

JOSEF PETRŽELKA

PLATÓN O DUŠI

Duši vůbec u Platóna lze nahlížet z několika hledisek, které před nás staví následující problémy:

- mechanicko-fyzikální uchopení duše jako sebepohybu. Podle tohoto pojetí musí být duše nesmrtelná, neboť je pohybem, který nikdy nekončí, protože nemá počátek mimo sebe, nýbrž pohybuje se sám od sebe. Tak nám duši ukazují dialogy „Faidros“ a „Zákony“.
- teleologické uchopení duše, podle nějž je duše oživujícím a řídicím principem těla a veškerého kosmu. Vytváří kosmický řád podle ideálního vzoru a prostředkuje mezi světem idejí, jimž je příbuzná, a světem tělesným. Tuto funkci duše představují dialogy: opět „Faidros“, dále „Tímaios“, „Filébos“, „Zákony“ a „Epinomis“. Na tomto stupni se dozvídáme, jaké je místo duše mezi jinými jsoucný v kosmu a jaká je její kosmická funkce.
- etické uchopení duše jako místa, kde se rozhoduje o ctnostném nebo špatném způsobu lidského života. Duše tady nepečuje o řád celého kosmu, nýbrž o řád v sobě. Tento řád je dán ve správné hierarchii jejich tří složek. S touto problematikou se seznamujeme především v „Ústavě“ a také ve „Faidru“ a v „Tímaiovi“.

Tato tři hlediska ovšem spolu úzce souvisí. První a druhé lze spojit pod „ontologickým“ uchopením duše, protože každé svým způsobem určuje vlastnosti a funkce, jimiž se vyznačuje určité jsoucný — duše. Také sebepohyb je znakem života, a proto určení duše jako sebepohybu už v sobě zahrnuje její oživující funkci. Mezi prvním a třetím hlediskem dochází ke sporu o jednotu duše a následně o její nesmrtelnost. Naopak jednotící bod těchto dvou náhledů spočívá v tom, že v sebepohybu má duše možnost uspořádat samu sebe, uskutečnit v sobě vnitřní řád. Druhé a třetí hledisko ukazuje duši jako jsoucný, které směřuje k uskutečnění určitého dokonalého, nejvýše dobrého stavu. Na těchto dvou stupních je velmi důležitá poznávací činnost duše. Z tohoto úhlu pohledu se zdá výstižný Zellerův postřeh, že činnost duše spočívá v pohybu a poznání.

a) Duše jako sebepohyb

Nejrozsáhlejší úvaha k tomuto tématu je v posledním Platónově díle, v „Zákonech“. Ontologické a „fyzikální“ určení duše nalzáme v X. knize:

Úvaha o jsočnosti duše vychází z tvrzení, že duše vznikla dříve než tělo a že všechno, co k ní náleží — mínění, pečování, rozum, umění, zákon —, je dřívější než věci tvrdé, měkké, těžké a lehké, tedy látka. Duše vzniká před přírodou. Tedy ty věci, které patří k duši a které lze těžko shrnout jedním slovem, ontologicky i časově předcházejí věcem „fyzikálními“, mechanickým vlastnostem pevných, nehybných těles.

Duše tedy jednak byla dříve, jednak řídí všechno tělesné, jeho přeměňování a přetváření. Schopnosti duše, tj. rozum a umění, řídí přírodu.

Tvrzení o vzniku duše před tělem potřebuje podle Platóna důkaz. Důkaz je podán z oblasti kinetiky, nauky o pohybu. V důkazu Platón rozlišuje deset druhů pohybů, z nichž si uvedeme pouze dva — pohyb, který pohybuje jinými věcmi, ale sám sebou pohybovat nemůže, a zvláštní druh mezi pohyby, který „může hýbati i sám sebou i druhými věcmi“. (Zákony, 894b) Důkaz, že právě tento sebepohyb je totožný s duší, podává Platón v oblasti biologie. Sebepohyb, pohyb, který pohybuje sám sebou, je-li v něčem hmotném (zemitém, ohnivém, vodnatém), činí to těleso živým. Co se samo pohybuje, je živé. Také to, v čem je duše, je živé. Podle O. Giona (Gigon, 231) duše je obecně pro řecké myšlení principem života.

Z toho vychází najevo, že „pohyb, který může sám sebou hýbati“ (ἡ κίνησις δυναμένη αὐτῇ αὐτὴν κινεῖν) (Zákony 896a), je **výměrem podstaty duše**. Duše je nejstarším ze všech pohybů, a proto je i nejstarší ze všech jsoucen, protože teprve ona umožňuje jejich změnu a vůbec vznik, který je jedním z pohybů. Sebepohyb uvádí do pohybu jiná jsoucna — těla, která pak díky své „pohybové energii“ mohou působit na další jsoucna a způsobovat jejich přeměnu. Ovšem tento pohyb není první, je odvozený, stejně jako jsoucna, jimž přirozeně náleží. Sebepohyb je ontologicky charakterizován jako pohyb duše; druhý pohyb, který pohybuje jinými věcmi, ale nikoliv sebou samým, náleží tělesným jsoucnům.¹

Jestliže pojmem duši jako sebepohyb, znamená to, že je jsoucnem, které může měnit pohybový stav jiných jsoucen tím, že jim předává svůj pohyb. Vlastně je silou, která může působit bez přestání a jejímž účinkem je pohyb. Z tohoto hlediska můžeme duši nahlížet jako potenci změny pohybového stavu jí samotné i jiných jsoucen. Duše představuje možnost pro uspořádání tělesného jsoucna, pro zavedení řádu do látky, která sama o sobě je neuspořádaná. Sebepohyb duše,

¹ Pro „pohyb, který pohybuje sám sebou“, používám termín „sebepohyb“. Tím je oproti jinému nejbližšímu se termínu „samopohyb“ zdůrazněno to, že těleso, jemuž tento druh pohybu náleží, pohybuje sebou ze své vůle, že **může** sebou pohybovat, ale nemusí. Ve slově „samopohyb“ bychom mohli cítit ten význam, že se něco pohybuje samo, třeba i setrvačností, ale samo nemůže svůj pohyb ovlivnit.

tj. pohyb, kterým duše může pohybovat sama sebe, ovšem přináší také možnost, aby duše uspořádala sama sebe, aby ustanovila svůj vnitřní řád.

b) Duše jako řídicí princip tělesného světa

Při takovém pohledu na duši se vychází z přesvědčení, že hmotný svět ani živé tělo se neřídí pouze zákony hmoty. Duše a především rozum, který je v ní, je příčinou všech věcí a řídí běh celého kosmu. To je její „ontologická“ funkce. Individuální duše podle dialogu „Filébos“ se od této světové odlišuje menší dokonalostí po stránce „fyzikální“: není tolik ryzí, nemá stejnou sílu a je menší. Individuální duše je odvozená od duše světové a na ní závislá. Její ontologická funkce je také v odpovídajícím poměru menší — stará se pouze o jedno individuální tělo, nikoliv o celek. Kromě toho můžeme u individuální duše nalézt mravní úkol. O něm pojednává další část dialogu, v níž jde o to, zda je větším dobrem pro člověka rozum nebo slast. Tuto otázku můžeme formulovat také tak, zda se má duše poddat vládě rozumu nebo žádostivosti. Z tohoto hlediska směřuje mravní funkce k ustavení řádu v samotné duši, nikoliv v pořádku nějakého vnějšího jsouca, jako je například tělo.

O existenci a působení duše celého světa se výslovně dozvídáme z dialogu „Tímaios“. Ten líčí přímo vznik duše jako řídicího orgánu tělesného světa. Duše byla k tomuto účelu vytvořena. Nutností, která vedla nejvýše dobrého tvůrce celého světa k tomu, že stvořil svět oduševnělý a nikoliv pouze tělesný, byla zamýšlená dokonalost výtvaru, jeho krása: „A pak ani nebylo ani není nejvýše dobré bytosti volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější; tu pak úvahou nalézal (tvůrce, démiurgos), že ze jsoucné podle přirozenosti viditelných žádné jsoucné nerozumné nikdy nebude všestranně krásnější nad to, které má rozum, že však nelze, aby se něčemu dostalo rozumu bez duše. Podle této úvahy tedy stavěl svět tak, že vložil rozum do duše a duši do těla, aby vykonal dílo co do přirozenosti nejkrásnější a nejlepší. Tak tedy lze s pravděpodobností říci, že tento svět prozřetelností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum.“ (Tímaios, 30a-c) V tomto úryvku zároveň nacházíme Platónovo hodnocení duše a zvláště rozumu.

Formování této duše světa se dělo ve třech krocích.

- a) Nejprve si démiurgos uchystal látku, z níž duši udělá. „Materiál“ tvoří abstraktní jsoucná totožnost a různost, z nichž je látka duše smíchána.
- b) Na druhém stupni vložil démiurgos do této látky číselný poměr, tzn. uspořádal tuto látku podle matematických zákonitostí. V tom vidíme Platónovo přesvědčení, že řád, který měla duše světa vytvářet, je možné určit matematicky, pomocí čísel. Číslo vůbec hrálo stále větší roli v Platónově myšlení, vždyť ke konci života uvažoval o tom, že i ideje lze pojímat jako čísla svého druhu.
- c) Ve třetí fázi démiurgos uvedl stvořenou duši do pravidelného kruhového pohybu na témže místě. Taková rotace kolem neměnného středu byla pro Platóna ideálním pohybem, protože se v ní spojuje pohyb, tedy něco proměnlivého, co podle starého Platóna patří k podstatě jsoucné, se stálostí, s pravi-

delností. Tuto pravidelnost pak lze uchopit rozumem, takže i ve světě pohybu lze zachránit rozumové poznání. (Kvůli možnosti rozumového poznání vlastně Platón zavedl ideje, takže tento poznatek o pohybu je pro jeho filosofii zcela podstatný. Umožnil mu vůbec pohyb přijmout.) Duše byla uvedena do pohybu, přijala určení druhu pohybu (rotace kolem téhož středu), ale pak se už pohybuje sama. Takže i tato duše světa je sebepohybem. Takto vytvořená duše pak poznává celý svět i jej řídí a pohybuje jím, předává mu svůj pohyb.

Individuální duše má stejný počátek jako duše celku. Démiurgos stvořil duše určené jednotlivým tělům ze stejné látky jako duši světa, ale ty látky už neměly tak vysokou koncentraci. (Tímaios, 41d) To znamená, že duše má sníženou poznávací schopnost vůči duši celku, protože poznávání se děje právě na základě rozlišování totožnosti a různosti. Tento rozdíl je pouze rozdílem odvozeného od původního, části od celku (Zeller II, 817).

„Tímaios“ překračuje úvahu z „Filéba“ (viz výše), podle níž má individuální duše tytéž složky jako duše světa, ale ne v tak dokonalém stupni a kráse. Aby totiž mohla rozumová část duše, nápodoba duše celku, vstoupit do těla, vytvořili v „Tímaiovi“ nižší bohové, sami stvoření nejvyšším démiurgem, na jeho výzvu další dvě části lidské duše, vznětlivost a žádostivost. Tím se dostáváme už k vidění duše z hlediska její vnitřní struktury, které bude naším třetím pohledem na duši u Platóna.

Jestliže duše je příčinou všech dějů v hmotném světě, musí se Platón ptát, jestli i příčinou zla, protože se děje také hodně zlých věcí. Ukazuje se, že dokonalého a dobrého působení dosahuje každá duše spojením s božstvem. Svou pohybovací schopnost musí nasměrovat podle božského určení, podle božského rozumu (jak jsme to našli v „Tímaiovi“). Jedině pak bude vykonávat na svět dobré působení a bude vskutku vytvářet a udržovat řád světa. Duše proto naplňuje své určení — být řídícím principem tělesného světa — pouze v součinnosti s božstvem. Není tím nejvyšším principem. Spíše jenom zprostředkovává tělesnému světu božské působení. Prostředkovací roli mezi idejemi, tedy božským prvkem, a smyslovými věcmi zdůrazňuje u světové duše Zeller. (Zeller II., 781–82)

Jenom bůh zná dobro. Bůh zná dobro v jeho stálosti a věčnosti. Ovšem tělesný svět není stálý, nýbrž naopak neustále proměnlivý, proto mu dobro může být poskytnuto pouze ve formě určitého pohybu. Spojení věčnosti, dobra a pohybu se děje právě v duši. Ta je nadána věčným pohybem, protože se pohybuje sama od sebe, její pohyb tedy nikdy neustane. Pokud se podrobí božskému určení svého pohybu, vnese rozumový řád do tělesa, jež má spravovat.

c) Tři složky duše

S takovým pohledem na duši se u Platóna setkáváme už ve střední fázi, především v „Ústavě“. V tomto období Platónova myšlení duše ještě nemá kosmický význam (snad s výjimkou dialogu „Faidón“), Platón ji chápe především jako mravní jsoucno. Vidí před sebou individuální lidskou duši, jejíž úlohou je uspořádat samu sebe. Téměř ve stejné fázi Platónovy tvorby nacházíme dva různé

pohledy na duši: jednak jde o uskutečnění co největšího odloučení duše od těla (to právě přikazuje „Faidón“), jednak se dostáváme k duši trojsložkové. Ta o sebe pečuje tak, že má uskutečnit přirozenou hierarchii svých tří složek, na jejímž vrcholu musí stát nejbožstější část — rozumová složka. Tři složky duše jsou nalezeny v „Ústavě“ v analogii k ideální struktuře státu. Jestliže tedy stejně jako obec i naše duše vykonává činnost rozumovou, vznětlivou i žádostivou, vyvstává těžká otázka, „zda-li při těchto svých jednotlivých činnostech užíváme téhož činitele, či ke každé ze tří jiného“. (Ústava, 436a) To je otázka po vlastních částech duše, zda v ní existují specializované složky. Odpověď je vyvozena z reálného psychického jednání člověka. Při hledání odpovědi se předpokládá, že „jeden a týž činitel nebude chtíti činiti nebo trpěti několik dějů opačných zároveň, pokud jde o touž jeho složku a o poměr k témuž jsoucnu vnějšímu, takže kdekoli nalezneme, že se tak při nich děje, budeme věděti, že to nebyl jeden a týž činitel, nýbrž více.“ (Ústava, 436b-c) To je vlastně zákon sporu aplikovaný na duševní stavy. Když se tedy ukáže, že zároveň cítíme žízeň a zároveň nám něco v nás brání pít, znamená to nutně, že v duši jsou dva různé činitele, žádostivost (τὸ ἐπιθυμητικόν) a rozum (τὸ λογιστικόν). Jako třetí vedle nich se ukazuje ještě vznětlivost (ὁ θυμός).

Toto dělení má především etický charakter. To vidíme i z toho, jaké úkoly Platón jednotlivým částem připisuje a jak tyto části samotné hodnotí. Jestliže činnost žádostivosti podle něj pochází „ze zvláštních nezdravých stavů“ (Ústava, 439d), napadne nás, že tuto složku nepřijímá ani jako nutnou podmínku života. Pro její „nemravný“ charakter ji také rozum a vznětlivost musí hlídat. Mravní záměr tohoto pojetí duše vysvětluje také z určení cíle a smyslu činnosti duše: uskutečnění spravedlnosti, tedy řádu mezi složkami.

Proto nemůžeme u Platóna najít pokus o biologické uchopení různých částí duše, jaké nám podává Aristotelés. Ve spise „O duši“ určuje duši jako podstatu přírodního těla, které má v možnosti život. Je vlastně skutečností organického (živého) těla. (O duši, 412a) To znamená, že bez ní by živé tělo nebylo skutečností, život je možný až s duší. Tělo samo je živým organismem pouze v možnosti, duše pro něj znamená „být živým organismem“. (O duši, 412b) Tak je duše uchopena čistě ve své biologické funkci, jako jsoucno, které přináší organickému tělu život. U Aristotela ovšem do biologické sféry výrazně proniká první filosofie, proto výměr duše stanovil pomocí pojmů z této oblasti, pomocí pojmů „možnost“ a „skutečnost“.

Živou bytost, bytost oduševnělou, Aristotelés určuje následujícími mohutnostmi: vyživovací, vnímací, mohutností myšlení a pohybu. Všechny tyto mohutnosti tedy musí být v duši. (O duši, 413b) Ovšem ne všechny v každé duši a Aristotelés říká výslovně, že podle počtu uvedených duševních mohutností v konkrétní živé bytosti bude tato bytost rozlišena. (O duši, 414a) Zde máme zcela zjevně to, co jsme marně hledali u Platóna: určení organické říše na základě podstaty duše živého organismu.

Tak pro Aristotela zůstávají tři druhy duší: první je obecná, nezbytná pro všechny živé organismy — to je část vyživovací. Tu jedinou mají rostliny. Pak je duše, kterou kromě vyživovací složky nacházíme u zvířat, a ta v sobě obsa-

huje mohutnost vnímavou a žádavou a také pohybovou. Pouze člověku kromě těchto částí náleží rozumová část duše, v níž máme mohutnosti myslící, uvažovací a s uvažováním spojenou obrazivost. Z biologického hlediska jsou všechny složky částmi jedné duše, takže v duši vládne jednota. U Platóna možnost takového nalezení jednoty duše nemáme.

Platón se sice o něco podobného pokusil v „Tímaiovi“, kde rozlišil božskou část lidské duše (rozum) a nižší složky, které obstarávají tělesné procesy a potřeby, udržují život. Avšak ani tady se nedokázal omezit na čistě biologický pohled. I tady staví rozum do ostrého protikladu vůči všemu tělesnému, což se projevuje i v negativním hodnocení všeho, co se ve smrtelné složce děje. Tato složka je prostorově oddělena od rozumu, aby jej co nejméně rušila v jeho myšlení. Takže nějaká tělesná dobrost jistě není nic, co by pro Platóna bylo žádoucí. Dokonce i pouhé tělesné přežití smrtelného těla připouští jakoby s nevolí a snad jen proto, že podle démiurgova plánu musí existovat i smrtelné bytosti, jinak by svět nebyl úplný. (Tímaios, 41b)

Nejsilněji Platón vyjadřuje protiklad duše, která je rozumem, poznávacím orgánem, ke všemu tělesnému v dialogu „Faidón“. Tělo a jeho životní procesy této duši brání, aby dosáhla poznání, po němž touží. To je nejhorší působnost těla na duši. Zrak a sluch nám nepodávají pravdu, neboť tělesné smysly nejsou přesné a určité. (Faidón, 65b) Na otázku, kdy duše dosahuje pravdy, proto Sókratés odpovídá: „Zdalipak to není v rozumové činnosti (ἐν τῷ λογίσεισθαι), ač je-li to vůbec někde, že se jí jasně objevuje něco ze skutečných jsoucen?“ (Faidón, 65c) Činnost rozumu je nejdokonalejší tehdy, když duše nepřijímá žádné tělesné podněty — ani zrakové a sluchové vjemy, ani pocity bolesti a rozkoše, a když bez jeho účasti se snaží dosáhnout jsoucna. (tamtéž)

A jaké je to jsoucno, po němž duše touží? Je to „spravedlivě samo o sobě“ a „krásno“ a „dobro“ (δικαίον αὐτὸ, καλόν, ἀγαθόν), tedy ideje. Nic z toho nelze vnímat zrakem ani jiným tělesným smyslem. Každou tu zkoumanou věc o sobě lze nejlépe pojmuti myslí, tak se člověk dostane nejbliže k jejímu poznání. (Faidón, 65d-e)

Platón říká, že máme „dívat se samou duší (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) na samy věci“ (Faidón, 66d), protože tak poznáme jsoucna. Zároveň ovšem Platónův Sókratés tvrdí, že jsoucna v jejich čisté podobě a o sobě ulovíme pouze „samotným myšlením“ (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ), „rozumovou činností“ (τῷ λογισμῷ) „čistým myšlením samým o sobě“. (Faidón, 65e-66a) Tady máme vlastně výslovně doloženo, že duše je ve „Faidónu“ uchopena jako rozum a jako protiklad ke všemu tělesnému. Proto i smyslové vnímání duši překáží a je cizí její podstatě. Naději na skutečné poznání idejí tedy filosofující duše bude mít teprve tehdy, až ztratí tělo, tedy po smrti. Ovšem za předpokladu, že ona sama tělo přetrvává, že je tedy nesmrtelná.

Důkaz její nesmrtelnosti je podán i ve „Faidru“, kde vychází z toho, že duše je sebepohybem. Argumentace je následující: duše pohybuje sama sebe, a proto se nikdy nepřestává pohybovat, protože neopouští sama sebe. V pohybu může ustát jen to, co má pohyb od něčeho jiného (jako třeba tělo od duše). To, co pohybuje samo sebe, je zdrojem a počátkem (arché) pohybu i pro všechny ostatní

věci, které se pohybují. Počátek ovšem jako počátek nemůže vzniknout, neboť co vzniká, už nemůže být počátkem. Má totiž něco před sebou, z čeho vzniká, a to by bylo spíše počátkem. Ovšem když počátek nevzniká, nemůže ani zanikat. Kdyby zanikl, sám by už nemohl vzniknout a ani nic jiného, protože všechno vzniká z počátku. (Faidros, 245c-d)

Nesmrtelnost duše však je vlastním námětem dialogu „Faidón“, proto zde najdeme nejvíce důkazů, že duše nezaniká zároveň s tělem. Všechny důkazy tu vycházejí ze sepětí duše a idejí. Dokazování postupuje ve třech stupních: v první fázi duše pouze poznává ideje, má je v sobě a anamnézí si je uvědomuje. Pak kromě rozumového poznání se stává sama idejím podobná a příbuzná. A nakonec ji samotnou Platón řadí do říše pojmů, do říše idejí a jejich hierarchie.

O tom, že duše je pro Platóna nesmrtelná, asi nemusíme pochybovat. Ve všech dialozích, kde na tu otázku narazil, předpokládá, že duše přetrvá tělo. Jistotu však nemáme zcela v tom, v jaké podobě duše přežívá. Zda celá duše i s těmi částmi, které se starají o potřeby těla, nebo jen rozum, který stojí v nesmiřitelném protikladu vůči všemu tělesnému. Možná nás tato otázka nemusí příliš trápit, a to za předpokladu, že nebudeme příliš podrobně studovat podsvětní osudy duše, o nichž Platón píše převážně mýtickým jazykem ve velkých eschatologických mýtech. Jestliže se omezíme na určení působnosti duše v kosmu, ve fysis, v lidském těle a k sobě samé, můžeme dospět k závěru, jaký je vztah duše k filosofování, aniž bychom se dohadovali o mýtické posmrtné existenci duše. Ostatně filosofování je vždy záležitostí **lidskou** a probíhá v lidském těle, nikoliv v samotné duši. Vždyť podle „Symposia“ se filosofii věnuje jen ten, kdo moudrosti a vůbec dokonalosti dosud nedosáhl, nýbrž o ni teprve usiluje.

Literatura:

Platón: citované dialogy, Oikúmené;

E. Zeller: Philosophie der Griechen II, 1., 5. vydání;

O. Gigon: Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern 1959;

Aristotelés: O duši, v: Aristotelés: Člověk a příroda, 1984.

PLATON ÜBER DIE SEELE

In Platons Dialogen finden wir verschiedene Auffassungen der Seele. Eine dieser Auffassungen stellt uns die Seele als die Selbstbewegung vor. Diese Anschauung hängt mit der griechischer Überzeugung zusammen, daß die Seele allem Körperlichen das Leben bringe und daß jedes Leben durch die Bewegung charakterisiert sei. Die zweite Auffassung zeigt uns die Seele als ein Prinzip der Weltanstellung. Die Seele, die sich selbst auch andere Dinge bewegen kann, ordnet die ganze materielle Welt. Dann sprechen wir über eine Seele der Welt. Wir finden sie in Dialogen Timaios und Gesetze. Die dritte Auffassung sieht die Seele als zusammengesetzte aus drei Teilen — der Vernunft, der Herzhaftigkeit und des Begehrlichen. Diese Dreiteilung geht vom ethischen Gesichtspunkt aus und betont das Gute der Vernunft und das Böse des begehrlichen Teils. Diese Teile darum stehen in scharfem Gegensatz gegeneinander, so daß die Einheit der Seele bedroht ist. Es scheint übrigens, daß Platon die Auffassung hervorhebt, besonders in späteren Dialogen, die die

Seele als einen Geist, eine Vernunft greift. Dieser Geist dann veranstaltet die Welt, er versetzt sie in eine regelmässige Kreisrundbewegung nach einem ewigen idealen Vorbild. Also wir können sagen, daß Platon nimmt die Seele eher im Gegensatz zu allem Körperlichen, daß die Begierden zu ihr nicht gehören und daß ihre Aufgabe im Kontakt mit der Ideenwelt besteht.