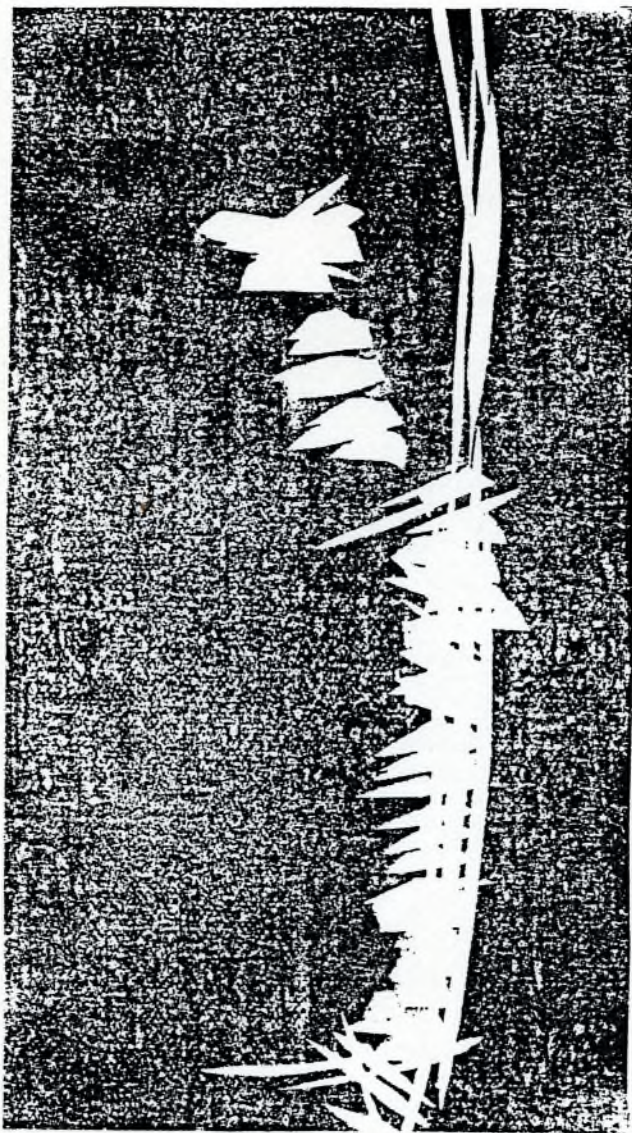


speculum



č.1

89

S P E C U L U M

Sborník pro teologii a filosofii

č. 1

Praha 1989

O B S A H

Platónský pojem smrti podle dialogu
Faidón

/Filip Karfík/ 5

Bonaventurův výstup do Boha

/Lenka Karfíková/ 25

Pojetí smrti a života u L.N.Tolstého
v letech po krizi

/Alexander Matoušek/ 51

Diskusní příspěvek k problematice
Husserlova idealismu

/Josef Moural/ 61

Základní nárys Platónovy etiky -
o jedné netradiční interpretaci
Platónova pojetí etiky

/Karel Novotný/ 67

Příloha

Michael Woods, Plato on Pleasure
and the Choice of Three Lives -
Republic 576-588

85

PLATÓNSKÝ POJEM SMRTI PODLE DIALOGU FAIDÓN

Filip Karfík

V této práci jsme si položili otázku, jaké je Platónovo pojetí smrti. Co učí Platón o smrti? Jakou odpověď dává na otázku, co je to smrt?

Tématu smrti je věnován Platónův dialog Faidón. V něm je také skutečně položena otázka, co je to smrt¹, a na tuto otázku je v něm podána odpověď. Myšlenkové bohatství celku tohoto Platónova dialogu je takřka nepřehledné. Přesto jsme se odvážili podat skromný pokus o stručnou formulaci platónského pojetí smrti, jak se rysuje v tomto Platónově spisu. Nepůjde nám zde

o to, reprodukovat postup dialogu. Pokusíme se spíše rekonstruovat vnitřní výstavbu jedné Platónovy myšlenky. Přitom si vzhledem k obsahu Platónova dialogu klademe jedno přísné omezení. Zajímá nás výlučně platónské řešení odpovědi na otázku, co je to smrt.

+

1.

Začneme tedy otázkou: Co je to smrt? Smrt je podle Sókrata /hlavního mluvčího v Platónově dialogu/ odluka duše od těla². Co však blíže znamená odluka duše od těla? Odluka duše od těla, jak vyplývá ze Sókratova výkladu, má jednak obecný, každému zjevný, jednak určitý skrytý význam³.

V obecném smyslu znamená odluka duše od těla konec lidského života. Odejde-li duše z těla, tělo přestává žít. Jde tedy přesněji o konec tělesného života, života vtěleného, nikoliv nutně o konec života vůbec, nýbrž o konec konkrétního vnímatelného života v konkrétním vnímatelném těle. Život v těle přitom pro Sókrata patří k pojmu lidství. Člověk jako takový není nic jiného než společenství duše s tělem⁴, tedy oduševnělé tělo či vtělená duše. Smrt jako odluka duše od těla proto znamená konec specificky lidského života.

Ve skrytém smyslu slova znamená však odluka duše od těla cosi více. Je nejenom koncem lidského života, ale je také předpokladem nerušeného pohledu na pravdu neboli rozumového zření a zároveň podmínkou pro setkání s božstvem. V tomto skrytém smyslu se odluka duše od těla vztahuje nejenom ke smrti, ale také k filosofii a k náboženské očistě, neboť ve filosofii jde

o pohled na pravdu a v očistě jde o vztah k božstvu⁵.

Ale v čem je tento skrytý smysl založen, odkud je odvozen? Je odvozen ze skutečnosti, že ne pouze konec lidského života, smrt, záleží v odloučení duše od těla. V témž aktu záleží také filosofie a záleží v něm i náboženská očista. Smrt, filosofie a očista jsou v jistém smyslu totéž, neboť všechny záleží v odluce duše od těla.

Toto tvrzení je třeba alespoň stručně objasnit. Že je smrt možno definovat jako odluku duše od těla, je zřejmé⁶. Po zemřelém člověku zde zůstává jeho mrtvé tělo. Mrtvé tělo již není celá bytost zemřelého člověka. Je to nepochybně jeho díl, díl toho, čím onen člověk byl. Ale není to on celý. To, co zde chybí a co lze jinak také nazvat životem tohoto člověka, nese název duše. Smrt spočívá v tom, že mrtvé tělo již není oživováno duší, že z něho odešel život neboli že došlo k odluce těla od duše. To je skutečnost očividná. Ale v jakém smyslu záleží v odlučování duše od těla také filosofie a náboženská očista, to již na první pohled zřejmé není.

Filosofie záleží v odluce duše od těla z několika důvodů⁷. Jednak je k filosofii zapotřebí být svoboden od starostí spojených s tělem a ode všech zájmů, jež s tělem ať už bezprostředně, ať už zprostředkovaně souvisejí. Tyto starosti a zájmy, jimž je duše nucena věnovat své síly, jí nedopřejí, aby se soustředila sama v sobě a mohla se věnovat ryze myšlenkovému názírání /fronésis/. Výhost tělu, starostem a zájmům, které jsou tak či onak spjaty s tělesnými statky, a jeho líc, totiž usebrání se duše v sobě samé, jsou první podmínkou pravého filo-

sofování, jehož cílem je dospět k rozumovému zření. Při zkoumání samém, při úsilí o rozumové nahlédnutí "věcí samých", pravdy, je pak navíc třeba vystříhat se vlivu smyslových vjemů, soustavně odvracet duchovní zrak od smyslové skutečnosti k ryzí skutečnosti pojmové, neboť v oboru smyslových vjemů nelze dospět k jasným rozumovým náhledům. Jasný rozumový náhled či zření /frónésis/ je to jediné, co filosofa skutečně zajímá, neboť pouze ono odhaluje pravdu - stálost, totožnost a plnost bytí. Proto je zrak filosofa od počátku upřen mimo skutečnost smyslovou, k idejím, které je nutno od smyslové skutečnosti přísně odlišovat. Odvracet zrak od smyslové skutečnosti však znamená odlučovat duši od těla, neboť právě skrze společenství s tělem vstupuje duše do světa smyslových vjemů.

Toto vymezení filosofie jako odlučování duše od těla má ovšem nemalý význam pro pojetí filosofie samotné a vrhá ji skutečně do blízkosti smrti. Neboť usilovat o odloučení duše od těla znamená pokoušet se překonat samu podmínku lidského života, který je společenstvím duše a těla definován. Uskutečnit v lidském životě dokonalou odluku duše od těla je ex definitione lidství nemožné. Proto je také nemožné dosáhnout v lidském životě rozumového zření⁸. Život filosofa tedy nakonec spočívá spíše ve snaze přiblížit se tomuto cíli než v požitku z jeho dosažení. A tak zůstává v rámci lidského života bezprostředním předmětem filosofického úsilí právě odluka duše od těla⁹. Filosofie znamená pro člověka úsilí o sebezápor, soustavnou snahu o rozvázání svazku duše s tělem, o popření či překonání lidství. Je to nejadekvátnější způsob, jak se člověk může vztahovat k pravé

skutečnosti, k pravdě, po jejímž nazření touží. Jedině takto, v realizaci sebezáporu, se zbavuje klamu a napřahuje se k pravdě. Odvrat od světa nepevného zdání, tj. od světa smyslovosti a tělesných zájmů v nejširším slova smyslu, je tím jediným, nicméně ryzím podílem člověka na pravé skutečnosti. Člověk se může k pravé skutečnosti toliko upnout, vztáhnout se k ní jako k bodu orientace, jímž může řídit své jednání. Bezprostřední podíl na pravé skutečnosti, její prostá přítomnost může existovat jen za hranicí lidského údělu, určeného společenstvím duše a těla, tedy pouze po smrti.¹⁰

Konečně zbývá objasnit, v jakém smyslu záleží v odluce duše od těla také náboženská očista /katharsis/. Zde se Sókratés odvolává na jistou náboženskou tradici. Existuje totiž "staré učení" o tom, že očista znamená "oddělovat co nejvíce duši od těla a zvykat ji tomu, aby se odevšad sama o sobě usebírala a soustřeďovala a aby jak v nynějším čase, tak i potom přebývala pokud možno sama o sobě, vyvazujíc se jakoby z pout těla"¹¹. Očista tedy podle této tradice není tolik záležitostí kultovního rituálu jako spíše určitou duchovní praxí, která záleží právě v osamostatňování duše a v jejím soustřeďování v sobě samé. Toto nekultovní pojetí očisty přitom nic nemění na základním smyslu očisty. Jejím cílem je stejně jako u očisty v rituálním pojetí uschopnit člověka ke styku s božstvem.¹²

Na takovém pojetí smrti, filosofie a očisty se tedy zakládá jejich ztotožnění prostřednictvím pojmu odluky duše od těla. Ale nezachází tato identifikace příliš daleko? Nejsou smrt, filosofie a očista přece jenom tři různé věci?

Jsou různé natolik, nakolik mají na první pohled různý účel, různý cíl. Cílem smrti je ukončení lidského života. Cílem filosofie je pohled na pravdu. Cílem očisty je společenství s bohem. Avšak cesta za každým z těchto cílů záleží pokaždé v témž úkonu: v odluce duše od těla. Ptáme-li se ne již, co je to smrt, co je to filosofie, co je to očista, ale co je to odluka duše od těla, musíme vzít v potaz všechny cíle, k nimž odluka duše od těla směřuje. A tyto cíle jsou tři: cíl, k němuž míří smrt, cíl, k němuž míří filosofie, a cíl, k němuž míří očista. Jsme tedy nuceni říci, že odluka duše od těla má trojí cíl: ukončení lidského života, pohled na pravdu a společenství s bohem.

Jestliže je však pravda, že smrt záleží v odluce duše od těla, a jestliže tato odluka jako taková, sama v sobě, má trojí cíl, musí mít trojí cíl rovněž smrt. V této trojitosti účelu je pak utajen pravý význam definice smrti jako odluky duše od těla ve skrytém smyslu, stejně tak jako i pravý význam odpovídající definice filosofie a očisty.¹³ Každá z těchto tří skutečností, smrt, filosofie i očista, má trojitý účel, neboť trojitý je účel základního aktu, v němž všechny tři tkví. To nicméně neznamená, že jsou naprosto totéž. Mají sice stejný trojitý cíl, ale každá z nich jej zpřítomňuje zvláštním způsobem, kladouc do popředí vždy jeden jeho aspekt. Jde skutečně spíše o trojí aspekt téhož cíle, neboť trojitý cíl odluky duše od těla je vlastně cíl trojjediný: přímý pohled na pravdu je totéž co bezprostřední společenství s bohem a bezprostřední společenství s bohem je život ne již lidský, nýbrž život podobný božskému, tedy konec života lidského.

Smrt jako odluka duše od těla tedy není jenom koncem lidského života. Konec lidského života v sobě skrývá další, podvojný smysl. Díky tomu, že je smrt na základě pojmu odluky duše od těla interpretována jako skutečnost o trojjediném účelu a že v sobě tímto způsobem tají vnitřní ekonomii smyslu, je zbavena odia skutečnosti bezúčelné, bezesmyslné, bezcílné, jakou se zdá být holé ukončení lidského života.

2.

Takový je tedy skrytý smysl smrti. Ale proč tento smysl smrti zůstává skryt? Proč není každému zjevný? Proč se většina lidí domnívá, že smrt je právě jen bezcílným vyústěním lidského života?

Odpověď je zřejmá: protože většině lidí zůstává skryto, co znamená odluka duše od těla. Ale proč existuje tento rozdíl mezi obecně zjevným a skrytým smyslem odluky duše od těla? Proč není každému zjevný její trojjediný účel? Proč si většina lidí myslí, že odluka duše od těla neznamena pro člověka nic víc než konec jeho života?

Důvod je v tom, že poznání skrytého, tj. úplného smyslu odluky duše od těla má své předpoklady v jednání. Každý člověk sice umírá a každý ví, že smrt je jakási odluka duše od těla. Ale ne každý filosofuje, a proto ne každý ví, v čem vlastně záleží filosofie a jaký je její cíl. /Záleží v odlučování duše od těla a jejím cílem je pohled na pravdu./ A právě tak ne každý se očišťuje, a proto ne každý rozumí tomu, v čem vlastně záleží očista a oč vlastně v očištění běží. /Záleží v odlučování duše od těla a běží v ní o společenství s bohem./ Kdo

však neví, co je smyslem a co je vlastním úkonem filosofie a co je smyslem a vlastním úkonem očisty, ten nemůže nahlédnout podstatnou souvislost očisty a filosofie se smrtí, a nemůže proto pochopit ani plný smysl odluky duše od těla. Nemůže pak pochopit ani plný smysl smrti.

Otázka, proč není skrytý smysl smrti každému zjevný, by tak byla zodpovězena. A přece to ještě není celá odpověď. Neboť Sókratovo učení o smrti obsahuje ještě jeden nesmírně významný článek, který je pro nás snad poněkud překvapivý: ruku v ruce s poznáním skrytého smyslu smrti jde podle Sókrata samo jeho uskutečnění.

Smrt se totiž v Sókratově výkladu jeví jako skutečnost, která naprosto není nelišná vůči tomu, zda člověk poznává nebo nepoznává její skrytý smysl. Řekli jsme právě, že skrytý smysl smrti lze poznat pouze za určitých předpokladů: člověk se musí v životě určitým způsobem rozhodnout a určitým způsobem jednat, aby mohl skrytý smysl smrti poznat. Tyto předpoklady však nejsou pouze předpoklady poznání skrytého smyslu smrti. Podle Sókrata jsou tytéž předpoklady zároveň předpoklady uskutečnění takové smrti. Sama skutečnost smrti v jejím skrytém smyslu je podmíněna lidským jednáním. Pouze člověk, který za živa jedná v intenci skrytého smyslu smrti /který filosofií a očistou odlučuje duši od těla/, umírá smrtí, jež tomuto smyslu odpovídá. Člověk, který v intenci skrytého smyslu smrti nejedná /který v životě neusiluje o odluku duše od těla filosofií a očistou/, neumírá tímto způsobem. Smrt jednoho a smrt druhého není táž smrt. Jeden umírá smrtí, která je naplněním skrytého smyslu smrti; druhý umírá smrtí, která naplněním skrytého smyslu smrti

není. A tak dospíváme k závěru, že za postulátem skrytého smyslu smrti /tj. odluky duše od těla/, jak jej Sókratés vytyčil, se vposledku skrývá dvojznačnost smrti samotné. Smrt podle Sókrata skutečně může mít různý smysl, tj. může sama být různá.

Na tomto místě však ještě zůstáváme dlužni alespoň stručné objasnění otázky, jak to, že samo uskutečnění smrti může být podmíněno lidským jednáním. Vyčerpávající odpověď na tuto otázku by si vyžádala samostatné systematické rozpracování, jemuž se zde nemůžeme věnovat. Pokusíme se na ni proto odpovědět pouze ve zkratce. Vlastní důvod naznačené podmíněnosti tkví v tom, že uskutečnění smrti ve skrytém smyslu předpokládá jistou součinnost člověka s bohem. Skrytý smysl smrti se nemůže naplnit bez lidského, avšak ani bez božského podílu na jeho uskutečnění. Ve smrti, která má skrytý smysl, jde totiž v podstatě o pozvednutí člověka k bohu /totiž k bohu, který je pravda a který je vlastním předmětem rozumového zření/. To se však nemůže obejít bez božího přispění člověku. Důvodem toho, proč musí člověku přispět bůh, je hranice, která dělí lidství od božství. Tam, kde je božství, není lidství a tam, kde je lidství, není božství. Proto člověk nemůže tuto hranici překonat jinak nežli v bohu. Jde-li tedy ve smrti vskutku o pozvednutí člověka k bohu, musí být tím, kdo člověka pozvedá, nakonec bůh. Proto se hovoří o tom, že smrt sesílá bůh¹⁴, tj. že smrt je božím darem. Ve smrti či snad přesněji skrze smrt činí bůh člověka účastna na svém vlastním božství. V Sókratově pojetí však není k bohu pozvedán člověk jako takový, tj. člověk jako svazek duše a tě-

la, nýbrž "očistěná duše", tj. duše soustředěná sama v sobě a přebývající o sobě bez společenství s tělem. A právě zde je zakotvena rovněž nutnost lidského podílu na uskutečnění smrti ve skrytém smyslu. Neboť ačkoli dovršitelem očistné odluky duše od těla může být, jak jsme naznačili, toliko bůh sám, její dovršení nicméně předpokládá, že na ní začal pracovat již sám člověk ve svém životě. Tato podmínka sine qua non spočívá v tom, že se duše, která je v lidském životě vlastním subjektem rozhodování, sama obrátí k bohu a rozhodne se pro společenství s ním na úkor svého společenství s tělem. Neboť toto dvojí, tělesnost a božství, se navzájem vylučuje. Tato podmíněnost tedy znamená, že bůh, který ve smrti vychází vstříc duši, je dostupný pouze pro duši, která v lidském životě vycházela vstříc jemu, tj. pouze pro duši člověka, jenž svůj život filosofií a očistou upnul k pravdě a božství. Naopak duše, která do smrti vchází "neočištěná", odvrácená od pravdy a božství, tj. duše člověka, který svůj život nezasvětil filosofií a očistě, nýbrž tělu, se ve smrti s bohem míjí. Ne však proto, že by on nevycházel vstříc jí, nýbrž proto, že ona nevychází vstříc jemu. Neboť bůh dává smrt každému člověku. Každý člověk jakožto svazek duše a těla je smrtelný: to znamená, že bůh každé duši nabízí, že ji převede přes práh lidství. Ale ne každý člověk, a zde je nutné rozumět: ne každá duše, protože duše je subjektem rozhodování, vstupuje do této smrti s vůlí vydat se bohu. Kdo se však ve smrti s bohem setkat nechce, ten se s ním setkat nemůže a také se s ním nesetkává. Jeho smrt, jak jsme řekli, pak není smrtí ve skrytém smyslu.

Dvojznačnost samotné smrti však staví celou dosavadní úvahu do nového světla. Jestliže totiž není každá smrt smrtí ve skrytém smyslu, pak naše otázka, co je to smrt, dosud není zodpovězena, nýbrž rozpadá se na dvě otázky: na otázku, co je to smrt, která je smrtí v naznačeném skrytém smyslu, a na otázku, co je to smrt, která takovou smrtí není. .

Odpověď na první otázku již známe. Ve skrytém smyslu je smrt jako odluka duše od těla ukončením lidského života v pohledu na pravdu, jenž se rovná společenství s bohem. Odpovědí na druhou otázku je Sókratovo učení o nedokonalé odluce duše od těla¹⁵. Nedokonalá odluka duše od těla spočívá v tom, že duše ve smrti sice opouští lidské tělo, ale nedokáže se od něho odpoutat, lpí na tělesnosti a ze samé touhy po těle se do něho vrací zpět. Nedokonalá odluka duše od těla znamená, že duše se po smrti znovu vtěluje, protože pouto mezi ní a tělem nebylo rozvázáno.¹⁶

Nedokonalá odluka duše od těla se tak jeví opakem odluky duše od těla ve skrytém smyslu. Odluka ve skrytém smyslu a nedokonalá odluka vedou totiž k opačným cílům: první vede k odpoutání od tělesnosti, druhá k novému vtělení; první vede k ryzímu rozumovému zření, druhá zpět do světa smyslů; první vede k čistotě božství, druhá zpět do oblasti nečistého.

Uvažme však, co za takových okolností dvojznačnost smrti znamená. Jestliže se nám odpověď na otázku, co je to smrt, rozpadla do dvojího pojmu odluky duše od těla a jestliže se nyní jeden z nich ukazuje opakem druhého, znamená to, že to, co nazýváme smrtí, jsou dvě navzájem opačné věci. Dvojznačnost smrti tak představuje spor v pojmu. Neboť základní poža-

davek, který klademe na každý pojem, je, že nesmí být sám se sebou v rozporu. Nazýváme-li však obojí výše vymezenou odluku duše od těla smrtí, pak vytváříme právě takový sporný pojem.

Je zřejmé, že tuto aporii, do níž v naší interpretaci ústí sókratovská úvaha o skrytém smyslu smrti, lze řešit pouze jediným způsobem, jestliže chceme zachránit jednotu pojmu smrti: totiž tím, že z něho vyloučíme jeden z protikladných pojmů odluky duše od těla. Buďto bude smrtí pouze odluka duše od těla ve skrytém smyslu, zatímco nedokonalá odluka duše od těla vlastně smrtí nebude, nebo naopak. Právě v této eliminaci, jak se domníváme, spočívá platónské řešení naznačené aporie.

Je patrné, že tím členem, který je v takovém případě nutno z pojmu smrti vyloučit, je pojem nedokonalé odluky duše od těla. Tento pojem totiž není pouze v rozporu s pojmem odluky duše od těla ve skrytém smyslu /což platí i vice versa/, nýbrž je ve sporu i sám se sebou. Nedokonalá odluka duše od těla, jak jsme viděli, je a není odlukou duše od těla. Právě vnitřní rozpornost tohoto pojmu vedla k aporii rozporného pojmu smrti. Platónská odpověď na otázku, co je to smrt, by tedy měla znít: smrt je pouze odluka duše od těla ve skrytém smyslu.

Mohlo by se však zdát, že tato úvaha je poněkud násilná, neboť ve snaze zachránit jednotu pojmu vede k rozštěpení skutečnosti. Vždyť jsme přece neopustili tezi, podle níž smrtí ve skrytém smyslu neumírá každý /tak jako ne každému je zjevný skrytý smysl smrti/. Tvrdit za tohoto předpokladu, že pouze odluka duše od těla ve skrytém smyslu je smrtí, by znamenalo tvrdit, že to, co obvykle nazýváme smrtí a co je všem lidem společné, není jedno a totéž, nýbrž, že

to jednou je smrtí, kdežto podruhé vlastně ne. Znamenalo by to rozštěpit skutečnost na skutečnost a pouhé zdání skutečnosti, smrt na skutečnou smrt a na smrt pouze zdánlivou. Vždyť čím jiným by mohla být smrt oněch lidí, kteří nepoznávají skrytý smysl smrti, a tedy ani neumírají smrtí se skrytým smyslem, nežli jenom zdánlivou, ne pravou, ne skutečnou smrtí, která se smrti ve skrytém smyslu - smrti skutečné - podobá pouze navenek? A tu se nám snad vnucuje otázka: Je žádoucí pojem, který nezmůže více než rozštěpit skutečnost na skutečnost a zdání, aby tuto skutečnost mohl pojmout, který musí rozbít jednotu skutečnosti, aby sám mohl zůstat jednotný?

3.

Zde jsme dospěli k bodu, který považujeme v celém načrtnutém tazání za nejzásadnější, o který se podle našeho názoru opírá celé Sókratovo pojetí smrti, jak jsme se je pokusili představit. Tímto klíčovým bodem je platónské pojetí skutečnosti.

Platónský pojem skutečnosti se naprosto nekryje s tím, co skutečností obvykle rozumíme my. Proto je nutné odmítnout jako lichou otázku, kterou jsme si položili na konci předchozí kapitoly. Neboť v platónském myšlení nemůže stát pojem proti skutečnosti. Je třeba si uvědomit, že tomu, čemu přičítáme povahu skutečnosti my, např. konkrétní smrti, ji nepřičítá platónský Sókratés; a že naopak tomu, čemu ji přičítá platónský Sókratés, např. pojmu smrti, ji snad nejsme zvyklí přičítat my. Tento nepoměr je nutné alespoň stručně objasnit.

Hovoříme-li totiž o platónském pojetí skutečnosti, musíme především vzít v potaz, že tam, kde my mluvíme o "skutečnosti", mluví Platón o "bytí". A dále si musíme uvědomit, co bytí pro Platóna a platónského Sókrata znamená: totiž plné bytí, které je charakterizováno především totožností a stálostí, jednotou. O tom, co chvíli je a po chvíli zase není, nelze v plném slova smyslu říci, že to jest, protože to jest i není. A právě tak to nelze říci o tom, co je zároveň velké i malé, dobré i špatné, protože to v plném slova smyslu právě není ani velké ani malé, ani dobré ani špatné. Bytí, jak mu rozumí Platón /a z řeckých filosofů nejenom on/, totiž není ani tak to bytí, o němž hovoří proměnlivá skutečnost přírodní /do které patří svým tělesným životem i člověk/, jako ono bytí, o němž hovoří sloveso 'jest'. Neboť v tomto slovu je obsažen nárok na jednotu, totožnost a neproměnnost, jenž se vymyká veškeré smysly vnímatelné skutečnosti, tj. veškeré proměnlivé skutečnosti přírodní i lidské. Říci, že něco jest, se vylučuje s tvrzením, že to není. Co jest, to jest, a co není, to není: takový je nárok slovesa 'být'. Je patrné, že tento nárok hovoří o silnějším, plnějším, jednotnějším bytí, než je bytí věcí, o nichž jsme nuceni, chceme-li o nich mluvit, říkat, hned že jsou a hned zase že nejsou. Bytí těchto věcí podle Platóna nedostává nároku, který pozdvihuje samo slovo 'být'. Tímto nárokem, nárokem na jednotu bytí, je však proniknut veškerý logos, tj. každá řeč, která hovoří o tom, co jest. Logos je ve svých vnitřních zákonitostech a požadavcích bližší jednotnému, totožnému a stálému bytí než veškerá bezprostřední, přírodní i lidská, skutečnost. Proto budeme-li s Platónem ro-

zumět skutečností to, co jest v plném slova smyslu, nemůžeme ji klást proti pojmu, nemůžeme ji klást proti logu. Skutečnost ve smyslu pravého /plného/ bytí stojí pro Platóna naopak jednoznačně na straně logu, na straně pojmu. Na tuto stranu náleží rovněž platónská idea: idea znamená "věc samu", pojem, logos věci, to, jak ona "sama o sobě" jest, tzn. věc sub specie nároku na jednotu, na totožnost a neproměnnost bytí. Proti tomuto pravému bytí pak u Platóna stojí všechno to, co nároku na pravé bytí nedostává, všechno to, co není zcela totožné samo se sebou, co je podrobno vzniku a zániku, co je podrobno změně. Sem náleží veškerá konkrétní skutečnost, všechno to, co vnímáme svými smysly, včetně lidského života v jeho tělesné konkrétnosti. Ne že by toto vše vůbec nebylo, ale není to zcela, nelze o tom s plnou vahou slova říci, že to jest. Tuto ne zcela jsoucí povahu má všechno to, co je spojeno se smyslovým vnímáním /aisthéseis/. Smyslové vnímání je samo ovšem výrazem tělesnosti, vtělenosti našeho života. Právě tělesností se podílíme na pomíjivosti a proměnlivosti, s níž je spjata rovněž veškerá individualita a jedinečnost. Právě v tom, co jsme my nejspíše zvyklí nazývat skutečností, totiž ve skutečnosti konkrétní, časné a jednotlivé, vidí Platón nedostatek bytí. Neboť nic z toho, co souvisí s tělesností, neobstojí tváří v tvář nároku na skutečnou jednotu svého bytí. A ačkoli se právě toto všechno zdá "být" v nejvyšší míře, logos ukazuje, že to zrovna tak je jako není. Platón pak o těchto věcech již neříká, že jsou, nýbrž, že se zdají být: *δοκεῖ μὲν εἶναι, ἔστι δ' οὐ*.¹⁷

Vraťme se však k tématu smrti. Naznačené platónské pojetí skutečnosti jako pravého bytí

nám dává do ruky klíč k rozluštění našich otázek. Neboť teprve v jeho světle si jasně uvědomujeme, na co se vlastně tážeme, když se spolu s platónským Sókratem ptáme, co je to smrt. Tato otázka, právě tak jako každá otázka jí podobná, vznáší na věc, na niž se ptá, nárok, jejž pozdvihuje slovo 'být': nárok na totožnost a stálost, na jednotu bytí toho, o čem se ptáme, co to jest. Ptáme-li se tedy, co je to smrt, neptáme se, co je to konkrétní, vnímatelná skutečnost smrti, neptáme se na tuto a onu smrt, nýbrž ptáme se na smrt "samu o sobě". Chceme-li vědět, co je to smrt, nesmíme vůbec hledět do světa smyslové bezprostřednosti, neboť tam bychom ono bytí, na něž se otázka "co jest to..." ptá, hledali marně. Kdykoli obrátíme svůj zrak ke smrti vnímatelné, tj. ke konkrétní smrti konkrétního tělesného člověka, a spustíme z očí smrt "samu o sobě", propadáme se podle Platóna do světa zdání, v němž není pravého bytí a v němž také není odpovědi na otázku, co je to smrt.

Proto musí být otázka, co je to smrt, od počátku otázkou po pravém bytí smrti. Takto je také třeba rozumět Sókratovu výměru smrti jako odluky duše od těla ve skrytém smyslu, jak jsme se jej pokusili výše načrtnout. Tento výměr je vymezením pravého bytí smrti. Otázka smrti jako nedokonalé odluky duše od těla vzniká pouze tehdy, obrátíme-li pohled ke vnímatelné skutečnosti smrti, a to ke smrti člověka, který svoji duši "neočistil" od těla, člověka, jehož duše zůstává takříkajíc tělesná, ἀναπλέα τοῦ σώματος¹⁸. Nedokonalá odluka duše od těla proto není pravým bytím smrti, a jestliže se pravému bytí smrti podobá, pak pouze právě na rovině smyslové danosti, tj. ve vnímatelném světě, nikoliv

však co do logu. Neboť nedokonalá odluka duše od těla ani nemůže mít pojem, nemůže mít logos. Viděli jsme, že je čímsi, co je v rozporu samo se sebou, neboť zároveň je i není tím, čím je /odloučením duše od těla/. Nedokonalá odluka duše od těla vůbec není "sama o sobě", není v plném slova smyslu.

A jak by také mohla být? Vždyť člověk, který umírá-neumírá nedokonalou odlukou duše od těla, je ten, který neodlučuje duši od těla již ve svém životě. A duše, jak jsme viděli, se v životě odlučuje od těla filosofií a očistou. Zasvětit život filosofii a očistě však znamená napnout se k pravdě a vztáhnout se k bohu. Pravda a bůh jsou však něco více než pouhé proměnlivé bytí lidské. Pravda a bůh jsou ono pravé bytí, o němž svědčí slovo 'být', o němž vydává svědectví logos. Pravé bytí a odluka duše od těla jsou pro člověka pouze dvě stránky téže mince. Kdo nezasvětil svůj život odluce duše od těla, ten se mívá pravým bytím a ani jeho smrt, ba právě ona, nemůže v pravém slova smyslu být.

+

Zde se konečně uzavírá kruh našich úvah nad Platónovým Faidónem. Dospěli jsme k závěru, že skutečně lze hovořit o platónském pojmu smrti, že smrt má podle Platóna svůj pojem. Zároveň s tím se však před námi otevřela hluboká logika platonismu, již tento pojem předpokládá. Budiž nám na závěr dovoleno shrnout ji do několika vět:

Bytí je jenom jedno a je to bytí božské. Poznání a bytí jdou ruku v ruce, ba i zde je nutno říci, že jsou jedno, neboť platónské bytí má

rozumovou povahu. Ale obojí, poznání i bytí /a to znamená i božství/, je pro člověka podmíněno lidským jednáním. Neboť člověk není tímto bytím veskrze. Člověku je dáno na vůli, zda se obrátí k jedinému, božskému, rozumovému bytí, anebo zda se spustí do nejednotného, neryzího, nerozumového živlu tělesnosti, který je pouhým zdáním bytí. Pokud jde za jediným bytím, pak nejenom, že je mu toto bytí zjevné, nýbrž i on sám teprve v pravém slova smyslu jest. Pokud je ale od jediného bytí odvrácen a rozptýlen mezi mnohosti smyslového zdání, pak nejenom, že pravé bytí nepoznává, ale ani v pravém slova smyslu není.

Poznámky

Podkladem naší interpretace byl řecký text Platónova dialogu Faidón, vydáný Ioannesem Burnetem v řadě Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Platonis Opera, Tomus I. Citace v textu i v poznámkách se opírají ve směř o toto vydání, ať už citujeme řecky nebo v překladu. Cennou pomůckou nám byl rovněž Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon od Edouarda des Places, S.J., vydáný společností "Les belles lettres" jako XIV. svazek Platónových sebraných spisů v Paříži 1964.

1/ Srov. 64c2.

2/ Srov. 64c4n: ἡ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπ᾽ αὐτῆς, 67d4n: ἄνους καὶ χερσίνος ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Slovo ἀπ᾽ αὐτῆς, ἄνους, χερσίνος užívá Platón v tomto kontextu záměnně. Tlumočíme je slovy "odluka", "odloučení".

3/ Srov. zvláště 64b7n: λέγεται γὰρ αὐτοῦς ἡ τε ἐκνήτωσι καὶ ἡ ἔξωθεν εἶναι ἐκνήτων καὶ αὐτὸν ἐκνήτων αὐτῶν ἀληθῆς φιλόσοφοι. /"Zůstává jim totiž skryto, jak opravdoví filosofové umírají a v jakém smyslu jsou hodni smrti a jaké smrti."/

- 4/ *κοινωνία ψυχῆς καὶ σώματος*, srov.
např. 65a1n. Že je člověk jako takový vy-
mezen společenstvím duše a těla, vyplývá
z toho, že právě v rámci lidského života
nelze duši od těla nikdy zcela odloučit,
srov. zejména 66e.
- 5/ Výklad o skrytém smyslu odluky duše od tě-
la je obsažen na stranách 64a-68b.
- 6/ Srov. k tomu 64c4-8.
- 7/ Srov. k tomu zejména 64a3-66a10.
- 8/ Srov. k tomu 66b1-67b5.
- 9/ *καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἔστι τῶν φι-
λοσόφων, λῦσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ
σώματος* 67d8-10.
- 10/ Viz 66b1-67b5.
- 11/ 67c5-d2. Srov. dále též 69c3-d1.
- 12/ Srov. 67b2 a 69c6-d2. Přiblížení filosofie
očistě má podle našeho mínění naznačit
božskou povahu toho, k čemu se obrací pravá
filosofie. Zda je zde možno hovořit přímo
o bohu, je velká otázka. V každém případě
je toto božství, jemuž Platón někdy říká
"bůh", někdy "dobrý bůh", někdy "bohové",
božstvím rozumovým, božstvím, s nímž je
spřízněna ryzí myšlenka, a snad méně bohem
v personálním smyslu. Nicméně zdá se jisté,
že toto platónské božství je na rozdíl
od božstev řeckého mýtu jediné a v sobě
podstatně jednotné. Obtíže při interpretaci
Platónova pojetí božství plynou z toho, že
Platón tam, kde hovoří o božské povaze
vlastního cíle filosofie či filosofického
života, hovoří řečí různých mýtů a různých
náboženských tradic. Jaký smysl má ten kte-
rý náboženský pojem či obraz v ústech Pla-
tónových, je nutno určovat vždy s ohledem
na Platónovo učení filosofické. Ne snad, že
by náboženský jazyk ve spisech Platónových
byl pouhou alegorií filosofické tematiky.
Má naopak, jak se domníváme, svoji nepřevo-
ditelnou funkci ve zcela vážně míněném pou-
kazu na božství. Nicméně náboženský jazyk
není u Platóna zcela autonomní, je neoddě-
litelný od Platónových výkladů filosofic-
kých.
- 13/ Viděli jsme již na výkladu Sókratova poje-
tí filosofie, že existují styčné body mezi
cílem filosofie, cílem smrti a cílem očis-
ty. Naděje na rozumové zření, po němž filo-
sof touží, kyne člověku teprve zpoza hranic

lidského života, a to právě ve dvojím smyslu: ve smyslu hranice mezi životem a smrtí a ve smyslu hranice mezi člověkem a bohem. A podobně i pojetí náboženské očisty dává tušit, byť ne tak explicitně, vnitřní souvislost očisty se smrtí a s filosofií. Vždyť komu se nejspíše podobá člověk, který svolává svoji duši ze všech koutů těla a snaží se ji oddělit od těla, ne-li člověku umírajícímu? A jaký je nakonec rozdíl mezi očistnou praxí a úsilím filosofa?

- 14/ Srov. 62c7n, 67a6.
- 15/ Termínem "nedokonalá odluka" poněkud nepřesně tlumočíme Sókratův obrat *μή καθαρός ἀπολυθεῖναι* /81d3/ a výrazy s ním souznačné, jako: *(ἡ ψυχὴ) μεμιδωμένη καὶ ἀκαθάρτος τοῦ σώματος ἀπαλλεττεται*, srovnej 81b1, proti nimž stojí např. 82b10 výraz *παντελῶς καθαρὸς κτείν*, "odcházejí /rozuměj: umírají/ dokonale očištěni". Sókratés líčí nedokonalost odluky duše od těla převážně pod zorným úhlem poskvrny, neočištěnosti, tj. jako nedokonalost očisty. Očistou nicméně ve shodě se svým pojetím míní vždy právě odluku duše od těla.
- 16/ Srov. 81b8-82b8, 83d4-e2.
- 17/ K naznačeným otázkám, jež jsme pro stručnost shrnuli pod titul platónského pojetí skutečnosti jako pravého bytí, se Sókratés ve Faidónu znovu a znovu vrací, neboť právě zde, v určitém řešení otázek ontologického řádu, je zakotven Sókratův postoj ke smrti, který je vlastním tématem celého dialogu.
- 18/ Srov. 83d10.

BONAVENTURŮV VÝSTUP DO BOHA

Lenka Karfíková

Bonaventurovo Itinerarium mentis ad Deum patří přes svou obtížnost k půvabným dílům křesťanské literatury. Františkánská zbožnost, jeden z nejkrásnějších květů gotiky, zbožnost svatého veselí a mystické lásky k Bohu i ke stvoření, se zde vtělila do vyzrálého scholastického myšlení. Vznikla tak katedrální stavba, která ve svém celku i v každém detailu, ba i v číselné symbolice své formy vydává svědectví o lásce k Bohu, jak mu porozuměl křesťanský Západ ve třináctém století.

Úkolem tohoto referátu je představit Bona-

venturův spis tak, aby byl svědectvím o skutečné duchovní cestě a aby se průvodcem na této cestě mohl znovu stát.^{1/}

/Prolog./ Nejlepším uvedením do Bonaventurovy cesty je jeho vlastní prolog k Itinerariu. Vysvětluje zde, jak vůbec k sepsání dílka došlo: Bonaventura byl v pořadí sedmým nástupcem sv. Františka v čele jeho řádu /"hříšník...ve všem všudy nehoden", jak sám o sobě říká/. Františka považoval za svého otce a duchovního vůdce, chtěl se ubírat touž cestou jako on, tj. usilovat o pokoj a každému jej přát. Jednou /třiatřicet let po Františkově smrti, jak uvádí, tj. zřejmě v roce 1259/ se odebral na Alvernskou horu, kde se kdysi dostalo jeho duchovnímu otci slavného zjevení a svatých stigmat. I on zde mínil rozjímat o duchovním výstupu do Boha /*dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum*/. A tehdy se zde i jemu dostalo božského osvětlení: ukázalo se mu, co znamená vidění, které na tomto místě sv. František měl /seraf se šesti křídly v podobě Ukřižovaného/, jaká duchovní cesta je jím naznačena. Bonaventurův výklad je tento: Šest křídel serafova ve třech párech značí šest osvětlení, jimiž se stoupá do Boha /*illuminationum suspensiones*/; podobně jako serafova křídla jsou i tato osvětlení uskupena do tří dvojic. Podoba ukřižovaného serafova pak říká, že jedinou cestou do Boha je láska k jeho ukřižovanému Synu /seraf je anděl značící lásku/. Svatého Františka tato láska pohltila tak, že se stav jeho duše projevil i na těle /*mens in carne patuit*/ - posvátnými stigmaty, která nosil až do své smrti. Bez této lásky či touhy nikdo nevystoupí do nebeského Jeruzaléma, tj. k vidě-

ní Boha. Tato touha se rozžehá dvojím způsobem: voláním modlitby /per clamorem orationis/ a bleskem spekulace /per fulgorem speculationis/. Modlitba dává průchod nářku srdce, spekulace vede nejpříměji k paprskům světla. Spekulace se však bez modlitby neobejde, proto ať si nikdo nemyslí, že stačí "čtení bez pomazání, spekulace bez zbožnosti, zkoumání bez údivu, obmyšlení bez jásotu, píle bez oddanosti, vědění bez lásky, nahlédnutí bez pokory, úsilí bez božské milosti, nastavené zrcadlo bez vdechnuté moudrosti". Zvnějšku nastavené zrcadlo /speculum/ mnoho nepomůže, není-li zrcadlo naší mysli vyčištěné a hladké. Proto nechť každý dříve naslouchá hlasu svého svědomí, než by se pustil do spekulace a kontemplace. Aby snad namísto osvětlení neupadl do ještě větších temnot.

Bonaventura rozdělil svůj spis do sedmi kapitol, jež odpovídají šesti osvětlením a šabatu odpočinku po skončeném výstupu. K první kapitole je na začátku připojen plán celé cesty.

/1. kapitola./ Jak již bylo řečeno, počátkem cesty je vroucí modlitba. Teprve v ní se nám vůbec dostává světla, abychom poznali šest stupňů výstupu do Boha. Každý z těchto stupňů znamená samostatné osvětlení, tj. vidění Boha, a je tedy krokem vzhůru /ascensio/.^{2/} Šest osvětlení je však navíc stupňovitě uspořádáno tak, aby tyto kroky ve svém celku vedly od stvoření do Boha. Jsou zásadně tři roviny a každá rovina má pak ještě dva kroky. Roviny jsou 1. pozorování vnímatelného světa mimo nás /extra nos/, 2. vstup do naší mysli či duše /in mentem nostram/, 3. překročení k tomu, co je nad námi, čili krok k tomu, co nás přesahuje /transcendere supra nos/. Naše mysl /mens/ má tři ohledy, jež tomuto rozdělení odpovídají: smys-

lovost /animalitas seu sensualitas/, která je zřetelem k tělesným věcem mimo nás; duchovost /spiritus/, neboť se obrací k sobě samé; a konečně právě charakter mysli /mens/, který znamená, že se může obrátit k tomu, co ji přesahuje. Taková je tedy její výbava na cestu.

Na každé ze tří rovin je možno přijmout dvojí osvícení, vidět Boha dvojím způsobem: jednak jako skrze zrcadlo /ut per speculum/, jednak jako v zrcadle /ut in speculo/. Vidět jako skrze zrcadlo znamená pochopit, že to, co vidím, odkazuje ještě za sebe a mimo sebe, k Bohu. Vidět jako v zrcadle pak znamená nahlédnout, že se přímo v tom, co vidím, zrcadlí Bůh. Takto se tedy počet tří mystických výstupů či osvícení zdvojnásobí na šest, jak to odpovídá třem párům serafových křídel. Bonaventura zde připomíná, že také naše duše je vybavena třemi páry mohutností /gradus potentiarum animae/, jež jsou od nižších k vyšším: smysly /sensus/, obrazotvornost /imaginatio/, rozum /ratio/, nahlédnutí /intellectus/, náhled /intelligentia/, hrot mysli čili jiskra svědomí /apex mentis seu synteresis scintilla/.^{3/}

Tyto mohutnosti jsou v nás vštípeny přirozeností, poškozeny vinou, obnoveny milostí. Mají být očišťovány spravedlností, cvičeny věděním, přivedeny k dokonalosti moudrostí. Zde Bonaventura ve zkratce shrnuje celou historii lidské viny a záchrany, užívaje metaforu světla a vidění, jak je jeho zvykem: Člověk byl stvořen k tomu, aby hleděl na Boha, jenže se od pravého světla odvrátil k proměnlivému dobru /a verolumine ad commutabile bonum/. To mělo zhoubné následky pro jeho přirozenost - jeho mysl je nyní churavá nevědomostí /ignorantia/ a tělo žádostivostí /concupiscentia/. Tak sedí ve tmách,

zkřiven a oslepen, dokud mu nepřijde na pomoc milost se spravedlností /proti žádostivosti/ a vědění s moudrostí /proti nevědomosti/. To vše přišlo v Ježíši Kristu, "který je nám od Boha učiněn moudrostí a spravedlností, posvěcením a vykoupením" /1Kor 1,30/.

Kdo by chtěl tedy vystoupit do Boha, musí se vyhýbat vině, která ničí přirozenost, a cvičit přirozené mohutnosti, aby se obracely k obnovující milosti /modlitbou/, k očišťující spravedlnosti /správným jednáním/ a k osvěcujícímu vědění /meditací/ - a skrze to všechno nakonec k moudrosti /kontemplací/. Cestou k moudrosti je milost, spravedlnost a vědění - a právě tak je cestou ke kontemplaci modlitba, správné jednání a meditace. Bonaventurova kniha je jakýmsi vnějším zrcadlem, které pomáhá v meditování. Meditace sama však, jak nyní víme, ke kontemplaci nestačí, a proto máme-li s Bonaventurou podniknout jeho výstup do Boha, bylo třeba i tohoto úvodního poučení.

První stupeň či první osvětlení našeho výstupu je vidění Boha ve vnímatelném světě /mundus sensibilis/, tedy v tom, co je mimo nás, a to jako skrze zrcadlo. Tzn. na tomto stupni se obracíme ke stvoření, které nás obklopuje, abychom v něm našli stopu jeho Tvůrce - totiž abychom postřehli stvořitelskou moc, moudrost a dobrotu. Této trojině napříč odpovídá další trojina, trojí možný způsob našeho pozorování: rozumové zkoumání /intellectus rationaliter investigans/, pohled víry /intellectus fideliter credens/ a intelektuální zření /intellectus intellectualiter contemplans/. Všem těmto způsobům pozorování slouží naše tělesné smysly, které prostředkují mezi intelektem a vnímatelným světem.

Jako první způsob pozorování probereme intelektuální zření. To se obrací k aktuální existenci věcí a vidí jejich tíži /pondus, tj. kam směřují/, číslo /numerus, tj. čím se rozlišují/ a míru /mensura, tj. jejich omezení/. Jinými slovy tímto pohledem pozorujeme věc, kterou máme před sebou, s ohledem na to, co je, jak je, jaké je její místo v řádu veškerenstva, jaká je její působnost /modus, species, ordo, substantia, virtus, operatio/. Díváme-li se pozorně, vidíme, že věci odkazují k moci, moudrosti a dobrotě svého Tvůrce.

Jako druhý způsob pozorování uvádí Bonaventura pohled víry. Tento pohled vidí věci co do jejich habituálního průběhu: totiž jejich počátek, průběh a cíl. Neboť věříme, že svět povstal slovem života, prochází obdobími tří zákonů /přirozenosti, lity a milosti/ a vyvrcholí závěrečným soudem.

Posledním způsobem pozorování je rozumové zkoumání. To vidí ve věcech dokonalost, jež je v nich potenciálně přítomna, k níž odkazují /praecellentiam potentialem/. Rozum tíhne k tomu, aby veškerenstvo zmapoval a roztřídil: od tělesného a smyslového až k čistě duchovnímu, od proměnného a porušitelného k proměnnému neporušitelnému /nebeská tělesa/ a odtud usuzuje na existenci čehosi neproměnného a neporušitelného. Rozum při tom postupuje podle sedmeré charakteristiky stvoření, která je zároveň sedmým svědectvím o Boží moci, moudrosti a dobrotě: Počátek /věc musela někde vzít svůj původ, svou odlišnost od jiných věcí, svůj řád, svou krásu/, velikost /věci svou ohromnou rozlohou, kupř. moře; silou svého působení, kupř. světlo; účinností svého vnitřního působení, kupř. oheň - ohlašují povahu Boží/, mnohost

/rozmanitost věcí svědčí o nevyčerpatelnosti Tvůrce/, krása /různá světelnost, tvářnost, barevnost věcí vypovídá o fantazii Tvůrce/, plnost /látka je plna forem, forma plna síly, síla plna účinků - opět odkaz k nevyčerpatelnosti Tvůrce/, působení /přirozené, řemeslné, morální - ukazuje k Bohu jako příčině bytí, důvodu nahlédnutí, řádu života/, řád / v přírodě, v Písmu - rituální a jiné předpisy -, v církvi - svátosti atd. - svědčí opět o Boží moci, moudrosti a dobrotě/.

/2. kapitola./ Druhým stupněm naší cesty je vidění Boha opět ve vnímatelném světě mimo nás, avšak ne již jako skrze zrcadlo, nýbrž jako v zrcadle. Uvidíme, že samo naše vnímání zrcadlí trojjediného Boha. Při vnímání vstupuje makrokosmos, tj. širý svět, branami pěti smyslů do mikrokosmu, tj. vnitřního světa naší duše.

/Makrokosmos obsahuje 1. generantia = plodící jsoucna: nebeská tělesa a čtyři elementy, 2. generata = zplozená jsoucna: složená z elementů, kupř. těla živočichů, 3. regentia haec et illa = jsoucna řídící ta i ona: duchovní substance jako zdroje pohybu./ Jednotlivé smysly vnímají tělesa různých kvalit /zrak nejjemnější, hmat nejhrubší, ostatní smysly střední/. Výklad o vnímání rozvíjí ovšem Bonaventura na základě vidění /jak ani jinak nemůže být/. Vnímání samo má tři fáze či lépe tři momenty nebo aspekty: poznání /cognitio/, potěšení /oblectatio/ a rozsouzení /dijudicatio/. Každý z těchto momentů zrcadlí Boha:

Poznání. Nejprve jak probíhá: Vnější vnímatelné věci nevstupují do duše ve své bytnosti, nýbrž prostřednictvím svých podobenství /similitudines/, jež se rodí uprostřed mezi duší a

věcmi /primo generatae in medio/. Tyto podoby vcházejí do vnějšího smyslu, z něj do vnitřního, odtud do aprehensivní potence, jež je prostřednicí vnímání. - Podoba vtištěná do našeho orgánu nás vede k věci samé. Tento proces je obrazem toho, že věčné světlo plodí svou podobu či obraz, který je mu roven a který je s ním souvěčný. Ten je skrze své zrození přítomen všude /jako obraz věci je "in toto medio" / . Obraz věčného světla se milostí sjednocení sjednocuje s rozumnou bytostí /jako se podoba předmětu spojuje s tělesným orgánem/, aby tak byla tato bytost přivedena k věčnému světlu /jako při vnímání k předmětu/. V tom, že všechny vnímatelné věci rodí své podoby, můžeme tedy vidět jako v zrcadle věčné plození a vyvěrání odlesku ze světla, tj. Syna z Otce.

Potěšení. Druhý moment je potěšení, jež vnímání provází. Pokud vnímáme příjemnou věc, smysly se radují z předmětu, zachyceného prostřednictvím jeho abstrahované podoby, a to buď z důvodu jeho krásy-speciositas /zrak/, nebo lahodnosti-suavitas /čich, sluch/, nebo zdravosti-salubritas /chuť, hmat/. Základem každého potěšení je přitom vyváženost /proportionalitas/: krása je tolik co vyváženost částí a barev, týká se vzhledu věci /species/; lahodnost je rovněž pravá míra, avšak pokud jde o sílu či působnost věci /virtus/; a konečně zdravot věci znamená, že náležitě naplňuje potřebu přijímajícího, týká se tedy účinků /operatio/. Podstatou potěšení je, že dochází ke spojení odpovídajícího s odpovídajícím /conjunctio convenientis cum conveniente/ - když to, co vnímáme, právě naplňuje naše představy a tužby, event. potřeby. - Jak potěšení z vnímání zrcadlí Boha? V Bohu je svrchovaná krása, lahodnost i zdra-

vost /čili léčivost/ - neboť on je dokonale vyvážený a naplňuje každou potřebu. A navíc je v Bohu dokonalá souhra či spojení odpovídajícího s odpovídajícím - totiž věčného světla s jeho odleskem, "věci" s její "podobou". V Bohu je tedy dokonalé těšení. A každé potěšení, jež máme z vnímatelných věcí, zrcadlí toto dokonalé těšení v Bohu, nakolik i zde dochází ke spojení odpovídajícího s odpovídajícím podle tří ohledů /vzhled, síla či působnost, účinky/.

Rozsouzení. Třetím momentem vnímání je rozsouzení či rozlišení, které nastává poté, co věc poznáváme a těšíme se z ní. Nejde jen o rozlišení, zda je věc bílá či černá /což se týká vnějšího smyslu/ a zdravá či škodlivá /což se týká vnitřního smyslu/, nýbrž také o rozlišení, proč ta věc těší. V tomto aktu pátráme po příčině potěšení, hledáme ratio krásna, lahodna a zdravá, jímž je vyváženost. Ta nezávisí na velikosti, nepomíjí, ani se nemění pohybem věci. Toto rozlišení či rozsouzení tedy abstrahuje od místa, času i pohybu, vztahuje se k jakýmsi zákonům, jež jsou mimo čas, prostor a změnu. Rozsouzení se tak děje skrze jakési věčné, neměnné ratio, jež je zároveň ratio všech věcí. Věčné ovšem není nic než Bůh či něco v Bohu, a proto nás tyto zákony, skrze něž intelekt koná rozsouzení, nejpříměji přivádějí k Bohu. Všechno rozsuzujeme skrze tyto zákony, je samy však rozsuzovat nemůžeme /jak říká Augustin, De vera rel.,31/. Takto je Bůh přítomen v každém našem rozlišujícím setkání s věcmi vnějšího světa.

Na konci druhé kapitoly je připojen exkurs o Augustinově analýze vnímání, jak ji provádí v pojednání De musica,VI. Klíčovým pojmem je zde numerus = číslo, rytmus, úměrnost, řád. Rozlišujeme 1. numeri sonantes /v tělesných vě-

cech, tónech/, 2. numeri occursores / z nich odvozené, které vnikají do našich smyslů - odpovídají Bonaventurově similitudo/, 3. numeri progressores /postupují z duše do těla, kupř. v gestu či tanci/, 4. numeri sensuales /v potěšení smyslů z toho, co pojaly/, 5. numeri memoriales /které zůstávají v paměti/, 6. numeri judiciales /skrže něž konáme úsudky /, 7. numeri artificiales /řemeslnické formy, podle nichž tvoříme/. - Vidíme, že Bonaventurova třístupňová analýza /poznání - potěšení - rozsumování/ je volným navázáním na tento rozvrh.

Na druhém stupni našeho výstupu tedy vidíme Boha ve vnímatelném světě, a to přímo v něm jako v zrcadle či ve stopě. Částečně oprávněná by byla jistě námitka, že zde Boha vidíme spíše v procesu vnímání než ve vnějším světě samém. Toho si je Bonaventura sám vědom a na začátku třetí kapitoly upozorňuje, že již dosavadní úvahy nás přivedly k tomu, abychom vstoupili do své mysli, což výslovně provedeme teprve na třetím stupni výstupu. Zároveň však platí, že pokud vidíme Boha v procesu našeho vnímání smyslových věcí, je to též výpověď o tomto vnímatelném světě samém. Vnímatelný svět má takovou strukturu, že se v jeho vnímání zrcadlí Bůh.

Když Bonaventura /v závěru druhé kapitoly/ rekapituluje první dva stupně naší cesty, připojuje ke dvěma způsobům, jak vidět Boha prostřednictvím vnímatelného světa /1. následek odkazuje k příčině; 2. Bůh je nám při vnímání věcí přítomen propria representatione/, ještě tři další, jak se vnímatelný svět stává symbolem Boha: v prorocké řeči /když prorokové užívají vnímatelných věcí jako znamení/, v působení andělů /když se Bůh skrže službu andělů zje-

ví v nějaké vnímatelné věci/, ve svátostech /zde nás vnímatelné věci zcela přímo vedou k Bohu/.

/3. kapitola./ Třetí stupeň naší cesty je vidění Boha skrze zrcadlo naší vlastní mysli, jež je Božím obrazem, tj. vidění jako skrze obraz /ut per imaginem/. "Vstup tedy do své mysli a viz, že tvá mysl vroucně miluje sama sebe; avšak nemohla by sama sebe milovat, kdyby se neznala; a nemohla by se znát, kdyby sama sebe nebyla pamětlivá..." Na základě této zkušenosti shledává Bonaventura /ve shodě s augustinovskou tradicí/ v mysli-duši tři mohutnosti /animam... triplicem habere potentiam/: lásku-vůli /virtus electiva/, poznání-náhled /virtus intellectiva/ a paměť/memoria/. Skrze působení a povahu /operationes et habitudines/ těchto mohutností můžeme jako skrze zrcadlo a v hádance /1Kor 13,12/ vidět Boha.

Paměť. Paměť podržuje a zpřítomňuje nejen časné, hmotné věci, jež máme před sebou, nýbrž zachycuje věci minulé /pomocí vzpomínky-recordatio/, přítomné /pomocí zachycení-susceptio/ i budoucí /skrze předvidění-praevisio/. Dále vedle složených věcí uchovává i nejjednodušší formy /simplicia - jako bod, okamžik, jednota/, bez nichž není možno pamatovat si to, co je z nich odvozeno. A konečně podržuje i věčné /logické/ zákony /sententiarum principia et dignitates/. Na základě první charakteristiky /podržuje minulé - přítomné - budoucí/ je paměť obrazem věčnosti, jejíž nedělitelná přítomnost platí po všechny věky /cujus praesens indivisible ad omnia tempora se extendit/. Díky druhé charakteristice /uchovává nejjednodušší formy/ je jasno, že v paměti není jen to, co tam vstoupilo branou smyslů, nýbrž že čerpá z vyššího zdroje. A konečně na základě třetí charakteristiky /paměť

podrzuje věčné zákony/ můžeme říci, že paměti je přítomno věčné světlo, v němž je pamětliva neměnných pravd. - Z toho všeho je zřejmé, že naše duše je obrazem Božím a podobenstvím o Bohu. Proto je-li přítomna sama sobě, je jí přítomen i Bůh.

Poznání. Činnost náhledu spočívá v tom, že přijímá pojmy, věty a sylogismy. Pojmy chápe, když rozumí jejich definici. Jelikož ale definujeme od nejvyššího a nejobecnějšího k nižšímu a speciálnímu, nemůžeme znát definici druhové substance, nevíme-li, co je 'ens per se'. To však zase nemůžeme poznat, když neznáme jeho podmínky /conditiones/: jedno, pravdivé, dobré /unum, verum, bonum/. 'Ens' může být umenšené či plné, závislé či nezávislé atd., přičemž neúplný modus nemůžeme poznat, jestliže neznáme modus plný. Náhled tedy nemůže poznat stvořenou věc, nemá-li žádné poznání o tom, co je dokonalé, prvotní a zcela jednoduché. V každém aktu poznání je tak nakonec přítomno poznání Boha.

Věty náš náhled chápe, pokud nahlíží, že jsou pravdivé. Jejich pravdivost nahlíží s jakousi evidencí a neomylností, jež nemůže být vlastností mysli samé. Zde zasvítá světlo věčné pravdy, které osvěcuje každého člověka /J 1,9/.

Konečně sylogismy náš náhled chápe, když nahlíží, že závěr nutně plyne z premis. /Může přitom jít nejen o nutné, ale i nahodilé pojmy, ba dokonce o věci neexistující, kupř. "jestliže X běží, pak se pohybuje" - což platí, i když X neexistuje./ Nutnost závěru neplyne z věcí, ale ze vztahů mezi nimi, jak jsou předobrazeny v mysli Boží. I tuto evidenci / o nutnosti závěru/ čerpá náš náhled z věčné prav-

dy. Proto můžeme sami skrze sebe vidět věčnou pravdu, pokud nám v tom nebrání naše žádostivost a naše výmysly.

Vůle. Pokud jde o rozhodování či vůli, jejich činnost spočívá v trojím: v radě /consilium/, úsudku /judicium/ a touze /desiderium/. Rada se táže, co je "lepší", což /v této plátónské tradici/ nelze provést jinak než skrze odvolání na nejlepší. Již sám akt rady tak předpokládá znalost či povědomí svrchovaného dobra.

Úsudek se vždy děje skrze nějaký zákon. O tomto zákoně však soudící musí mít evidenci, že je správný, že jej samotný nemusí podrobovat úsudku. Z toho plyne, že tímto zákonem nemůže být mysl sama, neboť mysl sama o sobě usuzuje /judicat de se ipsa/. Zákon tedy musí být nad naší myslí, byť je naší myslí vtištěn. Takto se v každém úsudku vztahujeme k božským zákonům, a tedy ke Stvořiteli.

Touha je vždy to, co je nejsilnějším motivem našeho jednání. Nejvíce nás ovšem pohání to, co nejvíce milujeme, a tím je zase naše blaženost. V každém činu člověk vposledku sleduje blaženost /ať už je jeho představa o ní jakákoli/. Člověk přitom nemůže milovat nic jiného než svrchované dobro - tak je již svou přirozeností uzpůsoben. Cokoli miluje, miluje láskou, která tíhne ke svrchovanému dobru. /V představě o něm se samozřejmě může mýlit./

Tři základní mohutnosti naší duše, paměť, intelekt a vůle-láska, nás tedy vedou po řadě k věčnosti, pravdě a svrchovanému dobru. Také vztahy mezi nimi jsou obrazem Trojice: z paměti vychází náhled /neboť nahlížíme, když se podobá, která je v paměti, vynoří v intelektu/, paměť a náhled vydechují lásku jako pouto mezi

oběma /poznání je vždy motivováno láskou, tj. zájmem, a láska vyvolá podobu z paměti/. Tyto tři mohutnosti jsou soupodstatné, současné, navzájem se pronikají /circumincessio = περιχώρησις/. A také v Bohu jsou Paměť, zrozené Slovo a vydechnutá Láska soupodstatné, souvěčné a navzájem se pronikající; rozlišení mezi nimi není rozdílnost bytnosti, není to však ani rozdílnost pouze případečná, je to rozlišnost co do osob /non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter/.

Tuto úvahu doplňuje Bonaventura ještě exkursem o uspořádání věd, které rovněž zobrazuje Trojici a její περιχώρησις: Filosofie se trojně dělí na přírodní, racionální, mravní - tento rozvrh odpovídá po řadě třem božským osobám a jejich působení; každé z jmenovaných odvětví se opět trojně dělí, vždy s odkazem k působení jednotlivých božských osob: přírodní filosofie na metafyziku, matematiku a fyziku, racionální filosofie na gramatiku, logiku a rétoriku, mravní filosofie na morálku monastickou, hospodářskou a politickou. - I tak je naše mysl vedena k vidění Boha.

/4. kapitola./ Čtvrtý stupeň našeho výstupu je vidění Boha prostřednictvím naší mysli, a to v nás jako v obraze /ut in imagine/, což je více než na stupni předchozím. Ačkoli je Bůh lidské mysli tak blízko, jak vyšlo najevo v třetím osvětlení, přesto se jen málokdo k Bohu obrací skrze svou vlastní mysl tak, aby v ní viděl Boha. Důvod je nasnadě: lidská mysl je rozptýlena starostmi /solicitudinibus distracta/, proto nevstupuje do sebe skrze paměť; zahalena mračnem výmyslů /phantasmatibus obnubilata/, proto nevstupuje skrze náhled; sváděna

žádostmi /concupiscentiis illecta/, proto se k sobě neobrací touhou po vnitřní sladkosti a duchovní radosti.

Z této situace, do níž člověk jednou upadl, by se nikdy nemohl dostat, kdyby Pravda sama nepřijala podobu člověka a nestala se mu žebříkem, opravujíc tak první žebřík, daný v Adamovi. Bez tohoto prostředníka nikdo nemůže vstoupit do sebe, aby se sám v sobě radoval z Boha /byť byl jakkoli osvícen přirozeným světlem a nabytým věděním/. Zde je jedinou branou Kristus. Proto chceme-li vejít do ráje těšení se z Boha, musíme jít skrze Krista, dřevo ráje, a to tak, že v něj věříme, že v něj doufáme a že ho milujeme. Víra a naděje v Krista a láska k němu jsou cestou. Ony uzdravují smysly naší duše. Víra věří v Krista jako nestvořené Slovo /verbum increatum/, jako zář Otcovy slávy, čímž napravuje duchovní sluch a zrak /duše naslouchá Slovu, v rozjímání hledí na zář jeho světla/. Nadějí duše touží po Kristu jako Slově vdechnutém /verbum inspiratum/, a tak se napravuje její čich. Konečně láskou objímá Slovo vtělené /verbum incarnatum/, v extatickém výstupu je chutná a dotýká se jej, což napravuje její chuť a hmat. Jednotlivé smysly totiž takto zakoušejí to nejlepší, co jimi zakusit lze. Na tento stupeň však nevystoupí nikdo, komu to není dáno, je to stupeň v pravém smyslu mystický.

Uzdravením svých smyslů se duše připravuje na vytržení mysli /mentales excessus/, která Bonaventura jmenuje tři: skrze zbožnost /devotio/, skrze obdiv /admiratio/ a skrze plésání /exultatio/ - podle tří citátů z Písně písní. Zbožnost připodobňuje duši sloupku dýmu z kadidla a myry /sr. Pís 3,6/, obdiv ji rozzáří jako Jitřenku, Lunu a Slunce /Pís. 6,9/ a plé-

sání jí dává oplývat poklady nejsladší radosti, a tak ji nejtěsněji spojuje s jejím milým /Pís 8,6/. Tím se náš duch pořádá podle obrazu nebeského Jeruzaléma, aby mohl vystoupit do nebeského města, kam nikdo nevysoupí, pokud ono dříve nevstoupí do něj. Náš duch přitom prochází devíti stupni, jež odpovídají devíti řádům andělů. První tři stupně se týkají přirozenosti člověka: zvěstování, předložení pravidel, vedení /nuntiatio, dictatio, ductio/; druhé tři lidského vlastního úsilí: uspořádání, posílení, vláda /ordinatio, roboratio, imperatio/; poslední trojice pak milosti: přijetí, zjevení, sjednocení /susceptio, revelatio, unitio/. Je-li duše uspořádána podle těchto stupňů, pak vstupuje je-li do sebe, vstupuje do nebeského města. Tam v jednotlivých kůrech andělů vidí Boha, neboť /jak říká Bernard, De consider., V,5/ Bůh v serafech miluje jako láska /caritas/, v cherubech ví jako pravda /veritas/, v trůnech trůní jako rovnost /aequitas/, v panstvech panuje jako vznešenost /majestas/, v knížatstvech vládne jako vláda /principium/, v mocích přichází na pomoc jako spása /salus/, v silách působí jako síla /virtus/, v archandělích zjevuje jako světlo /lux/, v andělích přisluhuje jako zbožnost /pietas/.

K dosažení tohoto stupně zvláště pomáhá rozjímání o Písmu, tak jako filosofie pomáhala ke stupňům předchozím. Písmo se totiž týká předně díla obnovy /reparatio/, proto pojednává o víře, naději a zejména lásce, jimiž k obnovení dochází. Láska je naplnění zákona, shrnutého do dvojpříkázání lásky. Je to právě láska ke Kristu, Bohu i člověku, kterou dvojpříkázání lásky žádá. Milujeme-li ho, naše duše se náležitě uspořádá, neboť Kristus je také hier-

archa církve i jednotlivé duše. Tak nás rozjímání o Písmu vede k očištění /purgari/, osvícení /illuminari/ a dokonání /perfici/, a to podle trojího zákona v něm tradovaného: zákona přirozenosti, litery a milosti.

To jsou tedy dva střední stupně našeho výstupu, odpovídající střednímu páru serafových křídel, určenému k létání. Na třetím stupni nás vedly přirozené mohutnosti naší duše /paměť, náhled, vůle/, kdežto čtvrtý stupeň je již stupeň mystický: zde jsou cestou tři teologické cnoti /víra, naděje a láska/, které očišťují smysly naší duše, působí vytržení mysli /zbožnost, obdiv, plésání/ a konečně hierarchicky pořádají našeho ducha /do devíti stupňů podle obrazu nebeského města/. Tak docházíme očištění, osvícení a dokonání.

/5. kapitola./ Poslední a nejvyšší dva stupně našeho výstupu znamenají vidění Boha skrze to a v tom, co nás přesahuje: skrze světlo věčné pravdy a v tomto světle /per lucem veritatis aeternae et in ipsa luce/. První z nich vychází z Boží bytnosti, druhý z rozlišnosti božských osob. Nejprve se tedy obraťme k samému bytí, neboť "ten, který jest" je první jméno Boží, zjevené Mojžíšovi. Božské bytí /esse divinum/ lze připodobnit světlu, v němž všechno vidíme, jež samo však vidíme jen stěží. Neboť nebytí můžeme nahlížet jen prostřednictvím bytí, bytí možné zase jen skrze bytí uskutečněné. Čirý akt bytí /purus actus entis/ pak není nic jiného než bytí božské. Soustředíme-li se na toto nejčistší bytí, vidíme, že je nelze myslet jako přijaté od jiného /ut ab alio acceptum/. Je zcela prvotní /primarium/, není odvozeno ani z nebytí, ani z nějakého jiného bytí, je per

se, a se. Není-li v něm ovšem žádné nebytí, musí být věčné /aeternum; nezačíná ani nekončí/. Má-li v sobě jen bytí, není složené, nýbrž dokonale jednoduché /simplicissimum/. Je-li zcela prosto nebytí, není v něm nic pouze možné, nýbrž vše je uskutečněno, je tedy naprosto uskutečněné /actualissimum/. Nemá-li však žádnou možnost se pokazit, je zcela dokonalé/perfectissimum/. Nemá v sobě také žádnou rozdílnost, a proto je svrchovaně jedno /summe unum/. Nelze vůbec myslet, že by bylo opačné, a každé z těchto určení s sebou nutně nese všechna ostatní. Vidíš-li toto, jsi jakýmsi způsobem proniknut a osvícen věčným světlem. Ještě více tohoto světla se však dostává tomu, kdo se pozvedne k obdivu /admiratio/, k úžasu nad tím, že toto bytí je první a zároveň poslední, /primum et novissimum/, věčné a nejpřítomnější /aeternum et praesentissimum/, nejjednodušší a největší /simplicissimum et maximum/, naprosto uskutečněné a zcela neproměnné /actualissimum et immutabilissimum/, nejdokonalejší a nezměrné /perfectissimum et immensum/, svrchovaně jedno a zároveň vševládné /summe unum et tamen omnimodum/. A ještě větší světlo nás pronikne, když nahlédneme, že je poslední právě proto, že je první /jako první totiž tvoří vše pro sebe, je tedy také posledním cílem/, že je nejpřítomnější proto, že je věčné /věčné nemá minulost ani budoucnost, nýbrž jen přítomnost/, že je největší proto, že je nejjednodušší /je ve své bytnosti zcela nerozdělené, proto má největší moc/, že je zcela neproměnné proto, že je naprosto uskutečněné /je-li čirým aktem, nezbyvá možnost změny/, že je proto nezměrné, že je zcela dokonalé /je-li nejdokonalejší, nelze nad ně myslet nic lepšího, proto je nezměrné/, že

je všetvárné proto, že je svrchovaně jedno /je jediným počátkem veškeré mnohosti/.

Vrátíme-li se tam, odkud jsme vyšli, můžeme říci, že nejčistší a absolutní bytí je první a poslední, a proto je počátkem i koncem. Jeli-kož je věčné a nejpřítomnější, objímá a prostupuje veškerá trvání jako jejich střed i obvod. Protože je zcela jednoduché a největší, je celé uvnitř všech věcí i celé vně nich, je inteligibilní sférou, jejíž střed je všude a obvod nikde. Je naprosto uskutečněné a zcela neproměnné, a proto je stálé a vším pohybuje, vše proměňuje. Poněvadž je dokonalé a nezměrné, je uvnitř všeho, ač neuzavřeno; mimo vše, ač nevyloučeno; nad vším, ač nepozdviženo; pod vším, ač neumenšeno. Vzhledem k tomu, že je jedno a všetvárné, je všechno ve všem, což je možné pro jeho nesloženou jednotu, jasnou pravdu a upřímnou dobrotu.

/6. kapitola./ V posledním kroku našeho výstupu vyjdeme z Boží dobroty. To, co je nejlepší ze všeho, nad co nelze nic lepšího myslet a o čem nelze myslet, že to není /neboť být je lepší než nebýt/, lze správně myslet jen jako jediné a zároveň trojí. Neboť o dobru víme, že se rozlévá /dicitur diffusivum sui/, a svrchované dobro se tedy rozlévá svrchovanou měrou. Má-li být jeho rozlévání svrchované, musí být uskutečněné a vnitřní /actualis et intrinseca/, substantiální i hypostatické, přirozené i volní /naturalis et voluntaria/, svobodné i nutné /liberalis et necessaria/, zcela dokonalé /indeficiens et perfecta/. Ve svrchovaném dobru proto musí věčně být povstávání uskutečněné, soupodstatné, hypostatické a zachovávající touž důstojnost /productio actualis et consubstan-

tialis et hypostaticalis aequae nobilis/, a to jednak na způsob plození /per modum generationis/, jednak na způsob dechnutí /per modum spirationis/. Svrchované rozlévání přitom znamená sdílení podstaty a přirozenosti /communicat alteri totam substantiam et naturam/, jde tedy o vyslovení slova /verbum/, jímž milující počátek sám sebe vyslovuje, a udělení daru /donum/, jímž sám sebe dává. Vidíme, že ze svrchované dobroty /summa bonitas/ plyne svrchované sdílení /summa communicabilitas/, odtud dokonalá soupodstatnost /summa consubstantialitas/, z té zase svrchovaná podoba /summa configuralitas/, a tedy svrchovaná rovnost /summa coaequalitas, souvěčnost /coaeternitas/, důvěrnost /cointimitas/ a pronikání /circumincessio, tj. περιχώρησις/.

I zde, tak jako na předchozím stupni, máme však důvod k obdivu a údivu. Vždyť je zde svrchované sdílení, a přece svéráz osob /personarum proprietates/, svrchovaná soupodstatnost, a přece více hypostazí /hypostasum pluralitas/, svrchovaná podoba, a přece odlišnost jednotlivých osob /discreta personalitas/, dokonalá rovnost, a přece pořadí /ordo/, naprostá souvěčnost, a přece vyvěrání /emanatio/, neporušená důvěrnost, a přece vyslání /emissio/. Toto vše ale opět můžeme nahlížet zároveň: je-li zde svrchované sdílení a skutečné rozlévání, je tu také skutečný počátek a skutečné rozlišení. A jelikož se počátek dává celý, jsou vyvěrající a vydávající se bytostně jedno, a přece se vlastnostmi /proprietates/ liší. A je-li tu odlišnost vlastností, je tu i rozdíl hypostazí a pořadí, nikoli co do následnosti /posterioritas/, ale co do původu /origo/, a vyslání, nikoli jako změna místa /localis mutatio/, nýbrž jako milostivé dechnutí /gratuita in-

spiratio/. Jelikož jsou ale všichni tři podstatně jedno, zachovávají si jednotu v bytnosti, formě, důstojnosti, věčnosti, existenci a nepostižitelnosti /essentia, forma, dignitas, aeternitas, existentia, incircumscribilitas/.

Takto jsme se tedy ocitli na šestém stupni našeho výstupu. Poslední dva kroky /pátý a šestý/ znamenají vstup do svatyně svatých, užijeme-li symboliky židovského chrámu, vstup do prostoru, kde se Bůh setkával s Mojžíšem, kde spočívá truhla smlouvy s deskami zákona. Na ní je příkrov čili slitovnice /propitiatorium/ s dvěma zlatými cheruby, kteří jsou tvářemi obráceni k sobě a dívají se na slitovnici /srov.Ex 25,20/. Této dosti složité symboliky míní Bonaventura mistrně využít. Z Pavlova listu do Říma ví, že slitovnicí, jež bývala zkrápěna krví obětního zvířete, se nám stal Ježíš Kristus /Ř3,25/. Oba cherubové jsou tedy obráceni tvářemi k sobě, a přitom se oba dívají na Krista. Cherubové, andělé zřící pravdu, tu naznačují dva poslední stupně naší cesty. První cherub hledí na bytnost boží, jak jsme o ní pojednali v pátém stupni: Obdivuje Boží bytí jako první a poslední, věčné a nejpřítomnější, nejjednodušší i největší, všude celé a nikdy neuchopené, naprosto uskutečněné, ale beze změny /nunquam motum/, nejdokonalější a nezměrné, svrchovaně jedno, a přitom všetvárné. Hledí však zároveň na slitovnici, na Boha i člověka Ježíše Krista, na spojení prvního počátku s tvorem, který byl stvořen jako poslední, na spojení věčného Boha s člověkem, zrozeným v plnosti času z panenského lůna, na spojení svrchované jednoduchosti a všetvárnosti se složenou jednotlivinou. - Druhý cherub patří na vlastnosti božských osob, na sdílení bytnosti a rozlišení osob, na dokonalou podobu se zachová-

ním svérázu jednotlivých osob, na rovnost a pořadí, na souvěčnost a povstávání, na důvěrné spojení a vyslání. I on však zároveň pohlíží na slitovnici a vidí v Kristu personální sjednocení /personalis unio/ zároveň s trojí podstatou /trinitas substantiarum/^{4/} a dvojí přirozeností /naturarum dualitas/, dokonalou shodu zároveň s pluralitou vůle /omnimoda consensio cum pluralitate voluntatum/, rovné chválení přes různost vlastností i důstojností Boha a člověka.

Teprve v tomto uvažování se myslí dostává dokonalého osvětlení, když totiž /jako v šestý den stvoření/ vidí člověka stvořeného k obrazu Božímu. Zde vidí vlastní lidství tak podivuhodně zvýšeno, tak nevypověditelně sjednoceno s Bohem:

Ježíš Kristus, Syn Boží, je sjednocení Boha a člověka. V tom je naším předobrazem, cestou a zároveň cílem. - Tato výrazná, ryze mystická christologie je jedním z nejzajímavějších motivů Bonaventurova spisu. - V patření na sjednocení Boha a člověka dochází tak mysl ke konci svého výstupu, aby po šesti stupních jako po šesti dnech stvoření spočinula v šabatu odpočínutí.

/7. kapitola./ Šest' stupňů naší cesty Bonaventura přirovnává k šesti stupňům Šalomounova trůnu /1Kr 10,19/^{5/} k šesti dnům stvoření, po nichž následuje sobota odpočínutí v Bohu. Prošli jsme postupně skrze vidění Boha ve vnímatelném světě okolo nás /per vestigia - in vestigiis/ a v naší mysli /per imaginem - in imagine/ k vidění Boha v tom, co nás přesahuje /per divinae lucis similitudinem - in ipsa luce/, přičemž vrcholem naší cesty bylo patření na vtěleného Božího Syna, na sjednocení Boha a člověka. Nyní již jen zbývá, abychom s ním, který je velikonoční pascha /=transitum/, překroče-

ní/,^{6/} překročili zcela tento svět a spočinuli v hrobě. To se přihodilo na Alvernské hoře svatému Františkovi, když se mu zjevil šestikřídlý seraf: výstupem kontemplace přešel do Boha, neboť spočinul s Kristem na kříži, jak také naznačují svatá stigmata. V tomto překročení utichne veškerá činnost našeho intelektu, aby se hrot naší lásky zcela přenesl do Boha a připodobnil Bohu /apex affectus transferatur in Deum/. Tuto mystickou událost neprožije nikdo, kdo ji nedostane, a nedostane ji nikdo, kdo po ní netouží. Nemůže však po ní toužit, kdo není zachvácen ohněm Ducha svatého, ohněm vše stravujícím. Jeho výheň zažehl Kristus žářem svého utrpení, které nechápe nikdo, komu to není dáno. Jen v této temnotě, v tomto ohni, v této smrti můžeme vidět Boha, neboť "neuvidí mě člověk, aby zůstal živ", praví Hospodin /Ex 33,22/.

+ + +

Bonaventurův výstup do Boha se v mnohém podobá cestě jiných křesťanských mystiků. Teologicky mnoho čerpá z Augustina, Dionýsia, Anselma, Bernarda, filosoficky z Platóna i Aristotela. Rozhodujícím učitelem, pokud jde o srdce jeho cesty, nikoli o její ztvárnění, mu však zůstává sv. František. Láska k Ukřižovanému, která pohltí a stráví celou jeho bytost, je láska, která vidí Boha všude, ve vnímatelném světě i ve vlastní duši. V tom, stejně jako v motivu radosti, obdivu a těšení se, který se neustále vrací, je Bonaventura pravým františkánem.

Alexandr Halský, Bonaventurův učitel, říkával prý o svém velkém žáku, že v jeho duši Adam nezhrěšil. Bonaventurův pohled opravdu vidí výhradně stvoření, jak vyšlo z Boží ruky, ne jak

je poznamenal lidský pád. Tato skutečnost může představovat určitou obtíž, zvláště pro čtenáře našeho století, jež nese předznamenání zmatku, neřádu, viny. I svět třináctého století byl jistě do značné míry určen těmito rysy, Bonaventurovi však jeho hluboký platonismus nedovoluje věnovat jim rozhodující pozornost /jinak tomu bude kupř. o tři sta let později v mystice obnoveného Karmelu/: on vidí spíše ideje než věci smyslového světa. Jedna skutečnost však činí Bonaventurův výstup do Boha veskrze křesťanským, totiž láska ke Kristu ukřižovanému. Bonaventurovi je od počátku zcela samozřejmé, že k vrcholu své cesty dospěje jen skrze Kristův kříž, skrze svou vlastní smrt, v kříži předznamenanou. Dnešní čtenář, který bude chtít s Bonaventurou podniknout jeho výstup do Boha, bude mít tuto skutečnost zřejmě na mysli mnohem výslovněji než jeho plátónský učitel. Kříž Božího Syna mu nebude jen znakem mystické smrti v posledním kroku jeho cesty, ale stane se mu zároveň výpovědí o světě i o lidské duši. Na všech stupních své cesty, ve vnímatelném světě kolem sebe i sám v sobě, uvidí nejen, že svět byl stvořen skrze božský Logos, ale také že musel být vykoupen smrtí toho, který přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.

Poznámky

- 1/ Ve svém referátu vycházím z vydání S. Bonaventurae eximii Ecclesiae doctoris opuscula duo, Breviloquium et Itinerarium mentis ad Deum /ed. C.J.Hefele/, Tübingen 1861.
- 2/ Výraz ascensio /=výstup/ Bonaventura přebírá ze Žalmu 83,6n: Beatus vir, cujus est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrimarum, in loco quem posuit. /Blahoslavený, jemuž se dostává pomoci od tebe, stupně cesty rozvrhl ve svém srdci, v údolí slz, v místě, jež založil./ Tento verš a jeho symbolický výklad tvoří motto celého výstupu.
- 3/ O poslání a přesnějším vymezení jednotlivých mohutností se na tomto místě nic nedovídáme, o tom viz Breviloquium II,9-11, kde je ovšem rozvrh poněkud jiný.
- 4/ Míní se patrně, že v Kristu došlo k sjednocení Logu s tělem i duší člověka. Srov. Brev. IV, 3: /Virgo/ concepit autem non solum carnem, verumetiam carnem animatam et Verbo unitam. /Panna však nepočala jen tělo, nýbrž tělo oživené duší a sjednocené se Slovem./
- 5/ Bonaventura má patrně na mysli etymologii jména Šalomoun /שְׁלֹמֹה/, pocházejícího z hebr. שָׁלוֹם /šálóm/ = pokoj, spočinutí, spása.
- 6/ Pascha /hebr. פֶּסַח, z פָּסַח = skákat, přeskočit/ původně znamená, že Hospodin bijící egyptské prvorozence přeskočí či pomine izraelské domy, jejichž veřeje byly potřeny krví beránka /srov. Ex 12,12n/. Odtud jméno židovského svátku, který připomíná tuto událost a celé vyvedení Izraele z Egypta, i pojmenování obětního zvířete. Právě během svátku pascha byl odsouzen a popraven Kristus; proto se v křesťanské teologii stává záchrana izraelských domů označených krví beránka i celé vyvedení z Egypta předobrazem spásy, ke které došlo v Kristově oběti. U apoštola Pavla je Kristus výslovně ztotožněn s velikonoční obětí: καὶ ὡς τὸ πάσχα ἡμεῶν ἐστὶν ὁ Χριστός - neboť byl obětován náš velikonoční beránek /pascha/, Kristus /1 Kor 5,7/. - Bonaventura vychází z Pavlova ztotožnění Krista s obětovaným beránkem, paschou, a zároveň se vrací k původnímu významu hebrejského slova /říká výslovně: pascha, hoc est transitum - pascha, tj. překročení/, aby dal celé myšlence nový, mystický význam: překročení do Boha, které máme s Kristem učinit.

POJETÍ ŽIVOTA A SMRTI U L.N.TOLSTÉHO
V LETECH PO KRIZI

Alexander Matoušek

Ve druhé polovině let sedmdesátých nastává v životě hraběte Lva Nikolajeviče Tolstého hluboký přerod. Počíná ničivou krizí, končí nalezením nové půdy života. Nalezená půda, ač nová, není Tolstému neznámá, poznal ji v dětství. Vzkročení na tuto novou půdu jeví se Tolstému jako nové zrození, jako vstup do skutečného života. Nový život je životem skutečným, jelikož v něm není smrti. Smrt a život se vzájemně vylučují. Z hlediska života nově nalezeného je smrt pouhý přelud, z hlediska člověka tápajícího je smrt jedinou skutečností. Smrt a

život se vzájemně vylučují, a přece lze každý z obou protikladů spatřit pouze na pozadí druhého: krize dosavadního života počala zjevením smrti, všepohlcující přítomnost smrti zažehávala zoufalé pokusy hledání života, vstup na novou půdu života smrt vytlačuje, ukázav se vstupem v místa, kam smrt nemá přístup. Takový je rámec, v kterém se drama odehrávalo.

Náš úkol bude představit blíže pojetí života a smrti u Tolstého oněch let. Ve svých rozbořech budeme vycházet především ze 'Zpovědi' z r. 1879 a doplněné r. 1882, ze spisu 'V čem je má víra?' /1884/, z povídky 'Smrt Ivana Iljiče' /1886/ a z pojednání 'O životě' /1887/. Přes jisté odlišnosti v jednotlivých pracích se domníváme, že běží o pojetí jediné.

Zvyk příkře oddělovat Tolstého prózy od jeho prací pedagogických a filosoficko-náboženských se ukazuje i v tomto případě nepodložený. Při bližším zkoumání povídky 'Smrt Ivana Iljiče' lze snadno nalézt východiska a závěry, jež známe z myslitelských prací vzniklých v témže období. Je pozoruhodné, že povídka, jejíž sdělení je pro moderního člověka tak přesvědčivé a naléhavě reálné a jež bývá užívána jako přímý fenomenální doklad při rozbořech týkajících se zkušenosti smrti, nebývá zpravidla společně s těmito spisy vykládána. Důvod k jednostrannému oceňování této povídky tkví právě v její přesvědčivé, tíživé reálnosti, která jakoby spisům myslitelským /vyjma 'Zpovědi'/ chyběla. Lze dokonce zaslechnout hlasy, které tvrdí, že tam, kde Tolstoj popisuje životou skutečnost, ať ve 'Zpovědi', ať ve 'Smrti Ivana Iljiče' či jinde, je přesvědčivý a pravdivý, avšak tam, kde se žité skutečnosti vzdaluje, je fantastický a nereálný. Při takových

úsudcích musíme být velmi opatrní. Především je nutné promyslet, v jakém smyslu lze u Tolstého hovořit o vzdalování se žitému. Tolstoj není myslitel mířící do oblasti apriorního poznání. Odmítá jak vědy matematické a empirické, tak metafyzickou spekulaci, neboť tyto vědy nejsou s to uspokojivě vyřešit základní a nejnaléhavější lidskou otázku, otázku po smyslu života. Vědy empirické a matematické na otázku po smyslu života odpovědět nemohou, vědy spekulativní ji dle Tolstého zodpovídají vždy záporně, popřením smyslu života. Otázka po smyslu života, jediná otázka, která Tolstého opravdu tíží, nemůže být vůbec řešena na poli vědy. Lze ji řešit pouze žitím samým. Proto se Tolstoj obrací od věd k životní zkušenosti, své i druhých lidí. Jeho uvažování bude napříště /ostatně bylo takové vždy, vědě se nikdy plně neoddal/, eminentně úvahou životní orientace. V tomto smyslu se Tolstoj na poli životní skutečnosti nikdy nevzdaluje.

Žitá skutečnost Tolstému není jen pestrou tříští denních životních potřeb a cílů v jejich naplňování, ale především pohybem k takovému cíli, který všem cílům dílčím dává smysl.

Tolstého životní úvaha míří k rozvržení posledních životních cílů. Radikalita, se kterou tak činí, je radikalitou nutností. Tolstoj bojuje o život. Rozvrh, který Tolstoj učinil, nemusí být přijat, nutnost takového posledního rozvrhu by však měla být modernímu člověku zřejmá, chce-li být skutečně tím, na koho pretenduje, totiž bytostí, která je svobodná k volbě sebe samé. Dořešení posledních otázek smyslu lidského žití, či alespoň vědomí nutnosti těchto otázek, zakládá také onu překvapující ostrost a hloubku pohledu při líčení

každodenního života, tolik obdivovanou v Tolstého pracích prozaických.

Úroveň zvládnutí dané umělecké látky i jeho podoba závisí na způsobu orientace v látce. Má-li být umělcův přístup k látce realistický, musí respektovat řád věcí látky. Řád vládnoucí věcem látky překračuje fakticitu látky samé, a to tím více, čím základnějším řádem látky je. Fakticita látky je skrze svůj řád zpřístupněna. Čím základnější řád je z látky vyzřen, tím hlouběji lze v ni vstoupit a tím pronikavěji může být představena.

Tolstého proniknutí do světa každodennosti je neseno hlubokým postřehem, že svět obyčejného dne, svět opakování, návyku a přetvářky, nestojí sám v sobě, nýbrž je bytostně vztažen k čemusi druhému, k čemusi, co se tu a tam, s větší či menší silou ohlašuje, ale co bývá většinou opět přehlušeno navyklou monotonií zvyku. Pokud ale opravdu propukne, stane se neuhasitelnou potřebou pravého žití a potřebou rozchodu se lží dosavadního života. Dosavadní život vystoupí v novém ostrém světle, nikoli jen jako místo úpadku a zastření, ale především jako místo neustálého zastírání, neustálého, obezřelého, usilovného zapomínání sebe sama.

Každodenní žití je drama sebepopírání lží a přetvářkou - tak ho vidí procitlí hrdinové Tolstého románů a povídek a s nimi i autor sám. Na rozdíl od filosofické myšlenky století dvacátého, odvozené z Heideggerových analýz lidského bytí, která chápe každodenní upadání člověka jako nutný modus existence, bez něhož by nebyl možný ani modus opačný, modus existence autentické, /přičemž oba mody jsou ontologicky stejně fundamentální/, vidí Tolstoj upadání

jako stav nikoli nutný, jako stav pravému lidskému bytí nenáležející, jako stav, jenž pravé lidské bytí narušuje.

Upadání je dle Tolstého zastírání. To, co se zastírá, je vždy už jistým způsobem přítomno, a jen nakolik je přítomno, je člověk skutečně člověkem. Lidské bytí není samozřejmě dané, je výkonem, který zná stupňování. Sebepopírání přetvářkou a lží i postupně se prohlubující reflexe tohoto chování jsou pouhou hranicí, na níž skutečné lidské bytí začíná. Skutečné lidské bytí je bytí podřízené rozumovému zákonu, bytí prostoupené láskou. Skrze rozum je člověku ukládán zákon jeho bytí.

Život ve své obecnosti je u Tolstého vymezen jako dosahování blaha a žádost po něm. Blaho, které žádá lidský, tj. rozumem osvětlený život, je nutně blaho neporušitelné a trvalé. Takového blaha dosáhne člověk jen tehdy, podřídí-li se zcela rozumovému zákonu. Rozum totiž nevystupuje pouze jako nutnost prosvětlující lidskou situaci, ale zároveň jako požadavek na tuto situaci kladený. Požadavkem rozumu je, aby tato situace byla rozumu přiměřená, což vposledku znamená, aby se stala skutečně lidskou, neboť člověk je bytostně bytost rozumu. Bytí rozumu nejpřiměřenější je bytí v odevzdanosti druhým, a odevzdanost druhým je láska. Pravá láska není zatemňující unesení citem, nýbrž projasněné a svobodné popření své osoby pro druhé:

"Истинная любовь всегда имеет во основе своей отречение от блага личности и возникающее от того благоволение ко всем людям. Только на этом общем благоволении может вырасти истинная любовь к известным людям - своим или чужим. И только такая любовь дает истинное благо жизни ..."

/Pravá láska vždycky má ve svém základě odřeknutí se blaha osobnosti a z toho vznikající blahovůli ke všem lidem. Jedině na této obecné blahovůli může vyrůst pravá láska k jistým lidem - svým nebo cizím. A jenom taková láska skýtá pravého blaha životního .../1/

Sebepopření v lásce je základní požadavek rozumu, proto může Tolstoj říci:

"Любовь есть единственная разумная деятельность человека."

/Láska jest jediná rozumná činnost člověka-va./2/

Tento požadavek není v rozporu s cílem veškerého životního pohybu, s blahem. Naopak, jen díky splnění tohoto požadavku se může určení života skutečně naplnit. Pouze splněním tohoto požadavku se život stává plně životem, neboť stav naplnění životního určení stojí ontologicky výše než stav tíhnutí k němu.

V pravé lásce se ontologický pohyb člověka k sobě samému završuje.

Mohlo by se dokonce zdát, zejména podle některých formulací v pojednání 'O životě', že požadavek rozumu je jen prostředkující nástroj tíhnutí k blahu. Tak tomu však není. Požadavek zřeknutí se osobního blaha v lásce je částí požadavku obecnějšího, požadavku smysluplnosti světa. To, že splněním požadavku rozumu člověk zároveň naplňuje i svůj život, pak jen ukazuje, že smysluplnost a racionalita není světu cizí, nýbrž naopak je vlastní už jeho základům.

Pravý život se sice čas od času různým způsobem připomíná: tím, čím skutečně jest, se zbloudilému člověku ukáže ale teprve tehdy, ocitne-li se člověk v hluboké a zásadní krizi.

Touto zásadní krizí je objevivší se smrt. Zbloudilý člověk, což především znamená člověk společnosti, která spočívá ve lži, si tuto krizi sám nevědomky připravuje. Na rozdíl od

prostého mužika či dítěte nezná zbloudilý člověk pravou lásku, nezná otevřenost pro druhého, v níž by své bytí druhému skutečně cele vydal. Jeho život nepatří druhým ani Bohu, patří jen jemu samému. Každé jeho jednání patří jen jeho osobě. Bytí vlastní osoby se pro něho stává absolutnem. Pokud se má však absolutnem opravdu stát a pokud má být schopno v sobě unést veškerý smysl, musí být neporušitelné.

Smrt v podobě úplného osobního zničení by byla porušením totálním, totální katastrofou. Pokud chce zbloudilý člověk žít, nelze mu takovou podobu smrti přijmout, neboť již pouhá její myšlenka život rozdrtí. Zbloudilý člověk o smrti ví, ale nepřijímá ji, především ji nepřijímá jako svou. Smrt jako by byla čímsi co se jej samého netýká, čímsi, co je vzdálené a neurčité.

Zbloudilý člověk žije v zastírání své smrti. Clona, kterou si vytváří, se však /pokud není zcela otupělý/ dříve či později prolomí a smrt ve své nejstrašnější podobě, v podobě všepohlcující nicoty, začne obnažený život dusit. Cesta touto životní krizí vede buď ke konečnému ztroskotání, v sebevraždě či v beznadějném pesimismu, fatálně očekávajícím neodvratné, nebo nutí k dalším otázkám po životním smyslu.

Tváří v tvář nicotě zazáří důslednému hledači světlo pravého života tak, že je nemůže přehlédnout. Ukazuje se jako jediná cesta, která skutečně jest, jako nejhlubší, vše ostatní podmiňující nutnost. Obrat k pravému životu je nejzákladněji obratem mimo vlastní osobu, je odevzdáním sebe sama smyslu, jenž život osoby překračuje. Těžiště života se přenesse mimo osobu, nejprve a především k Bohu, neboť ten se nyní ukazuje jako jediný skutečný pán života.

- "Он - то, без чего нельзя жить. Знать бога и жить - одно и то же. Бог есть жизнь." /On jest to, bez čeho nelze žítí. Znátí Boha a žítí jest totéž. Bůh jest život./^{3/} Teprve tehdy, když je život pevně a neotřesitelně zakotvený, může hledat svůj úkol. Nalézá jej brzy, zcela v souladu se svým základním obratem, v činné lásce k druhým.

Skutečně žijícímu se smrt jeví ve zcela jiné perspektivě; není již všedrtící a všepohlcující katastrofou, má již své místo. Není tím, co v sobě vše uzavírá, je sama uzavřena v čemsi druhém, ve smyslu, který ji překračuje. Ale ukazuje se toho ještě více! Smrt nemůže život opravdu zasáhnout, jde jaksí mimo něj. Úder smrti nemůže dopadnout do srdce života.

Život je procitlému, přerozenému člověku vírou a láskou. Láska a víra jsou nejhlubší základ života, prostupují a určují každý jeho další obsah. Jsou rámcem, který podmiňuje a tím i překračuje každou fakticitu. Jsou již tu před každým časovým pohybem, čas se jich nedotýká. Nic vnějšího je nemůže zasáhnout.

Smrt přichází v čase, je tedy již čímsi vnějším, co nemůže nejhlubší základ porušit. Její ničivá moc do dřeně života nesahá. V lásce a víře je život neporušitelný.

Pohyb k pravému životu, jak nám jej Tolstoj představuje, má tři základní stadia: stadium lži a bloudění, stadium probuzení a stadium nalezení. Těmto stadiím odpovídají tři podoby smrti: zakrývaná a popíraná smrt vlastní, smrt vlastní ve své manifestaci a smrt jako vnější, k životu nepříslušející skutečnost.

V prvních dvou případech běží vlastně o podobu jedinou, skutečná změna v podobě smrti je pevně svázána se změnou sebechápání. Tím,

že člověk v pohybu sebevzdání přestává patřit sobě, přestává patřit i své smrti. Pohyb tohoto sebevzdání se ukazuje zároveň čímsi mimo čas, čímsi co nemůže časnosti podlehnout. Takto v základních rysech vypadá Tolstého pojetí života a smrti. Podali jsme ovšem pouze schéma, několik důležitých a jemných motivů jsme zcela pominuli.

Na počátku jsme řekli, že běží o pojetí jediné, musíme však dodat, že se v jednotlivých dílech toto pojetí předvádí s různě posunutými akcenty, ba dokonce, že se v přesunu těchto akcentů zračí vývoj celého pojetí. Aby bylo možné zobrazit tento vývoj, bylo by nutné interpretovat daleko rozsáhlejší část Tolstého díla. Nicméně i pro tuto práci je myslím třeba nejprve zachytit autorovo pojetí právě v jeho jednotě.

Poznámky

- 1/ O životě, XXIV /český překlad Vl.Křížek, Praha 1904/.
- 2/ O životě, XXII /český překlad Vl.Křížek/.
- 3/ Zpověď, XII /český překlad I.Hošek, Spisy hr. L.N.Tolstého, sv. VII, vyd. J.Ötto/.

DISKUSNÍ PŘÍSPĚVEK K PROBLEMATICE
HUSSERLOVA IDEALISMU ⁺

Josef Moural

V českém filosofickém prostředí se někdy hovoří o tom, že Husserl se hlásil k idealismu. Je ovšem jasné, že idealismus, k němuž se sám hlásil, není idealismus z pojmového páru idealismus-materialismus. Mohlo by se zdát, že Husserl chápe svůj idealismus jako protipól realismu, protože přítomnost tohoto pojmového páru v Husserlově myšlení je dobře doložitelná. Věc je ovšem složitější a dokonce ani uvnitř fenomenologického tábora v otázce idealismus-realismus dosud neutichly spory mezi přívrženci realisticke varianty fenomenologie, navazující na některé

Husserlovy göttingenské žáky a na tzv. mnichovskou fenomenologickou školu, a fenomenology interpretujícími Husserla v souladu s některými jeho pozdějšími texty jako transcendentálního idealistu. Navíc Husserl sám se v polovině 30. let titulu transcendentálního idealisty zřekl, a to z obavy, že tento titul působí zmatek.

Za této situace bude snad užitečné probrat alespoň letmo dvě hlavní pojetí idealismu, s nimiž se setkáváme v Husserlových textech. Pro dokreslení pak ještě krátce zreferujeme interpretaci Husserlova transcendentálního idealismu z pera významného představitele realistického křídla fenomenologie Romana Ingardena a jeho kritiku Husserlova pojetí.

1. V úvodu ke 2. logickému zkoumání Husserl stanovuje jako potřebný pro založení čisté logiky úkol "obhájit svéráznost specifických /neboli ideálních/ předmětů oproti individuálním /neboli reálným/". K tomu podotýká: "V tomto bodě se relativistický a empiristický psychologismus odlišuje od idealismu, který představuje jedinou vnitřně nerozpornou teorii poznání." A upřesňuje: "Nemíníme ovšem idealismem žádnou metafyzickou doktrinu, nýbrž takovou formu teorie poznání, jež uznává ideální jako podmínku možnosti objektivního poznání." /Hua. XIX/1, s. 112/

Takovýto idealismus nestojí tedy v protikladu k realismu, nýbrž k relativistickému a empiristickému psychologismu. Idealistou podle tohoto pojmu je každý, kdo uznává, že je možno mínit něco ideálního a že toto ideální nutně vstupuje do hry jako nositel jednoty smyslu i při jakémkoli objektivním poznání reálného. Právzor argumentace pro tento typ idealismu je v Platónově Theaitetu: bez uznání idealit máme vždy jen zde a nyní přítomného prožitku. Když

jdu dnes touž ulicí jako včera, identita prožitků ještě neznamená prožitek identity. Abych mohl mínit onu ulici jako touž, kterou jsem krácel včera, musí do hry vstoupit ještě něco jiného než okamžité "stavy vědomí", jež nemožou jeden o druhém nic vědět, musí do hry vstoupit idealie, jež je právě nositelkou jednoty smyslu v identifikaci včerejší a dnešní ulice. Táž úvaha platí i pro prostý vněm trvajícího předmětu a dokonce i pro samotné vědomí já, jež není možné jinak než jako identické v různých aktech. Bez idealit bychom měli jen blíže neurčitelné zde a nyní, pak další a pak další - bez možnosti srovnání. Teorie poznání, hlásající tento stav, je podle Husserla protismyslná; její opak je idealismus.

Tento idealismus tedy tvrdí pouze, že poznání se neobejde bez ideálních jednot smyslu. O několik paragrafů dále se Husserl distancuje jak od metafyzického, tak od psychologického hypostazování obecného, toťž od pozice, jež klade reálnou existenci species jednou mimo myšlení, podruhé v myšlení /první pozici přitom označuje jako "platonismus"/.

2. Od tohoto pojmu idealismu, jež můžeme označit jako "uznání ideálního", je třeba odlišit transcendentální idealismus, hlásaný výslovně v Husserlových pracích z 20.let, přítomný nicméně podle názoru většiny badatelů již v Idejích a snad ještě dříve /termín sám v Idejích není/. Transcendentální idealismus je odpovědí na tradiční otázku novověké teorie poznání: jak se může poznání, odehrávající se v imanenci vědomí, vztahovat k něčemu mimo vědomí? Odpověď transcendentálního idealismu, jak je vyličen v § 41. Karteziánských meditací, je

tato: svrchu položená otázka je protismyslná. Všechny předměty, ať reální či ideální, jež mohou být předměty poznání /nebo kteréhokoli jiného způsobu vědomí/, musí být jakožto takové míněny, a toto mínění je možno jen jako výkon vědomí. Klást otázku po něčem jiném by bylo klást otázku a přitom to dotazované nemínit; jakmile je už v otázce míníme, příslušná konstitutivní analýza objasní, jaký typ bytí dotyčnému míněnému náleží a v jakých aktech je kladeno. Podle Husserla zde není úniku: buďto dotyčný předmět nemíníme - pak není o čem mluvit -, nebo jej míníme, a pak je jakožto míněný útvarem smyslu určitého typu. Každý typ bytí, i ten, jemuž náleží charakter transcendentence, je přece nějak konstituován. Husserl říká: "Každý druh jsoucna, reálného i ideálního, se stává srozumitelný jako výsledek utvářecí činnosti transcendentální subjektivity, konstituovaný právě v tomto výkonu. Tento druh srozumitelnosti je nejvyšší myslitelná forma racionality".

Husserl upozorňuje, že transcendentální idealismus je idealismus ve zvláštním smyslu. Ani tomuto idealismu není protikladem realismus, nýbrž transcendentální psychologismus - protismyslná pozice, jež si napřed uměle vytvoří já odtržené od světa, a pak se snaží vybudovat mezi nimi most. Takové pokusy probíhají obvykle pomocí popření svébytnosti některé strany výchozí roztržky: světa v idealismu a já v realismu. Tento transcendentální psychologismus, píše Husserl, mátl a ochromoval celou novodobou filosofii. Tak stojí idealismus i realismus jako odpovědi na nesprávně položenou otázku spolu na jedné straně oproti Husserlovu transcendentálnímu idealismu.

Smysl transcendentálního idealismu je tedy tento: platí sice, že všechno, co pro mne je, může čerpat svůj smysl bytí výlučně ze mne sama, ze sféry mého vědomí. Ale fenomenologie nedělá nic jiného, než že vykládá smysl, který má tento svět pro nás všechny před vším filosofováním. Tento smysl může být filosoficky odhalen, nikdy však změněn. V Doslovu ke svým Idejím píše Husserl výslovně, že fenomenologický idealismus nepopírá skutečnou existenci reálného světa, že jeho jediný úkol a výkon je objasnění smyslu světa. /Hua. V, s.152/

3. Roman Ingarden v práci "O motivech, které vedly Husserla k transcendentálnímu idealismu" /1963/ považuje oproti tomu transcendentální idealismus za metafyzickou pozici. Sám formuluje základní tezi transcendentálního idealismu takto: "Reálné není ničím jiným než konstituovanou noematickou jednotou smyslu určitého druhu, která co do svého bytí a takovosti je výsledkem souboru zkušeností určitého druhu a je bez nich zcela nemožná." /Roman Ingarden, Z badań nad filozofią współczesną, s.570/

Domníváme se, že v tomto vylíčení Ingarden poněkud mění smysl transcendentálního idealismu oproti Husserlovu výkladu, že Husserlovi podsouvá identifikaci reálného světa se smyslem světa - všimli jsme si přece, že Husserlovy teze se týkaly výslovně nikoli samotné reality, nýbrž reality jakožto míněné. Husserlův nezáměr hovořit o realitě jinak než jako o míněné interpretuje Ingarden jako určitou výpověď o ní.

Ingarden pak vypracovává vlastní pozici: podle něho je Husserlův postup vhodný pro problematiku teorie poznání, ta se však podle něho nekryje s celkem filosofické problematiky.

Proto je třeba Husserlovu pozici - totiž objasňování konstituce míněných předmětností - chápat jen jako dočasnou. Po kritickém prozkoumání celého postupu poznání je podle Ingardena třeba vrátit se k předmětnosti samotné a zkoumat její způsob bytí. Po epistemologii nastupuje ontologie.

Lze pochopit, že Husserl, konfrontován s nedorozuměními tohoto typu, se v pozdních letech znovu a znovu snaží vyložit smysl transcendentální fenomenologie. Podle něho Ingardenovo pojetí, ač jeho záměr je správný a do značné míry obdobný Husserlovu, trpí vnitřní neprojasněností. Otázku po jiných než míněných předmětnostech Husserl odmítá pokládat; na úrovni fenomenologické psychologie jde o metodické omezení okruhu tážení, zatímco na úrovni transcendentálně fenomenologického postoje se takové položení otázky vykazuje dokonce jako protismyslné. Husserlovo zřeknutí se titulu "transcendentální idealismus" v 30.letech /viz dopis abbé Baudinovi z 26.5. 1934/ se může jevit jako následek zkušenosti, že z pozice zmíněné otázky - z pozice transcendentálního psychologismu - se Husserlovo řešení dá chápat jako řešení idealistické.

⁺ Příspěvek byl přednesen na husserlovské konferenci v Olomouci v dubnu 1988; zde je jeho text uveden s nepatrnými změnami.

ZÁKLADNÍ NÁRYS PLATÓNOVY ETIKY -
O JEDNÉ NETRADIČNÍ INTERPRETACI PLATÓNOVA
POJETÍ ETIKY

Karel Novotný

Předkládaný text je referát obsáhlejšího článku dr. Petera Stemmera ze Západního Berlína. ^{1/} Je třeba předeslat, že název 'Základní nárys Platónovy etiky' se nekryje zcela s obsahem článku, protože jeho vlastní téma je užší. Peter Stemmer v něm totiž vykládá jen jeden Platónův spis, Ústavu. V Ústavě pak nesleduje všechny motivy, nýbrž jen jeden motiv, který pokládá za "centrální pro Platónovu etiku" /535/. Jedná se o problém spjatý s otázkou: "Je mravní jednání dobré, přispívá k mé blaženosti?" /535/. Toto dvojí zúžení tématu dovolu-
je

autorovi ukázat v Platónově myšlení jeden významný motiv, který bývá v tradičních výkladech Platónovy etiky vycházejících z pojmu nejvyššího dobra přehlížen. Autor článku přesvědčivě ukazuje, že tento podle jeho názoru centrální problém Platónovy etiky, problém motivace k mravnímu jednání, je hlavní osou Ústavy - od první knihy, kde je rozhodující vystoupení Thrasymacha proti Sókratovi, až po knihu devátou, kde polemika končí požadovaným důkazem převahy spravedlivého života nad nespravedlivým. Pojem dobra užívaný v kontextu této polemiky mezi stoupenci života spravedlivého a nespravedlivého má význam utilitární. Ptáme-li se, je-li dobré jednat mravně, pak to znamená podle Petera Stemmera: je pro nás prospěšné, je užitečné pro náš život jednat mravně? Autor dále dokazuje, že je to vlastní blaženost, 'hédoné', ke které každé jednání směřuje a která jediné může motivovat člověka k mravnímu jednání. Jen pokud mravnost bezprostředně přináší blaženost, máme důvod být mravní. Takový je podle Petera Stemmera základní nárys Platónovy etiky. "Pojem nerekacionálního dobra, dobra, o které usilujeme z 'mravních důvodů', pojem 'mravní hodnoty v sobě samé' nalézají se v tomto trojím dělení stejně tak málo jako v ostatním díle"/553/.^{2/}

Přínosem Stemmerova článku je, že rekonstruuje Sókratovu argumentaci v polemice, o jejímž významu není sporu, zvláště v kontextu dnešní diskuse o otázce: 'Proč jednat mravně?' Navíc přináší alternativu k tradičnímu výkladu Platónovy etiky. Nedostatkem však je, že se s tímto výkladem nevyrovnává. Proto by bylo přiměřenější článek nazvat: Základní nárys etické problematiky Platónovy Ústavy. K samotné rekonstruované argumentaci pak lze rovněž přistoupit

kritičtěji. To ukazuje například příspěvek Michaela Woodse, který jsme rovněž zařadili do tohoto sborníku. Jeho východisko je podobné: centrální problém Ústavy je problém motivace k mravnímu jednání. Podrobnější analýza závěrů Sókratovy argumentace v deváté knize však ukazuje na její nedostatky a prohlubuje tím daný problém. Oproti Peteru Stemmerovi, který zůstal stát před otázkou: 'co je blaženost?', jde Michael Woods o krok dále tím, že se snaží vystopovat její určení v samotném Platónově textu.

+ + +

Centrální problém Platónovy Ústavy spatřuje Peter Stemmer ve zdůvodnění Sókratova stanoviska v polemice se sofistou Thrasymachem o to, "zda mravnost patří k tomu životu, který žít je nejlepší" /535/. Poté, co Sókratés podal v první knize Ústavy tři argumenty proti Thrasymachově pozici^{3/}, praví: "...neboť ti, kteří jsou veskrze špatní a dokonale nespravedliví, jsou také dokonale neschopni činů. Že tomu jest takto a ne jak jsi to ty prve tvrdil, to jest mi jasné; ale ještě jest uvažovati o tom, co jsme si učinili předmětem pozdějšího zkoumání, zdali spravedliví také lépe žijí než nespravedliví a jsou-li šťastnější. Vychází to sice najevo již nyní z našich řečí, jak se aspoň mně zdá; přece však jest třeba ještě lépe tu věc uvážiti. Neboť nejednáme o věci ledajaké, nýbrž o otázce, jakým způsobem třeba žíti" /352d-e; česky str. 65-6/.

1. Východisko tázání: dobré je to,
co přispívá k mé blaženosti

Společnou půdu rozpravy, ve které se střetávají dva protikladné názory, názor sofisty Thrasymacha a názor Sókratův, tvoří problém: jakým způsobem třeba žít? Peter Stemmer se u této formulace zastavuje, protože už v ní lze rozeznat Platónův filosofický přístup k etické problematice. Ne náhodou se podle jeho mínění začíná touto neosobní formulací "jakým způsobem třeba žít". Předpokládá se tím již, že na otázku: 'Jak mám žít?' lze odpovědět cestou tázání po obecném kritériu dobrého života. Je tím naznačen Platónův přístup k problematice, jejíž naléhavost pro něj vyvstala v souvislosti s vystoupením sofistů. Toto vystoupení bylo často neseno individualistickým relativismem, pro který obecná kritéria jednání ztratila svou závaznost. Sofista Thrasymachos, který podle autora vyjadřuje obecné mínění, tehdejší 'common sense', zdůrazňuje přednosti, jež přináší nespravedlivý, tj. neetický život /viz pozn. 3/. Proti tomu nás má Sókratés "skutečně přesvědčit o tom, že je na každý způsob lepší být spravedlivý než nespravedlivý" /357 a5-b2; str.69, srv. též 368c4-7; česky str.81/.

Platónův Sókratés tím zjevně přistupuje na stanovisko sofistů, že každý má důvody k nějakému jednání jen potud, pokud toto jednání přispívá k jeho štěstí či blaženosti. Klíčovým pojmem se tu stává pojem 'symferon', 'das Zuträgliche' - v českém překladu Františka Novotného 'prospěšné'. Důležité je, že tento pojem je sám eticky neutrální. Jak ještě uvidíme, autor článku to nezdůrazňuje náhodou - chceme-li totiž zodpovědět otázku 'Proč jednat mravně?', je jen důsledné vztáhnout se k ní z eticky in-

diferentního, 'předetického' stanoviska. Můžeme snad dodat, že na rozdíl od moderních teorií morálky - zejména poté, co byla formulována kantovská etika autonomie - je v kontextu řeckého klasického myšlení toto stanovisko samozřejmé. "Maxima, že rozumnost je třeba měřit kritériem prospěšnosti vzhledem k vlastní blaženosti, se zakládá na názoru, jejž zastávali nejen sofisté, nýbrž řečtí filosofové vůbec, že posledním, všechny ostatní cíle zahrnujícím cílem je pro každého blaženost" /537/.

Je třeba si všimnout, že Platónův sestup k otázce 'proč jednat mravně?' - sestup proto, že si ji může klást vlastně jen ten, kdo opustil rovinu etiky - není bez důsledků ani pro jeho vlastní argumentaci. Vzhledem k tomu, že 'obyčejný' sofisty 'osvícený' člověk míní tuto otázku jako otázku motivace, míní ji tak i Sókratés. Problém je v tom, že na tuto otázku, jejíž zodpovězení, jak se zdá, nutně vyžaduje rekurs k takovým důvodům, které jsou v zásadě individuálně odlišné, musí nalézt odpověď zdůvodněnou obecně, a tak se postavit právě v otázce motivace proti etickému relativismu sofistů. Jinými slovy půjde o to, jak Platonův Sókratés získá své spolubesedníky /a nás čtenáře/ zpět z této v sobě samozřejmé půdy relativismu každodennosti k něčemu takovému, jako je závaznost života založeného v ideji.

Právě tím ale, že se Platón rozhodl utkat se s protivníkem na jeho vlastní půdě, je už také určen způsob boje. Jestliže nás k jednání motivuje konec konců vlastní blaženost z jednání plynoucí, pak je třeba dokázat, že je to právě spravedlivé, mravní jednání, které přináší blaženost. Do boje proti Thrasymachovi, který tvrdí, že spravedlnost je cizím dobrem a

vlastní škodou, vybízí Sókrate Platónovi bratři Glaukón a Adeimantos: "Chci totiž uslyšeti, co jest jedno i druhé a jakou má moc samo o sobě, když jest v duši.... V uších mi zní, co slyším od Thrasyacha a tisíce jiných, kdeždo obranu spravedlnosti, že jest to věc lepší než nespravedlnost, ještě u nikoho jsem neslyšel tak, jak bych si přál. Přál bych si totiž poslechnout chvalořeč na ni samu o sobě a míním, že tu bych mohl slyšeti nejspíše od tebe" /358d; str.70/. Adeimantos pak praví: "Nuže ty jsi uznal, že spravedlnost náleží k nejvyšším dobrům... Pochoval tedy při spravedlnosti právě to, čím prospívá sama o sobě tomu, kdo ji má, a zrovna tak, čím škodí nespravedlnost... Vylož nám tedy nejenom, že spravedlnost jest lepší než nespravedlnost, nýbrž i jak působí jedno i druhé samo o sobě na toho, kdo je v sobě má - ať jest skryt před bohy nebo ne - tak, že je jedno dobrem a druhé zlem" /367 d-e; str. 80/.

Dříve, než se budeme věnovat Sókratově odpovědi na tyto výzvy, je třeba si vyjasnit samotný pojem dobra. Když Thrasyachos říká o spravedlnosti a spravedlivém, že jsou cizím dobrem 'al-lotrión agathón' a vlastní škodou, míní tím, že ovládaní, když jednají spravedlivě, činí něco, co je užitečné, prospěšné /'symferon'/ pro vládnoucí /343c3-d 1; str. 53/. Tezi, že spravedlnost je cizí dobro, vykládá Thrasyachos tak, že je prospěchem druhého. "Nahrazení pojmu 'agathón' pojmem 'symferon' děje se častěji," píše P.Stemmer /543/. Na základě filologického rozboru, který zde nelze plně reprodukovat,^{4/} dochází pak k závěru, že pojem 'agathón', o němž první knihy Ústavy mluví, může být nahrazen pojmem 'symferon', přičemž je důležité, že tento pojem má dvojí vztaženost: vztaženost k osobě - uží-

tečné, dobré pro koho, a vztaženost k účelu -
- užitečné, dobré k čemu. Tato struktura uží-
vaného pojmu dobra je tak klasifikuje jako
dobro utilitární, a tedy mravně neutrální.^{5/}

Ve sporu, zda dobrem je spravedlnost nebo
nespravedlnost, nejde o to, která z obou dis-
pozic k jednání je mravně dobrá - v tom jsou
Sókratés i Thrasymachos zajedno - nýbrž o to,
která je utilitárně dobrá. Problém člověka,
který nahlíží mravnost určitého jednání, ale
ptá se, proč by měla pro něj být důvodem, aby
tak jednal, zůstává však otevřen. Oběma stra-
nám je jasné, že tento problém lze řešit jen,
vztáhneme-li jednání k užitku či prospěchu
jednajícího, k tomu, co je pro něj dobré. Dru-
hý vztah konstitutivní pro pojem dobra - dobré
k čemu - lze vyčíst už z toho, jak je problém
položen: 'Který život je lepší, spravedlivý,
nebo nespravedlivý?' Účel, ono 'k čemu', to,
co dobro činí dobrem, je, že je dobré pro lepší
život. Za všemi takovými výrazy: dobrý, lepší,
co možná nejlepší život se skrývá pojem blaže-
nosti, 'eudaimonia'. Blaženost je účel, ke kte-
rému se vztahují všechna dobra, z něho získáva-
jí svou dobrost. "Myšlenka, že jest cosi o so-
bě, absolutně bez kvalifikace dobré, nepatří do
platónské filosofie," uzavírá P. Stemmer /548/.

2. Jak přispívá spravedlnost blaženosti?

Jak už bylo řečeno, P. Stemmer nebere ohled
na místa ze šesté knihy Ústavy, kde se mluví
o nejvyšším dobru. Svou tezi však musí obhájit
i vůči interpretacím zaměřeným čistě na etic-
kou problematiku. Musí se vyrovnat s výklady,
které v Platónově Ústavě shledávají deontolo-
gické pojetí etiky. To je pojetí založené prá-
vě na tom, že nejednáme mravně kvůli něčemu ji-

nému, ať už je to blaženost vlastní, blaženost bližních či transcendentní řád světa, nýbrž mravně jednáme proto, že máme jednat mravně, mravnost, morální dobro je účelem o sobě. Vyloučit možnost takového výkladu Ústavy předpokládá dokázat, že v Ústavě prostě neexistují místa, o něž by se takové pojetí mohlo opírat. P. Stemmer nachází jediné v tomto ohledu problematické místo, a to právě vymezení prvního druhu dober v rámci klasifikace podané Glaukonem na začátku druhé knihy Ústavy. Tam se totiž vyskytuje formulace, že některá dobra chceme "pro ně sama", na kterou pak, jak uvidíme, budou navazovat ještě další výskyty tohoto slovního spojení. Dobra prvního druhu vymezuje Glaukon takto: "...zdali jest podle tvého mínění nějaké takové dobro, které bychom si přáli mít nikoli z touhy po jeho účincích, nýbrž proto, že je milujeme pro ně samo, jako jest například veselá mysl a všechny neškodné požitky, z nichž pro budoucnost nic jiného neplyne, než že se při nich radujeme?" Sókratés odpovídá: "Arciže ...podle mého mínění jest něco takového" /357b; str.69/. O něco dále pak přistupuje Sókratés na již citovanou Glaukónovu výzvu, aby vyložil, "co jest" spravedlivost "sama o sobě, když jest v duši", nebo podle Adeimanta, "čím prospívá ona sama o sobě tomu, kdo jí má". Tím se Sókratés zavazuje vyložit spravedlnost jako něco, co stojí za to samo o sobě bez ohledu na důsledky, t.zn. vyložit spravedlnost jako dobro prvního druhu, ač je podle jeho názoru ve skutečnosti dobrem druhého druhu /358a, str. 70/, tj. přináší také dobré důsledky pro spravedlivého.^{6/} Tento závazek však, vyložit spravedlnost jako dobro prvního druhu, jehož vymezení se velmi blíží deontologickému pojetí

mravního dobra jako účelu o sobě, nemůže podle P. Stemmera sloužit jako opora deontologické interpretaci, neboť Sókratés má ukázat /jak dále uvidíme, také se o to v deváté knize pokouší/, "čím prospívá ona sama o sobě /totiž spravedlnost/ tomu, kdo ji má" /z právě citovaného Adeimantova požadavku, 367d; str.80, podtrhl K.N./.

Tato formulace ozřejmuje podle P. Stemmera, že i dobro prvního druhu je užitečné, že je dobrem, které i samo o sobě, odhlédnuto od jeho důsledků, je nicméně pro někoho k něčemu dobré. Tento druh dobra se neliší od dober třetího druhu tím, že dobro třetího druhu je něčím užitečným a prospěšným na rozdíl od dober prvního druhu. Rozdíl je v tom, že dobro prvního druhu samo je bezprostředně prospěšné, zatímco dobro třetího druhu samo není bezprostředně prospěšné, je spojeno s námahou a bolestí; dobré je jen zprostředkovaně, svými důsledky. Oba druhy dober se tedy liší vztahem ke svému 'telos', kterým je podle P. Stemmera blaženost. Zatímco dobra prvního druhu přinášejí blaženost bezprostředně, nesou ji v sobě a aktuálně ji uskutečňují, mají dobra třetího druhu jen význam prostředku k její realizaci. Kdyby byla spravedlnost tedy vskutku také dobrem prvního druhu, byla by její rozumnost či obecná prospěšnost dokázána. Běžná mínění však, která v následujícím textu reprodukují oba bratři Platóni, přisuzují tento status bezprostředně prospěšného naopak nespravedlnosti a ve spravedlivém jednání vidí jen nevděčné, namáhavé úsilí. Diskuse o těchto názorech ve druhé knize pak ale ústí v závěr, že důsledky, které má spravedlivé jednání, mohou být dosaženy i jinak než spravedlivým jednáním. To je velmi důležité, neboť tím

lze vysvětlit - a v tom bych viděl jeden z cenných interpretačních náhledů Petera Stemmera - - proč Platón přechází od pojetí spravedlnosti jako spravedlivého jednání k pojetí spravedlnosti jako vnitřního stavu duše. Vzhledem k tomu, že důsledky, které obvykle plynou ze spravedlivého jednání, mohou být dosaženy i jiným, ba přímo protikladným jednáním, musí Platón, resp. Sókratés, aby mohl zodpovědět otázku, proč jednat spravedlivě, eticky, pojmut spravedlnost jako něco, co je o sobě bezprostředně dobré. Spravedlivé jednání stejně jako procedury, které nemocný člověk musí podstoupit kvůli svému uzdravení, jsou většinou o sobě nepříjemná a namáhavá, a lze je tedy právem počítat k dobrům třetího druhu. Proto Sókratés v dalším výkladu vymezí spravedlnost jako harmonický stav duše, který je bezprostředně dobrý, stejně jako je dobré být zdravý. Uvedením této analogie mezi zdravím a spravedlností jako stavem duše bychom mohli pokládat úkol spisu za dovršený. Klást otázku: Proč být zdravý? zdá se zbytečné a směšné, v analogii s tím se jeví rovněž motivační otázka: Proč být mravní? jako jen zdánlivý problém. Tím je vysvětlitelná neuctivost Glaukónovy reakce na Sókratův požadavek formulovaný na konci čtvrté knihy: "Ještě nám zbývá, jak se podobá, dále uvážiti to, zdali je prospěšné, konati věci spravedlivé a krásné zaměstnání a býti spravedliv - ať již jest skryto, že jest člověk takový, nebo ne - či konati bezpráví a býti nespravedliv, i když ho za to nestíhá pokuta a není trestán, aby se polepšil. Ale Sókrate," odpovídá Glaukón, "mně se zdá, že to zkoumání se stává již směšným..." /444e-445a; str. 173n/

Peter Stemmer se na tomto místě musí vyrovnat s následujícím problémem: je-li otázka, proč jednat mravně či spravedlivě, základní úlohou Ústavy, proč na tomto místě, kdy už byla spravedlnost určena jako zdraví duše, celý spis nekončí? Vždyť problém se zdá již na základě analogie spravedlnost - zdraví duše rozřešen. Zde je v Ústavě určitý zlom, konstatuje P. Stemmer. Sókratés přechází bez jasné odpovědi na právě citovanou Glaukónovu námitku k jinému tématu: "...když už jsme došli tak daleko,.. pojď sem, abys také uviděl, kolik asi druhů podle mého zdání má špatnost, pokud arci stojí za podívanou. - Jdu za tebou, jen mluv." /445b; str.174/ P. Stemmer nabízí dvojí vysvětlení tohoto náhlého přechodu: 1. Argument, že spravedlnost je duševní zdraví, nestačí k tomu, aby byla dokázána rozumnost spravedlivého jednání. Metafora duševního zdraví je nedostatečná.^{7/} 2. Proč Sókratés přechází právě ke špatným stavům duše, lze přirozeně vysvětlit tím, že má nyní v úmyslu vlastně jen pokračovat v úkolu, který mu uložili Glaukón a Adeimantos, když ho vyzvali, aby vyložil jak o spravedlnosti, tak o nespravedlnosti o sobě, jak působí na duši těch, kteří ji mají. Sókratés tím tedy začíná výklad,^{8/} který vyvrcholí na začátku deváté knihy analýzou tyranského způsobu života. Přecházíme tedy nyní s autorem k závěrečným partiím Ústavy. V deváté knize přichází ke slovu opět ona základní otázka: Kdo žije lépe, spravedlivý či nespravedlivý? Peter Stemmer zde trefně prokazuje kontinuitu tohoto základního problému, když připomíná, že právě tyran je pro Thrasyacha vzorem. O tyranovi říká Thrasyachos v první knize, že jeho život je mnohem lepší než život spravedlivých /344a, 348d; str. 54, 60/.

Je to jednoznačně problematika vytčená v první knize Ústavy, co tvoří jádro deváté knihy? Poté, co Platón v první části deváté knihy ukázal, jakým životem ve skutečnosti žije tyran, tedy člověk dokonale nespravedlivý, přechází konečně k řešení otázky, proč stojí za to být spravedlivý. Další dva důkazy, které podává, jsou však založeny na pojmu 'hedoné', příjemnost, rozkoš či libost. Tento pojem a jeho adjektivum jsou v deváté knize neobyčejně časté. Oproti tomu v první a druhé knize, kde v odpovídající funkci vystupují slova se společným významovým základem 'užitek', se tyto pojmy 'hedoné' a 'hedy' takřka nevyskytují. To vedlo mnoho interpretů k pochybnosti, neodpovídá-li zde Sókratés na otázku, kterou si nikde nepoložil. Podle P. Stemmera však není problematika deváté knihy nová, Sókratés tu jen završuje úkol, který mu uložili Platónovi bratři. Tento úkol je přece řešen v návaznosti na rozdělení dober do tří druhů, a sice cestou důkazu, že spravedlnost je dobrá, hodná usilování i sama o sobě. To znamená, že spravedlnost sama nemá být nepříjemná a bolestná /jako dobra třetího druhu/, nýbrž naopak - právě příjemná a libá."Lze-li dokázat rozumnost spravedlivého bytí jen tehdy, může-li být vykázano také jako dobro prvního druhu, pak je třeba položit otázku, zda bytí spravedlivý je něco příjemného" /564/.

Je jistě překvapivé, že kritériem pro rozumnost mravního jednání je jeho příjemnost. Důvod však už vlastně autor uvedl a mohli bychom jej formulovat takto: pokud je něco bezprostředním způsobem prospěšné blaženosti jednotlivce, čili pokud to k blaženosti bezprostředně přispívá, pak to k ní nepřispívá instrumentálně, nýbrž konstitutivně. Proto musí být ještě dokázáno, že

spravedlnost, má-li být v tomto těsném vztahu k blaženosti, je také příjemná, což je předmětem dvou Sókratových důkazů /580c9-583a11, str. 328-332; 583b1-588a11, str. 332-339/. V těchto důkazech však místo spravedlivého jako takového figuruje filosof či král, o němž se dokazuje, že jeho libost - rozkoš z dívání na jsoucno /582c10, str. 331/; pravdivá radost, plynoucí z pravdivé libosti /586c1, str. 336/ - je nejlíbější rozkoš /583a2, str. 332/. Tím se autorovi uzavírá kruh otázky motivace k mravnímu jednání.^{9/} Konečným účelem každého usilování je blaženost. Spravedlnost je příjemná, je také dobrem prvního druhu, a proto přináší, uskutečňuje blaženost. "Neboť blaženost je celek toho, co je o sobě, kvůli sobě samému, hodné usilování" /568/.

Je ovšem ještě možné, jak se mi zdá, položit si otázku /a P. Stemmer to nečiní/, zda spravedlnost je nejvhodnější cestou k dosažení blaženosti. O nespravedlnosti Platón, resp. Sókratés dokázal, že je opakem pravé rozkoše, že přivádí duši do disharmonie - tyranský člověk nedělá to, co vlastně chce /577e1, 579c4-d2, str. 324, 327/. Co když ale blaženost nastává zejména v mravně indiferentních stavech? Rozhodnout otázku, zda spravedlivý život je nejlepší, tj. zda je uskutečněním blaženosti, předpokládá náhled do podstaty blaženosti. Tuto "královskou otázku": co je blaženost? /565/ nechává P. Stemmer otevřenou. Je to pochopitelné, neboť není jistě snadné a bez dalšího ani možné vystihnout vlastní Platónovo řešení. P. Stemmer se pokouší vymezit alespoň vztah mezi mravností a blažeností; a sice následujícím způsobem: Je to vztah velmi těsný, mravnost není pouhým prostředkem k blaženosti. Příjemné účinky mravního chování

nejsou dostatečným důvodem k tomu, abychom byli mravní. Nicméně "důvod k mravnímu bytí máme jen tehdy, když je mravnost něčím, v čem se realizuje sama blaženost" /568/. Mravnost sama je posledním cílem lidského chtění, dovozuje P. Stemmer, pokud platí, že je konstitutivním elementem dobrého života, tj. pokud je tím, co je žádoucí samo o sobě.

Závěrem ještě poznámku k samotnému Sókratovu důkazu, že spravedlnost je příjemná: Bližší analýzou obou Sókratových argumentů /580c9 - 583a11, 583b1 - 588a11/ by bylo možné ukázat, jak to činí např. Michael Woods,^{10/} že příjemnost, 'hedoné', kterou zde Sókratés argumentuje, je libost z nazírání idejí. Co se mělo dokázat o spravedlivém životě, dokazuje se o životě filozofa. Nepochybujeme o tom, že platónský filozof je spravedlivý, jenže spravedlivý život, který by měl být žádoucí pro všechny, je zde zaměněn za filosofickou kontemplaci vyhrazenou v Platónově Ústavě jen nemnoha privilegovaným. Můžeme takto odpovědět na obecně položenou otázku, proč mám jednat mravně či proč mám být spravedlivý?

Poznámky

- 1/ Peter Stemmer, Der Grundriss der Platonischen Ethik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 /1988/, str. 529-569. Odkazy k citacím budu uvádět za citátem v závorce.
- 2/ Trojí dělení je dělení dober na tři druhy, které se nalézají na začátku 2.knihy Ústavy /357a-d2; v českém překladu Františka Novotného, Praha 1921, na str. 69/. Viz dále str.74 tohoto referátu a poznámka 6/.

- 3/ Thrasymachos vyhláší své stanovisko takto: Ve všech zřízeních vydávají vlády zákony podle své podstaty "a pak prohlásí, že toto, co jim samým prospívá, jest pro ovládané spravedливо, a kdo to překročuje, toho trestají, pravíce, že jedná protizákonně a nespravedlivě. ...Vychází závěr, že všude totéž jest spravedlivé, totiž prospěch silnějšího" /338e-339a; str. 47-8/. A o něco dále: "...když však někdo se zmocní nejen majetku občanů, nýbrž i je samý si porobí a učiní otroky, takoví lidé místo ... postupných jmen bývají nazýváni šťastnými a blahoslavenými ...Takto jest, Sókrate, bezpráví - děje-li se dostatečně velikou měrou - věc silnější než spravedlnost, důstojnější svobodného muže a lépe slušící pánu, a jak jsem tvrdil hned na začátku, spravedlivé jest prospěch silnějšího, avšak nespravedlnost přináší vlastní osobě užitek a prospěch" /344c-d, str. 54-5/.
- 4/ Nejedná se o filologický rozbor v přísném smyslu slova, jen o "jazykové úvahy". Kromě pojmu 'ofelimon' /např. 332e3, 346d6/ je "dalším příležitostným ekvivalentem pojmu 'agathon' pojem 'chresimon'. 'Chresimon' znamená cosi potřebného, užitečného. Formulace "spravedlnost je 'chresimon'" se objevuje vícekrát /332e13, 333a1,e2; srv. též 333c11,d3f/" /544/. "Shrneme-li tyto jazykové úvahy, pak je zřetelné, že 'agathon' může být nahrazeno slovy, jejichž společným významovým jádrem je 'užitečný'. 'Symferon', 'chresimon', 'ofelimon' sdílejí tento význam. 'Agathon' je proto něco, čemu je přiřčena, jak můžeme říci, 'utilitární' dobrost" /545/.
- 5/ P. Stemmer ve své úvaze výslovně vynechává místa, která pojednávají o "jednotlivém případě" nejvyššího dobra /548/. Jakožto nejvyšší dobro nemá vztaženost k účelu, je však vztaženo k osobě. Více se o něm však, stejně jako o středních knihách Ústavy, v našem článku nedovídáme. Zdá se, že podle P. Stemmera nemají knihy V.-VII. relevantní vztah k problematice, kterou se ve svém článku zabývá a kterou pokládá za podstatnou, ba nejdůležitější z celé knihy. Jakkoli však víme, že tématem jeho článku je nárys platónské etiky, lze toto mlčení ke středním knihám Ústavy, většinou považovaným za vlastní centrum celého spisu, pokládat za jeden z podstatných nedostatků jeho článku, ve kterém jinak sleduje výhradně text Ústavy.

- 6/ Pro druhý druh dobra platí: "...dobro, které máme rádi i pro ně samo, i pro jeho účinky, jako např. být rozumný, viděti a být zdrav" /357b, str.69/. "A vidíš také třetí druh dobrého, ke kterému náleží tělocvik a léčení v nemoci i lékařství a ostatní výdělečná zaměstnání? O těchto věcech bychom řekli, že jsou namáhavé, ale že nám prospívají, a nepřáli bychom si je míti pro ně samy, nýbrž pro výdělek a pro všechny výhody z nich plynoucí" /357b-c, str.69/.
- 7/ Tato metafora je užita i v dialogu Gorgias, kde se hledají důvody mravního jednání. K tomu P. Stemmer odkazuje na svůj článek v témže časopise, svazek 39 /1985/, str. 501-522.
- 8/ Při všem respektu vůči interpretačním schopnostem, které autor článku prokazuje na místech, kde dochází v Ústavě k neočekávaným zlomům, nelze přehlédnout okolnost, že hlavní zlom v Ústavě - a to právě z hlediska Stemmerova pojetí celého spisu - totiž diskontinuita mezi pátou až sedmou knihou a zbytkem Ústavy, zůstává zcela bez komentáře. Ani okolnost, že k výkladu špatných stavů duše, ohlášenému na konci čtvrté knihy, dochází ve skutečnosti až v osmé knize, není pro P. Stemmera dostatečným důvodem k takové úvaze.
- 9/ "Rozumnost spravedlivého jednání" - tímto způsobem, tj. pomocí pojmu rozumnost, zde autor opisuje motivační problém. K tomu lze formálně namítnout: je-li základem mravního jednání mravní náhled, který je podstatně rozumovým náhledem, a je-li spravedlnost jako harmonický stav duše zajištěn nadvládou rozumové složky duše, pak se jeví problém rozumnosti mravního jednání jako problém rozumnosti rozumného jednání, čímž onen motivační problém, o který jde, možná poněkud ztrácí na ostroti.
- 10/ "Plato on Pleasure and the Choice of Three Lives /576-583/." Text této přednášky uveřejňujeme rovněž v tomto čísle.

PŘÍLOHA

Michael Woods

Plato on Pleasure and the Choice of Three Lives

(Republic 576 - 588)

(Text sloužil jako podklad pro příležitostnou přednášku a nebyl autorizován - pozn. red.)

At the beginning of the passage that we shall be concerned with, after the survey of the various types of human soul has been completed, Glaucon is asked how he ranks the different types of human soul that have been surveyed. Which of them is the best from the point of view of happiness? He replies at 580b, and when it comes, the answer will hardly surprise us, that the 'kingly' or 'royal' (*βασιλικός*) man is the best, and also the most happy, and the tyrannical man the worst and the most wretched. In accepting this, he is in fact agreeing that Socrates has succeeded in the task that he and Adeimantus assigned to him at the beginning of Book II, of showing that the just person is the most happy. Justice has been compared with a variety of alternative sorts of life, and been accepted as greatly superior to any of them.

Now there are, of course, very large questions about the manner in which this conclusion has been reached: what the connexion is between showing that justice is good in itself and showing that the just man is happy, and what the merits are of the method that is used to reach this conclusion in the *Republic*. But I shall not be discussing these questions, for the most part, since they raise issues about the whole strategy adopted in the main part of the *Republic*, and they have been

discussed on other occasions. What I shall discuss is what follows, which I think has to be seen as something of an appendix. Certainly, the main argument of the dialogue has been completed at 580, when Socrates is agreed to have responded to the challenge to defend justice.

There are certain questions about how what follows down to 588 relates to what has gone before. At first sight, things seem quite straightforward. Socrates says at 580c9 that we here have one demonstration (*ἀπόδειξις*), and he invites his interlocutors to consider a second. In fact it appears later that we are offered two more, and at 583b1f a transition is marked to a third victory of the just man over the unjust. That passage seems to show clearly, as we might have been led to expect at 580, that what is being offered is a further demonstration or demonstrations that the just life is greatly superior to the unjust. More specifically, that the just person is happy, and the unjust unhappy. Is that in fact what we find?

When we look at 580-588, what we find seems to be different from that in two ways. In the first place, the passage is wholly occupied, it seems, with the question whether the just person's life is superior to the of the unjust person in respect of *pleasure*; indeed, the whole passage is devoted to a comparison of different lives in respect of pleasure. Is a comparison of different lives in respect of pleasure quite the same as a comparison in respect of happiness? Is Plato assuming that once we have identified the most pleasant life, we shall have also picked out the most happy? There are certainly philosophers who are ready

to define happiness in terms of pleasure, and hold that the amount of pleasure that a given form of life contains is a satisfactory measure of its happiness; but that is hardly Plato's conception of *eὐδαιμονία*. For Plato, it seems, the question which is the most happy life is really the same question as the question which life is the most satisfactory, and the issue of how much pleasure the happy life will contain remains open.

It may be thought that the problem is not a serious one: although Plato would certainly not have wished to *define* happiness in terms of pleasure, and would have regarded the question how large a part pleasure would play in the ideal life as a question that could be sensibly raised, he would have had no doubt about the answer: the most happy life is also the most pleasant. The fact that the just life is the most pleasant is not the main *ground* for calling it the best, but it would be *one* ground, and he would not have disputed that the greater pleasure that the just life contains would be a reliable sign that it is the best life. Once the nature of pleasure is properly understood, we can see, Plato would hold, that there can never be any divergence between the merits of a certain type of life, judged from the point of view of pleasure, and its merits judged from the point of view of happiness.

Still, Plato does not make the connexion very clear between the question how pleasant a given type of life is, and the question how happy it is. What I have just said about the connexion that Plato held that there was is supplied from various things that Plato says elsewhere in the *Republic* and in the other

dialogues, and not from the text of Book IX. What he says at the end of this passage, at 588 a7-10, is that if the just and good man is so greatly superior to the bad and unjust man from the point of view of pleasure, he will win over him to an immeasurably greater degree from the point of view of fineness of life and nobility and virtue. He does not say explicitly that he will be superior in happiness, but that is perhaps what is intended by this passage. If so, the argument is *a fortiori*: the most pleasant life is *a fortiori* the most happy. But then Plato is relying on there being some sort of connexion between the pleasantness of a life and the degrees of happiness that it contains, and this assumption is not made explicit.

It may, in any case, not matter that this connexion is not openly stated and perhaps justified. For the argument may be seen as quite effective against someone like Thrasymachus. Such a person would no doubt be quite happy to regard happiness as largely consisting in pleasure, and indeed it may be thought that his main reason for recommending injustice was the greater amount of pleasure that he thought was available to the unjust man. Others, like Glaucon and Adeimantus, who would not agree that injustice was in fact superior to justice, might still be inclined to agree with Thrasymachus that the most pleasant life might be one in which someone pursue his own pleasure without regard to the constraints of justice. Against such a person, it might be effective to prove that the unjust life was not even the most pleasant. If that could be shown, Thrasymachus could be defeated on his own ground, so to speak. This is the first difference between

what Socrates actually seems to try to establish in this passage, and what he announces that he is going to establish.

The second difference seems to be rather more important. He has said that he is going to offer a further proof, and we naturally expect that what he is going to prove once again is that the just man is happy and the unjust unhappy. But when we look at the text, the argument seems rather different. This can best be seen if we turn to the first passage in the section we are mainly concerned with.

At 581d₃f, Plato says that the further proof is possible because an individual soul is divided into three forms (*εἶδη*) in the way that the city is. The threefold division of the soul is, of course, the division into the reasoning element (*λογιστικόν*), the spirited element (*θυμοειδής*) and the desiring element (*ἐπιθυμητικόν*). This division was first introduced in Book IV, and has been a pervasive feature of the discussion in the *Republic* up to the present passage. In particular, it has been crucial to the argument in which he compares the various types of soul, in the passage leading up to the one already mentioned in which Glaucon says that he places the just soul as incomparably the best. However, the use that is made here of the tripartite division of the soul contains a number of novel features. We are now told that corresponding to each of the three parts of the soul are three different sorts of pleasure, just as there are three different sorts of desire (*ἐπιθυμία*). The reference to three different sorts of pleasure is new in this passage, as is the reference to three sorts of desire, since previously the

word 'desire' has been reserved for the impulses arising from just one of the three parts of the soul, namely the one that has been referred to as the desiring element.

It is true that earlier on in the book, it has been clear that the three parts of the soul were all capable of producing impulses to action; but what seemed to emerge from the passage in which the distinction between the three parts of the soul was introduced was that they were different because they were the source of different sorts of impulse to action. Exactly how the three parts of the soul were distinguished in Book IV would be outside the scope of the present discussion, but it would perhaps be fair to say that they are not simply distinguished in Book IV as being the origin of different kinds of desire. Here, however, we find Plato saying that the three parts of the soul are different because they are the source of desires directed to three different kinds of objects.

The appetitive element (*ἐπιθυμητικόν*) is said (580d10f) to manifest itself in a great variety of forms, so that a single word that adequately sums up its manifestations is rather hard to find. But Plato says that physical desires for such things as food, drink and sex are typical manifestations of it, and he says that for that reason it has already been referred to as the gain-loving part because the satisfaction of such desires is commonly achieved through money and material goods. So it is now taken as fair to characterise the appetitive part as the gain-loving or profit-loving part.

The second part of the soul, the spirited part (*θυμοειδής*) was originally introduced in Book IV as the element that was the source of angry behaviour, and indeed it is still first mentioned in this passage (580d10) as 'that by which a man is angry'. But it is now characterised as the origin of a desire for certain sort of thing. At 581a9-10 it is said that the spirited element 'is wholly devoted to mastery and victory and fame'. It is thus thought entirely appropriate to call it 'the victory-loving and honour-loving part'. Exactly what is included in the activities and concerns that Plato here attributes to the spirited part is not relevant to our present purpose. What is significant is that, like the appetitive element, the spirited element is here defined as the part of the soul which is the source of desires for certain objects.

Although there is this contrast between what is said here about the elements of the soul and what was said about them when they were first introduced in Book IV, it would be a mistake to think that what is said to be characteristic of the spirited and appetitive elements is quite new in this passage; in fact, the use that has been made of the three parts of the soul in developing the comparison between the ideal and non-ideal types of city and the ideal and non-ideal types of man that occupied Book VIII and the earlier part of Book IX has already made implicit use of the conception of these two elements that is explicitly put forward in this passage. We may note the way in which the timocratic and oligarchic city and man are characterised and said to develop.

Matters are different when we come to the way in which the rational part is characterised. As before, it is first mentioned as 'that by which a man learns' (580d10), in a way reminiscent of Book IV. What is significant is that in due course it is said to have as its aim acquiring knowledge of the truth (581b5). This is not in itself surprising, since learning is indeed the acquiring of knowledge of truths. What is significant is that Plato feels justified in describing that part of the soul as learning-loving and *philosophical*. The significance emerges a little later at 581c3, when he says that on this basis we may distinguish three types of men - the philosophical, the victory-loving and the gain-loving. It thus turns out that the role of reasoning element that is going to be regarded as the vital one is now as the source of certain desires, the desires associated with the philosopher, pre-occupied with enquiry into the nature of reality. He is now regarding someone in whom the reasoning element is dominant as someone whose leading desire is for the pursuits of the philosopher, so that if reason dominates a person's life in this sense, the person will aim to devote his life to philosophy.

It needs to be emphasized that the sense in which reason dominates the soul of the philosopher is quite different from the way in which it does so in the just man. In the case of the philosopher, reason dominates his soul because such a person gives priority to the satisfaction of certain desires, namely those for intellectual pursuits. This seems to be a different sense from that in which the soul of the just man is one in which reason rules,

according to Plato. In the just man, reason rules in that it issues rational prescriptions, and the other parts of soul conform to what reason prescribes. Such a soul is harmonious because the impulses originating in any of the parts of the soul are regulated by reason. Reason in that sense will adjudicate between the desires issuing from any of the three parts of the soul, *including those of which reason itself is the source*. Thus reason will have to pronounce on the extent to which the desire for philosophical enquiry may be satisfied. The Guardians in Plato's Ideal City will 'return to the Cave' and govern the City even though they would greatly prefer to continue with philosophical speculation, because they are just men, so reason's control in the just man include a restraining of the impulse to do philosophy. Here, however, reason is simply regarded as the origin of the desire for philosophic activity, and hence a soul in which reason dominates in the sense that is introduced here is one in which the overriding concern is with philosophical pursuits.

Three different types of life are thus introduced at 581ca, with three associated forms of pleasure, according to which of the three parts of the soul is dominant. Socrates asks his interlocutors to judge which of these lives is the most pleasant. But it should be clear now that the three lives between which they are asked to make a comparison do not correspond to any of the various forms of life that were compared earlier - the lives of the kingly, timocratic, oligarchic, tyrannical and democratic man. What is of particular significance is that the type of life which is going

to be judged the best is the philosophic life, not the just life. So we have here the second difference between what Plato announces that he is going to do in this passage and what he actually does. The life that is compared with other forms of life is not the just life but the philosophic life. So, putting the two differences together, we may say that Plato gives us the impression that he is going to show by a further proof that the just man is the happiest, but in fact he actually attempts to show that the philosophic life is the most pleasant.

Is this discrepancy a serious one? Does it matter that what is explicitly shown to be the best life now is not the just life but the philosophical life? It is natural to ask what the connexion is between being a just person and being a philosopher. It might be said that for Plato the two coincide. It has been held that anyone who is a philosopher, in the sense in which Plato understands that, must be a just person, and, conversely, that anyone who is just must also be a philosopher. I do not wish to dispute the first of those claims. It seems fairly clearly to have been Plato's view that anyone who is engaged fully in philosophy would have a grasp of justice, and this would be enough to make one act justly; or rather, perhaps, in order to engage in philosophy at all one's soul would need to be in the harmonious state that Plato identified with justice. How far that can be justified is a large question, and I shall not attempt to justify it; my present concern is simply with the interpretation of Plato.

What is much more problematic is the converse claim, that only a philosopher can be just. It might indeed be argued that Plato was not committed to holding it, because his view of justice was as a state of the soul in which reason ruled, and this in fact would require an adequate grasp by reason of what constitutes a just and harmonious soul, and the proper limits within which the various parts of the soul should be permitted to indulge their impulses. In brief, a just soul must be one in which the reasoning element has a knowledge of what justice is, and that is something which is not available to anyone who lacks philosophical understanding. Such an understanding could only be acquired from a life devoted to philosophical pursuits. We may recall the education prescribed for the Guardians, and Plato's view that adequate grasp of the Forms like justice requires prolonged study, which would seem to require a life in which the desire for knowledge is a dominant preoccupation.

I think it does need to be conceded that Plato would be committed for holding that only a philosopher could be just in the fullest sense. If the rule of reason is to be enough for justice, reason does need to have the deep understanding of what justice is and what the best state of the soul is that Plato would hold must be confined to philosophers of the kind that he thinks should rule his Ideal City. Nonetheless, it hardly seems a satisfactory position for someone to take who wishes to defend the justice as something worth having. Glaucon and Adeimantus asked Socrates in Book II to show that justice was good in itself; that, no matter what one's particular circum-

stances were, it was always better to be a just man than an unjust. Such a demand is a demand to defend justice as worth pursuing, whether one were philosopher or not. It is plainly Plato's view that not everyone can aspire to be a philosopher, and in his Ideal City only a minority of the citizens are given an opportunity to engage in philosophical speculation. But it is clear that everyone has a reason to be just, whether pursuing the philosophical life or not.

Thus the question arises what reason is given in this passage of Book IX for the ordinary person to aspire to justice. We are offered arguments for the superiority of the philosophical life on the grounds that it brings the most pleasure. What reason does that give to the ordinary person to act justly? To say that the ordinary person cannot hope to be just either would surely seem to evade the requirement that was made for Socrates to show that the just life was the best life for everybody. What reason would this argument for the pleasantness of the philosophical life give to someone who had Gyges' ring?

It seems that Plato had some awareness of this difficulty. At the end of the discussion, at 586d4f, he says that we may be confident that it is true also of the desires that originate with the parts of the soul other than the reasoning part that if they are pursued under reason's guidance, because they are following truth, they receive the greatest pleasures that they are capable of attaining, and the truest. He is there accepting that there may be just people, whose souls are ordered by reason, who are not philosophers, and claiming that the

previous argument has shown that they will achieve the pleasantest life that is available to them if they are guided by reason in their pursuit of the dominant aims of their lives. It is natural to identify the people whose lives are regulated by reason even though they are not philosophers with those who are just in the way that Plato has characterised the just person in the earlier part of the *Republic*. We may still feel that Plato's recognition of this gap between what he is required to show and what the argument of Book IX from 580 has established is somewhat belated and inadequate.

I now turn to examine the first of the arguments for the superior pleasantness of the philosophical life. This argument occurs in the passage 581e-583b. In outline, the argument goes like this. It is argued that if we asked each of these three kinds of person - the philosophical, the honour-loving and the gain-loving - which of the three lives was the most pleasant, each would choose his own. Thus the question arises which of the three is right. It is then argued that the philosopher possesses qualification for deciding the question that the other two do not possess, and therefore that we must conclude that his answer is the correct one. So the philosophic life is the most pleasant.

What is remarkable about this argument is some of the assumptions that it makes. Why is it regarded as self-evident that each of the three people will say that his own life is the most pleasant? One suggestion might be that, if he had not thought that a certain sort of life was likely to be the most pleasant, he would not have chosen to lead it. If that is indeed

the assumption that Plato was making, we might reasonably think that it requires some defence, and perhaps is not really compatible with the views that Plato himself seems to take elsewhere. For he will then be assuming that the reason that anyone has for choosing a particular life is always the amount of pleasure that one believes it to contain. And this is surely something that could reasonably be disputed. Indeed Plato himself would have held that there are other quite different reasons for choosing the just life or the philosophic life: its merits do not simply consist in the amount of pleasure that is to be expected from it.

Further, the argument, if it makes that assumption about the reasons for choosing a particular sort of life, is surely taking a sort of life that someone leads as much more a matter of choice than it really is, or Plato would allow it to be. As I have already mentioned, Plato does not hold that the majority of mankind are in a position to become philosophers, so for most people, leading the philosophical life is simply not an option that is available to them. Why, then, should it be supposed that the gain-loving man has opted for that, in preference to the other two, because he holds that it is more pleasant than they are?

Plato holds that the human beings exhibit natural and innate differences in character, and these are reflected in which of the parts of soul is likely to become dominant. It is surely more realistic, and more in accord with the doctrines that Plato accepts elsewhere, to hold that the philosopher is leading the phil-

osophic life because he is someone in whom certain desires are naturally prominent, so there is no question for him about which life to pursue if he has the opportunity; he need not have reached a decision on the basis of an estimate of the amount of pleasure that that life offers in comparison with its rivals.

A further assumption made in this argument is that each of them will be ready with an opinion on the question which of the three lives is the most pleasant. Perhaps the honour-loving person will simply say that he finds the life that he is leading a satisfactory one, but whether it is the most pleasant is something that he would not be willing to hazard an opinion on. This brings me to the fundamental assumption of the argument which might well be challenged. That is the assumption that there is a question, to which there is objectively a right answer, what is the most pleasant life available to a human being. Someone who wished to challenge that might say that it is a reasonable question to ask what is the most pleasant life for this or that person, but to ask 'What is the most pleasant life for an human being whatever?' is to ask an unreal question. How pleasant a given form is for a given individual will depend crucially on the person's individual character, and what would be found a satisfactory life by one person would not be found satisfactory by another because of natural differences between the two persons.

If we were correct in challenging this assumption, which certainly underlies this argument, the question whether it is the philosopher or the pleasure-loving or honour-loving

person who is best equipped to decide it simply lapses. There is simply no question that is there to be decided. Exactly which of the three lives is the most pleasant is not something that can be objectively settled. This, it seems to me, is the point at which this argument is most vulnerable. There are also a number of other objections that one might readily make to it. For example, we might question the claim, made at 587b7-e, that the philosopher is superior to the other two people because he, unlike them, has experience of the other two lives. Is it really true that the philosopher has a genuine knowledge of what it is like to live the life of an honour-loving person? Or rather, does he have knowledge, from experience, of what it is like *for the honour-loving person*, to live the life that he leads?

The argument that I have just discussed concludes at 583b. As I have said, Plato says that the argument represents a second victory of the just man over the unjust. There then follows what is called a third, or 'Olympic' victory of the just man over his rival. The following passage argues that the pleasures of the philosopher are superior because they are purer than those of the non-philosopher. In this section of the argument, use is made of a philosophical theory about certain pleasures, and some large metaphysical issues are raised. The passage presents some major problems of interpretation.

Socrates begins by securing agreement (583c3) that pain is the opposite of pleasure. It is then agreed that intermediate between the two is a state of neither pleasure nor pain. This state is described as a state of 'rest' or

'quiescence' (*ἡσυχία*) of the soul. Socrates then notes that when people have recovered from illness (and therefore some pain has ceased), they commonly regard the state of absence of illness as extremely pleasant, even though it is not pleasure that they are experiencing but the intermediate state of neither pleasure nor pain. Likewise, when some pleasure has ceased, the absence of pleasure is itself found painful (583e2). Socrates then goes on to argue that in both these cases, the person in question is the victim of an error. The person whose pain has stopped thinks that he is experiencing pleasure, and the person whose pleasure has stopped thinks that he is experiencing pain or distress. But, Socrates argues, these people are in exactly the same state, namely the state between pleasure and pain. But the state which is neither pleasure nor pain cannot be either of these. It follows that each of these people is deluded: it cannot be right to hold that not feeling pain is pleasant, nor that not having pleasure is painful (584a7-10).

Plato is here appealing to fairly familiar phenomena. If I have a headache, which then stops, the mere absence of a headache may be something that I find mildly pleasant; but it would be absurd to say that simply not having a headache was something that would generally be found pleasant. Likewise, perhaps, with the person who is experiencing some enjoyment that then stops. Plato wants to draw a conclusion about this sort of case, and then apply it to the case of most bodily pleasures, such as are the main concern of the gain-loving man. Is he right in concluding that in these familiar

cases the person in question must be the victim of some delusion?

The argument seems to appeal to the fact that, for someone who experiences pain, the bare absence of pain would be a source of pleasure. I do not wish to dispute that. Appeal is then made to the fact that in addition to the states of pleasure and pain is the state of neither pleasure nor pain. I think there is no need to dispute that someone may be correctly described as experiencing neither pleasure nor pain. Can we, then, conclude that someone who moved from a state of pleasure to one of neither pleasure nor pain would think that he was experiencing pleasure, but be mistaken in this, because the state he is in is in fact the state of neither pleasure nor pain? I think the conclusion does not follow. Where the argument breaks down is in its assumption that the person who derives some mild pleasure from the cessation of a pain is in fact in the intermediate state. Once that is assumed, it will obviously follow that, if he thinks that he is having pleasure, he is mistaken. It would be open to someone who wished to defend the person who gets pleasure from the stopping of a pain from the charge of being deluded simply to say that in those cases in which pleasure is got from the ending of a pain, the pain has been followed not by state of rest or quiescence of the soul, but by the opposite of pain. Such a person need not deny that it is possible to be in state of neither pleasure nor pain; he needs only to say that the person who gets pleasure from the ending of his pain is not in that state.

The argument is confused by the fact that Socrates speaks not only of the opinion of the person experiencing a pleasure in those circumstances that he is having a pleasure, but also of the judgements he makes about its magnitude. Thus at 582c13, he speaks of someone who says that he has just realised that being healthy is the most pleasant thing there is. But such a person is not merely making the (surely correct) judgement that he finds being healthy again pleasant, but also making comparative judgements about the pleasure he now experiences and others; further, he does not confine himself to saying that about his present pleasure, but about the state of being healthy in general. Someone who made a judgement like that would certainly be overestimating the pleasantness of the state he was in, because he would be overlooking the fact that his pleasure was dependent upon the previous pain that he felt.

Plato certainly is impressed by the way in which the magnitude of pleasure may be overestimated because of the contrast with what has preceded it. At 583a he mentions the case of the person who thinks that grey is white, because he contrasts it with black, having never seen white. Such errors certainly occur, and we may indeed think a certain activity or experience is more pleasurable than in fact it is. But he does not succeed in showing that in the case in which someone experiences pleasure at the ending of a pain, the person's belief that he is experiencing pleasure is an illusion. Such a person may be well aware that the mere absence of a pain is a state that would not be a source of pleasure in ordinary

circumstances. Nor need such a person overestimate the magnitude of the pleasure that he experiences in comparison with other possible pleasures.

The relevance of all this is that Plato wants to assimilate the great majority of bodily pleasures to those that we have just described, where the mere absence of pain is found pleasant because of the contrast with the pain that has just preceded. At 584c4-7 he says that the great majority of bodily pleasures, so called, are really reliefs from pain. He does, it is true, make some exceptions: rather oddly, he cites the pleasures of smell as an example of physical pleasures that are not simply reliefs from pain. Nonetheless, the reason given for mentioning these cases is so that it should not be thought that all physical pleasures are reliefs from pain, so there is a clear indication that Plato holds that nearly all bodily pleasures may properly be described as reliefs from pain.

Why does he think that the great majority of bodily pleasures are simply reliefs from pain? The reason seems to be that he regards them as preceded by desire, which is painful or unpleasant. He then apparently holds that the pleasure that results when the desire is satisfied is simply the pleasure that is commonly felt when something painful or unpleasant ceases. As we have seen, Plato regards a pleasure of that sort as unreal, because it involves a mistaking of what is in fact a neutral state for the state of experiencing pleasure.

I have already argued that this is an error on Plato's part. There is no good ground

for holding that the belief that one is experiencing pleasure in those circumstances is mistaken. But I think we can say that there is further mistake in Plato's argument here. Although he is, of course, true, that the ceasing of something painful may produce some mild pleasure, it would be quite wrong to identify the physical pleasure obtained from the satisfaction of a physical desire with the pleasure got from ending it.

This can be made clear in the following way. Suppose that I find that I have a strong physical desire - for food, for example. It will then be correct to say that this desire is unpleasant, and involves pain, or at any rate discomfort. It is then reasonable to expect, that if the desire ceases, then, whether it is satisfied or not, the fact that it has ceased will be a source of pleasure. But the mild pleasure that I might get from the fact that my hunger has ceased even if I have not eaten anything is hardly to be equated with the pleasure I get from actually eating. The pleasure that one gets from satisfying a desire is pleasure precisely at the satisfaction of the desire, not pleasure at the fact that I am without a desire that was actually disagreeable.

I conclude from this that Plato gives no good reason for holding that those physical pleasures that essentially involve the satisfaction of a desire involve some kind of illusion. There is no reason to hold that a pleasure is any less real because it may be dependent upon a previous state of desire.

