

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická

Postava Sókrata ve vybraných sókratovských dialozích  
Bakalářská práce

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2018/2019

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Jiří Jelínek**  
Osobní číslo: **H17070**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Téma práce: **Postava Sókrata ve vybraných sókratovských dialozích**  
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

### Zásady pro vypracování

Bakalářská práce bude vypracována na základě deseti vybraných sókratovských dialogů (*Euthydémos*, *Euthyfrón*, *Ión*, *Hippias Menší*, *Hippias Větší*, *Lachés*, *Lysis*, *Theagés*, *Charmidés* a první kniha *Ústavy*), které poslouží jako podklad pro vytvoření obrazu literární postavy Sókrata. Toho bude docíleno důkladným pročítáním vybraných textů a následným popsáním výrazných Sókratových osobnostních rysů, tak se stane především za pomoci myšlenek M. Heideggera z knihy *Bytí a čas*.

Rozsah pracovní zprávy:  
Rozsah grafických prací:  
Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná**

Seznam doporučené literatury:

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOU-  
BA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018.  
LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997.  
CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996.  
SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016.  
Charles H. Kahn, *Plato and The Socratic dialogue*, Cambridge university press, Cambridge 1996  
Thomas A. Slezák, *Reading Plato*, Routledge, London and New York 1999  
Petr Rezek, *Dialog, vědění, orientace*, OIKOYMENH, Praha 1992

Vedoucí bakalářské práce: **doc. Mgr. Jakub Jinek, Ph.D.**  
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **31. března 2019**

Termín odevzdání bakalářské práce: **30. června 2020**



---

**doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.**  
děkan

 Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
532 10 Pardubice, Studentská 95  
L.S.



---

**Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. března 2019

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnici Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 30. 6. 2020

Jiří Jelínek

## **PODĚKOVÁNÍ**

Děkuji panu doc. Jakubu Jinkovi Dr. phil. za vedení a rady, při tvorbě mé práce.

## **ANOTACE**

Práce pojednává o postavě Sókrata v námi vybraných dialozích. Zvláštní důraz se klade na ontologicko-antropologickou stránku osoby. Cílem práce je postihnout Sókrata jako ideál mravního člověka, z jeho vlastního způsobu bytí.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Sókratés, bytí, bytnost, mravnost, ideál

## **TITLE**

The character of Socrates in the chosen socratic dialogues

## **ANNOTATION**

This work deals with character of Socrates in dialogues chosen by us. Especial emphasis is put on ontological-anthropological side of person. The aim of this work is to capture Socrates as ideal of moral human, from his own way of being.

## **KEYWORDS**

Socrates, being, essence, morality, ideal

## **OBSAH**

ÚVOD.....	8
0.1 Sókratovská otázka.....	9
0.2 Metoda zkoumání.....	10
0.3 Terminologie.....	12
1. USTAVUJÍCÍ OSOBNOSTNÍ RYS.....	14
1.1 Analýza projevů Sókratovy osobnosti.....	14
2. SÓKRATOVSKÝ DIALOG - HLEDÁNÍ ZÁMĚRU.....	17
2.1 Skutečnost neukončenosti.....	17
2.2 Skutečnost účinků sókratovského dialogu.....	20
2.3 Skutečnost, že vždy jde o to, započít sókratovský dialog.....	23
3. VEDLEJŠÍ PROJEVY SÓKRATOVY OSOBY.....	25
3.1 Pochybnost.....	25
3.2 Touha.....	27
3.3 Daimonion.....	31
ZÁVĚR.....	34
Seznam použité literatury.....	35

## ÚVOD

V této práci se pokusíme charakterizovat postavu Sókrata. Vycházet budeme z deseti vybraných dialogů, kterými jsou *Charmidés*, *Euthyfrón*, *Ión*, *Lachés*, *Lysis*, *Hippias Větší*, *Hippias Menší*, *Theagés*, *Euthydémos a první kniha Ústavy*. Prvním krokem bude vyjasnění problematiky, která se pojí s úkolem charakterizovat postavu Sókrata. Za rádce v tomto úkolu si vezme Charlese H. Kahna s jeho knihou *Plato and the Socratic dialogue*. Ten nám bude nápomocen při ozřejmování toho, kdo vlastně Sókratés byl a jak ho musíme pojmut. Druhým rádčem nám bude Thomas Szlezák a jeho kniha *Reading Plato*. Ten nám pomůže doplnit náš pohled na Sókrata tím, že nás uvede do hermeneutické situace čtení Platónových děl. Díky nim budeme schopni přesně určit cíl našeho zkoumání, adekvátně zvolit metodu a naše práce tím nabude svého smyslu. Následně si ujasníme metodu zkoumání, a to vzhledem k povaze úkolu, před kterým stojíme. Zde využijeme knihu Jana Sokola *Člověk jako osoba* a knihu Emericha Coretha *Co je člověk?* V jejichž pracích se setkáváme s otázkou antropologického zkoumání. Poté si představíme hlavní pojmy naší terminologie. Nato bude již následovat naše vlastní tázání, vedené určeními z předešlých částí. Zde nám bude nápomocen Jürgen Mittelstrass s jeho článkem *Pokus o výklad sókratovského dialogu*, který česky vyšel ve sborníku *Dialog, orientace, vědění*. V druhé kapitole se budeme věnovat třem významným projevům Sókratovy osoby, a to pochybnosti, touze a daimoniui. Zde k našim úvahám přispěje E. Lévinas a jeho myšlenky z knihy *Totalita a nekonečno*. Ta nám poskytne pomoc při výkladu fenoménu touhy. F. L. Fischer nám poskytne svůj pohled na fenomén daimonia prezentovaný ve studii *Případ Sókratés*. Poslední, koho tu chceme jmenovat, je Martin Heidegger, jehož myšlenky prezentované v díle *Bytí a čas*, nás budou provázet celou prací.

Zkoumání, které zde povedeme, se nepovede v historicko-literárním duchu, ale namísto toho se zaměříme na ontologicko-antropologickou stránku věci charakterizace Sókratovy osoby. Vydáme se nejpřímější cestou tázání po tom, kdo je Sókratés našich vybraných dialogů, přičemž se necháme vést především myšlenkami M. Heideggera, jež využijeme a uvedeme na konkrétním případě postavy Sókrata, čímž doufáme, nejen osvětlíme Sókratův charakter, ale zároveň si i osvojíme určité porozumění problematice ontologicko-antropologické ve skutečné situaci, jak to již doporučoval Immanuel Kant.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. str. 11-12



## 0.1 Sókratovská otázka

Začneme tím, že si vytýčíme rámec našeho zkoumání a zdůvodníme, čím a proč se zde budeme zabývat. Východiskem nám bude teze Ch. H. Kahna, podle níž je při výkladu Sókratovské literatury nutné přihlížet k její smyšlené povaze, a to už jen z toho důvodu, že v dialozích vystupují lidé ze starší doby a diskutují o problémech, které jsou aktuální až v době po jejich smrti.<sup>2</sup> Nad to je podle Kahna zřejmé, že žánr sókratovské literatury byl velice populární a u jednotlivých autorů nacházíme narážky na díla jejich kolegů.<sup>3</sup> V naší práci se soustředíme na vybrané Platónovy dialogy,<sup>4</sup> které dle Kahna odrážejí celek Platónova myšlení, které zůstává po celý jeho život neměnné.<sup>5</sup> S tímto tvrzením se shoduje i Thomas Szlezák a ve své práci poukazuje na tuto jednotu Platónova myšlení tím, že vykládá dialogy tak, aby nebyly v rozporu s *Faidrem*, ve kterém předkládá Platón svou kritiku psaného textu, čímž Szlezák nepřímo vyjadřuje svůj názor o jednotě Platónova myšlení.<sup>6</sup> Jednotlivé dialogy neobsahují celek jeho smýšlení a ani nemají v úmyslu předávat ho jako celek, jak říká Kahn: „His principal aim, above all in the earlier works, is not to assert true propositions but to alter the minds and hearths of his readers.“<sup>7</sup> I v tomto případě je Szlezákův názor stejný a shoduje se s Kahnem, jelikož spatřuje tendenci textů vtahovat čtenáře do dané situace, a dokonce říká že: „... we should react to Plato's dramas with our entire being and not only with our analytical reasoning.“<sup>8</sup> Naše zkoumání bude postupovat v souladu s těmito tvrzeními. Jelikož Platónovy dialogy, stejně jako všechna ostatní díla spadající do žánru sókratovské literatury, jsou prostředkem vyjádření záměru svého autora, nemůžeme se na jejich základě pokoušet vyložit postavu Sókrata jako skutečné historické postavy. Namísto toho budeme vykládat postavu Sókrata tak, jak ho vyobrazil Platón ve svých dialozích, a to jako ideál člověka, jehož život spočívá ve filosofii, která má být nejlepším způsobem života; Sókratés má jako morální vzor nahradit staré antické hrdiny jako byl Achilles či Periklés.<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996. str. 2

<sup>3</sup> Tamtéž str. 3 - 4

<sup>4</sup> Nebudeme řešit pravost dialogu Theagés, jelikož to pro nás není důležité. Označení Platónovy dialogy používáme pouze zde, abychom mohli objasnit povahu sókratovské literatury.

<sup>5</sup> KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996. str. xiv

<sup>6</sup> SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Reading Plato*. New York: Routledge, 1999. str. preface

<sup>7</sup> KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996. str. xiv - xv

<sup>8</sup> SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Reading Plato*. New York: Routledge, 1999. str. 4

<sup>9</sup> KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996. str. xv

## 0.2 Metoda zkoumání

Jelikož se budeme zabývat charakterizací postavy Sókrata, musíme si nejdříve zvolit způsob, kterým ji provedeme. I když jsme si určili postavu Sókrata pouze jako literární fikci, chceme jej stále pojímat jako člověka, respektive konkrétní osobu, jež druhově náleží mezi lidské bytosti. Z tohoto důvodu se naše zkoumání nemůže omezit pouze na oblast osobnostní specifičnosti, ale zároveň musí být i tázáním po člověku samém.

Abychom byli schopni vyřknout nějaké určení o osobě, musíme se podívat nejdříve na povahu člověka. Coreth podává na otázku, co je člověk, následující odpověď: „Člověk je tázající se bytost. Je to ten, kdo se může a musí ptát.“<sup>10</sup> Jelikož žádná jiná bytost na světě nemá tuto schopnost dotazovat se, zároveň ji Coreth shledává i jako podmínku toho, aby člověk mohl být člověkem. Obdobně i Sokol spatřuje jedinečnou lidskou vlastnost: „Je to ‚poznání pro poznání‘. Tato činnost je pro člověka specifická do té míry, že si jí různí myslitelé už dávno všimli a dospěli k názoru, že hlavním cílem a snad dokonce posláním člověka je právě a jenom poznávání a poznání.“<sup>11</sup> Toto poznávání pro poznání je rovněž dotazováním, neboť není poháněno žádnou potřebou, proto jsou ziskem z takového tázání pouze informace. Nabývat poznání je jedinečná, pouze lidská vlastnost, rozvíjením poznání se rozšiřuje rozumění, jakým člověk rozumí sobě i svému okolí. „Jen člověk má svět a je ve světě. Svět je základním fenoménem lidského bytí.“<sup>12</sup> Dle Coretha je člověk specifický nejen tím, že se táže, ale zároveň tím, že si rozumí jako jsoucím ve světě. Obdobně nacházíme fenomén světa i u Sokola. „Tak tedy vyhlíží základní pořádek či řád našeho světa, kde každá věc má své místo, kde se člověk vyzná a orientuje. ... Jako všechno ostatní, ani toto uspořádání světa není člověku nijak ‚dáno‘, nýbrž musí si je v dětství vybudovat.“<sup>13</sup> Při poukazu na svět však Coreth nechce ukazovat přímo na něj, jako na to, na čem závisí lidské dotazování. „... ukazuje se, že člověk nechápe sám sebe pouze na základě svého světa, že svět netvoří poslední horizont lidského sebeuskutečňování, nýbrž je otevřen a ukazuje za sebe směrem k bytí.“<sup>14</sup> To, co je určující pro odlišení lidské bytosti od všech ostatních, je schopnost chápat sama sebe ze svého bytí, které je bytostně bytím ve světě.

---

<sup>10</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 9

<sup>11</sup> SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. str. 38

<sup>12</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 19

<sup>13</sup> SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. str. 118

<sup>14</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 19

Slovy M. Heideggera: „Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“<sup>15</sup>

V našem zkoumání bude toto určení člověka klíčové pro náš výklad, neboť: „Jde hlavně o to objevit ontologickou bytostnou konstituci člověka. Protože není nikdy dána bezprostředně sama o sobě, nýbrž je základem, z něhož vychází vědomé sebeuskutečňování...“<sup>16</sup> Zde bychom dodali k citaci Coretha, že se jedná i to sebeuskutečňování, které není přímo vědomím uskutečňováním. Abychom dokázali popsat Sókratovu osobnost, musíme sestoupit až k jeho porozumění bytí a odhalit, jak sobě samému on rozumí. Vystává však otázka, jak toho dosáhnout. Coreth o tomto problému říká: „Také podstata člověka se projevuje v charakteru a způsobu jeho činnosti: v jeho aktivním chování, ve vlastním postoji k tomu, s čím se ve svém světě setkává a co na něj působí. Základním fenoménem je tedy činnost, jako aktivní seberealizace, vlastní sebeuskutečňování, v němž se projevuje a jímž se rozvíjí podstata.“<sup>17</sup> Souhlasně pak i Sokol praví: „Na rozdíl od jiných témat je totiž lidská osoba obtížně dostupná. Není ji vidět, nedá se na ni ukázat, nedá se vyfotografovat ani zvážit... Osoba jako taková je nám druhým přístupná jen v tom, co sama nabízí, čím se projevuje navenek.“<sup>18</sup> Při popisování toho, co je člověk, se musíme obracet přímo na něj, respektive na jeho projevy, jelikož přímo sám způsob jeho bytí není nikde přístupný.

Jelikož člověk vykonává mnoho činností je otázka, jak tyto projevy utřídit bez jednotícího základu, který chceme teprve zjistit a zároveň nemůžeme vycházet pouze z jednoho projevu, neboť bychom se mohli snadno dopustit jednostrannosti ve výkladu.<sup>19</sup> Na tomto místě opustíme Coretha i Sokola s tázáním po člověku a zcela se zřekneme pokusu přistoupit k Sókratovi bez předpokladů a jednostrannosti, jelikož jsme si řekli, že je vyobrazován jako ideál člověka, jehož život spočívá ve filosofii. Dovolíme si vzít toto tvrzení a využít ho pro vybrání jednoho projevu, totiž nejvlastnější činnosti Sókratově, která se stane vodítkem, která nás povede až k základu Sókratovy osobnosti. Prvním metodickým krokem zkoumání se stane výběr základního projevu Sókratovy osobnosti, ten vedení našim určením o vyobrazení Sókrata jako ideálu zdůvodníme. Následně provedeme jeho rozbor, přičemž se pokusíme ho zcela obnažit a sestoupit po něm až k samému ontologickému rozumění Sókratovy osobnosti.

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 28

<sup>16</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 18

<sup>17</sup> Tamtéž str. 17

<sup>18</sup> SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. str. 20

<sup>19</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 15-16

Nakonec vystoupáme zpět od základu Sókratovy osobnosti k projevům a osvětlíme si je vzhledem k jejich původu.

### 0.3 Terminologie

Dříve než započneme vlastní zkoumání, ujasníme si některé pojmy, se kterými budeme pracovat. Řekli jsme, že to, o co nám v této práci půjde, je postihnout způsob, jakým si Sókratés rozumí. Ono rozumění je základem jeho osobnosti, který má být odhalen a z něho vykládány všechny projevy Sókratovy osobnosti. Pro tento základ osobnosti jsme vybrali označení *bytnost*. Pro Aristotela se krylo toto označení s pojmem *úsiá*, které postihovalo vše, co jest jako samostatně jsoucí, tudíž mimo akcidenty. Platón chápal pojmem *úsiá* vše jsoucí včetně akcidentů. Ve středověku se pojem bytnosti začal chápat v základu dvojitým způsobem, a to jako opak k pojmu *bytí*, jenž odpovídal na otázku, zda něco je, zatímco bytnost odpovídala na otázku, co něco je.<sup>20</sup> Dle Kratochvílova filosofického slovníku: „Bytnost ..., je to, co činí věc právě tou věcí, kterou jest, a co jí od každé jiné liší, a odrůžňuje. Vše však, co jest nějak určité, předpokládá nutně něco, co je takto určuje, a to nemůže být obsaženo jinde nežli v *bytí* samém.“<sup>21</sup> Z těchto definic vidíme, že bytnost je věc různá od *bytí* a to, co působí, je jedinečné rozrůžňování věcí. *Bytnost v našem případě znamená rozumění člověka svému vlastnímu bytí, jež mu propůjčuje unikátní způsob bytí.*

Další pojem, který si definujeme, bude pojem *bytí*. V naší práci budeme vycházet z nejjednoduššího určení *bytí* jako toho, co činí, že všechny jsoucí věci jsou jsoucí a jako takové jim rozumíme.<sup>22</sup> Jelikož se naše práce týká určité osoby, tuto definici si přizpůsobíme. To, co působí, že osoba je osobou, nazýváme bytností. Výkonem bytnosti je rozumění svému specifickému *bytí*. Jako taková bytnost předchází *bytí*, jako podmínka jeho uskutečnění. *Bytím tak budeme nazývat to, co působí, že jsoucí věci jsou jsoucí, majíce svůj původ v bytnosti jako výkon jejího rozumění.*

*Záměr* je dle slovníkového hesla: „... základní vlastnost vědomí, projevující se vztažností všech psychických aktů, k nějakému transcendentnímu korelátu, přičemž tento korelát, nemusí reálně existovat. Nenávidíme-li, nenávidíme vždy něco, myslíme-li, myslíme vždy na

---

<sup>20</sup> VRIES, Josef de. *Základní pojmy scholastiky*. Praha: Rezek, 1998. str. 47 – 48

<sup>21</sup> KRATOCHVIL, Josef, Otakar CHARVÁT a Karel ČERNOCKÝ. *Filosofický slovník*. 4. vyd., zcela přeprac. a značně rozš. V Brně: Občanská tiskárna, 1937. str. 54.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 21

něco a podobně.<sup>23</sup> To, čemu bytnost rozumí, je vždy něco, přičemž toto něco je vždy vyjádřeno jako záměr. Naši definici doplníme ještě výměrem řeči M. Heideggera: „Řeč je artikulace srozumitelnosti. Je tedy přítomna již v samých základech výkladu a výpovědi. To, co je učleněno v řečové artikulaci, jsme nazvali smyslem.“<sup>24</sup> Zde je podstatné, že to, čemu osoba rozumí, má smysl, který existuje ve vyjádření rozumění v řeči, která je spodobněním onoho něco. *Proto záměrem budeme nazývat vyjádření smyslu bytnosti osoby ve vztahu k pojímané věci.*

*Projevem budeme nazývat samotný výkon uskutečňování záměru. To znamená, vyrovnávání se osoby s předmětem její zaměřenosti ve světě. Toto projevování poté bude mít svůj účinek. Tímto účinkem myslíme konečný stav vyrovnanosti, vůči zaměřovanému předmětu.*

Řekli jsme, že na základě našeho výchozího postavení o fikční idealitě Sókratovy osobnosti, budeme vycházet z jednoho privilegovaného projevu. Tento projev, který pro nás bude výchozím bodem zkoumání Sókratovy bytnosti, nazveme *ustavujícím osobnostním rysem.*

---

<sup>23</sup> BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. str. 191

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 193

## 1. Ustavující osobnostní rys

Na začátku zkoumání je třeba si ujasnit, který projev je oním ustavujícím osobnostním rysem. Proto si musíme nejprve vytyčit kritéria, podle kterých ho budeme volit. Řekli jsme, že Sókratés je spodobňovaný jako ideál člověka. Dle slovníku je pro Platóna idea pravé, věčné, neměnné jsoucnosti.<sup>25</sup> Stejně tak musíme přistupovat i k Sókratovi, jako pravého neměnného ideálu a každou část jeho osoby vykládat vzhledem k ideálnímu celku. Proto zde neplatí, jako u každého jiného člověka, že jeho zkušenost se sebou samým: „... se neustále rozvíjí novými obsahy, a tak se dále tvoří, rozšiřuje a prohlubuje i sebe porozumění.“<sup>26</sup> Z tohoto důvodu si můžeme dovolit vybrat jeden projev Sókratovy osobnosti a tvrdit, že je nejpřímější cestou k bytnosti Sókratovy osobnosti, neboť pokaždé, když se projevuje, musí se tak dít ze stejného důvodu, jelikož se Sókratova bytnost nijak nemění. Abychom toto mohli učinit, je zapotřebí nejdříve takový projev vybrat, pročez stále nemáme vyjádřena dostatečná kritéria.

Odpověď je však obsažena v tom, co jsme již řekli o bytnosti Sókratovy osobnosti. Jelikož je rozuměním sobě samému a svému pobytu ve světě, víme, že toto rozumění bude určovat jednání, kterým se Sókratés projevuje. Jednání může mít mnoho různých záměrů, ovšem ten, který hledáme, má být vždy stejný vzhledem k idealitě Sókratovy osobnosti. Jako takový nesmí být ovšem vybíraný projev zaměřen k něčemu ve světě jako svému účelu, ale jeho záměrem musí být sama bytnost, o jejíž výkon sebe porozumění se jedná.

### 1.1 Analýza projevů Sókratovy osobnosti

Nejvýraznějším projevem Sókratovy osobnosti je vedení rozhovorů. Podíváme se, zda může být hovornost ustavujícím rysem Sókratovy osobnosti a zavede nás až k bytnosti. Rozhovory zobrazované v našich dialogích však nejsou vždy stejného typu, proto si je nejdříve rozlišíme a dle našeho kritéria, kterým je vztahování se zaměřenosti k bytnosti, uvidíme, jestli některý z námi rozlišených rozhovorů bude splňovat tento požadavek, aby se mohl stát ustavujícím rysem Sókratovy osobnosti.

„Bud' zdrav' Ióne! Odkud jsi k nám tentokrát přišel? Snad z domova z Efesu? – Nikoli, Sókrate, nýbrž z Epidauru ze slavností Asklépiových. – Což Epidaurané pořádají na počest

---

<sup>25</sup> BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. str. 184

<sup>26</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. str. 15

toho boha také závod rapsódů? – Ovšemže, také i v ostatním músicckém umění. – A co, závodil jsi, prosím, něčím? A jak jsi dopadl v závodu? – Získali jsme první cenu, Sókrate.“<sup>27</sup>

V této první ukázce vidíme setkání Sókrata a Ióna, jde o náhodné setkání, při němž mezi sebou navazují kontakt. Rozhovor vedou zcela náhodně, a to dle situace, ve které se zrovna ocitají. Nevedou ho s žádným určitým záměrem, je to běžná slušnost, zvědavost a jiné důvody. Tento rozhovor odpovídá běžné lidské komunikaci. V této práci ho budeme nazývat *sókratovským rozhovorem*. Jelikož záměrů při takto vedeném rozhovoru existuje celá řada, neuznáme ho jako ustavující osobnostní rys Sókratovy osobnosti a podíváme se na další typ rozhovoru.

„... zbožné je právě to, co já nyní dělám, stíhati toho, kdo se provinil buď zločinem zabití člověka nebo vykradením svatyně... – Nuže, pamatuješ se, že jsem od tebe nechtěl tohle, abys mi vyložil jednu nebo dvě z mnoha zbožných věcí, nýbrž onen vid sám, kterým jsou všechny zbožné věci zbožné?“<sup>28</sup>

V tomto dialogu vede Sókratés řeč s věštcem Euthyfrónem, hlavním tématem je otázka, co je to zbožnost. V našem úryvku vidíme, že Sókratés ukazuje, o čem si přeje vést řeč a navrhuje Euthyfrónovi tak, aby ji s ním byl schopen vést. Záměr je zde zcela jasný, ujasnit Euthyfrónovy způsob rozhovoru, který chce, aby spolu vedli. Nemůžeme tedy podle našeho kritéria uznat tento rozhovor jako ustavující osobnostní rys. Tento způsob rozhovoru budeme nazývat *sókratovským předdialogem*, protože předchází dialogu, ke kterému Sókratés směřuje.

„Tedy to, co je bohům milé, je zbožné, a co jim není milé, hříšné. – Pře krásně Euthyfróne; jakou odpověď jsem od tebe chtěl dostat, takovou jsi nyní dal. Arci zdali je správná, to ještě nevím, ale ty patrně mě ještě k tomu poučíš, že je pravda, co říkáš.“<sup>29</sup>

V tomto třetím typu rozhovoru již oba účastníci vědí o čem, a jakým způsobem hovoří. Mluví o metafyzickém jsoucnu, a to tak, že se na ně ptají a hledají odpověď. Tento typ

---

<sup>27</sup> Ión 529d – 530a

<sup>28</sup> Euthyfrón 5d – 6e

<sup>29</sup> Euthyfrón 7a

rozhovoru budeme nazývat *sókratovským dialogem*. Z takto podané definice rozhovoru však nemůžeme stále nic říci o jeho záměru. Budeme ho zkoumat dále, za vodítka si určíme tři skutečnosti doprovázející sókratovský dialog. První z nich bude ta, že Sókratovi vždy jde o to vést tento dialog. Druhou skutečností bude neukončený charakter tázání probíhající v sókratovském dialogu. Třetí skutečnost se bude týkat účinku sókratovského dialogu, neboť jak bylo řečeno a všimli jsme si při čtení našich vybraných dialogů, rozhovor se Sókratem má určitý dopad na jeho účastníky.



## 2. Sókratovský dialog – hledání záměru

### 2.1 Skutečnost neukončenosti

Jelikož sókratovský dialog není jediný, který pojednává o metafysických jsoucnech, musíme prozkoumat všechny typy rozhovorů tážící se po metafysickém jsoucnu, abychom určili možné záměry, se kterými jsou vedeny. V sókratovských dialozích se setkáváme se vzdělávacím fenoménem nazývaným sofistika. Jde o námezdní učitele, kteří chodí od města k městu a vyučují různé druhy umění. Předměty jejich výuky jsou velice různorodé a zasáhly i do oblasti metafysických jsoucen. Přesto v našich dialozích vidíme, že se Sókratés nikdy nestal sofistou a své jednání vymezoval vůči sofistice jako filosofii. Pokusíme se porovnat sókratovský dialog se sofistikou, porovnávacím kritériem nám bude skutečnost neukončenosti sókratovského dialogu, v němž se nám ukáží rozdíly těchto dvou tážících se rozhovorů.

Nejdříve se podíváme na fenomén sofistiky, kterou si rozdělíme pro naše účely na dva druhy. Zaprvé to bude sofistika, která předává nějakou znalost jakožto vědění, a zadruhé sofistika, která předává nějakou znalost jakožto umění. Toto dělení učiníme zejména proto, že sofistika vyučovala nejen způsoby myšlení, ale také jednání a mluvení.<sup>30</sup> Jednání jako takové je již projevem nějakého záměru, zatímco myšlení je samo zaměřeností. Z tohoto důvodu je musíme odlišit, neboť vyučovat někoho v myšlení znamená ukazovat způsoby a směry zaměřování, zatímco vyučovat někoho v jednání, znamená učit ho být zaměřen jedním směrem. Proto nauka o zaměřování předává znalost, totiž vědění, jak myslet. Nauka o jednání předává znalost, jako umění v určité oblasti zaměřování.

Nejdříve se podíváme na sofistiku, která předává nějakou znalost jakožto vědění. Příkladem nám budiž sofista Hippias. V dialogu Hippias Menší vidíme příklad toho, jak sofisté vyučovali, a to za pomoci přednášek, v tomto případě o Homérovi a jiných básnících.<sup>31</sup> Musíme se tedy ptát na povahu onoho vědění, které předává, zdali je ukončené či nikoli. V dialogu Hippias Větší se praví toto:

---

<sup>30</sup> TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 5. vyd. V Praze: Paseka, 2006. str. 71

<sup>31</sup> Hippias Menší 363a – 363d

„Což si tedy máme, u Dia, myslit, že jako ostatní umění pokročila a jako jsou staří řemeslníci chatrní proti nynějším, že také tak pokročilo vaše sofistické umění a že pěstovatelé moudrosti ze staré doby jsou chatrní proti vám? – Zcela správně.“<sup>32</sup>

Na této ukázce vidíme, že Hippias přitakává tomu, že sofistika se vyvíjí a dnes disponuje lepším věděním, než měla kdysi. Z toho můžeme vyvodit neukončenost předávaného vědění, jelikož se nikde nezamítá, že dané vědění nedozná svého rozšíření. Musíme se ovšem na tuto neukončenost podívat detailněji, aby se nám ukázalo, čeho přesně se týká. Samy předávané znalosti jsou již podávány jako hotové, ukončené, takové předávání se děje v monologu neboli přednášce, ovšem i dialog není vyloučen, pokud potřebují posluchači něco objasnit.<sup>33</sup> Avšak i v tomto případě se jedná pouze o utvrzování předávaných znalostí. Nyní se zdá, že si tyto dvě tvrzení odporují, jelikož se vědění může vyvíjet, ale zároveň je vždy předáváno jako hotová věc. Sofistika je vzdělávací systém, který si klade za cíl vzdělat někoho v něčem čili předat mu nějaké vědění, ale pokud chce nějaké vědění předat, musí ho utvrdit v jeho hotovosti, jinak by to nebylo věděním, ale pouhou domněnkou. Zároveň však platí, že pokud chceme nějakého vědění dosahovat a zvětšovat je, musíme být otevřeni dialogu o daném vědění. Sofistika ve svém vlastním výkonu, kterým je předávání znalosti, je ukončeným celkem, ovšem co se týče nabývání vědění je stále neukončená.

Druhým typem sofistiky, který musíme nyní prozkoumat, je ten, který předává znalost jakožto umění. Uměním je míněna schopnost něco vykonávat, v tomto případě schopnost vést řeči. Vést neznamená pouze umění rozhovoru, ale umění vítězit v rozhovorech, pro tento způsob vedení řeči je tedy charakteristický spor neboli svár (starořecky *eris*), proto budeme tento druh sofistiky nazývat *eristikou*, abychom ho odlišili od předešlého druhu sofistiky, který předával znalost jakožto vědění. S *eristikou* se setkáváme v dialogu *Euthydémos*, kde vystupují dva bratři, kteří přišli do Athén vyučovat své umění, načež je Sókratés vyzve, aby uvedli ukázkou. Dříve, než ji však podají, se již jeden sklání k Sókratovi a povídá mu: „Na mou věru, Sókrate, říkám ti napřed, že ať ten chlapec odpoví tak nebo tak, bude vyvrácen.“<sup>34</sup> To se následně stane, *erističtí* bratři si přehazují řeč jako míč a jeden po druhém vyvracejí kladnou i zápornou odpověď. Na konci dialogu, když všichni pochopí, že bratrům nejde o poznání věci samé, ale o pouhé vítězení v řečech, končí řeč jejich oponenta slovy: „Vzdávám

---

<sup>32</sup> Hippias Větší 281d

<sup>33</sup> Hippias Menší 363c – 363d

<sup>34</sup> Euthydémos 275e

se; ti dva muži jsou nepřemožitelní.“<sup>35</sup> Z hlediska záměru takové řeči je to tak, jak vyjadřuje J. Mittelstrass: „Agonalita se tak stává cílem sama o sobě a to, že někdo má pravdu, se stává (domnělým) dokladem správného konání.“<sup>36</sup> Pro naše zkoumání je však podstatné se podívat na tento způsob vedení řeči z hlediska jeho ukončenosti či neukončenosti. Z předešlých řádků jsme poznali, že tomuto způsobu řeči nejde o žádné vědění, to, o čem je řeč, je pouhá půda, která umožňuje střet s protivníkem. Co se týče vědění jedná se o uzavřený celek v prostoru jazyka, nenabývající žádných nových poznatků. Vzhledem k výkonu vlastního boje je otázka, zda je soutěživost někdy ukončený fenomén. Musíme se podívat na povahu soutěživosti podrobněji, neboť soutěživost je vždy touhou po tom překonávat něco či někoho. Soutěživost je závislá na předmětu, vůči němuž se chce vymezit, a jako taková není jednotná. Každá soutěživost zaniká v momentě, kdy pozbyla svého protivníka, a vzniká nová, když se nalezne další, proto je ve svém výkonu ukončená.

Neukončenost sókratovského dialogu jsme již naznačili při předběžném pohledu na některé dialogy, ale nevíme přesně, čeho se ona neukončenost týká. V sofistice se neukončenost týkala poznání, které bylo předáváno, avšak samotný výkon sofistiky byl konečný. Eristika byla konečná z hlediska poznání i z hlediska jejího výkonu. Jak je na tom sókratovský dialog, musíme nyní zjistit. Jelikož sókratovský dialog nekončí pozitivním zjištěním o daném jsoucnu, je jisté, že nepodává žádné ucelené vědění jako sofistika. Z hlediska argumentačního vidíme, že, obdobně jako eristika, využívá sókratovský dialog prvky slovního boje k vyvrácení partnerova tvrzení, mezi nejčastější formy se řadí připodobňování k různým druhům umění, jako v dialogu *Hippias Menší*, kde je výchozí otázkou, zda je lepší úmyslně chybující, či bezděčně chybující: „Který zápasník je lepší ten, který padá úmyslně, či ten, který bezděčně?“<sup>37</sup> Dalším častým způsobem vyvrácení je definování významu pojmu: „... něco není milováno od těch, od kterých je milováno proto, že jest milované, nýbrž proto je milované, že je milováno.“<sup>38</sup> A mnohé další, pro nás je však důležité zaměřit se na to, zda jde o ukončený boj jako v eristice, či zda je tento boj neukončený a v tom případě, v jakém smyslu neukončený. V momentě, kdy je vyvrácena oponentova teze a on již nemá, co by dále řekl, Sókratés sám se ujímá rozpravy a vede řeč dál: „...styděl se před přítomnými a nechtěl se mi přiznat, že je neschopen rozřešit, k čemu jsem ho vyzýval; mluvil, ale nic určitého,

---

<sup>35</sup> Euthydémos 303a

<sup>36</sup> MITTELSTRASS, Jürgen. *Pokus o výklad Sókratovského dialogu*. In: REZKOVÁ, Petra. *Dialog, orientace, vědění*. Praha: OIKOYMENH, 1992. str. 11

<sup>37</sup> *Hippias Menší* 373c – 374a

<sup>38</sup> Euthyfrón 10c

zakrýváje své rozpaky. A já jsem řekl, aby naše rozprava postoupila vpřed...“.<sup>39</sup> Otázka po metafysickém jsoucnu je hlavním tématem, která není nikdy opuštěna, ani když se jí nedaří zodpovědět, stále setrvává v Sókratovi, který na ni hledá odpověď: „Musíme tedy od začátku zkoumat, ...neboť já se dříve dobrovolně nedám na útěk, dokud se nepoučím.“<sup>40</sup> Tak vidíme, že sókratovský dialog je neukončený z obou dvou zmíněných hledisek, jak z hlediska dosaženého poznání, tak i z hlediska svého výkonu. Tímto jsme vymezili sókratovský dialog vůči sofistickému hnutí a zároveň tím dotvrdili, jednu z našich tří skutečností a to neukončenost.

## 2.2 Skutečnost účinků sókratovského dialogu

Dalším krokem bude prozkoumání naší druhé skutečnosti, kterou jsou jisté účinky sókratovského dialogu. Využijeme účinky, které zachytil J. Mittelstrass: „ideou filosofického dialogu je ta forma rozhovoru, k jejímuž účinku mají už předem příslušet formování čili rozvíjení jak filosofického vědění a filosofické orientace, tak autonomního (filosofického) subjektu.“<sup>41</sup> Každý tento účinek se pokusíme definovat co nejpřesněji, společně by nás měly posunout dále v pátrání po záměru sókratovského dialogu.

První jmenovaný účinek je formování filosofického vědění. Z předešlého zkoumání již víme, že toto vědění se musí týkat metafysických jsoucnů, jelikož pouze o nich pojednává Sókratův dialog. Další věc, kterou známe, je ta, že je ze své povahy neukončený, neboť nikdy nenabídne žádnou odpověď. Proto se musíme ptát, jaké je vlastně to vědění, které nám Sókratův dialog zprostředkovává, a proč nám vlastně žádné pozitivní poznání nezprostředkovává. Abychom byli na tuto otázku schopni odpovědět, musíme se podívat na samu povahu lidského rozumu. Jak J. Mittelstrass spatřuje, počátek rozumu tkví v jeho agonalitě a samostatnost subjektu není od přirozenosti zaručována, nýbrž musí být na světě teprve vydobývána.<sup>42</sup> Podobně například i u Fichta nacházíme stejné tvrzení: „... Já se jakožto absolutní musí „zprostředkovat“ v jiném či skrze jiné, tj. že ve vědění o jiném přichází samo k sobě, nabývá sebe-vědomí. Předmětné vědomí sice předpokládá sebe-vědomí, ovšem to se může uskutečnit pouze v předmětném vědomí.“<sup>43</sup> Je patrné, že jakékoli určení toho, co je, obsahuje v sobě zároveň popření toho všeho, čím není. Pro nás je tato

---

<sup>39</sup> Charmidés 169c – 169d

<sup>40</sup> Euthyfrón 15c

<sup>41</sup> MITTELSTRASS, Jürgen. *Pokus o výklad Sókratovského dialogu*. In: REZKOVÁ, Petra. *Dialog, orientace, vědění*. Praha: OIKOYMENH, 1992. str. 7

<sup>42</sup> Tamtéž str. 10

<sup>43</sup> CORETH, Emerich, Peter EHLEN a Josef SCHMIDT. *Filosofie 19. století*. Přeložil David MIK. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. str. 22

skutečnost důležitá především ve vztahu k bytí. „Smrt je *nejvlastnější* možnost pobytu. Bytí k této možnosti odemyká pobytu jeho *nejvlastnější* ‚moci být‘, v němž jde o bytí pobytu vůbec.<sup>44</sup> Právě ono vymezení se vlastní jsoucnosti vůči budoucí možnosti nebytí umožňuje teprve být. Dle naší definice bytí, kterou jsme uvedli na začátku, se to má tedy tak, že *přirozená povaha rozumu svým výkonem dává člověku být, a to díky jeho bytnosti, která si tímto způsobem rozumí.*

Vědění nabývané při vedení sókratovského dialogu proto není nijakým předmětným určením něčeho, naopak je pouze uvědomění si vlastního bytí, jimž je neustálý pohyb sebevymezení. Z tohoto důvodu není nic, co by účastník sókratovského dialogu mohl vědět, kromě své vlastní neschopnosti cokoli pozitivně určit. Proto charakter tázání sókratovského dialogu je nekonečný, neboť dokud tazatel jest, vždy bude nucen poznat věc v její dvojí kvalitě.

Druhý účinek sókratovského dialogu, na který se podíváme, je filosofická orientace. Ta úzce souvisí s tím, co jsme určili jako filosofické vědění. Odhalili jsme přirozenou povahu rozumu, která nás v našem zkoumání zavedla před fakt vědění o nevědění. Toto vědění, je zároveň uvědoměním si vlastního sebe nacházejícího se v životě, jenž už není určovatelem celku všeho bytí, jako tomu bylo dosud, když jsme měli vědění, které bylo jisté, ale už jen malou částí, která zná pouze jednu věc, a to svou neschopnost. „... v této význačné možnosti sebe sama je vytržen z neurčitého ‚ono se‘, ... teprve rozumění tomuto ‚moci‘ odhaluje faktickou ztracenost v každodennosti bytí sebou, v modu každodennosti bytí ‚ono se‘.<sup>45</sup> Filosofická orientace je proto možnost chopit se svého vlastního bytí, v nové situaci vytržení, předešlého života žitého v domnělých pravdách.

Třetím účinkem je utváření filosofického subjektu. Jak již bylo řečeno, filosofické vědění je nevědění a filosofická orientace je uvědomění si tohoto nevědění, ale stejně jako je ono vědění závislé na orientaci a ona zase na něm, tak jsou závislé oba aspekty i na filosofickém subjektu a naopak. Jelikož je vědění závislé na rozumu, je jisté, že rozum musí záviset na nějakém subjektu, pokud si subjekt uvědomil povahu svého rozumu v orientaci, stává se subjektem filosofickým. To, co formuje subjekt, je především ono nekonečno, kterému je vystaven. Toto vystavení nekonečnu nemá povahu pouhé účasti na daném aktu, ale zcela proměňuje rozumění vlastnímu bytí neboli bytnosti.

---

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 299

<sup>45</sup> Tamtéž str. 299

V našem zkoumání musíme nyní probrat ještě čtvrtý účinek, který J. Mittelstrass nezmiňuje, a tím je negace trojice našich účinků. Pro znázornění této negace můžeme sáhnout do našich dialogů. Negativní reakce je dvojího druhu útek a popření. V dialogu Euthyfrón můžeme vidět reakci útěku během rozhovoru, kdy dojde poněkolkáté k ukázce neschopnosti rozumu: „Musíme tedy opět od začátku zkoumat, co je zbožné, neboť já se dříve dobrovolně nedám na útek, dokud se nepoučím. Nuže neodmítej mne pohrdavě, nýbrž vším způsobem obrať k tomu svou mysl a řekni mi konečně aspoň nyní pravdu. Neboť jí víš, ač ví-li ji vůbec někdo z lidí, ... Až zase jindy, Sókrate; nyní totiž kamsi spěchám a už mám čas odejít.“<sup>46</sup> Nutno podotknout, že oba čekali před soudem, přičemž počítáme, že si proto vyhradil dostatek času, a proto ani nikam nespěchal a skutečně jde z jeho strany o útek před skutečností své neschopnosti jistého poznání. Druhým typem je popření, to nalezneme v dialogu Hippias Větší, opět když je již po několikáté vyvrácena schopnost rozumu: „Jsou to oškrabky a odřezky řečí, jak jsem prve řekl, nadrobno rozštípané; ale krásné i cenné je to, být schopen dobře a krásně provést řeč na soudě nebo ve shromáždění rady, nebo u některého jiného úřadu, ke kterému se řeč obrací, tou řečí přemluvit a při odchodu si odnášet ne nejmenší, nýbrž největší cenu, totiž záchranu vlastní osoby i svého majetku a přátel. Toho se má tedy člověk držet a nechat těchto malicherností, aby se nezdál příliš nerozumným, zabýváje se tlacháním a žvaněním tak jako nyní.“<sup>47</sup>

To, co vidíme, bychom mohli přirovnat k Heideggerovu fenoménu upadlosti. „Rozptýlenost v neurčitém ‚ono se‘ a pohrouženost do obstarávaného ‚světa‘ zjevuje něco takového jako *útek* pobytu před sebou samým jako autentickým ‚moci být sebou‘.“<sup>48</sup> To, vůči čemu se účastník sókratovského dialogu vymezuje, je sama ztráta vlastního bytí, jež se rozplývá v nekonečno. Autenticky se chápe svého vlastního bytí. Naopak člověk žijící v popření či útěku nebo také upadlosti do bytí neurčitého ono se, nevymezuje své bytí vůči nekonečno jako vlastní, nýbrž odevzdává se světu s jeho míněním. „V tomto upadajícím odvratu *není* ovšem to, před čím se utíká, *pochopeno*, ba ani zakoušeno, protože se k tomu neobracíme.“<sup>49</sup> Jak jsme již na začátku řekli, osoba je rozumějící bytost, to, čemu rozumí, má smysl. Osoba žijící v modu ono se klade smysl svého bytí do světa, zatímco osoba žijící autenticky chápe smysl svého bytí z něho samého. To, co samo bytí odhaluje, je nicota, nekonečno, svět

---

<sup>46</sup> Euthyfrón 15c – 15e

<sup>47</sup> Hippias Větší 304a – 304b

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 218

<sup>49</sup> Tamtéž str. 218

v celku, naprostý nedostatek významnosti.<sup>50</sup> Tím, že osoba žije v modu ono se, rozumí svému bytí nikoli z jeho celku, ale pouze významovosti utvářeného světa, což je pouhá část bytí, neboť ono bytí teprve umožňuje svět, zatímco osoba žijící čelem nekonečnu chápe své bytí jako celek, a to právě díky tomu, že chápe své vlastní bytí ze svého bytí, které je bytím ke konci.<sup>51</sup>

### 2.3 Skutečnost, že vždy jde o to, započít sókratovský dialog

Poslední skutečností, kterou jsme neprozkoumali, je, že Sókratovi vždy jde o to započít sókratovský dialog. Z předcházejícího zkoumání jsme získali poznatky o nekonečnosti a účincích sókratovského dialogu. Již víme, že se jedná o nekonečný proces, mající přímý účinek na bytnost osoby. Účinkem sókratovského dialogu je nové rozumění osoby svému bytí, jenž se ukázalo jako postavení osoby, která plně přijímá své bytí za vlastní a zcela za něj odpovídá. Proto to, co se nám jeví jako skutečnost neustálého pokusu rozpoutat sókratovský dialog, je ve skutečnosti jevení již probíhajícího dialogu, který Sókratés vede. Není tedy pravdou, že by sókratovský dialog byl veden s nějakou osobou, ale vždy je veden s nekonečnem. „Nuže tak také nyní, tvrdím, to dělám, totiž zkoumám, tu myšlenku hlavně sám kvůli sobě, ale snad také i kvůli ostatním přátelům...“<sup>52</sup> V první části této citace vidíme, že svou činnost provádí kvůli sobě samému, to dotvrzuje, co jsme řekli o působení bytnosti na sebe samu. To, co činí, činí pouze z naléhání jeho bytnosti kvůli ní samé, avšak v druhé části citace Sókratés vyjadřuje jakousi možnost, že to, co provádí, provádí možná i pro přátele. V jakém smyslu se může bytnost osoby vztahovat k druhým osobám, na to se podíváme v následující kapitole, neboť to spadá do kategorie vedlejších projevů osoby.

Z našeho dosavadního zkoumání jsme zjistili, že ustavujícím osobnostním rysem Sókratovy osobnosti je sókratovský dialog. O bytnosti, k níž jsme přiřadili sókratovský rozhovor jako její přímý projev, jsme řekli, že je vyjádřením rozumění osoby svému vlastnímu bytí, které jsme označili jako rozhovor s nekonečnem, jenž znamená přejímání vlastního bytí vcelku, včetně odpovědnosti za ně. Osoba žijící v takovémto způsobu porozumění svému bytí, v něm setrvává neustále, neboť sama sobě rozumí na základě svého hraničního postavení mezi bytím a nekonečnem, které je vyjádřeno jako neustálé tázání po tom, co je skutečně jsoucí. Netouží tak po ničem jiném než zůstat v takovémto stavu, jelikož přestat se tázat by pro ni znamenalo vzdát se svého bytí jako takového, jak mu rozumí. V další kapitole se podíváme na další

---

<sup>50</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 220

<sup>51</sup> Tamtéž str. 344 - 345

<sup>52</sup> Charmidés 166d

vedlejší projevy Sókratovy osobnosti, které se pokusíme osvětlit na základě získaných informací o bytnosti Sókratovy osoby, a tím doplnit náš pohled na Sókrata.



### 3. Vedlejší projevy Sókratovy osoby

Nyní, když jsme poznali ustavující rys Sókratovy osoby, máme před sebou samu Sókratovu bytnost, ta je určena zatím pouze tak, že se jedná o proces neustálého vymezování se vůči nekonečnu, což nám toho zatím příliš neříká o Sókratově osobnosti. Proto nyní vyjdeme z jeho bytnosti, kterou jsme odhalili, a v jejím světle vyložíme další projevy jeho osobnosti. Tyto projevy již nejsou přímým záměrem Sókratovy bytnosti uskutečnění sebe sama, jelikož záměr nemusí mít pouze jeden projev, vzhledem k náročnosti jeho uskutečňování tak může mít mnoho projevů, proto nelze říci, že z něho nepovstávají, ovšem nejsou jeho intencí. Tyto projevy nebudeme zkoumat všechny, jelikož jsme omezeni rozsahem této práce, a navíc by to bylo naprosto zbytečné. Teď, když je základ Sókratovy osoby odhalen, každý si může sám lehce dovodit původ jednotlivých projevů, přičemž v této kapitole předvedeme ukázkou, jak toho lze dosáhnout. Vybrali jsme celkem tři projevy, které patří k těm nejvýznamnějším a nejlépe zapadnou do kontextu naší práce. Těmito projevy budou pochybnost, touha a daimonion.

#### 3.1 Pochybnost

Vzhledem k přirozené povaze rozumu<sup>53</sup> nacházíme u Sókrata neustálou tendenci se tázat, která vždy končí v aporii. Důsledkem nahlédnutí přirozené povahy rozumu je pak pochybnost. Chceme proto zjistit, jak je na tom Sókratova bytnost ve vztahu k takto navozené pochybnosti. Budeme to zkoumat na základě porovnání s dalším člověkem, jehož myšlení stavělo na neustále pochybnosti, a to s Pyrrhónem. Pokusíme se zjistit, zda Sókratova pochybnost vede ke skeptickému postoji k životu, či je snad jen přechodným stavem předcházejícím nějakému vědění.

Jak Pyrrhón, tak i Sókratés jsou postavami, které vynikají nad ostatními. Jejich životní postoj je obdobný, je veden pochybností. Oba dva jsou známí pro svou otužilost. Jako například zde ve svědectví Diogena Laertského Sókratés: „Účastnil se též výpravy k Potidáii... Tam prý setrval v jednom postavení po celou noc, a ačkoli se tam vyznamenal, postoupil vyznamenání za hrdinství Alkibiadovi.“<sup>54</sup> Rovněž i svědectví o Pyrrhónovi ukazují, že byl obdobné neochvějnosti: „Vypravuje se, že když mu přiložili na vřed příliš ostré léky a

---

<sup>53</sup> Viz. výše str. 21

<sup>54</sup> LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Československá akademie věd, 1964. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd). str. 89

když mu jej řezali a vypalovali, nehnul ani brvou.<sup>55</sup> Musíme se proto ptát, jak je možné, že pochybnost působí tímto způsobem, a zda je u obou těchto postav rozumění tomuto fenoménu stejné, či jsou jejich bytnosti naprosto rozdílné.

Pyrrhónova pochybnost vychází ze stejného nahlédnutí jako v případě Sókrata, kdy je smysl pyrrhónské skepse o smyslu věcí vyjádřen takto: „Smyslové i rozumové poznání je však klamné, nemůžeme se spoléhat na smyslový vjem, ani na rozumový soud. Jakékoli poznání nás dovede pouze k určitému tvrzení o nahlíženém jevu, avšak proti každému takovému tvrzení se dá postavit stejně silné opačné tvrzení, které zase bude stát na smyslovém vjemu nebo rozumovém úsudku.“<sup>56</sup> Zde vidíme, že se jedná o stejný případ nahlédnutí o přirozené povaze rozumu, jako jsme ji již dříve našli u Sókrata. Abychom byli schopni vysledovat způsoby, jakými ovlivňuje toto nahlédnutí bytnost osoby, musíme se nejdříve podívat, co v bytnosti způsobuje. „Nitrosvětsky odkrytý celek dostatečnosti příručního a výskytového jsoucna ztrácí jako takový veškerou závažnost. Hrouť se. Svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti.“<sup>57</sup> To, co se odhaluje v Heideggerově fenoménu úzkosti, působí stejně jako to, co odhaluje nahlédnutí přirozené povahy rozumu. Svět, který si osoba vytvořila, ztrácí svůj smysl, není již déle místem, ve kterém je možné žít jako dříve, tak alespoň v případě Sókrata a Pyrrhóna. Takto ovlivněná bytnost musí znovu vyjádřit smysl sebe samé, neboť všechno dosavadní ujišťování bylo zpochybněno.

Pyrrhónova bytnost reaguje na nahlédnutí skutečnosti tím, že se táže, stejně tak jako Sókratés, rozdíl však spočívá v tom, na co se táže. Pyrrhón se ve svém skeptickém postoji táže na to, jak je možné jakékoli poznání. Netvrdí, že poznání není možné, ale ani naopak, ve svém postoji odmítá vše, o co by se mohl opřít.<sup>58</sup> Sókratés se k nahlédnuté skutečnosti o povaze rozumu staví jinak, neustále se táže dál po oné věci, i když ví, že dosažení odpovědi je nemožné.<sup>59</sup> Sókratés využívá tento fakt jako opěrný bod, v němž nachází klíč k uchopení své vlastní morální odpovědnosti, proto je pro něj charakteristické tázání po tom, co je dobré. To, že Sókratés ví, že o hodnotách neví vůbec nic, jej nutí převzít odpovědnost za sebe sama ve světě, jelikož nahlédl, že nejsou žádné dané hodnoty, dle kterých by mohl svůj život vésti, nýbrž je jejich určovatelem on sám, a je tak nucen žít v nejistotě a obavě o svůj život, zda je řádně žít. Jelikož Pyrrhón odmítl jakékoli opěrné body toho, jak vésti svůj život, má tak jeho

---

<sup>55</sup> LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Československá akademie věd, 1964. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd). str. 370

<sup>56</sup> HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. str. 29

<sup>57</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 220

<sup>58</sup> HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. str. 23

<sup>59</sup> Viz. výše str. 21

žití charakter naprosté rezignace, jelikož pouze v ní nachází správné jednání.<sup>60</sup> Tento postoj tak vylučuje jeho vyznavače ze světa, jelikož odmítá budovat hodnoty lidského soužití, čímž od sebe odnímá odpovědnost. Naopak sókratovský ideál mravního života se staví do středu společnosti, který svým působením aktivně ovlivňuje a přijímá svůj podíl spoluodpovědnosti za svět, který utváří. Svým působením silně narušuje společný svět, jelikož svou jistotou v osobní odpovědnosti se stává vzorem pro druhé. Skeptik se pouze táže po podmínkách možností, ale nikomu nic nenavrhuje, ani svůj vlastní postoj.<sup>61</sup>

### 3.2 Touha

Druhým projevem Sókratovy osoby, který prozkoumáme, bude touha. Tu budeme vykládat vzhledem ke dvěma citacím. První z nich jsme již uváděli, ale ozřejmili pouze polovinu. Druhá bude z dialogu *Lysis*.

„Nuže tak také nyní, tvrdím, to dělám, totiž zkoumám tu myšlenku, hlavně sám kvůli sobě, ale snad také i kvůli ostatním přátelům...“<sup>62</sup>

„Synu Hieronymův, Hippothale, to mi již neříkej, zdali někoho miluješ či ne; neboť vím, že netoliko miluješ, ale že jsi již daleko na cestě lásky. Já jsem v jiných věcech slabý a k ničemu, ale toto mi je jaksi dáno od boha, že dovedu rychle rozpoznat milujícího i milovaného.“<sup>63</sup>

Z těchto dvou citací pro nás vyvstávají dvě hlavní otázky, které se pokusíme zodpovědět. V první citaci se zaměříme na onu druhou část, kde se zaměříme na objasnění skutečnosti, že se Sókratés vztahuje mimo sám sebe i k ostatním lidem. Druhá citace nás nutí se ptát, jaká je to znalost, která umožňuje Sókratovi rozpoznávat milovaného i milujícího.

Již jsme řekli, že se Sókratova bytnost zaměřuje především sama na sebe, vzhledem ke svému postavení vůči nekonečnu neustále vede zápas o své bytí a držíce ho pevně ve své moci, vytváří svůj svět, ve kterém pobývá. Je otázkou, jak do této koncepce zapadá starost o druhého. V tom nám napomůže M. Heidegger: „... Podle právě provedené analýzy patří však k bytí pobytu, o něž mu v jeho bytí samém jde, spolubytí s druhými. Jakožto spolubytí ‚je‘

---

<sup>60</sup> HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. str. 30

<sup>61</sup> Tamtéž str. 22

<sup>62</sup> Charmidés 166d

<sup>63</sup> *Lysis* 204b – 204c

tudíž pobyt bytostně kvůli druhým.<sup>64</sup> Ovšem toto bytí kvůli druhým ještě nutně neznamená pozitivní starání, nýbrž již vždy jisté rozvržení vůči spolupobytu.<sup>65</sup> Abychom pochopili, proč Sókratés není v přístupu k ostatním lidem lhostejný, využijeme to, co říká Platónův Sókratés v dialogu *Obrana Sókratova*.

„Ještě nám, při Diovi, řekni Meléte, zdali je lépe bydliti mezi dobrými občany či špatnými? Odpověz příteli, vždyť se tě neptám na nic těžkého. Špatní dělají lidem ve svém nejbližším okolí něco zlého, kdežto dobří něco dobrého, že ano? – Ovšemže. – Tedy je snad někdo, kdo by chtěl míti od těch, s kterými se stýká, raději škodu než prospěch? Odpovídej, můj milý, vždyť i zákon káže odpovídati. Je někdo, kdo chce, aby se mu škodilo? – To přece ne.<sup>66</sup>

Jelikož Sókratés vědomě tvoří svůj svět, zároveň musí působit i na lidi, kteří ho spolu s ním obývají. Toto působení se vzhledem k výše uvedenému musí dít jako dobrodiní, nikoliv jako špatnost, jelikož Sókratova bytnost považuje za správný život směřující k dobru ten svůj, totiž ten, který se ujímá svého bytí jako celku, navádí i ostatní k nazření přirozené povahy rozumu a samostatnému uchopení svého bytí. To je odpověď na první otázku; zbývá nám zodpovědět tu, jak je možné že Sókratés vládne nějakým uměním, v tomto případě uměním rozpoznávat milovníky a milované.

Jelikož považujeme touhu za jeden z projevů Sókratovy osobnosti, musíme si ji přesně určit; jelikož se naše tázání týká lásky, musíme tyto dva fenomény rozlišit. Využijeme přitom definici touhy, kterou nám nabízí E. Lévinas. Ve své filosofii zastává tvrzení, že člověk kvůli svému poznávání tvoří svůj svět, ve kterém sám žije, čímž si ho činí vlastním. Toto nazývá totalitou, ovládnutí světa svým rozuměním, čímž zbavuje jednotlivé věci jejich unikátnosti.<sup>67</sup> Člověka však charakterizuje jeho touha poznávat, to znamená, že stále směřuje někam za svůj svět, hledá něco, co by bylo zcela jiné. Touha, kterou člověk pociťuje, není prostou potřebou, která by mohla být naplněna, touha nemůže nikdy získat svůj objekt, zahlédnutím svého objektu se pouze prohlubuje.<sup>68</sup> Objekt, který se člověku jeví jako absolutně jiný, je Druhý člověk, jelikož je absolutně jiný, vchází tato jeho jinakost do jeho způsobu existence a znemožňuje jakoukoli možnost uchopení. Vztah mezi Já a Druhým se nazývá metafyzickým,

---

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 153

<sup>65</sup> Tamtéž str. 153

<sup>66</sup> *Obrana Sókratova* 25c,d

<sup>67</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 27-28

<sup>68</sup> Tamtéž str. 19-20

totiž nepřekročitelně odděleným.<sup>69</sup> Tato nepřekročitelnost oddělenosti mezi Já a Druhým se nazývá nekonečnem, jež je děním vyjadřujícím pohled do tváře Druhého, jenž je nekonečně vzdálen.<sup>70</sup>

Jelikož nacházíme u Lévinase pojem nekonečna stejně jako v naší práci<sup>71</sup>, pokusíme se je od sebe odlišit. Lévinas pojímá nekonečno jako dění, které probíhá při pohledu do tváře Druhého, narušuje totalitu bytí, čímž vytváří etický závazek. Zároveň se jedná o nepřekročitelnou vzdálenost, jež nemůže být nikdy žádným způsobem překlenuta. Nacházíme tak shodné rysy s naším pojetím nekonečna: rovněž se v něm jedná o nepřekonatelnou vzdálenost, a to mezi schopností rozumu a pravdivým poznáním, vzdálenost, která narušuje dosavadní způsob bytí; zároveň v důsledku působení nekonečna vzniká požadavek mravního života. Nekonečno v Lévinasově pojetí je ovšem prvek, který pozitivně vstupuje do způsobu bytí osoby, v něm nyní poznává absolutní přesahování Druhého, jenž mu ze své pozice naprosto jinde přikazuje. Lévinasova etika je etikou absolutního zákona, kterým je ten Druhý. Naopak v našem pojetí vstupuje nekonečno do bytí osoby negativně, jako to, co vše rozrušuje, včetně bytí osoby samé. Mravnost, která vzniká při setkání s tímto nekonečnem, nevstupuje jako příkaz odjinud, ale je výkonem bytnosti osoby, jež své rozumění v tomto náhledu obrací k tomu, co by se vždy ukázalo jako pravdivé a dobré. Mravnost je pro nás vyjádřením bytnosti usilující o svou záchovu. V této otázce proto stojíme na straně M. Heideggera, pro něž, jak jsme řekli, patří spolubytí bytostně k bytí pobytu a člověk je vůči druhým pobytům ve světě různými způsoby, nikoli pouze způsobem mravní podřízenosti. To znamená, že sama bytnost určuje, jakým způsobem se setkává se jsoucnými a druhými lidmi ve světě, jelikož se s nimi setkáváme vždy již jako s něčím či někým, a to dle způsobu jakým bytnost jest. Proto Lévinasovo pojetí zahrnuje pouze jeden způsob, jakým si člověk rozumí, totiž takový, ve kterém se při setkání s absolutně Jiným dochází k jeho zbožštění a nadřazení sobě samému, právě kvůli jeho absolutní odlišnosti. Avšak člověk ve své touze k tomu, co je jiné touží po sblížení se s ním, proto ono porozumění nemusí končit u přiznání si faktu nemožnosti překročení nekonečna, ale naopak může vést k nekonečné touze druhého si podmanit, či využít, ignorovat, a podobně. Ztotožňujeme se tedy s Heideggerovou formulací, jakým pobyt jest: „... pobyt *jest* jakožto rozumějící ‚moci být‘, jemuž jde v jeho bytí, o toto bytí samo.“<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 21

<sup>70</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 13  
LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. str.184

<sup>71</sup> Viz výše 21 - 22

<sup>72</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 267.

Nyní se již podíváme na pojem touhy. Ten můžeme od Lévinase převzít, neboť i u něj znamená touha vztahovat se k tomu, co člověka přesahuje, co je mu zcela cizí. Stejně tak i u Lévinase je objekt touhy zcela neuchopitelný, totiž ten Druhý. V našem pojetí Sókrata jde o to, co by se mohlo ukázat jako pravdivé a jako takové i dobré. Vzhledem k našemu tázání v této části musíme rovněž rozlišit lásku a touhu, jelikož jsme stále nezodpověděli, jak je možné, že má Sókratés schopnost odhalovat milované a milovníky. Touha a láska nejsou totéž, neboť jak víme od Lévinase, touha se vztahuje k naprosto jinému, totiž tomu, co spatřujeme ve tváři Druhého, ovšem tímto druhým nemyslí žádnou jednu určitou osobu, ale jakoukoli druhou osobu, se kterou se setká. To, co v její tváři spatřuje, je „význam bez kontextu“, naprosté vytržení ze světa; jediné, co vystupuje v před, je absolutní příkaz výrazu chudáka, jemuž je povinen vším způsobem vyhovět.<sup>73</sup> Naopak je tomu u lásky, kdy milovník spatřuje v milovaném osobu, jež je plně zasazena do světa, z něhož vystupuje, jako naprosto dokonalý ve všech ohledech.<sup>74</sup> Navíc láska není nic, co by zahrnovalo všechny osoby, nýbrž každý milovník si vybírá svého milovaného.<sup>75</sup> Rozdíl tedy spočívá především ve dvou bodech. Zaprvé, že objekt touhy je v nekonečnu, nezaujímající místo ve světě, zatímco láska má svůj objekt přímo ve světě. Zadruhé je předmět touhy promlouvající k osobě, jež po něm touží, přičemž je určovatelem jejich vztahu, naopak objekt lásky je určován milovníkem, jenž jej ve svém světě nadřazuje všemu ostatnímu.

Poté, co jsme rozlišili touhu a lásku, musíme určit, v čem se naopak shodují, jelikož jsme se opět vzdálili našemu cíli zodpovědět vytyčenou otázku, jak je možné, že se Sókratés vztahuje i k druhým lidem. To, k čemu se láska i touha vztahuje, je jedno absolutní, které se ukazuje jako dobré. Ovšem toto jedno, v případě lásky, jak jsme již řekli, nestojí mimo svět, a proto podléhá přirozené povaze rozumu, která toto dobré určuje pouze jednostranně a zcela přehlíží negativní stránku takového určení. Avšak i toto polovičaté nahlížení absolutní hodnoty je jasným směřováním, majícím pouze jeden cíl. Jelikož je tento cíl pouze jeden, může být Sókratés snadno narušen a oni navedeni na cestu směřování k pravdě.<sup>76</sup> Což vidíme také u Platóna, kde se Sókratés často stýkal s mladíky, kteří jsou plni mladické zamilovanosti.<sup>77</sup> Ale ani toto nám stále neosvětluje jeho znalost, snad jen tím, že zamilovaný člověk se svým postojem podobá jemu samému, ale ani z toho nelze tuto znalost pevně vyvodit. Proto se nepokusíme dále tento fenomén osvětlovat a odkážeme se na Platónův dialog *Symposion*, kde

---

<sup>73</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. str. 178-180

<sup>74</sup> *Lysis* 205b-d

<sup>75</sup> *Lysis* 204b

<sup>76</sup> *Symposion* 218c-219a

<sup>77</sup> *Symposion* 216d

je Sókratés Alkibiadem připodobňován k daimonskému stvoření, jenž se svou působností vymyká lidským schopnostem.<sup>78</sup>

### 3.3 Daimonion

Posledním projevem Sókratovy osoby, který probereme, bude daimonion. V této části se pokusíme opět podívat, jakým způsobem vzchází z námi určeného pojmu bytnosti. Využijeme při tom dva možné typy výkladu. Prvním bude výklad J. L. Fischera, který srovnáme s výkladem volání svědomí u M. Heideggera. Nejdříve se však podíváme, co nám o tomto fenoménu sděluje Sókratés.

„Řízením božského osudu mě totiž už od dětství provází jakási daimonská věc. Je to hlas, a ten, kdykoli se ozve, vždycky mi dává znamení odvratu od toho, cokoli hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí; a kdykoli se některý z mých přátel se mnou o něčem radí a ten hlas se ozve, je to totéž: odvrací a zakazuje mi to dělat.“<sup>79</sup>

Z tohoto sdělení pro nás vyvstává několikero zjištění, které budeme muset v našich úvahách vzít v potaz. Zaprvé, že Sókrata provází daimonion již od dětství, zadruhé, nikdy nepobízí k činnosti, naopak od činnosti zrazuje, zatřetí, daimonion dává Sókratovi vědět i o jeho přátelích a za čtvrté Sókratovo daimonion má jasnovidný ráz. Podívejme se tedy nejdříve, jak se tento fenomén pokusil vysvětlit J. L. Fischer.

Fischer ve své práci v první řadě odmítá vykládat veškeré věštecké rysy daimonia, neboť ty nepovažuje za věc v něčem rozhodující. Zrovna tak odmítá veškeré ostatní pokusy vykládat daimonion jako například svědomí a považuje tyto pokusy za bezcenné.<sup>80</sup> Fischer pokládá Sókratovo daimonion za *narušení jednoty Já* Sókratovy osoby. Za nejpravděpodobnější příčinu této poruchy osobnosti považuje dědičnost, ale jelikož nemá informace o Sókratových rodičích, chce původ narušení nalézt z informací, jež jsou mu přístupny z dialogů. Jelikož shledává mladistvého Sókrata jako mimořádně inteligentního, introvertního, nehezkého a vznětlivého mladíka, zasazuje původ narušení do jeho mládí, kdy se jeho bytnost vypořádávala s pocitem méněcennosti fyzické a především sociální. Vyrovnaní došla Sókratova bytnost dle Fischera tím, že si vytvořila onen tajemný volající hlas, který mu předal

---

<sup>78</sup> Symposion 215a- 216d

<sup>79</sup> Theagés 128d

<sup>80</sup> FISCHER, Josef Ludvík. *Případ Sokrates*. 2.vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 124

pocit výjimečnosti.<sup>81</sup> Fischer tak odmítá vyložit tři ze čtyř prvků Sókratova daimonia, a to jasnovidnost, přesah na přátele a původ daimonia již v dětství. Jediný prvek, který vysvětluje, je zábranný ráz daimonia, který zdůvodňuje jako zažitý Sókratův stud z jeho mladistvé vznětlivosti.<sup>82</sup> Fischerův postup zkoumání je zaměřen především psychologicky a orientuje se, pokud jen možno, na vědecké zdůvodnění. Což pro naše účely není vhodný způsob výkladu, neboť my vykládáme Sókrata jako ideál. Proto nepřistoupíme na to, že jeho jednání je výsledkem toho, že se člověk žijící s pocitem méněcennosti vyrovnává se světem; naopak jsme již dříve řekli, že ideálem je člověk pojímající své bytí v celku, stojící čelem nekonečnu, kterému neuhýbá, což je naprostý opak Fischerovy teze, podle níž původ Sókratovy mravnosti tkví v odklonu od sebe samého a přenesení zájmu života k hodnotám mravnosti.

Nyní se pokusíme podívat na fenomén svědomí u M. Heideggera, zdali nám pomůže při našem zkoumání. Svědomí je pro něj volání, ve kterém volá pobyt sebe sama.<sup>83</sup> Toto volání se uskutečňuje: „... v tísnivém modu *mlčení*. A to jen proto, poněvadž nevolá volaného do veřejných řečí neurčitého ‚ono se‘, nýbrž *volá ho z nich zpět k mlčenlivosti existentního ‚moci být‘*.“<sup>84</sup> Svědomí označuje voláním pobyt za (alespoň v možnosti) vinný.<sup>85</sup> Toto „vinen“ znamená rozvržení pobytu do možností, jež je popřením těch možností, do kterých se pobyt nerozvrhl. Rozvrhování pobytu do možností, je prostoupeno negativitou, což vede ke svobodě, totiž ve schopnosti zvolit si vždy jen jednu z možností, do kterých je vržen, a snést při tom to, že nezvolil a nemohl zvolit zároveň i tu druhou.<sup>86</sup> Heideggerův pojem svědomí nám je schopen osvětlit prvky Sókratova daimonia projevující se již od dětství a jeho odrazovací tendenci, avšak v aspektu věštevství a přesahu na přátele nám ani Heideggerovo pojetí nepomůže.

Abychom nenechali otázku daimonia pouze neúplně, pokusíme se spojit pojetí daimonia u Fischera a pojetí svědomí u M. Heideggera, abychom v rámci našeho vlastního zkoumání vydali svou vlastní teorii. Volání svědomí je volání, ve kterém pobyt volá sám sebe, před sebe samého. Toto pojetí můžeme přijmout, jelikož i Sókratova bytnost neustále udržuje Sókrata čelem nekonečnu, což znamená, že vzhledem k přirozené povaze rozumu balancuje mezi bytím a nebytím, pokud by učinil příklon k jedné nebo druhé straně, jeho bytnost by ho opět stáhla na střed, jelikož touží zachovat sebe sama ve svém bytí. Z pojetí daimonia F. L.

---

<sup>81</sup> FISCHER, Josef Ludvík. *Případ Sokrates*. 2.vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. str. 126, 131

<sup>82</sup> Tamtéž str. 132

<sup>83</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. str. 312.

<sup>84</sup> Tamtéž str. 314

<sup>85</sup> Tamtéž str. 318

<sup>86</sup> Tamtéž str. 322-323



Fischera si vypůjčíme jeho tezi o narušení jednoty Já, ovšem v našem smyslu se nebude jednat o trvalé narušení jednoty Já Sókratovy osoby, nýbrž o okamžik příklonu Sókrata k nekonečnu, v němž mizí všechny hranice určené lidským bytím, a tak je možné přiřknout daimonskému hlasu přesah na jiné osoby i věštecké schopnosti. Zároveň jde však stále o volání Sókrata, který se v něm nerozplynul, pouze do něj svou částí pronikl a stále platí, že se jedná o volání v modu mlčenlivosti, které pouze zabraňuje, jelikož v nekonečnu není žádné Já, které by mohlo formulovat, co jako nekonečno nazřelo, proto pouze zabraňuje tomu, co nedosahuje skutečného bytí, avšak samo skutečné bytí není schopno se projevit v tomto omezeném světě. Sókratova vlastní bytnost, je tím, kdo volá, a to pouze sebe sama, jako varování před svým zánikem či někoho z jejích blízkých. Tuto tezi podáváme jako možný způsob výkladu, vzhledem ke zvolenému způsobu zkoumání otázky po Sókratově osobnosti. Jako rozhodující v této věci předvedeme Platónův citát, který poukazuje na tento fenomén, který se vztahuje mimo náš svět.

„Neboť všichni dobří básníci epičtí pronášejí všechny ty krásné básně nikoli z odborného umění, nýbrž jsou básnicky nadšeni a posedlí bohem... Jako korybantí netančí, dokud jsou při rozumu, nýbrž když vkročí do harmonie a rytmu, tehdy jsou ve vytržení a jako bakchantky v posedlosti nabírají z řek med a mléko, ale když jsou při rozumu ne, tak to dělá i duše skladatelů písní, jak oni sami říkají. Říkají nám přece básníci, že nám přinášejí písně od medoproudých zřidel z jakýchsi zahrad a údolí mús, kde je natrhali, jako včely, i sami takto látajíce.“<sup>87</sup>

Na této citaci vidíme Platónovo vysvětlení, odkud dobří umělci berou inspiraci, pro svá díla. Stejně tak i Sókratés nejlepší ve svém oboru, totiž mravním životě, čerpá svou inspiraci mimo tento svět. Uvedli jsme tezi, která, jak se domníváme, osvětluje tento fenomén v rámci kritérií námi určenými, i když si uvědomujeme, že vysvětlit to, co nenáleží tomuto světu v tomto světě není možné. Zůstáváme tedy s Platónem ve shodě, že inspirace přichází z prostoru mimo tento svět, avšak rozcházíme se s ním v tom, že se dle našeho mínění nejedná o boha promlouvajícího k Sókratovi, ale o Sókrata, který promlouvá sám k sobě.

---

<sup>87</sup> Ión 533e – 534a - b

## Závěr

V naší práci jsme se pokusili charakterizovat postavu Sókrata, tento úkol jsme provedli ve dvou hlavních krocích, a to odhalení ustavujícího osobnostního rysu a poté bytnosti Sókratovy osoby, kterou jsme se pokusili osvětlit další projevy Sókratovy osobnosti. Zbývá nám tu již jen sjednotit to, co jsme v jednotlivých krocích učinili a konečně Sókrata charakterizovat. Vzhledem k našim poznatkům se nám Sókratés jeví osobou, která si rozumí jako bytost čelící neustálému ohrožení ztráty svého bytí, vzhledem k tomu, že si rozumí ze svého bytí jako celku, touží si toto bytí v celku zachovat a nerozplynout se v nekonečnu, nebo ho nepustit ze svého držení a odevzdat ho světu. V tomto není Sókratés nepodoben jakémukoli jinému člověku, jak jsme uváděli již výše citaci M. Heideggera, bytí je starostí o toto bytí.<sup>88</sup> Ovšem tato starost o bytí se projevuje pokaždé jinak, a to vzhledem k tomu, jak si daný člověk rozumí. Není tedy rozdíl, mezi člověkem rozumějícím svému bytí ze světa a Sókratem, jelikož oba vyjadřují tutéž snahu bytí. Přesto vidíme, že Sókratův život je veden s nárokem na osobní odpovědnost, čímž by zdánlivě dostával větší hodnotu než život žitý, pouze pro sebe sama. Avšak i to není pravdou, jelikož Sókratova bytnost zachovává sebe sama také jen pro své bytí, pouze tak činí s přesahem sebe samé. Nemůžeme ani tvrdit, že Sókratés vyniká odvahou žít život na hraně a nikdy nespočinout v žádném klidu a jistotě, jelikož ani to by nebyla pravda, protože se nelze rozhodnout, aby si člověk rozuměl jinak, než si rozumí, a to z toho důvodu, že snaha o to rozumět si jinak, než si člověk rozumí, je pouze vyjadřováním svého odlišného způsobu sebeporozumění než toho, jenž je požadováno dosáhnout. Proto sebeporozumění není proces momentálního rozhodnutí, ale výsledek žitého života. Pokud bychom chtěli tedy říci, proč je Sókratés ideálem člověka, je to proto, že on pouze jest, a v tomto bytí je tak, že se vztahuje k tomu, co je dobré.

Zdá se, že jsme nakonec nepodali příliš květnatou charakteristiku Sókratovy osobnosti, zato však možná nejpřesnější. Jediné, co o Sókratovi lze říci je to, že on pouze jest a své bytí vyjadřuje tím, co dělá, a to je, že se vztahuje k tomu, co je jako jediné dobré. Pouze takovýto život je vskutku tím jediným, co se dá nazvat jako život ve filosofii.

---

<sup>88</sup> Viz výše str. 29

## Seznam použité literatury

- SOKOL, Jan. *Člověk jako osoba: filosofická antropologie*. Třetí, rozšířené vydání. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-682-6.
- KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0521433258.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Reading Plato*. New York: Routledge, 1999. ISBN 0415189845
- CORETH, Emerich. *Co je člověk?*. 2. vyd. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-170-9.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Třetí, opravené vydání. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Jiří NĚMEC. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8.
- VRIES, Josef de. *Základní pojmy scholastiky*. Praha: Rezek, 1998. ISBN 80-86027-11-2.
- KRATOCHVIL, Josef, Otakar CHARVÁT a Karel ČERNOCKÝ. *Filosofický slovník*. 4. vyd., zcela přeprac. a značně rozš. V Brně: Občanská tiskárna, 1937.
- BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 5. vyd. V Praze: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-819-6.
- MITTELSTRASS, Jürgen. *Pokus o výklad Sókratovského dialogu*. In: REZKOVÁ, Petra. *Dialog, orientace, vědění*. Praha: OIKOYMENH, 1992. ISBN 80-85241-15-3.
- CORETH, Emerich, Peter EHLEN a Josef SCHMIDT. *Filosofie 19. století*. Přeložil David MIK. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-157-8.
- LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Československá akademie věd, 1964. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd). ISBN 80-901916-3-0.
- HORYNA, Břetislav. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. ISBN 978-80-7182-268-4.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-67-6.
- FISCHER, Josef Ludvík. *Případ Sokrates*. 2.vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. ISBN 80-7106-110-7
- PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 2. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. OIKOYMENH. ISBN 80-85241-81-1.

PLATÓN. *Euthydémos: Menón*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. Knihovna antické tradice. ISBN 80-85241-56-9.

PLATÓN. *Hippias Větší: Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. 4., opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-454-1.

PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón*. 5., opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4.

PLATÓN. *Symposion*. 6., opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-139-0.

PLATÓN. *Ústava*. Šesté, opravené vydání. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-230-1.