

PLATÓN OV SOKRATES A PROBLEMATIKA ANTROPOLOGICKÉHO OBRATU

FRANTIŠEK ŠKVRNDA, Katedra medzinárodných politických vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave, Bratislava, SR

ZUZANA ZELINOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie Univerzity Komenského v Bratislave, Bratislava, SR

ŠKVRNDA, F., ZELINOVÁ, Z.: Plato's Socrates and the Problems of Anthropological Turn

FILOZOFIA, 75, 2020, No 3, pp. 212 – 223

The following study scrutinizes Plato's account of Socrates' intellectual biography in the dialogue *Phaedo*. This account is crucial for the interpretation of Socrates' philosophy as an „anthropological turn“, that separates Presocratic philosophical tradition from its Socratic counterpart. The first part of this study exposes Plato's account in *Phaedo* as exaggerated and inaccurate treatment of Presocratic – especially Anaxagorean – philosophy. Study then proceeds to pinpoint common features between Plato's Socrates and Anaxagoreans. Subsequently, extensive Anaxagorean contaminations are found in Platonic theoretical (metaphysics, cosmology) as well as practical (ethics, philosophy as way of life) philosophy. The study concludes that Socrates' anthropological turn is in fact an artificial product of Plato's philosophy that calls for further examination.

Keywords: Plato – Socrates – Anthropological turn – Developmentalism – Anaxagoras – Diogenes of Apollonia – *Nous* – Cosmology – Ethics – *Atopos*

Úvod

Postava Sokrata z Atén a jeho filozofická činnosť predstavujú z hľadiska dejín filozofie jeden z najdôležitejších orientačných bodov. Sokrates charakterizuje zrod novej filozofickej paradigmy, ktorá sa začína takzvaným antropologickým obratom. Sokrates bol údajne prvým filozofom, ktorý zniesol filozofiu z neba na zem a namiesto prírodovedných a logických skúmaní sa začal zaoberať otázkami typu čo je to cnosť, čo je to spravodlivosť, čo je to múdrosť, atď.¹

¹ K „zneseniu filozofie z neba na zem“ pozri klasickú formuláciu u Cicera (*Tusc. Disp.* V. 10; *Acad.* I. 15), a tiež mierne pozmenenú variáciu (namiesto prírodovedného skúmania sa spomína Pytagorov a Empedoklov „mysticizmus“ a „poverčivosť“) u Plutarcha (*De Gen. Socr.* 580b2 – 3). Moderní bádatelia Sokrata označujú za tvorca základov novej vedy ako vedy o človeku (Berland 1986).

Obraz Sokrata ako revolučného filozofa je veľmi starý a siaha až k prvej generácii jeho žiakov, menovite ku Xenofónovi a Platónovi. Títo autori zhodne tvrdia, že Sokrates kritizoval staršiu generáciu prírodných filozofov a ich skúmania považoval len za stratu času.² Ak sa pozrieme na tieto správy detailnejšie, tak zistíme, že nie sú až také jednoznačné. Tieto referáty sa rozchádzajú v jednom zásadnom detaile. Zatiaľ čo v Xenofónových *Spomienkach* a v Platónovej *Apológii* sa píše, že Sokrates sa prírodovedným otázkam nikdy nevenoval, tak v Platónovom *Faidónovi* nachádzame zaujímavú „autobiografickú“ pasáž (porov. *Phaed.* 96a – 100b), v ktorej sa Sokrates priznáva, že v mladosti sa týmito otázkami intenzívne venoval. Platónov výklad vo *Faidónovi* sa zdá historicky dôveryhodnejší, pretože Sokratove väzby na staršiu tradíciu prírodných mysliteľov zaznamenávajú viacerí starovekí spisovatelia. Na prvom mieste môžeme uviesť Aristofanovu komédiu *Oblaky*, v ktorej Sokrates vystupuje ako horlivý prívrženec filozofickej sekty anaxagorovcov, najmladšej predsokratovskej iónskej vetvy filozofie, ktorá prekvitala v Aténach za vlády Perikla.³ Na druhom mieste by sme mohli uviesť správy antických doxografov, ktorí nás informujú, že Sokrates bol od svojich sedemnástich rokov žiakom a spoločníkom⁴ Anaxagorovho žiaka Archelaa z Atén.⁵

Na jednej strane teda Sokrates *a limine* odmieta prírodovedné skúmania a celú predchádzajúcu filozofickú tradíciu, na druhej strane však vystupuje ako nasledovateľ anaxagorovcov. Tieto na prvý pohľad protirečivé svedectvá viedli väčšinu bádateľov k riešeniu, ktoré sa v dejinách filozofie označuje ako „developmentalistické“.⁶ Developmentalizmus predpokladá, že osobnosť filozofa sa vyvíja v čase, že prekonáva rôzne zmeny a v priebehu života mení svoje (nielen) filozofické zásady a názory. Tak sa v dôsledku Platónovho *Faidóna* Sokratova filozofická kariéra rozdelila na dve obdobia:

(1) rané štádium, v ktorom bol Sokrates pod vplyvom anaxagorovcov

² Pozri bližšie Platón, *Apol.* 19b – d; *Phd.* 96a – 99a; Xenofón, *Mem.* I. 10 – 14 a IV. 7, 5 – 6.

³ Vander Waerdt (1994) vidí v názoroch Aristofanovho Sokrata myšlienky Diogena z Apollónie, Betegh (2013) v nich identifikoval aj vplyv iných anaxagorovcov (Archelaos z Atén a sám Anaxagoras).

⁴ Výraz „spoločník“ (ἐραστήν; παιδικά) nadobúda erotický podtón v zmysle „miláčik“, „láska“.

⁵ Túto správu nachádzame u viacerých doxografov. Porov. Diogenes Laertský (*Vit.* II 16, 19, 23) a zlomky z Porfýriových *Dejín filozofie* (fr. 52a – b Wehrli), kde sa ako pôvodcovia tejto správy udávajú Aristoxenos z Tarenta (4. stor. pred Kristom) a Ión z Chiu (5. stor. pred Kristom). Väčšina súčasných bádateľov pokladá tieto zlomky za autentické a historicky hodnoverné. Pozri Huffman (2012, 261), Fletcher (2007).

⁶ Najznámejším autorom, ktorý využil princípy „analytického developmentizmu“ na odlišenie názorov historického Sokrata od tých Platónových, je Vlastos (1991, 45 – 80). Vlastosove závery sú ešte aj dnes mnohými bádateľmi prijímané. Pozri Cepko (2019, 29).

(2) neskoršie štádium, keď Sokrates razí novú cestu vlastnej originálnej filozofii, zameranej na hľadanie etických definícií a cnostného života.⁷

V predloženej štúdií sa pokúsime vymedziť voči záverom, ktoré vyplývajú z Platónovho *Faidóna*, a spochybníť tak celú developmentalistickú interpretáciu Sokratovej filozofie. Nazdávame sa, že takáto interpretácia je vo svetle dostupných správ a popisov zo všetkých Platónových dialógov neudržateľná a je potrebná jej revízia. Naším cieľom bude prostredníctvom kontextuálnej analýzy⁸ Platónových dialógov poukázať na tie momenty, v ktorých sa postava Sokrata, alebo filozofické názory tejto postavy, dostávajú do blízkosti anaxagorovskej myšlienkovvej tradície a v ktorých môžeme vidieť výraznú afinitu sokratovsko-platónskej a predsokratovskej tradície myslenia.

Naše úvahy vzhľadom na problematiku takzvanej sokratovskej otázky obmedzíme výhradne na platónske dialógy, pretože si nenárokujeme predkladať žiadne jej komplexnejšie riešenie.⁹ Sokrates pre nás v tejto štúdií jednoducho predstavuje hovorcu platónskych dialógov a takpovediac prvého muža celej tradície myslenia, prostredníctvom ktorej Platón a jeho najbližší spoločníci explikovali svoje filozofické ideály a postoje. Čitateľov, ktorí by namietali, že postava Sokrata nadobúda naprieč spektrom platónskych dialógov diametrálne odlišné vlastnosti a že z tohto dôvodu treba rozlišovať medzi „ranými“, „tranzitívnymi“ a inými skupinami v rámci celého platónskeho korpusu, odkazujeme na práce bádateľov, ktorí takýto stylometrický prístup ku kategorizácii Platónových diel dekonštruovali a poukázali na jeho interpretáciu neudržateľnosť.¹⁰

Faidón

Našu analýzu začneme vyššie spomenutou autobiografickou pasážou z *Faidóna*. Najprv sa zameriame na prehnanú zjednodušenosť, s ktorou Platón zhŕňa celú dovtedajšiu

⁷ Developmentalistická interpretácia Sokratovho myslenia a osobnosti je už dlhý čas *communis opinio*. Pozri bližšie Taylor (1917, 17); Guthrie (1971, 101 – 102); McPherran (1996, 73); Janko (2006, 59); Porubjak (2012, 87); Suvák (2015, 37 – 38).

⁸ K metóde kontextuálnej analýzy ako základného interpretačného princípu v historiografii antickej filozofie pozri bližšie Brickhouse & Smith (2000, 5).

⁹ K problematike historického Sokrata pozri bližšie Waterfield (2013) a v súčasnosti Dorion (2018), ktorý predkladá model metódy komparatívnej exegézy jednotlivých sokratovských autorov (najmä Platóna a Xenofóna) ako najplauzibilnejší spôsob zodpovedania sokratovskej otázky. V našej štúdií však pod postavou „Sokrata“ budeme rozumieť len platónsku postavu Sokrata, a nie komparatívny amalgám Platónovho, Xenofónovho, Aristofánovho, prípadne aj Aristotelovho či Aristoxenovho Sokrata.

¹⁰ Spomedzi mnohých autorov uvedieme slová Holgera Thesleffa, podľa ktorého „o relatívnej a absolútnej chronológii tzv. raných, stredných a semiautentických dialógov nemožno tvrdiť nič určité“ (Thesleff 2009, 399).

tradíciu prírodnej filozofie.¹¹ Starší myslitelia sa podľa Sokrata mýlili v jednej dôležitej veci – za *arché* sveta uvádzali akúsi mechanickú myseľ (voûç), ktorá všetky veci roztriedila a určila im ich prirodzené miesto vo svete, alebo iného „Titana“, ktorý podopiera svet ako akýsi stĺp alebo podpera. Takéto teórie podľa Sokrata nemôžu vysvetliť to najdôležitejšie – prečo je svet usporiadaný tak, ako je, a prečo je najlepšie, aby bol usporiadaný tak, ako je. Inými slovami, Sokrates hľadá teleologické vysvetlenie, účel usporiadania celej prírody a kozmu. Sťažuje sa, že výkladom starších mysliteľov chýba akási „daimonská sila“ (δαίμονίαν ἰσχύον), ktorou by dokázali vysvetliť tento účel, ako aj to, prečo je to také krásne, dobré a spravodlivé (*Phd.* 99c). Podľa Sokrata teda *arché* nemôže byť len prírodným elementom alebo akýmsi mechanickým „prvým hýbateľom“. Musí byť aj čímisi, čo je obdarené rozumom a dušou. Sokrates sa tak od predchádzajúcej tradície dištancuje pre jej redukcionistický výklad, ktorý redukuje onú daimonskú silu len na jej mechanické či empirické atribúty.

Na tejto kritike je zvláštne najmä to, či je skutočne možné predsokratovským výkladom a teológiám podsunúť takúto mechanicko-empirickú redukciu. V prípade Empedoklea z Akragantu¹² alebo Herakleita z Efezu¹³ sa takáto možnosť javí ako krajne nepravdepodobná. S ostatnými postavami je to viac-menej podobné: viacerí historici filozofie upozorňujú na skutočnosť, že prakticky všetky predsokratovské výklady podstaty sveta nadobúdali nielen mechanický, ale aj výrazne panpsychický – teda daimonský – rozmer. *Arché* si u nich podržiava základné atribúty homérskeho bohov, teda nesmrteľnosť, večnosť, myslenie, oduševnenosť a snahu usporiadať svet čo možno najdokonalejšie.¹⁴

¹¹ K Platónovmu nekorektnému zaobchádzaniu so staršou myšlienkovou tradíciou pozri bližšie Kingsley (1995, 88 – 95).

¹² Podľa Empedokla boli „prvými“ mnohovlnné more, zem, vlhká para, Titan a aithér (*DK* 31 B 38), no tieto sily sú s vysokou pravdepodobnosťou totožné s homérskymi božstvami. Porovnaj *DK* 31 B 6, kde sa aithér stotožňuje s Diom, zem s Hérou a vlhká para s Nestidou (pozri bližšie Kingsley 1995, 13 – 68). Stotožnenie jednotlivých bohov s elementmi je diskutabilnou otázkou (pozri Vítek 2001, 89 – 139), hoci je nespochybniteľné, že Empedokles prírodné elementy stotožňoval s daimónmi ako oduševnenými silami. Podobne sú aj základné „pohybové príčiny“ Empedoklovej kozmológie, Láska (Φιλία) a Svár (Νεικός) daimóni, ktorí ovládajú dokonca aj bohov – elementy (*DK* 31 B 16 – 17 a *DK* 31 B 71). Zlomok *DK* 31 B 115 spomína, že počiatok sveta držia v rukách akýsi „výrok Osudu“ a rôzne prisahy, čo *eo ipso* vylučuje ich mechanickú prirodzenosť – výroky a prisahy musia byť niekým vypovedané a garantované.

¹³ Pozri bližšie zlomok *DK* 22 B 32: Zápas ako počiatok sveta je „ono múdre“, ktoré sa chce aj nechce nazývať Zénom (Diom). Porovnaj tiež *DK* 22 B 50, 67, 80, 93, 108. Herakleitova koncepcia večne živého ohňa (πῦρ αἰείζωον) tak predstavuje skôr „najkvalitnejšiu formu hmoty“ (Sweeney 1972, 73), ktorá odkazuje k zoroastriánskym koncepciám ohňa ako oduševneného princípu / božstva (pozri West 2015, 440).

¹⁴ Takýto názor vyjadrujú napríklad Burkert (1985, 305 – 311); Gerson (1990, 1 – 32) a Tzamalikos (2016, 618). Prvý a druhý autor ponúkajú všeobecný pohľad na predsokratovskú filozofiu (od Thaléta po Anaxagora), pozri Gerson (1990, 31): „Je celkom prirodzené čítať Anaxagora ako niekoho, kto postuloval jedinečnú *archē*, nazývanú *nous*, ktorá je priliehavo nazývaná ‚bohom‘...“. Tretí autor píše,

Platónov výklad predsokratovskej filozofie vo *Faidónovi* je problematický najmä v momente, keď Sokrates začne spomínať Anaxagora (97b). Výčitky, ktoré mu Sokrates adresuje, sa pri detailnejšom čítaní zachovaných zlomkov Anaxagora a jeho stúpen-
cov, zdajú byť úplne nemiestne. Ako príklad uvedieme zlomky Diogena z Apollónie, Métrodora z Lampsaku a text papyru z Derveni.¹⁵ Diogenés z Apollónie píše, že by „nebolo možné, aby bol celok sveta usporiadaný v takej náležitej miere bez pôsobenia mysle (ἄνευ νοήσιος): zimy a letá, noci a dni, dažde a pokojné bezvetrie. Ak niekto chce uvažovať aj o ostatných veciach, objaví, že sú usporiadané najkrajšie, ako je možné (ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα).¹⁶ Ten, kto celý svet usporadúva, je podľa Diogena vzduch, no tento vzduch je zároveň aj boh (Zeus) a myseľ, teda Sokratom hľadaná daimónska sila: „Zdá sa mi, že to, čo má myslenie, je ľuďmi označované ako vzduch. Týmto je všetko riadené a ovládané. Toto sa mi totiž zdá, že je boh. Všetko prestupuje, všetko usporadúva, nachádza sa vo všetkom. Nie je nič, na čom by to nemalo účasť.“¹⁷ Ďalší anaxagorovec, Metrodóros z Lampsaku, dokonca stotožňoval bohov s ľudskými orgánmi či končatinami.¹⁸ Papyrus z Derveni zase uvádza, že ak by boh „nechcel (εἰ μὴ ἤθελεν), aby existovali veci, ktoré existujú teraz, nestvoril by Slnko. On ho však stvoril presne takej veľkosti a kvality, ako bolo vysvetlené na začiatku tohto výkladu.“¹⁹ Ak sa napokon pozrieme na Aristotelove referáty o Anaxagorovi, tak zistíme, že Myseľ označil za pôvodcu krásy (καλῶς) a správnosti (ὀρθῶς), pričom Aristoteles v tejto súvislosti uvádza, že pojem mysle Anaxagoras často zamieňa za pojem „duše“ a v ich rozlíšení nie je dôsledný.²⁰

Tento kontext, v ktorom sa pohybujú predsokratovské – predovšetkým anaxagorovské – úvahy o *arché*, pripúšťa mechanistickú interpretáciu mysle ako *arché* len vo veľmi obmedzenej miere. Na jednej strane môžeme čítať vyššie uvedené zlomky spôsobom, ako to robí Platón – vzduch je skutočne základom myslenia, čiže je to, *in senso strictu*, vzduch, čo v nás myslí. Na druhej strane je však tento vzduch bohom, čo vy-

že boha ako všeriadiacu myseľ, ktorá sa nedá zredukovať len na mechanické princípy, museli predpokladať okrem Anaxagora už Táles, Xenofanes aj Pytagoras.

¹⁵ Hoci autor papyrusu z Derveni nie je známy, bádatelia jednoznačne identifikujú jeho rozsiahle anaxagorovské pozadie (pozri Janko 1997, no najmä Betegh 2004).

¹⁶ DK 64 B 3. Všetky preklady z gréckeho jazyka, pokiaľ nie je uvedené inak, pochádzajú od autorov tejto štúdie.

¹⁷ DK 64 B 5 a DK 64 A 8 (Zeus = myseľ = vzduch).

¹⁸ DK 64 A 4, 6: Demeter = pečeň, Dionýzos = slezina, Apollón = žľčník, Aténa = ruky. Bohov spájaj s ľudskými orgánmi a končatinami zrejme aj ďalší predsokratovec Demokritos z Abdér (pozri DK 68 B 301).

¹⁹ Pozri col. XXV. V úvode spisu papyrusu Derveni je uvedený Herakleitov citát „Slnko má šírku ľudskej stopy“ (col. IV; DK 22 B 3). Text papyrusu, ako aj jeho pagináciu, ktorej sa pridriavame, pozri v Hladký (2010) a Laks & Most (2016).

²⁰ DK 59 A 100/1 a 100/2.

tvára usporiadanosť a účelovosť, krásu a správnosť a disponuje vlastnou vôľou. Oveľa pravdepodobnejšia sa zdá možnosť, že mechanicita je len jeden z atribútov alebo módov, ktorými sa daimónska sila prejavuje v prírode ako v zmyslovom svete. Platón tento atribút vo *Faidónovi* výrazne hyperbolizuje, pravdepodobne preto, aby ho mohol použiť ako takzvaný *straw man* argument, pomocou ktorého môže lepšie artikulovať vlastný pohľad na pertraktovaný problém nesmrteľnosti ľudskej duše.²¹

Kratylos

Pri čítaní ďalších dialógov sa vzťah medzi anaxagorovcami a Platónovým Sokratom dostáva do celkom inej polohy. Sokrates sa na jednom mieste pýta svojho spoločníka Hermogena: „Neveríš Anaxagorovi, že myseľ a duša držia a usporadúvajú (διακοσμοῦσαν) všetky ostatné veci v prírode?“ (*Crat.* 400a)²² Na prvý pohľad vyznieva otázka ironicky a triviálne. Odpoveď na ňu je samozrejماً a Hermogenes na ňu aj tak odpovedá („Samozrejme, že verím.“). Po tejto odpovedi však neprichádza žiadny Sokratov *elenchos*, nič, čím by Sokrates Hermogena zneistil, vyvrátil jeho odpoveď či iným spôsobom ju problematizoval. Práve naopak, dialóg nadobúda podobu systematickej a etymologickej expozície pravých mien bohov. Tak sú Uranos a Kronos názvy pre „čistú a nezmiešanú myseľ (τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον νοῦν)“.²³ Podľa istých nemenovaných „meteorológov“, za ktorými moderní bádatelia tušia anaxagorovcov,²⁴ výraz „nebesá (οὐρανία)“ doslovne znamená „pozerať sa hore (ὀρῶσα τὰ ἄνω)“ a takýmto spôsobom nadobúdať čistú, nezmiešanú myseľ, teda rozumnosť a umiernenosť.²⁵ Zeus ako potomok čistej mysle označuje spravodlivosť, teda to, „čo preniká všetkými ostatnými vecami (τὰ ἄλλα πάντα διαιόν)“. Spravodlivosť je tak vlastne skutočnou príčinou, vďaka ktorej všetko vzniká (τὸ αἴτιον δι' ὃ γίγνεται) (*Crat.* 412d – 413c).²⁶ V *Kratylovi* sa Sokrates štylizuje do pozície anaxagorovca, ktorý je schopný prostredníctvom etymologického výkladu popísať podstatu bohov ako nebeských telies a zároveň garantov spravodlivosti. Zdá sa, akoby Sokrates dopĺňal anaxagorovské výklady o etický prvok, no spôsob, akým to robí, je taký unikátny, že v ňom nevidno hranicu toho,

²¹ Sokratovu autobiografickú pasáž zasadzujú do širšieho kontextu Platónovej filozofie práca Burger (1984, 135 – 144).

²² Preklad J. Špaňár.

²³ Veľmi podobnú terminológiu obsahuje Anaxagorov zlomok *DK* 59 A 100/2: „jednoduchá, čistá a nezmiešaná myseľ“ (τὸν νοῦν... ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν).

²⁴ Pozri Baxter (1992, 160 – 163); Sedley (2003, 92).

²⁵ Pozri Platón, *Crat.* 396b-c. Papyrus z Derveni taktiež stotožňuje Krona s mysl'ou, col. XIV. Baxter (1992, 130) navrhuje, aby sa časť Diogenovho zlomku *DK* 64 A 19, kde sa hovorí o tom, že ľudia myslia „čistým a suchým vzduchom (τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ)“, interpretovala v duchu Platónovej etymologizácie boha Urana, čím vlastne poukazuje na fakt, že autor papyrusu Derveni a Diogenes z Apollónie reprezentujú tú istú myšlienkovú tradíciu.

²⁶ Sokrates tu explicitne pripisuje Anaxagorovi presvedčenie, že to, čo je spravodlivé, je myseľ. Ostatné definície sú však takisto anaxagorovské, pozri Baxter (1992, 128 – 129).

kde výklad ešte sleduje anaxagorovskú terminológiu a kde už prechádza do sokratovskej podoby.

Etymológie z *Kratyla* niektorí odborníci interpretujú len ako Platónovu ironickú kritiku anaxagorovcov a typ výkladov, aké obsahuje papyrus z Derveni.²⁷ Podľa nás je však sotva predstaviteľné a zdôvodniteľné, prečo by malo ísť skôr o iróniu a kritiku, ako o expozíciu anaxagorovských teórií. Vo *Faidónovi* je napríklad miesto, kam duša odchádza po oddelení od tela, charakterizované významovo rovnakou terminológiou ako Anaxagorova kozmická myseľ / duša (τῆς τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς) (*Phd.* 83e). Podľa nás je rovnako pravdepodobné, že Platón túto iróniu využíva skôr na to, aby ňou zakryl a odľahčil skutočnosť, že nadväzuje na anaxagorovskú tradíciu a preberá jej teologicko-kozmozologické koncepcie. Inými slovami, Platón iróniou zakrýva fakt, že jadro jeho metafyziky je v skutočnosti sformované na anaxagorovskom základe.²⁸

Filebos, Epinomis, Timaios

Pri čítaní ďalších dialógov sa toto podozrenie pomaly premieňa na konštatáciu. Vo *Filebovi* Sokrates, tentoraz bez akéhokoľvek náznaku irónie, spomína, že „myseľ je kráľom neba aj zeme (voῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς)“ a odkazuje pritom na jednohlasnú symfóniu „mudrcov“, ktorí stotožnili Dia s kráľovskou myseľou a dušou, ktorá usporiadala celý viditeľný aj mysliteľný kozmos (*Phil.* 28c). V platónskom dialógu *Epinomis* sa anaxagorovské nebesá (οὐρανία, ὄλυμπον, κόσμον) dokonca označujú za najvyššie božstvo, ktoré musia všetci uctievať a ktoré dáva ľuďom všetky dobré (ἀγαθῶν πάντων) (*Epin.* 977a).²⁹ Život zasvätený tomuto božstvu napokon ľuďom prináša všetky dary „božstva“, pričom slovo „božstvo“ je totožné so slovom, ktorým Platón označuje Sokratov vnútorný hlas – daimonion (τὰ τοῦ δαιμονίου σύμπαντα) (*Epin.* 992d). O tom, akým spôsobom sa toto darovanie vlastne odohráva, nás informuje dialóg *Timaios*: sledovanie krúživých pohybov nebeských telies nastoľuje harmóniu krúživých pohybov duše – človek sa tak pripodobňuje bohovi do najvyššej možnej miery, do akej je toho schopný: učí sa pri tom matematiku, geometriu a astronómiu.³⁰ Platónova metafyzika tak v neskorej fáze jeho života dospela k prak-

²⁷ Pozri Baxter (1992, 160 – 163), ktorý akcentuje Platónovu kritiku anaxagorovcov a celej staršej tradície. K definícii Platónovej irónie pozri bližšie klasickú štúdiu Vlastosa (1991, 21 – 44): iróniou sa rozumie vedomé zamieňanie nevedomosti za múdrosť.

²⁸ Pozri Tzamalikos (2016, 527 – 536, 615, 624 – 625), ktorý túto možnosť uvádza a dokladá na viacerých miestach.

²⁹ Nebesá tu nadobúdajú anaxagorovské charakteristiky najmä cez podobnosť s Diogenovým vzduchom ako všeriadiacou myseľou – spôsobujú striedanie ročných období (διεξόδους ὥρας) a všetkým veciam poskytujú výživu (τροφὴν πᾶσιν παρέχεται) (*Epin.* 977b).

³⁰ Túto problematiku detailnejšie rozoberá štúdia Sedley (2010, 118 – 127).

ticky totožnej koncepcii teoretického života, akú tradícia pripisuje Anaxagorovi: cieľom života je „pozorovanie Slnka, Mesiaca a Neba (θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ)“.³¹

Ak sa pozrieme na to, ako Platón používa výrazy „táraj“ (ἀδολέσχης), „pozorovateľ oblohy“ (μετεωρολόγος) a „sofista“ (σοφιστής) – teda tradičné nadávky, ktorými Sokrata častuje napríklad Aristofanés – tak zistíme, že v špecifických prípadoch ich používa skôr ako superlatívy. Styk s „tárajom“ a „sofistom“ Anaxagorom spravil z Perikla lepšieho človeka, „tárajom“ a „sofistom“ je však pre Platóna aj Sokrates (*Phaedr.* 269e; *Crat.* 401b).³² V podobenstve o lodi z *Ústavy* sa dokonca píše, že skutočného kormidelníka (filozofa) budú ľudia označovať za „neužitočného pozorovateľa hviezd a táraja“ (μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστόν) (*Resp.* 488e – 489a). Toto je osud, ktorý postrelol rovnako Anaxagora, ako aj Sokrata.

Theaitétos, Apológia

Odkaz Anaxagora sa začína objavovať nielen v Platónovej metafyzike, ale dokonca aj v jeho praktickej filozofii. V *Theaitétovi* Sokrates popisuje pravého filozofa termínom „čudák“ (ἄτόπος) (*Tht.* 75c – d).³³ Ide o osobu, ktorej vonkajšok je zanedbaný, ktorá sa vôbec nestará o svoje súkromné záležitosti či hmotné imanie a ktorou druhí ľudia opovrhujú. V dialógu *Hippias Väčší* však nachádzame týmto termínom označeného samého Anaxagora ([Platón], *Hipp. Ma.* 281c). Doxografickej tradícii bol Anaxagoras ako „čudák“ dobre známy. Podobne ako Sokrates, aj on zanedbával svoju domácnosť (*DK* 59 A 13/1), pričom údajne hovorieval, že skutočne blaženým nie je ten, kto je bohatý, ani ten, na koho sa usmiala šťastena – skôr ním bude nejaký „čudák“ (ἄτόπος) (*DK* 59 A 30). Anaxagora a Sokrata tak spája určitý životný postoj alebo štýl, ktorý ústi do vnútornej neotrasiteľnosti a vyrovnanosti. Sokrates a Anaxagoras vedia, že po smrti už vôbec nezáleží na tom, ako budú pochovaní.³⁴ Obidvaja sú triezvi, umiernení a takmer vôbec sa nesmejú.³⁵ Podľa Anaxagora a Sokrata je

³¹ Diogenés Laertský, *Vit.* II 10. Aristoteles uvádza Anaxagorov výrok veľmi podobne: τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν (*DK* 59 A 30/4).

³² Pozri bližšie Tzamalikos (2016, 172) a Taylor (2006, 157 – 168). Druhý bádateľ uvádza, že prakticky všetky definície sofistu v Platónovom rovnomennom dialógu (*Sofistés*) sa vzťahujú aj na Sokrata: Sokrates je lovec boháčov, ktorý od nich však neberie peniaze; podobá sa podomovému obchodníkovi, ktorý druhým ponúka svoju múdrosť (teda. uvedomovanie si vlastnej nevedomosti); je slovný bojovník, ktorý inkasuje aj rozdáva údery; je takisto aj čarodejník, ktorý dokáže druhých ľudí paralyzovať svojimi zariekadlami; v prvom rade je však „vznešeným“ sofistom, ktorý očisťuje duše.

³³ Ide o vlastnosť, ktorá patrí medzi najfrekvencovanejšie popisy Platónovho Sokrata, porovnaj Destrée (2005, 77).

³⁴ Pozri *DK* 59 A 34a a Platón (*Phd.* 115c).

³⁵ *DK* 59 A 21 (Anaxagora nikdy nevideli smiať sa, a ani nedával druhým dôvod na úsmev; Euripides ako Anaxagorov žiak sa takisto nesmial a nežartoval ani pri víne). Porovnaj Sokratovu vlastnosť „vznešenej chôdze a gúľania očí“, ako aj osobitý postoj k pitiu, ktoré spomínajú Aristofanes (*Nub.* 362) aj

ľudský rozum vo všeobecnosti príliš slabý a z tohto dôvodu nemôže preniknúť k pravej podstate vecí.³⁶ Obidvaja majú dokonca aj dar veštenia – aj keď, pravda, s tým rozdielom, že Anaxagorove veštby sú prevažne meteorologické prognózy.³⁷ Obidvaja vychovávajú významných politikov a obidvaja sú napokon obvinení zo zavádzania nových božstiev a dobrovoľne odchádzajú zo života.³⁸

Pre ďalšiu komparáciu je zaujímavý aj postoj k smrti, ktorý Sokrates formuluje v Platónovej *Apológii*: „Existuje však veľká nádej, že je to niečo dobré. Smrť je totiž jedno z dvoch – buď je to ako nebytie a mŕtvy nemá o ničom žiadny pocit, alebo je to – podľa toho, čo sa rozpráva – akýsi prechod duše a presťahovanie z tohto miesta na iné. A ak teda po smrti človek už nič nevníma, ale je to ako spánok, keď sa nám ani nič nespína, bola by smrť obdivuhodným ziskom“ (*Apol.* 40c – d). Podobný názor vyjadruje aj jeden sýrsky zlomok, pripisovaný práve Anaxagorovi: „Smrť, ktorá sa na prvý pohľad zdá ľuďom horká, je v skutočnosti niečím krásnym. Dodáva pokoj starobe, ktorá už postráda sily. V mladosti utišuje všetky bolesti, v detstve oslobodzuje od všetkého otroctva a služieb, ktoré musíme vykonávať pre druhých. Smrť oslobodzuje aj dlžníkov od svojich veriteľov. Nemali by sme nariekať nad niečím, čo je nevyhnutné, pretože smútok to nedokáže odvrátiť. Dobrá nálada však dokáže túto chvíľkovú nevyhnutnosť zakryť – netrpí predsasť ten, kto si kráti chvíľu čakaním v prístave. A ak je pre niekoho pohľad na smrť odporný, nech si na chvíľu zatvorí oči. Vidíte, aká je smrť krásna; smrť, po ktorej volajú zmrzačení, ťažko chorí ľudia, ako aj tí, ktorí sú na mučidlách. Toto je dôkaz, aký pokojný a príjemný je život v podsvetí“ (*DK* 59 B 23).³⁹

Platón (*Symp.* 221b). Jediným momentom, keď sa Sokrates v Platónových dialógoch smeje, je moment tesne pred jeho vlastnou smrťou – Sokrates sa vtedy len ticho pousmeje (γελάσας δὲ ἄμα ἡσυχῆ) (Platón, *Phd.* 115c).

³⁶ *DK* 59 A 28, 66, 95. Toto môže byť skutočný dôvod, prečo Anaxagoras nepopísal Mysel inak ako mechanicky – obmedzil sa len na jej prejavy vo svete, pretože jej esencia je nespoznateľná. Porovnaj zlomok *DK* 59 A 48/5 od Cicera, ktorý píše, že podľa Anaxagora sa svetová Mysel vymyká sile nášho myslenia a rozumu.

³⁷ *DK* 59 A 1, 6, 10, 42. Jedna z Anaxagorových predpovedí sa však netýkala nebeských fenoménov, ale záležitosti nie nepodobnej predpovediam Sokratovho *daimonia*: Anaxagoras údajne veštil, že spadne nejaký dom (*DK* 59 A 6/2). Okrem toho, v platónskom dialógu *Epinomis* nadobúda meteorologický charakter aj *daimonion* ako oblasť sprostredkovateľov medzi vyššími božstvami a ľuďmi – daimóni sú „vzdušného rodu“ (ἀέριον δε γένος) (*Epin.* 984e).

³⁸ Otázka súdneho procesu s Anaxagorom je kontroverzná – mnohí bádatelia pokladajú správy neskorších doxografov o Anaxagorovom procese za historické, niektorí však vyjadrujú skepticizmus, poukajúc na nedostatočnú textovú evidenciu (pozri bližšie Herschbell 1982). K otázke dobrovoľného odchodu zo života pozri *DK* 59 A 3 (Anaxagoras zomiera v dôsledku toho, že sa zdrží jedla), ako aj skutočnosti, že v Platónovom *Kritónovi* sa Sokrates poddá nespravodlivému rozsudku aj napriek tomu, že mu priatelia ponúkajú možnosť utiecť z väzenia. Sokrates sa rozhodol odísť zo života ani nie tak pre legálne udelený trest, ale kvôli svojmu daimoniu (Platón, *Apol.* 40b). Podobne referuje o Sokratovom rozhodnutí dobrovoľne odísť zo života aj Xenofón (*Apol.* 7 – 8).

³⁹ Preložené podľa anglického prekladu (fr. R 36) v zbierke Laks & Most (2016, 180 – 181).

Podobnosti medzi Anaxagorom a Platónovým Sokratom nadobúdajú z hľadiska praktickej filozofie, respektíve etiky, relatívne komplexný charakter. Obaja stelesňujú predstavu filozofa, ktorý si je vedomý svojej vlastnej obmedzenosti, stráni sa kontaktu so spoločnosťou, alebo sa voči nej vymedzuje zvláštnymi návykmi a asketickým spôsobom života.⁴⁰ Filozofický život predpokladá štúdium prejavovania sa bohov vo viditeľnom svete, teda zameranie sa na špecificky poňatú astronómiu ako teológiu.

Záver

Podobnosti medzi Platónovým Sokratom a anaxagorovskou tradíciou myslenia viedli niektorých bádateľov k tomu, aby Platónov portrét Sokrata označili za mýtus a legendu, pričom z pozadia vystupuje práve postava Anaxagora.⁴¹ Pri detailnejšom pohľade na vzťah medzi Anaxagorom a Platónovým Sokratom sa skutočne ocitáme v problematickej, ba dokonca až aporetickej situácii, keď máme interpretovať fakt, že v údajných „raných“ a „stredných“ dialógoch sa postava Sokrata svojimi životnými zásadami a postojmi približuje Anaxagorovi, zatiaľ čo v „neskorých“ a „semiautentických“ dialógoch sa myšlienky Anaxagora zrkadlia v Platónových metafyzických, kozmologických a teologických úvahách?

V Platónovom podaní tak Sokratovo znesenie filozofie z neba na zem predpokladá, že v jednom bode svojho života sa odvrátil od učiteľov a predchodcov, ktorých v mladosti nasledoval. Platónov Sokrates však vykazuje anaxagorovské kontaminácie naprieč spektrom platónskych dialógov (rané, stredné, neskoré). Sokrates ako večne pochybujúci človek, ktorý žije v skromnosti a nebojí sa ani smrti, nedbá, či ním druhí ľudia opovrhujú, alebo sa mu vysmieávajú. Nezáleží mu na ničom inom, len na pravde a hľadaní skutočnej múdrosti – toto všetko bolo znakom tiež iného, staršieho mudrca Anaxagora z Klazomen. Ak máme veriť Platónovej *Apológii*, tak Sokratovi budú ešte aj na sklonku jeho života žalobcovia vyčítať, že vyznáva anaxagorovské myšlienky o bohoch (Platón, *Apol.* 26d – e). Je možné, že Sokrates sa neodklonil od svojich učiteľov, ale skôr rozvíjal ich odkaz podobným spôsobom, akým budú sokratovci neskôr rozvíjať ten jeho? Je možné, že autobiografická pasáž z *Faidóna* je Platónovou iróniou, osobitým spôsobom vyjadrenia faktu, že myšlienky a úvahy Sokratových učiteľov tvoria základ a východisko jeho vlastnej filozofie?

Ak poodhalíme závoj Platónovho mýtu o Sokratovom radikálnom rozchode s predchádzajúcou myšlienkovou tradíciou, objavuje sa pred nami nový, neznámy obraz tohto mudrca: Sokrates predsokratovec, ktorý rozvíja praktickú etiku v zásade

⁴⁰ Na návrh recenzenta upozorňujeme čitateľov, že antické chápanie ἄσκησις nemožno stotožňovať so stredovekou askézou.

⁴¹ Pozri bližšie práce Chroust (1957) a Montuori (1981). Títo bádatelia sa však nepokúsili odhaliť anaxagorovské motívy v platónskych dialógoch systematickým spôsobom, ale ich konštatujú len *in passim*, akoby mimochodom.

rovnakým spôsobom, akým to robili jeho učители, a ktorý dokonca uctievaním mysteriózneho *daimonia* podržiava aj ich prírodovedecké teórie.⁴² Z Platónových dialógov je zrejmé, že Sokratov obrat k človeku nebol výkonom jedného mysliteľa, a pravdepodobne ani jednej generácie mysliteľov. Išlo skôr o zložitý a kontinuálny proces, ktorý trval niekoľko generácií a v symbolickej postave Sokrata našiel svoje najvýraznejšie stelesnenie.

Literatúra

- BAXTER, T. M. S. (1992): *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*. Leiden: Brill.
- BERLAND, K. (1986): Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science. *Journal of the History of Ideas*, 47 (2), 299 – 308.
- BETEGH, G. (2004): *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BETEGH, G. (2013): Socrate et Archélaos dans les Nuées. In: Laks, A., Saetta Cottone, R. (eds.): *Comédie et Philosophie: Socrate et les «présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*. Paris: Editions Rue d'Ulm, s. 87 – 106.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2000): *The Philosophy of Socrates*. Boulder: Westwood Press.
- BURKERT, W. (1985): *Greek Religion*. Harvard: Harvard University Press.
- CEPKO, J. (2019): Od konfliktu k zdatnosti. Aischinés a sokratovská výchova. *Filozofia*, 74 (1), 28 – 39. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2019.74.1.3>.
- DESTREE, P. (2005): The *Daimonion* and the Philosophical Mission – Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? *Apeiron* 38 (2), 63 – 80.
- DORION, L.-A. (2018): Comparative Exegesis and the Socratic Problem. In: Danzig, G., Johnson, D., Morrison, D. (eds.): *Plato and Xenophon. Comparative Studies*. Leiden: Brill, 55 – 70.
- FLETCHER, R. (2007): Legwork: Ion's Socrates. In: Jennings, V., Katsaros, A. (eds.): *The World of Ion of Chios*. Brill: Leiden, 319 – 330.
- GERSON, L. P. (1990): *God and Greek Philosophy*. London: Routledge.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERSCHBELL, J. P. (1982): Plutarch and Anaxagoras. *Illinois Classical Studies*, 7 (1), 141 – 158.
- HLADKÝ, V. (2010): *Papyrus Derveni*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- HUFFMAN, C. A. (2012): Aristoxenus' Life of Socrates. In: Huffman, C. A. (ed.): *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Brunswick: Transaction Publishers, 251 – 281.
- CHROUST, A.-H. (1957). *Socrates. The Man and the Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge & Kegan Paul.
- JANKO, R. (1997): The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118, 61 – 94.
- JANKO, R. (2006): Socrates the Freethinker. In: Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 48 – 62.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Oxford: Oxford University Press.
- LAKS, A., MOST, G. (2016): *Early Greek Philosophy. Later Ionian and Athenian Thinkers I*. London: Harvard University Press.
- McPHERRAN, M. L. (1996): *The Religion of Socrates*. University Park: Pennsylvania University Press.

⁴² Správy o Sokratovi, ktoré nachádzame v spisoch Aristofana a Xenofóna, smerujú k rovnakému záveru – pozri hlavne štvrtú kapitolu prvej knihy Xenofónových *Spomienok*, kde Sokrates dokazuje existenciu svojho *daimonia* v intenciách anaxagorovskej noetiky a kozmológie. Detailnejšia analýza a komparatívna exegéza týchto autorov si však vyžaduje širší priestor, než poskytuje táto štúdia.

- MONTUORI, M. (1981): *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- PORUBJAK, M. (2012): Sókratés a problém interpretácie dejín filozofie. *Filozofia*, 67 (1), 83 – 88.
- SEDLEY, D. (2003): *Plato's Cratylus*. New York: Cambridge University Press.
- SEDLEY, D. (2010): Pripodobnění se bohu jako etický ideál. In: JIRSA, J. (ed.): *Rozum, cnosti a duše*. Praha: Oikoymenth, 110 – 132.
- SUVÁK, V. (2015): *Sókratés a sokratika I*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.
- SWEENEY, L. (1972): *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*. Hague: Martinus Nijhoff.
- TAYLOR, A. E. (1917): Plato's Biography of Socrates. *The Proceedings of British Academy* VIII, 1 – 40.
- TAYLOR, C. C. W. (2006): Socrates the Sophist. In: Judson, E., Karasmanis, V. (eds.): *Remembering Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 157 – 168.
- THESLEFF, H. (2009): *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- TZAMALIKOS, P. (2016): *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- VLASTOS, G. (1971): The Paradox of Socrates. In: Vlastos, G. (ed.): *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. New York: Doubleday & Company, 1 – 21.
- VLASTOS, G. (1991): *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VANDER WAERDT, P. (1994): Socrates in the Clouds. In: Vander Waerdt, P. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 48 – 86.
- VÍTEK, T. (2001): *Empedoklés I. Studie*. Praha: Rezek.
- WATERFIELD, R. (2013): The Quest for the Historical Socrates. In: Bussanich, J., Smith, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury Academic, 1 – 19.
- WEHRLI, F. (1945): *Die Schule des Aristoteles. Aristoxenos*. Basle: Benno Schwabe.
- WEST, M. L. (2015): The Classical World. In: Stausberg, M., Sohrab-Dinshaw Vevaina, Y., Tessman, A. (eds.): *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. West Sussex: John Wiley & Sons, 437 – 450.

Štúdia je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA: 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sókratovského kynizmu*.

František Škvrnda ml.
 Katedra medzinárodných politických vzťahov
 Fakulta medzinárodných vzťahov
 Ekonomická univerzita v Bratislave
 Dolnozemska cesta 1
 852 35 Bratislava 5
 Slovenská republika
 e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk
 ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-2573-3409>

Zuzana Zelinová
 Katedra filozofie a dejín filozofie
 Filozofická fakulta Univerzity Komenského
 v Bratislave
 Šafárikovo nám. 6
 818 01 Bratislava 1
 Slovenská republika
 e-mail: zelinova9@uniba.sk
 ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-5316-8929>