

STAROSTLIVOSŤ O SEBA PROSTREDNÍCTVOM POZNANIA SAMÉHO SEBA V PLATÓNOVOM DIALÓGU CHARMIDÉS

CARE OF SELF THROUGH KNOWLEDGE OF MYSELF IN PLATOS DIALOGUE *CHARMIDÉS*

Katarína Jánošová

Katedra filozofie FF UMB v Banskej Bystrici

2.1.2 systematická filozofia, 2. rok štúdia, denná forma štúdia

janosova.katarina@gmail.com

Školiteľ: **doc. Mgr. Ulrich Wollner, PhD. (ulrich.wollner@umb.sk)**

Kľúčové slová

Charmidés, Platón, *sôphrosunê*, seba poznanie, duša, starostlivosť o seba

Key words

Charmidés, Plato, *sôphrosunê*, self-knowledge, soul, self-care

Čo znamená sokratovská starostlivosť o seba? Akým spôsobom prebieha? Na čom sa zakladá a pre koho je určená? Týmito a ďalšími otázkami sa budeme zaoberať v tomto príspevku. Z antickej filozofie sa zameriame konkrétne na Platónovho Sokrata a budeme uvažovať o starostlivosti o seba v zmysle starostlivosti o svoju dušu. Pokiaľ chceme hľadať spôsob, ako sa starať o svoju dušu, je dôležité mať jasnú predstavu o tom, čo pojem duša (*psyché*) znamená alebo čo duša je. Chápanie duše – *psyché* – ako princípu života patrí vo filozofii k základným pojmom. Neuchopiteľnosť a premenlivosť *psyché* sú zachytené už v gréckej mytológii. U Homéra nachádzame výraz *psyché* vo viacerých pasážach, kde duša bola tieňom, ktorý ostáva, keď život opúšťa telo. Mohli by sme ďalej pokračovať v uchopovaní významov duše v ďalších obdobiach, ale svoju pozornosť sústredíme na chápanie pojmu duše (*psyché*) u Platóna. Duša patrí medzi základné metafyzické pojmy Platónovej filozofie, no na druhej strane je zaujímavé, že napriek tomu v žiadnom dialógu nenájdeme systematicky vypracovanú náuku o duši. Platón venoval otázke nesmrteľnosti duše dialóg *Faidón*, ale aj iné, napr. *Gorgiás*, *Faidros*, *Ústavu* atď. Tieto dialógy obsahujú mnohé úvahy o duši, jej štruktúre, prevetľovaní, o vzťahu duše k telu a k svetu ideí. Problematiku *psyché* u Platóna sme pre potreby tohto príspevku zúžili na skúmanie starostlivosti o seba, teda o dušu v dialógu *Charmidés*. Zameriame sa na podstatu duše a jej vzťah k telu, lebo duša a starostlivosť o dušu zohrávajú v dialógu *Charmidés* kľúčovú rolu aj pre pochopenie dobrého života podľa Platóna.

Na mieste je otázka, prečo je potrebná starostlivosť o dušu a akým spôsobom sa dokážeme o ňu správne starať. Odpovede nie sú jednoduché a určite nie jednoznačné, navyše, vzhľadom na absolútnu jedinečnosť každej ľudskej bytosti, je naivné sa vôbec domnievať, že by nejaký univerzálny dôvod a spôsob starostlivosti mohol existovať. Pokúsime sa však priblížiť aspoň k niektorým, a to analýzou jednotlivých častí už spomínaného dialógu.

Dialóg *Charmidés* patrí medzi skoršie Platónove diela a predstavuje konfrontáciu dvoch odlišných spôsobov života, dvoch rozdielnych spôsobov nazerania na svet: sofisticko-tyranský reprezentovaný Kritiom a filozoficko-morálny reprezentovaný Sokratom. Objektom skúmania je duša Charmida, ktorý je mladým zverencom Kritia. Kritias chybne verí, že Charmidés, tak ako on sám, má dobre pestovanú dušu a okrem toho je aj najkrajší a dobrý (154e). Charmidés vystupuje pred ostatnými, ako aj sám pred sebou už ako hotový filozof a celkom básnický nadaný (155a), čo nekorešponduje s jeho budúcimi tyranskými vlastnosťami. Tento fakt nám už teraz prezrádza, že Charmida v žiadnom prípade nemôžeme považovať za etický ideál.

Predmetom diskusie medzi Sokratom a navonok krásnym Charmidom je povaha nepolapiteľnej cnosti *sófrosyné*, avšak Sokrates nezačína konverzáciu otázkou, „čo je *sófrosyné*“. Dialóg začína príchodom Sokrata z bitky pri Poteidaie (ktorou začala peloponézská vojna) do palaistry (1), kde svojim priateľom najprv rozpráva o vojenských udalostiach (153a – d) (2). Po krátkej rozprave o vojnových udalostiach sa Sokrates pýta na „súčasnú intelektuálnu atmosféru a na mládež, či

niektorý z nich vyniká v múdrosti či kráse, či v oboch týchto veciach“ (153d). Tu ako na zavolanie vchádza do palaistry Charmidés, ktorý je podľa Kritiových slov považovaný v súčasnosti za najkrajšieho mladíka (154a). Kritiove slová potvrdzuje aj rozruch a vzrušenie, ktoré Charmidés svojím vstupom spôsobuje. Toto okúzlenie Charmidom má značne erotické zafarbenie. Vzrušenie neminie ani Sokrata, avšak ten okamžite nachádza východisko z erotického naladenia tým, že odvádza tému rozhovoru od záležitostí tela k záležitostiam duše. Sokrates tvrdí, že ak by bol Charmidés skutočne taký „neprekonateľný“ (*amachon*) (154d), za akého ho všetci prítomní považujú, musel by mať podľa neho ešte „ušľachtilejšiu dušu“ (154e). A tak Sokrates v narážke na Charmidove nahé telo navrhuje, aby mu najprv zvliekli dušu, pričom poznamenáva, že také zvliekanie duše sa deje na základe rozhovoru (155a). Zároveň vyzve Kritia (ktorý je Charmidov tútor a bratranec), aby ho dal priviesť. Kritias ochotne súhlasí, avšak dopustí sa menšieho klamstva – rozhodne sa predstaviť Charmidovi Sokrata nie ako Sokrata, ale ako lekára, ktorý dokáže vyliečiť jeho ranné bolesti hlavy (155b). Čo viedlo Kritia k takémuto klamstvu, je nejasné, môžeme však predpokladať, že jeho úmyslom bolo zabezpečiť, aby Charmidés pri Sokratovi zotrval. Ak by ho totiž predstavil len ako Sokrata, hrozilo by, že by sa Charmidés ihneď odobral za svojimi obdivovateľmi a je väčší predpoklad, že s lekárom, ktorý pozná liek na jeho trápenie, ostane dlhšie. Sokrates bez najmenej námietky pristupuje na Kritiovu hru a ponúka zaujímavý spôsob liečby. Podľa Sokrata je týmto liekom rastlina, ktorá však pôsobí len spolu s určitým zaklínadlom (155e). Sokrates tu hovorí o princípe, podľa ktorého zdravie tela musí byť nutne dosiahnuteľné holisticky. Časť nemôže byť ošetrovaná oddelene od celku. Samozrejme, Sokrates nehovorí, že časť tela nemôže zlyhať pôsobením tej konkrétnej časti, ale navrhuje, aby sme sa starali o celok, to znamená ako o dušu, tak aj o telo, aby sme vedeli obsiahnuť zdravie jednotlivých častí. Ak to neurobíme, tak riskujeme, že nebudeme liečiť skutočnú príčinu choroby. Charmidés súhlasí s týmto princípom a Sokrates pristupuje k ďalšiemu kroku, a to k duši. Tu Sokrates ponúka už spomínané zaklínadlo, ktoré sa naučil vo vojne od jedného lekára (156d), ktorý tvrdil, že sa telo nemôže liečiť bez duše, „pretože z duše vychádzajú všetky veci, i zlé, i dobré pre telo a pre celého človeka,“ a preto je potrebné pozrieť sa najprv na dušu (156d – e). Ale akou liečbou môže byť spomínané zaklínadlo a akým spôsobom by mohlo fungovať? Duša je ošetrovaná takými zaklínadlami, ktoré nie sú ničím iným než „krásnymi rečami“ (157a), pretože podľa Sokrata len z nich „vzniká v duši umiernenosť a keď vznikne a je prítomná, je už jednoduché ozdraviť hlavu i celé telo“ (157a). V prípade, že by bol Charmidés už umiernený, ako si to myslí Kritias, ktorý ho považuje dokonca za najumiernenejšieho zo všetkých mladíkov (157d), tak by už Charmidés nepotreboval žiadne zaklínadlo a Sokrates by mu mohol dať rovno liek na bolesť hlavy (158b). Toto zaklínadlo Sokrates adresuje teda pre celú ľudskú bytosť, nielen dušu, nie je mienené ako čisto fyziologická korekcia alebo náprava. Doktor, ktorý podáva len fyziologické ošetrovanie, riskuje, že stratí celok tým, že vidí len telo a dušu zanedbáva. Celkové dobro môžeme podľa Sokrata obsiahnuť len pokiaľ sústredíme našu pozornosť nielen na telo, ale aj na dušu (156c).

Zhruba vo chvíli, keď sa Sokrates snaží zistiť, či je Charmidés umiernený (158c), končí akýsi prológ a začína hlavnú časť dialógu, v ktorej sa hovorí o *sófrsyné* (3). Zmyslom dialógu nie je teoretické hľadanie definície *sófrsyné*. Z dialogického kontextu vyplýva, že Sokrates kladie Charmidovi otázku „čo je to umiernenosť“ len preto, aby zistil, či je alebo nie je umiernenosť v Charmidovi. Sokrates totiž predpokladá, že každý, kto je umiernený, musí ju v sebe nejakým spôsobom vnímať (159a) a na základe toho potom o nej môže mať nejakú mienku – *doxa* (159a). Ide o introspektívny princíp sebaujadrenia, podľa ktorého ten, kto je umiernený a v kom je teda umiernenosť nejakým spôsobom prítomná, je schopný túto umiernenosť vnímať a v zhode s touto vnímavosťou by mal byť i schopný vyjadriť o nej svoj názor. Sokrates tvrdí, že je to ten „najlepší spôsob skúmania“ (158e), ako zistiť, či je niekto umiernený. Umiernenosť spájame väčšinou s cnosťami ako sebakontrola alebo sebaovládanie, ktoré sú väčšinou spájané s vonkajším konaním človeka. Sokrates však umiernenosť od začiatku vníma ako niečo vnútorné, duševné. Predpokladáme teda, že Sokrates musí vedieť, čo to je umiernenosť. Keby to nevedel, potom by nebol schopný ani rozoznať, kedy má dať niekomu liek, hoci v rozhovore s Kritiom sám Sokrates explicitne uvádza, že on sám nemá žiadne vedenie (165b). Z pohľadu štruktúry Platónových raných dialógov, medzi ktoré radíme aj *Charmida*, Sokrates väčšinou popiera, že by mal nejaké vedenie, preto by bolo možno aj prekvapujúce, pokiaľ by si v tomto dialógu priznal svoje vedenie o umiernenosti.

Zo začiatku nám môže pripadať, že Charmidés má všetky vlohy k tomu, aby raz bol skutočne umiernený (napr. pochádza z veľmi váženej aténskej rodiny). Avšak okrem Charmidovej neschopnosti skutočne vyjadriť, čo je to umiernenosť, a vzhľadom k jeho tyranskej budúcnosti, je nám jasné, že Charmidés nikdy nebude umierneným.

Charmidés ponúka na Sokratovu otázku – „čo je podľa neho *sófrasyné*“ – celkom tri odpovede:

1. *Sófrasyné* pokladá za akúsi slušnosť, resp. (vnútorný) pokoj (159b).
2. Po vyvrátení prvej odpovede a po nabádaní Sokratom, aby sa pri formulácii odpovede snažil čo najviac nahliadnuť do svojho vnútra, Charmidés ponúka druhú definíciu, a to, že *sófrasyné* je práve to, čo je hanblivosť (*aidós*) (160e). Túto odpoveď však Sokrates opäť vyvracia jedným Homérovým výrokom o tom, že hanblivosť nie je dobrom, keď je prítomná v bedárovi. Aj táto jeho definícia súvisí skôr s bežným chápaním než s jeho introspekciou.
3. Pri tretej definícii sa Charmidés definitívne vzdáva hľadania odpovede zo svojho vnútra a prichádza s definíciou, že je to „konať svoje veci“ (*to ta heautou prattein*) (161b). Sokrates ho podozrieva, že tento názor prebral zrejme od Kritia. Tu sa zdá, že autor dialógu chcel naznačiť, že Charmidés miesto toho, aby načrel do svojho vnútra a definíciu umiernenosti hľadal v sebe, radšej sa obracia k vonkajším zdrojom (ku Kritiovi), čo zasa môžeme chápať v kontexte pederastickej etiky (4).

Z uvedeného vyplýva, že ani jeden z Charmidových pokusov o určenie *sófrasyné* u Sokrata neobstojí. Prvé dve odpovede totiž vyjadrovali všeobecný povrchný názor a Sokrates ich veľmi ľahko odmieta, pretože *sófrasyné* zaraďuje medzi krásne (160d) a dobré (161a) veci, hoci pokoj a hanblivosť nemôžeme tak jednoznačne medzi ne zaradiť. Pri tretej odpovedi je Sokrates presvedčený, že ju Charmidés od niekoho počul, čo opäť dokazuje Charmidov postoj, v ktorom sa spolieha skôr na vonkajší zdroj poznania, než na svoje vnútro, ako mu to Sokrates odporúča. Začína spoločné hľadanie, či je posledné tvrdenie pravdivé alebo nie. V tomto bode ako keby úloha krásneho Charmida končí a jeho pozíciu v dialógu prevezme Kritias, ktorý sa pokúša zachrániť poslednú definíciu *sófrasyné*, ako „konať svoje veci“, avšak ani jemu sa nepodarí podať dostačujúce vysvetlenie. J. Jirsa (2007, s. 145) v tomto bode poznamenáva, že práve Kritiove rozlíšenie významu takmer synonymických slov robiť (*poiein*), konať (*prattein*) a pracovať (*ergazesthai*), na čom Kritias založil svoju obhajobu poslednej definície *sófrasyné*, ignoruje etickú stránku definície cnosti, a tak tento prístup nemôže viesť k uspokojivej odpovedi. Sokrates teda navrhuje, aby začali od začiatku, a vyzýva Kritia, aby podal jasnejšiu formuláciu (163d). V tejto fáze by sme mohli obrazne rozdeliť dialóg na dve časti. Prvá je skôr etického charakteru, kým v druhej časti ide skôr o epistemologické špekulácie.

Kritias teda pokračuje vo svojich úvahách a Sokratovi ponúka ďalšie charakteristiky:

1. Rozumnosť (*sófrasyné*) znamená „konať svoje veci, teda veci dobré, a rozumnosť je potom konanie dobrých vecí“ (163e). Uvedená argumentácia nie je presvedčivá, pretože všetci sme často nútení robiť rozhodnutia, o ktorých i pri najlepšej snahe nemôžeme s istotou povedať, či povedú k prospešnému výsledku. Mohli by sme prehlásiť o múdrom človeku, ktorý zodpovedne zväží všetky možnosti svojho konania, ale predsa sa jeho konanie nakoniec neukáže prospešným, že nekonal rozumne? Ako ďalší argument Sokrates uvádza príklad lekára, ktorý niekedy nedokáže dopredu predpovedať, či jeho liečba bude prospešná či škodlivá, ale pokiaľ sa ukáže prospešnou, jeho konanie bude rozumné. Ako píše J. Patočka (1990, s. 120), to by znamenalo, že „*sófrasyné* by mohla niekedy byť bez znalosti seba samé. A to je proti základnému predpokladu všeho sókratovství; že by *areté*, jakou je *sófrasyné*, mohla byť něčím slepým, nebýt vnitřně jasná, že bychom ji mohli mít, aniž bychom o ní věděli, tak, jako máme přirozené zručnosti z přirozeného nadání, cviku a zvyku – to je ovšem proti všemu smyslu sókratismu“. Možno práve preto aj Kritias jednoznačne odmieta stanovisko, že rozumný človek by mohol konať rozumne bez toho, aby o tom vedel. Aby niekto konal veci, ktoré sú prospešné, musí konať tie správne veci, a teda to, čo by malo byť vykonávané. Konanie toho, čo má byť vykonávané, potom vyžaduje istú reflexiu konajúceho, takže ten musí vedieť, čo robí. Kritias preto radšej pripúšťa novú definíciu *sófrasyné*, a to, že:

2. rozumnosť (*sófrasyné*) je „poznatie samého seba“ (*to gignóskein heauton*) (164d), ktoré následne Sokrates preformuluje do vyhlásenia, že rozumnosť je znalosť seba samého (*heauton*

epistémé) (165d) v súlade s delfskou výzvou „Poznaj sám seba“ (*gnothi seauton*), s čím Kritias súhlasí. Je celkom možné, že Kritias si vybral túto definíciu účelovo, aby uspokojil Sokrata, lebo sa domnieval, že táto definícia je v intenciách Sokratovho myslenia. Napríklad v dialógu *Alkibiadés I.* Sokrates na dvoch miestach uvádza, že *sófrsyné* je „poznanie seba samého“ (*Alk. I.*, 131b4, 133c18 – 19). O to viac je však potom zarážajúce, že v priebehu diskusie bude *sófrsyné* pod touto charakteristikou vyhlásená za podivnú, zrejme nemožnú a celkom neprospešnú (168e, 175b).

Sokrates v dialógu pokračuje úvahou, že pokiaľ ide o poznanie, potom je prirodzené, že by malo ísť o poznanie vo význame znalosti (*epistémé*), ktoré potom musí byť znalosťou niečoho. Sokrates teda apeluje na Kritia, aby špecifikoval predmet či produkt tejto znalosti, vychádzajúc z premisy, že ak ostatné druhy poznania vytvárajú produkty (ako napr. lekárstvo je znalosť, ktorého predmetom je to, čo je zdravé, a jeho dielom je zdravie, podobne stavebníctvo je znalosť, ktorého predmetom je stavanie a jeho dielom sú stavby), tak aj sebaopoznanie musí mať nejaké dielo (165c). Otázkou teda je, aké užitočné dielo koná *sófrsyné*, ktorá je znalosťou seba samého. Na to Kritias spochybní Sokrata a oznámi mu, že jeho skúmanie je nesprávne (165e). Sokrata tiež upozorňuje, že to poznanie sa nepodobá ostatným znalostiam a ani ostatné znalosti sa nepodobajú navzájom. *Techné* sebaopoznania, tvrdí, nevytvára produkty a ako dôkaz existencie takých *technai* uvádza aritmetiku a geometriu, ktoré nevytvárajú „produkt“ ako stavebníctvo (165e). Bez odozvy neostáva ani toto tvrdenie a Sokrates sa púšťa do argumentácie, že aj poznanie matematické, hoci nemá produkty, má svoje objekty, ktoré sú odlišné od tejto znalosti samej. Počty majú čísla, funkcie, sú to teda znalosti o číslach, ktoré sú externé od samotnej znalosti, a preto aj sebaopoznanie musí mať nejaký externý objekt, resp. predmet (166a). Sebaopoznanie je podľa Kritia medzi ostatnými znalosťami unikátne v tom, že práve ono má za objekt poznania seba samého a zároveň v sebe obsahuje aj ostatné znalosti (166c). To sa vlastne stáva poslednou Kritiovou definíciou *sófrsyné*:

3. ako jedinej znalosti, ktorá je znalosťou seba samého i ostatných znalostí (166e). Sokrates za Kritiovho súhlasu definíciu modifikuje na: rozumnosť je „vedieť, čo človek vie a čo nevie“ (167a) – a následne spresní na: rozumnosť neznamena „vedieť, čo človek vie a čo nevie, ale skôr iba to, že vie a že nevie“ (170d). Avšak znalosť toho, čo viem a čo neviem, nie je ešte znalosťou seba samého. *Sófrsyné* je teda jedinou *epistémé*, ktorá má za svoj predmet znalosti samej seba a zároveň i všetky ostatné znalosti. Sokrates ďalej skúma, či je možné vedieť, čo človek vie a čo nevie, a ďalej, pokiaľ je to možné, aký nám z toho plynie prospech. Sokrates si však neverí, že by on sám mohol vyriešiť tento problém. „A tak, hoci presvedčený o prospešnosti a dobre *sófrsyné*, nemôže rozhodnúť, či poznanie samého seba ako znalosti znalosti (*epistémé heautés*) (167b – c) je, či nie je možné. Jedine ak ho Kritias presvedčí, že reflexívny vzťah je možný a taktiež na ňom založené prospešné poznanie seba samého, až potom mu Sokrates prizná správnu definíciu *sófrsyné*“ (Jirsa, 2007, s 150). Sokrates navrhuje pokračovať v diskusii.

Sokrates, Charmidés a ani Kritias nie sú schopní podať uspokojujúcu správu o povahe, možnostiach alebo o prospešnosti *sófrsyné*, len čo sa táto cnosť v diskusii dostáva do spojenia so sebaopoznaním. Keď sa nakoniec ukáže, že *sófrsyné* by ako znalosť vedenia (6) a nevedenia (174e) nebola nejako prospešná, Sokrates priznáva, že neskúma rozumnosť nejako vhodne (175a), pretože je priamo posmešné, že by rozumnosť bola vec neprospešná (175d). Pokiaľ je poznanie toho, čo človek vie a čo nevie, nielen neprospešné, ale aj nemožné, potom podstatná časť Sokratovho života, ako je opísaná v *Obrane*, stráca akýkoľvek zmysel. Sokrates uzatvára diskusiu tým, že osobne je presvedčený o tom, že *sófrsyné* je veľké dobro a kto ju má, je blažený, pretože čím je človek rozumnejší, tým je blaženejší (175e).

M. Dyson (1974, s. 108) argumentuje proti vyššie spomínanej prospešnosti znalosti vedenia (*knowledge of knowledge*) argumentom, že znalosť vedenia nie je ekvivalentom „znalosti vedenia o „x“, kde x je subjekt s významom nejakej technickej zručnosti ako napr. medicína, politika, hudba alebo stavebníctvo. To znamená, že človek, ktorý má v sebe znalosť vedenia, bude vedieť, že ovláda nejakú techniku, ako je medicína, ale nevie, aká technika to je. Podstatné pre tento argument je, že človek ovláda určitú techniku, inak by jeho znalosť vedenia nehovorila, že nejakú ovláda“. Ak muž nemá znalosť vedenia o x, ale iba znalosť vedenia, bude vedieť, že má nejakú znalosť o x, ale nie akú, čo je nezmysel. Sokrates prichádza v závere na to, že znalosť nie je vlastne znalosťou vedenia a nevedenia, ale skôr znalosťou dobrého a zlého. Avšak miesto toho, aby viedol Kritia k rovnakému

záveru, prehovára ho, že znalosť dobra a zla je jeden druh znalosti, ktorý nám prospieva. Oproti tomu „*sófrsyné* je znalosť znalosti, preto *sófrsyné* nie je prospešné“ (174c – 175a). Inak povedané, tým, že *sófrsyné* bola definovaná ako znalosť znalosti a nie ako znalosť dobrého a zlého, zdá sa, že nám k šťastiu nijako neprispieje. Sokrates nie je presvedčený, že by sme boli schopní dosiahnuť šťastie len na základe vedenia o tom, čo vieme a nevieme. Šťastie podľa neho spočíva v jedinom druhu vedenia – a to v znalosti dobra a zla. Dialóg končí, napriek akokoľvek Kritiasovej snahe, v apórii.

Akým spôsobom je znalosť neznalosti spojená so sebazpoznaním na prvom mieste? Akým spôsobom by sme mohli poňať toto sebazpoznanie? Kľúčovou sa nám môže zdať otázka „Kto som ja?“, ktorú prirodzene implikuje sebazpoznanie. Zo súčasného stanoviska odpoveď na túto otázku – kto som ja? – zvyčajne vyžaduje psychologické a antropologické štúdie. To však nie je postačujúce pre Platónovho Sokrata, ktorý rozmer poznania posúva do etickej roviny, keď sa pýta – Kým sa snažíme stať? A aké sú ciele a normy, ktoré nás budú viesť k dosiahnutiu našich možností? Tieto otázky vyžadujú nielen psychologické a antropologické analýzy, ale tiež filozofické preskúmania povahy, „kto som ja“. Sebazpoznanie je vedieť, čo ľudská bytosť je nielen po citovej a etnickej stránke, ale tiež po stránke metafyzickej, epistemologickej a morálnej.

Ako píše F. Karfík (2007, s. 133 – 134), rozhovor o sebazpoznaní ako definícii *sófrsyné* vyvoláva množstvo otázok. Nastoľuje sa napríklad otázka, či a v akom zmysle je možné vnímať Sokratovo chápanie cnosti ako vedenie. Skutočne môžeme považovať *sófrsyné* za akési *epistémé*? Zaujímavé je pritom, že Platón už v úvodnej časti dialógu maľuje živý obraz Sokrata ako stelesneného *sófrsyné* v zmysle *enkrateia*: sebaovládania v zmysle duševnej sily, s ktorou človek ovláda svoje duševné pohnútky a stáva sa tak pánom seba samého i situácie, v ktorej stojí. Takýmto človekom sa ukazuje práve Sokrates, ktorý obstál ako v bitke pri Poteidai, tak vo svojom vzťahu ku krásnym mládencom. Zakladá sa však táto duševná sila – vlastnosť, ktorú pripisujú všetci sokratici Sokratovi, – skutočne na vedení (poznani)? A pokiaľ áno, tak je to vedenie (poznanie) čoho. Práve túto otázku považujeme za kardinálnu. Mohlo by sa zdať, že ak by Sokrates odpovedal v diskusii s Kritiom na otázky jasne, *apórie* dialógu by sa skutočne vyriešili. Pokiaľ by sme stotožnili poznanie seba s poznaním duše, zjednodušili by sme charakteristiku *sófrsyné*, o ktorej by sme mohli jasne prehlásiť, že je to poznanie, ktorého subjektom i predmetom je duša. Kľúčovou otázkou by potom bolo, čo je to duša. Je však o to viac zarážajúce, že o duši sa hovorí viac-menej v celom dialógu iba na začiatku a na konci v krátkej pasáži, pritom cieľom stretnutia s Charmidom bolo skúmanie jeho duše.

Vidíme, že Sokrates v dialógu vyvracia všetky definície – ako „konanie svojich vecí“, „poznanie seba samého“, „vedenie toho, čo človek vie a čo nevie“, pritom sú to postuláty, ktoré vyjadrujú významné témy, ktoré patria do učenia Platónovho Sokrata. Prečo ich teda Sokrates (resp. Platón) v dialógu *Charmidés* vyvracia? I. Chvatík (2007, s. 62) tvrdí, že v apórii končia všetky definície preto, že podľa Platóna je vypytyvanie sa o *sófrsyné* nevhodné, pretože *sófrsyné* „není žiadna vec, ktorá by se dala zachytiť a spoutať definíciou“ (6). Taktiež naznačuje, že *sófrsyné* nesie v sebe kúsky z každej definície, ktoré odzneli v dialógu a „výsledkom je tedy implicitne to, že rozumnosť není nic definovatelného, poznatelného, co nosíme v sobě jako nějakou věc, nemá charakter vědění a znalosti, ale je něčím, co teprve všechny znalosti umožňuje“.

Pokiaľ by sme chceli na základe tohto dialógu získať predstavu o tom, ako Platón chápal *sófrsyné*, mohli by sme konštatovať, že *sófrsyné* nie je nič definovateľné, poznateľné, ale je niečo, čo všetky znalosti umožňuje. Nie je vecou vonkajšej formy, ale je skôr vecou duše či vnútorného rozpoloženia, ktoré umožňuje rozlíšiť znalosť od neznalosti, pravdu od nepravdy, dobro od zla v kontexte danej situácie. Je zrejmé, že sebazpoznanie je potom poznaním vlastnej duše.

Sófrsyné môžeme dať do súvislosti s dobrou dušou, definovanou spôsobom života, ktorým sa ľudská bytosť rozhodne žiť. Druh života, po ktorom Sokrates prahne, je život dobrej ľudskej bytosti. Existuje však vôbec niečo také ako ľudské dobro? Ak je ľudská duša plne orientovaná na ľudské dobro, tak bude praktizovať dobré skutky prirodzene a tie v skutočnosti prispievajú aj k zdraviu tela. Platónov Sokrates sa snaží ukázať, že naša duša je zdrojom cnosti. A toto je tá „schopnosť“, ktorú Sokrates spája s dušou v *Charmidovi*. Okrem toho nám Sokrates, žiaľ, nedáva viac informácií o tom, čo je duša. Spoznanie seba samého sú nutné kroky k rozpoznaní skutočného dobra, čo v konečnom dôsledku tvorí proces, ktorý vedie k starostlivosti o seba.

Poznanie seba samého je teda nutnou súčasťou či nutným krokom v procese starostlivosti

o dušu, v ktorom etické a epistemologické aspekty splyvajú (resp. jedno je predpokladom druhého). To však neodporuje predpokladu, že myslenie Platónovho Sokrata sa vyznačuje skôr etickými tendenciami, zatiaľ čo pre filozofiu samotného Platóna sú významné skôr tendencie epistemologické.

Poznámky

- (1) Bolo to miesto, kde sa sústreďovali mladíci, ktorých výchova prešla z rodín do rúk starších a váženejších mužov. Na tomto mieste sa konali rôzne gymnastické cvičenia.
- (2) Dialóg *Charmidés* je tak zvláštnym spôsobom spojený s celou peloponézskou vojnou – od jej začiatku až po jej koniec naznačený práve voľbou Sokratových partnerov v dialógu – Kritiom a Charmidom, teda neskoršími aktérmi hrôzovlády „tridsiatich“.
- (3) Existujú minimálne dva preklady gréckeho pojmu sófrosyné – rozumnosť a umiernenosť. Napríklad Ján Novotný vo svojom preklade Platónovho *Charmida* (1995) pôvodné sófrosyné nahrádza pojmom rozumnosť. V anglických zdrojoch sa skôr objavuje preklad sófrosyné ako umiernenosti. V dialógu *Charmidés* budeme využívať oba významy tohto gréckeho pojmu.
- (4) Tradícia pederastie, t. j. „lásky k chlapcom“ bola v Grécku veľmi silná. Išlo o dôverný vzťah medzi erastés (zväčša to bol starší a váženejší muž) a erómenos (mladší mládenci). V prípade, že to chlapcovi bolo po vôli, vytvoril sa medzi nimi dôverný vzťah, ktorý mohol zostať celkom v rovine intelektuálnej a čistej, ale zrejme sa často vyvinul aj iným smerom. Takéto priateľstvá boli, samozrejme, veľmi podnetné ako pre staršieho muža, ktorý si prial chrániť a vzdelávať svojho erómena, tak aj pre mladšieho, ktorý bol naplnený obdivom k svojmu erastovi.
- (5) Anglicky: knowledge of knowledge.
- (6) Potvrďuje to aj F. Karfík (2007, s. 133), keď píše, že „pojmem sebezpoznaní se tak na konci zkoumání jeví jako cosi, z čeho nelze vydat počet, a sófrosyné v důsledku toho zůstává bez definice“.

Literatúra

- DYSON, Michael. 1974. Some problems concerning Knowledge in Plato's „Charmides“. In: *Phronesis*, Vol. 19, 1974, No. 2, pp. 102 – 111.
- HAVLÍČEK, Aleš. 2007. Nešťastný život v obci odborníků. In: HAVLÍČEK, A. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 181 – 198. ISBN 80-7298-013-0
- CHVATÍK, Ivan. 2007. Jak je důležité mítí Filipa. In: HAVLÍČEK, A. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 61 – 66. ISBN 978-80-7298-258-5
- JINEK, Jakub. 2007. Podmínky diskuse a sófrosyné jako „konat své“ v dialogu Charmidés. In: HAVLÍČEK, Aleš. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 88 – 106. ISBN 978-80-7298-258-5
- JIRSA, Jakub. 2009. Duše a vědění – Poznání sebe sama v dialozích *Charmidés* a *Alkibiadés*. In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika: Sebazpoznanie a starosť o seba*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2009, s. 38 – 56. ISBN 978-80-555-0050-8
- JIRSA, Jakub. 2010. Platón – poznání sebe samého jakož to péče o sebe. In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika: Sebazpoznanie a starosť o seba*. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2010, s. 79 – 111. ISBN 978-80-555-0230-4
- KARFÍK, Filip. 2007. Poznání a sebevrah (*Charm.* 163c – 175d5). In: HAVLÍČEK, A. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 123 – 140. ISBN 978-80-7298-258-5
- McKIM, Richard. 1985. Socratic self-knowledge and knowledge of knowledge in Plato's *Charmides*. In: *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 115, 1985, pp. 59 – 77.
- PATOČKA, Ján. 1991. *Sókratés*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 158 s. ISBN 80-04253-83-0
- PLATÓN. 1995. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Praha : Oikoymenh, 1995. 150 s. ISBN 80-85241-81-1
- ŠPINKA, Štěpán. 2007. Charmidova duše a Kritiova nepodobná poznání. In: HAVLÍČEK, A. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 164 – 180. ISBN 80-7298-013-0

THEIN, Karel. 2007. Sókratův sen a „konání svých věcí“ v dialógu Charmidés. In: HAVLÍČEK, A. (vyd.): *Platónův dialog Charmidés*. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 67 – 85. ISBN 80-7298-013-0

Summary

Paper deals with the way how Plato uses the phrase doing one's own in searching for the definition of sôphrosunê in the Charmides. Although the main theme of this dialogue is sôphrosunê, the consequence of the Critias' concept of sôphrosunê, namely that sôphrosunê does not bring the community any advantage, also concerns the benefit of the community. The paper deals with the aporia of possibility and usefulness of self-knowledge in the dialogue. The text intends to show that the source of these aporia is Critias' strict separation of three kinds of knowledge ("the knowledge of knowledge", the "knowledge of good and evil" and "technical knowledge"). This separation is based on Critias' potentially tyrannical "self-consciousness" freed from all content determinations and governing the knowledge of good and evil. The unity between them has to the form of a complex structure the bearer of which is the soul and which is dominated by the knowledge of good and evil.