

PLATÓNOVO PODOBENSTVO O ÚSEČKE A PROBLÉM ZLA

MATÚŠ PORUBJAK, Katedra filozofie FH TU, Trnava

PORUBJAK, M.: Plato's Parable of the Abscissa and the Problem of Evil
FILozofia 55, 2000, No 5, p. 386

The aim of the paper is to show, that Plato's parable of abscissa, being interpreted as an epistemological one, can be applied also to moral problems - in the long run *epistémé* and *areté* are one. In the first part of the paper the parable as such is discussed. It defines the problem of the two worlds in platonism as actually a pseudoproblem, for the *chorismos* between them is not an unlimited one. Both the noetic sphere (*noetos topos*) and the visible sphere (*horatos topos*) are parts of the same *cosmos*. In the second part it is showed, how the evil exhibits itself on the separate parts of the abscesse. In conclusion the author tries to show the problem of evil in the light of the Parable.

Pri prvom prečítaní názvu nášho príspevku môže čitateľovi napadnúť otázka, čo má podobenstvo o úsečke hovoriace o probléme poznania spoločné s etickým problémom zla. Súčasného človeka, zvyknutého na podrobné členenie filozofických disciplín, skutočne láka interpretovať jednotlivé Platónove texty podľa zavedených disciplín či interpretačných schém a s takýmito "školskými" interpretáciami sa nanešťastie stretávame až príliš často. Známe podobenstvá z konca šiestej a začiatku siedmej knihy *Ústavy* ([15], 506 d - 521 b) sa potom čítajú napríklad ako podobenstvo ontologickej (podobenstvo o slnku), epistemologické (podobenstvo o úsečke) a "didaktickej" (podobenstvo o jaskyni). Je však takýto prístup úplne "korektný"? Nevytvára z Platónových textov učebnicu, doktrínu, proti ktorej sa on sám vo svojom 7. liste ([11], 341 b - e) bráni? **Jan Patočka** vo svojom článku *Platón a popularizace* hovorí, že "...pre gréckeho človeka sú zbožnosť, politickosť a prirodzenosť v pôvodnej jednote" ([3], 28). Môžeme sa sice prieť o to, či takýto univerzálny "grécky človek" jestvuje, ale myslím, že minimálne pre Platónovo dielo to vskutku platí. *Epistémé* a *areté* sú v konečnom dôsledku jedno a to isté, čo sa veľmi jasne ukazuje pri súčasnom čítaní všetkých troch podobenstiev.

Venujme sa teraz, podržiac si v mysli všetky tri podobenstvá, Platónovmu podobenstvu o úsečke ([15], 509 d - 511 e), ktoré samozrejme osebe má stredové postavenie a schopnosť spájať všetky tri podobenstvá do zmysluplného celku. Ústami Platónovho Sokrata sme vyzvaní predstaviť si úsečku rozdelenú na dve nerovnaké časti (vzniknuté časti si tu označme ako I a II) a každú túto časť máme znova rozdeľiť rovnakým pomerym na ďalšie dve (dostaneme časti, ktoré označíme A a B, C a D). Získame tak úmeru I:II = A:B = C:D. Je matematicky ľahko dokázať, že za týchto podmienok musia byť časti B a C rovnako veľké. To nie je náhoda a ukážeme si ešte, aký to má význam. Horná časť (I) je oblasť noetická (*noétos topos*) a spodná (II) zmyslová (*horátos topos*). Vzniká tu tak často kritizované oddelenie "sveta" zmyslového od sveta noetického. Medzi týmito "svetmi" však nie je úplný predel (*chorismos*). Je medzi nimi úmera A:B = C:D a navyše stredné členy - B a C - majú rovnakú veľkosť. To vytvára dostatočné puto (*synedesmos*) medzi všetkými štyrmi časťami úsečky - "... na to, aby svet ako taký netrpel predelom, stačí, aby medzi nimi bola správna úmera, správne priradenie. Jeden a ten istý

logos je potom prítomný v mnohých rôznych prvkoch zároveň." ([21], 39) Vzťah správnej úmery je pre Platóna samotného dôležitý. V dialógu *Timaios* sú podľa úmery konštruované telo i duša sveta, no i v skorších dialógoch nachádzame zdôraznenie správnej miery a usporiadania. Jednou z najznámejších je pasáž z *Gorgia*: "Múdri muži tvrdia, Kallikles, že nebo a zem, bohovia a ľudia udržujú medzi sebou priateľstvo, usporiadanosť, rozumnosť a spravodlivosť, žijú v spoločenstve. A tento celok preto nazývajú kozmom, svetovým poriadkom, priateľ môj, a nie neporiadkom a neusporiadanosťou. Zdá sa mi však, že ty o to nedbáš a že aj napriek všetkej svojej múdrosti nepozoruješ, že geometrická rovnosť¹ má veľký význam i medzi bohmi, i medzi ľud'mi. Ty si však myslíš, že sa treba usilovať mať viac ako druhí, lebo sa nezaujímaš o geometriu." ([7], 507 e - 508 a). Cit pre úmeru a jej dodržiavanie je evidentný aj vo vtedajšej architektúre, sochárstve, výstavbe a štruktúre homérskych textov, gréckej hudobnej a tanečnej teórii. Je zrejmý u pytagorejcov a v neposlednom rade umožnil rozvoj nového typu matematického myslenia (v porovnaní s okolitými kultúrami). Nájdeme ho i v základoch gréckej zbožnosti - v súvislosti s delfským kultom 5. storočia ako príkaz "Ničoho príliš" tradične pripisovaný mudrcovi Solónovi ([1], I, 63), ktorý sa stane neskôr dôležitou súčasťou Aristotelovej etiky. I *Herakleitov* večne živý oheň je oheň "zapalujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery" ([2], 22 B 30) a ani "Slnko neprekročí svoju mieru, lebo inak ho vyhľadajú Erénie, pomocníčky spravodlivosti" ([2], 22 B 94). Úmera však nie je jediným dôvodom, prečo zdôrazňujeme nezmyselnosť úplného oddelovania noetického a zmyslového. Pozrime sa aspoň v krátkosti bližšie na problém "Platónovho učenia o dvoch svetoch"². Platón nikdy nepoužíva výrazy *noétos kosmos* (mysliteľný svet) ani *horátos kosmos* (viditeľný svet),³ ale *noétos topos* (oblasť mysliteľného) a *horátos topos* (oblasť viditeľného), prípadne *noétos genos* (rod mysliteľného) a *horátos genos* (rod viditeľného). V podstate zavádzajúci preklad slova *topos* sa bohužiaľ vyskytuje veľmi často. *Kosmos* je kozmom práve preto, že je celkový, jednotný, a nie roztrhnutý na dve či viac časti. Uved'me na tomto mieste *Herakleitov* zlomok B 89: "Bdiaci majú jeden a ten istý spoločný svet [*kosmos*], v spánku sa však každý obracia do svojho vlastného." ([2], 22 B 89) *Kosmos* je jeden a spoločný (*hena kai koinon*), vytváranie si "vlastných svetov" (či "trhanie" sveta na dve časti) je nepravdou rovnajúcou sa ilúzii sna. V *Timaiovi* Platón na otázku o počte svetov odpovedá, že svet je jeden. "Aby teda tento svet bol, pokial" ide o jednosť, podobný dokonalému živému tvorovi, nestvoril tvorca dva svety ani nespočetné svety, ale tento jeden svet sa stal a bude jednorodený." ([18], 31 a, b) Poznanie spočíva skôr v správnej zmesi funkcií (o význame správnej zmesi pre život človeka hovorí dialóg *Filebos*) jednotlivých častí úsečky. Ich úplné oddelenie by pravdepodobne viedlo k tomu, k čomu vedie úplné oddelenie prvkov u *Empedokla* - k akosmii či, ako v podobnej súvislosti poznámenáva *Plutarchos*, "... k stavu, v ktorom, podľa Platóna sa nachádza všetko od čoho je vzdialený boh ([18], 53 b), teda v akom sú telá [*sómata*], keď v nich nie je prítomná myseľ [*nús*] či duša [*psyché*]". ([20], 926 f).

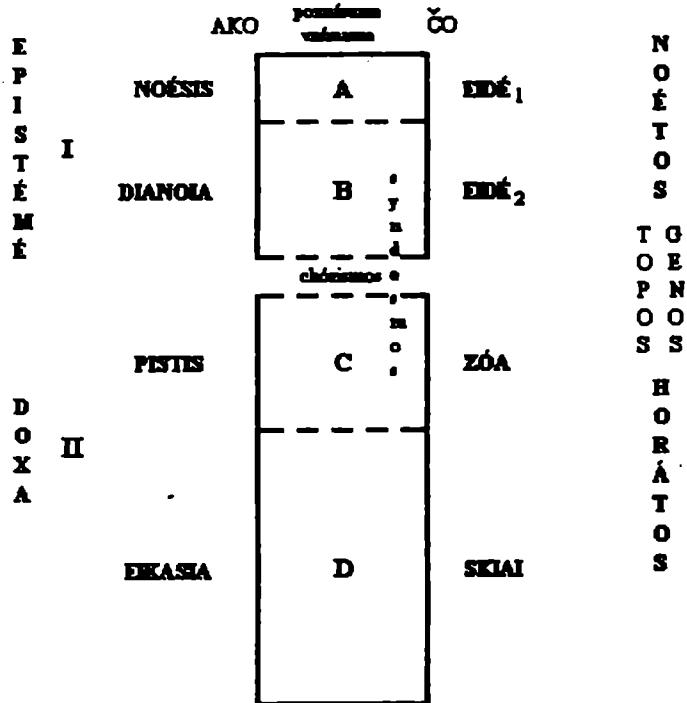
¹ Je to teda rovnosť pomerná (ako napríklad v našom podobenstve), nie mechanická. Bližšie k problému dvoch druhov rovnosti pozri napríklad *Ústava* ([15], 558 c), *Politikos* ([16], 284 a - e) a *Zákony* ([19], 716 c; 757 b, c).

² Za podnet na toto zamyslenie som vdľačný účastníkom konferencie *Mladá filozofia 1999*.

³ Tieto výrazy sa stávajú súčasťou platónskej výkladovej tradície až zhruba od 2. storočia nášho letopočtu.

Nejde teda o rozdelenie "sveta" na dve či štyri triedy rôznych vecí, ale skôr o hľadiská odstupňované podľa miery účasti vedomia a zrejmosti.

Majúc na zreteli podobenstvo o slnku, vráťme sa teraz k podobenstu o úsečke. V podobenstve o slnku Platón predpokladá, že v každej situácii vnímania môžeme rozlišiť prinajmenšom dve zložky ([15], 507 c) - to, čím vnímame (zrak, sluch), a to, čo vnímame (veci videné, počuté); inými slovami, funkciu vnímania (poznania) a predmet vnímania (poznania). V podobenstve o úsečke sa s našou úsečkou stane čosi podobné. "Rozštiepi" sa ([21], 39) vertikálne na dve časti.⁴ Jedna strana (zastupujúca funkciu poznania) potom predstavuje poznanie z hľadiska stupňa pravdy, druhá strana (zastupujúca predmet poznania) predstavuje veci z hľadiska stupňa evidencie ich bytia. Na vertikále úsečky vzniká vzťah homológie a na horizontále vzťah analógie. Ak pridelíme mená jednotlivým časťiam úsečky výsledná situácia vyzerá takto:⁵



⁴ Pochopitelné, nie v zmysle novovekého "rozštiepenia" na subjekt a objekt.

⁵ Podľa Willera ([21], 45), mierne upravené.

Priblížme si teraz významy jednotlivých úsekov. Začnime oddelením II - oblastou viditeľnou, ku ktorej patrí *doxa*. Na strane predmetov poznania sa na úrovni D nachádzajú *skiai*, teda zrkadlové a tieňové obrazy; na úrovni C sa nachádzajú zvieratá, rastliny a umelé výrobky, ktoré môžeme súhrne pomenovať "zmyslové veci" ([21], 40). Na strane funkcií poznania sa na úrovni D nachádza *eikasia* (výraz so značnou významovou šírkou - zobrazenie, prievranie, domnenka), prekladaná ako ilúzia či imaginácia; a na úrovni C *pistis*, výraz ktorý sa zvykne prekladať ako viera či lepšie dôvera a ktorý Wyller prekladá ako "pokladat'-za-pravdivé" ([21], 43). Rozdiel medzi *pistis* a *eikasia* je v tom, že *pistis* nám umožňuje utvárať si pravdivú alebo nepravdivú *doxa* - mienku, zatiaľ čo *eikasia* túto schopnosť nemá.

Analyzujme teraz pojmy v oddelení I - oblasti mysliteľnej, ku ktorej patrí *epistémé*. Prvý pojem, o ktorom sa Platón zmieňuje, je *dianoia* - môžeme ho preložiť pojmom rozvažovanie. *Dianoia* sa týka spôsobu čistých vied - *technai*, ako ich nazýva Platón. Ich príkladom je pre Grékov geometria. Princípom je cesta od daných predpokladov (*hypotheseis*), ktoré sú postavené ako axiómy, neprerušovaným radom dedukcií k dosiahnutiu vytýčenej úlohy. Vyšší druh poznávania sa nazýva *noésis*, čo môžeme preložiť ako rozum. *Noésis* je spôsob poznávania, ktorým poznáva sám *nús* (duch, rozum) mocou dialektiky. Aký je rozdiel medzi *dianoia* a *noésis*, ktoré sa na prvý pohľad nedajú veľmi rozlísiť? Po prvej, *noésis* nepoužíva žiadne pomocné prostriedky zo zmyslového nazerania (*dianoia* ako stredný člen si môže vypomáhať príkladmi z vnímania, aj keď principiálne sa na nich nezakladá); po druhé, nepoužíva hypotézy ako axiómy, ale len ako impulzy, ktoré ženú *noésis* k čomu si vyššiemu; po tretie, *noésis* nehľadá priamo riešenie daného problému, ale überá sa veľkou okľukou cez *arché* tú *pantos*, základ (počiatok) všetkého. Tento základ Platón nazýva nepodmieneným - *anypotheton*. V podobenstve o slnku je takýmto nepodmieneným zdrojom, základom bytia práve Dobro.⁶ Až z tohto základu môže *noésis* opäť zostúpiť k problému, aby podala požadované riešenie. Ukazujú sa nám tu "dve cesty pre rozvíjanie dialektického myslenia" ([21], 42): jednak cesta nahor - *anabasis*, od hypotéz k *arché*; jednak cesta nadol - *katabasis*, od dosiahnutého *arché* k riešeniu daného problému. Podobenstvo o jaskyni sa sústredí práve na tieto dve cesty a ukáže aj ich "paideutický" zmysel. Treba ešte vysvetliť termíny *eidé*, a *eidé₂*. Platón ich nevysvetľuje a ani nepoužíva, no z homológie, ktorá panuje na vertikálnej úrovni (ako sme už spomenuli), Wyller ([21], 43, 44) vyvodzuje toto: *eidé*, predstavujú nižší spôsob zachádzania s *eidé*, nie sú teda *meta archés*, nemajú základ a voľne by sme ich mohli preložiť ako pojmy; *eidé*, sú vyšším stupňom *eidé*, sú *meta archés* a môžeme ich preložiť ako idey. Termíny *eidé*, a *eidé₂* zaviedol Wyller. Nepríjemajú ich však všetci interpretátori Platóna, takže si netrúfame povedať, nakoľko sú "platónske" a nakoľko nie. Z hľadiska nášho problému sú však prínosné a celkom dobre vystihujú štruktúru podobenstva o úsečke. Preto ich budeme používať aj nadalej.

Vráťme sa ešte raz k problému stredných členov. Z toho, čo sme uviedli, jasne vyplýva, že rozdiel medzi *pistis* a *dianoia* nie je taký veľký, aby *chórismos* medzi nimi

⁶"... predmety poznania majú od dobra nielen to, že sú poznávané, ale majú od neho aj bytie a podstatu, hoci dobro nie je podstatou, vyniká však nad ňu dôstojnosťou a mocou." ([15], 509 b).

bol úplný. Obe používajú zmyslovú skúsenosť a u oboch sa dá hovoriť o kritériach pravdivosti. Obe patria do sféry naučiteľného a v procese výchovy sa ich učíme adekvátnie používať; vďaka nim sa dokážeme bežne orientovať vo svete. *Pistis a dianoia* teda nie sú protiklady. Ako protiklady by mohli proti sebe stáť *eikasia a noesis*. S uchopením týchto dvoch oblastí môžeme mať naozaj problémy. Ani jedna z nich nepatrí k bežne používanej výbave na orientáciu vo svete a obe poukazujú na čosi, čo nás presahuje. S *eikasia* sú problémy preto, že neexistujú kritériá posudzovania pravdivosti, obrovskej premenlivosti a neurčitosti odkazujúcej na Dionýsa - Hádesa, k spánku a smrti. Problém *noesis* súvisí s tým, že je až príliš jasné, že má charakter až mystického zážitku "nahliadnutia", presahujúceho časové a priestorové štruktúry, teda horizont komunikátora, odkazujúceho na Apollóna Foiba. Tak, ako Dionýsos nie je protikladom Apollóna, ani *noesis* nie je protikladom *eikasia*. Sú skôr "protivou" (*enantia*), dvoma prejavmi jedného kosmu. V závere dialógu *Timaios* sa hovorí: "Ked' tento svet, viditeľný tvor obsahujúci viditeľné tvory, boh zmyslami vnímateľný a obraz boha iba rozumu prístupného, dostal a bol vyplnený, tak ako sme uviedli, smrteľnými i nesmrteľnými živými bytosťami, stal sa tento jediný a jednorodený vesmír najväčším, najlepším, najkrajším a najdokonalejším." ([18], 92 c)

Platónovo podobenstvo o úsečke môžeme chápať ako "symbol nebeského rebríka" ([21], 45), ako cestu od nezreteľného k zreteľnému, od toho, čo znemožňuje akékoľvek poznanie, k tomu, čo je základom každého poznania, od podmieneného k nepodmienenému, od obrazov bytia k nevysloviteľnému zdroju bytia, od prejavov dobra k Dobru samotnému. Možno ho chápať ako podobenstvo, ktoré nám umožňuje pohyb po tejto škále, pohyb nahor i nadol. Taktô čápané podobenstvo nám umožňuje použiť "schému" úsečky nielen na epistemologické, ale napríklad aj na etické problémy. Pokúsime sa to ukázať v nasledujúcich úvahách.

Problém zla u Platóna je samozrejme oveľa širší a presahuje rozsah jedného príspevku.⁷ Pozrime sa na tento problém "očami" podobenstva o úsečke tak, ako sme ho tu interpretovali. Všimnime si, ako sa zlo manifestuje na jednotlivých častiach úsečky, čím je reprezentované na každej úrovni.

Úroveň D predstavuje podľa Platóna okrem iného napodobovacie umenie, teda to, čo my zvykneme nazývať umenie a umelecké dielo (tak o ľom píše napríklad v tretej knihe *Ústavy*). Umenie, aj keď tradícia hovorí o opaku, nie je podľa Platóna vyslovene zlé. Platónova doba sa však vyznačovala nástupom profánneho a ústupom sakrálneho umenia. Kým cielom sakrálneho umenia je vzbudzovať v ľud'och úctu a úžas (*sebas*), profánne umenie veľmi rýchlo skĺzava na pozíciu pôsobenia na city a pudy, vyvoláva v človeku žiadostivosť a zmäkčenosť (proti zmäkčlosti a rozkošníctvu (*abrotés*) sa stavajú už i *Xenofanes* a *Herakleitos*). Pokým umenie vyvoláva úctu a úžas (*sebas*), vedie človeka na cestu k *arché*. Takéto umenie Platón chváli a odporúča. V *Zákonoch* a v *Ústave* mu prináleží výchovná funkcia a v *Zákonoch* sa stáva dokonca súčasťou proemia, akéhosi úvodu k zákonu (*nomos*). Príkladom obrazu je podľa Platóna aj samotná reč: "Čo my všetci hovoríme, je nevyhnutne napodobovanie a pripodobňovanie" ([9], 107 b), hovorí v *Kritiovi* a prirovnáva reči k obrazom maliarov. V *Theaitétovi*

⁷ Podrobnejšie som sa tomuto problému venoval vo svojej diplomovej práci s názvom *Zlo. Problém zla v diele Platóna a Schellinga*, obhájenej v roku 1998 na Katedre filozofie FH TU.

([17], 206 d) Platónov Sokrates vykladá výraz *logos*, prejavený hlasom prostredníctvom výrokov a mien, takže ide o odrazy mienok podobných odrazom v zrkadle či na vode. Práve vďaka tomu je možné sofistovo "kúzelníctvo v rečiach", založené "na zdaní preludového rodu" ([13], 268 c). Je každá reč teda zlá? Nie je, ak je vedená slobodne ([17], 173 c) a ak programovo nezakrýva to, že je "len" obrazom, a nie samotnou skutočnosťou. Potom môže k poznaniu viesť i mýtus či podobenstvo. Tak môže rečníctvo nadobudnúť svoj pozitívny význam a stať sa *psychagogiou* známou z konca dialógu *Faidros*. K úrovni D patria aj sny (Sokrates často interpretuje svoje sny, napr. v dialógu *Kritón* ([10], 44 a, b), *Faidón* ([4], 60 e) či *Charmidés* ([8], 173 a)) a tie môžu byť alebo božím odkazom (tvorené "božím pôsobením" ([13], 266 b)), vnútorným súladom človeka so sebou samým, alebo prejavom žiadostí ([15], 571 b - 572 b). Nielen sny, ale aj *mania*, šialenstvo, môže viesť pozitívnym (veštectvo, zasväcovanie, básnictvo, zamilovanosť), alebo negatívnym (choroba) smerom, ako sa hovorí vo *Faidrovi* ([5], 244 a, b, 265 a, b). Na úrovni D nemáme žiadnu možnosť rozlíšiť medzi dobrými a zlými obrazmi a predstavami, no tieto nás buď môžu posunúť na cestu k poznaniu *arché*, alebo nám v nej neustále brániť. Práve *eikasia* vyvolané adekvátnymi *skiai*, ktoré nám bránia v nastúpení *anabasis*, sú zlom na tejto úrovni - sú ako sen, ktorý nám nedovoľuje prebudit' sa.

Na úrovni C sa nachádzajú *zóna* ("zmyslové veci") a *pistis* (dôvera). Dobrým príkladom zlého je na tejto úrovni choroba. Chorý orgán alebo živý netvor môže na prvý pohľad vyzeráť ako čosi samostatné, ako nový orgán či nový druh, a tak ho môže chápať aj naša *pistis*. *Pistis* môže takto čosi zlé, čosi, čo sa vymklo poriadku vecí, oddelilo sa od svojho zdroja, považovať za pravdivé. Pekne nám to ukazuje fascinácia Sokratových oponentov životom tyrrana, napríklad v dialógoch *Alkibiadés*, *Protagoras* či *Gorgias*. Tyranov život, život nemierny, nespravodlivý, posadnutý mocou, vnímajú ako dobrý, ako prejav toho, čo je dobré, ako prejav samotného dobra. Túto ich nepravú *doxa* musí Sokrates veľmi často korigovať. Na tejto úrovni aj samotné telo (*sóma*) môže zohrávať negatívnu úlohu, a to vtedy, keď nám nanucuje svoje žiadosti a zabraňuje vo vzostupe na vyššiu úroveň ([4], 66 b - 67 b, 83 d).⁸ No krásu tiel nás práve tak môže podnietiť aj na cestu nahor - o čom svedčia dialógy *Symposion* a *Faidros* - od krásnych tiel a vecí cez krásne činnosti a poznatky až ku krásnu samotnému ([14], 211 c). Význam zmyslového vnímania (*aisthésis*) pre poznanie a problémy s tým spojené sa zdôrazňujú v dialógu *Faidón* ([4], 75 a). Poznanie na úrovni C sice môže rozlíšiť dobro od zla, ale len veľkou náhodou. Takéto poznanie nie je učiteľné (napr. kritika politikov v *Menónovi* ([12], 99 b)). V Ústave sa o *doxa* dočítame okrem iného aj toto: "Vari si si doteraz nevšimol, že všetky mienky bez vedenia sú nepekné [zlé]? Že dokonca aj najlepšie z nich sú slepé? Alebo si myslíš, že ľudia, nachádzajúci niečo pravdivé bez rozumovej činnosti, lišia sa v niečom od slepcov, náhodou kráčajúcich po správnej ceste? / V ničom." ([15], 506 c)

Na úrovni B je tiež možné zlo. Napriek tomu, že je oddelená od C chórismom, ako stredný člen má k nemu vzťah. Keďže *dianoia* je založená na axiómach (jej častým príkladom je geometria), o ktorých nepochybuje a ktoré neskúma, z pozície *arché* môže

⁸"... každá rozkoš a zármutok akoby klincom pribíjajú a pripínajú dušu k telu a robia ju telesnou a duša sa domnieva, že pravdivé je to, čo hovorí telo." ([4], 83 d)

dôjsť k omylu práve v týchto axiómach. To je zdrojom Platónovej kritiky jeho predchodcov **Herakleita**, **Parmenida** či **Anaxagora** (napríklad Sokrates vo *Faidónovi* kritizuje **Anaxagora** za to, že sice správne určil *nús* ako príčinu všetkých vecí, ale vzápäť podobne ako jeho predchodcovia znova "... uvádza ako príčinu vzduch, éter, vodu a veľa iných čudných vecí" ([4], 98 c)). Na *dianoi* je založená aj kvalitná eristika. A ak *eidé*², preložíme ako pojem, potom nám môže *eidé*, charakterizovať napríklad pojem, ktorý by zlučoval v sebe škaredosť a pravdu, čo, ako vieme, je pre Gréka klasického obdobia nemožné. Ďalšou hrozbou zla na úrovni *dianoia* je pýcha na dosiahnuté poznanie, ktorá môže zabrániť vzostupu na vyšiu úroveň. A práve *dianoia*, ako relativne veľmi vysoké vedenie, môže dať človeku do rúk veľkú moc na jej zneužitie. "Nikdy si si ešte nevšimol u ľudí, o ktorých sa hovorí, že sú sice zlí, ale dôvtipní, ako sa ich dušička prenikavo pozerá a bistro prekukne, na čo je obrátená, čo znamená, že nemá zlý zrak, ale je nútená slúžiť zlu, takže čím bystrejšie vidí, tým viac zla pácha?" ([15], 519 a)

Nakoniec prichádzame na úroveň A. Úroveň *noésis*, poznania, ktoré sa nedá priamo komunikovať, pre ktoré sa dá v duši len vykresať iskra, oheň, ktorý sa potom sám živí ([11], 341 c, d); je to úroveň *eidé*, (*meta archés*), smerujúca k Dobru, ktoré je nevypovedateľné ako zdroj bytia mimo neho. Sme na vrchole *anabasis*. Odtiaľ vedie už len *katabasis* späť na nižšie úrovne, kde zažína iskry poznania; tak, ako sa zajatec z podobenstva o jaskyni po zhliadnutí slnka vracia späť k svojim druhom. Aj na tejto úrovni však na nás číha zlo. Ak sme s dialektickou metódou príliš skoro "hotoví", môže nás to naplniť "povýšenou a pochabou nádejou", že sme sa "naučili nejaké vznešené veci" ([11], 341 e). Práve pred týmito "rýchlokvasenými" dialektikmi, ktorí vďaka svojej nezrelosti dialektiku zneužívajú, Platón varuje nielen vo svojom 7. liste, ale i vo *Filébovi* ([6], 15 d - 16 a) a v *Ústave* ([15], 498 a, 539 b⁹). Ani dialektika, ani *noésis* teda nedokážu plne uchopíť Dobro, aj na nich spočíva tieň zla. Zla je zbavené jedine samotné nevypovedateľné Dobro, jedine tam je zlo čistým *privatio*, čistou možnosťou, poviedané moderným jazykom. "Teda ani boh, kedže je dobrý, nemôže byť príčinou všetkého, ako hovorí väčšina ľudí, ale je príčinou iba nepatrného počtu ľudských vecí, väčšiny však nie je príčinou. Lebo máme oveľa menej dobra ako zla. A pre dobro nesmieme hľadať iného pôvodcu, pre zlo však musíme hľadať inú príčinu, ale nie boha." ([15], 379 c)

Všimnime si, že na každej z úrovni sa istým spôsobom objavuje "reč" a jej prejavy - či už ako obraz, počutelný zvuk, postulát, alebo ako dialektika. Nie je naším zámerom precízovať jednotlivé významy, v ktorých sa objavuje "reč", hoci by to bola téma veľmi zaujímavá a v súčasnej filozofii aktuálna. Chceme poukázať len na to, že "reč" je akýmsi svorníkom všetkých štyroch častí našej úsečky, podobenstva úsečky, ktoré samotné je "rečou". A naše používanie týchto rôznych prejavov "reči" môže viesť buď k dobrému, alebo k zlému.

Aký vztah medzi poznáním a problémom zla sa nám ukazuje v podobenstve o úsečke? Zápas o poznanie a zápas so zlom sú súradné. Prejavujú sa na všetkých

⁹"Myslím, že ti neušlo, že holobiadkovia, ked' prvý raz okúsia dialektické umenie, robia si z neho hračku, využívajúc ho neprestajne v sporoch a napodobňujúc počinania svojich dialektických kritikov, sami kritizujú druhých a ako štence majú radosť, ked' môžu svojím umením diskusie vláčiť a trhať tých, čo sú práve nablízku." ([15], 539 b)

rovinách bytia, na rovinách zrejnosti, ktoré sú skôr aspektami nášho uchopovania sveta ako nejakými oddelenými "realitami". Zlo v človeku sa má vychovať a integrovať, v konečnom dôsledku využiť v prospech dobra. Človek nikdy nemôže byť absolútne dobrý, môže sa o to len neustále usilovať, sám seba viest' a vychovávať. Nemôže však byť ani absolútne zlý. Jeho súčasťou (aj keď "len" potenciálne) bude vždy aj dobrý, božský *nós*. Poznanie je pre človeka dôležité práve z hľadiska schopnosti odlišiť dobro od zla. Zlo reálne existuje, nie je čistým nebytím - tak, ako aj ten najvyblednutejší tieň, aj tá najklamlivejšia predstava má aspoň minimálnu účasť na bytí. Preto dokáže brať na seba rôzne podoby a dokonale klamať. Poznanie je dôležité na to, aby sme zlo dokázali spoznať, "prehliadnuť", aby nám nezakrylo zdroj bytia, ktorý môžeme nazrieť len s najväčším vypäťím ducha. Jedine prebývanie duše pri zdroji súčna, pri Dobre, nás môže zbaviť zla - a to je plne možné až po smrti. Za života sme neustále ohrozovaní zlom, ktoré sa môže prejavíť na všetkých úrovniach poznania - od *eikasia* - snov a vytržení, ktoré, ak sú zlé, nám nedovolia prebudíť sa do bdelosti, cez *pistis* ako nepravdivú mienku až po *dianoia* ako zle stanovené postuláty. Dokonca i *noesis*, uvedomujúce si *arché*, sa nedokáže zlu úplne vyhnúť.

Zlo je všetko to, čo nás odvádzá z cesty k dobru, čo nás rozptyluje, zabraňuje koncentrácií na zmysel, ciel (*telos*), všetko, čo nemá mieru a poriadok. Preto je zlom nemierne bohatstvo a rozkoše, bezbrehá moc a sláva, ale aj nedostatok či nepočitivosť poznania, každá *hybris*. Výchova (*paideia*), úcta (*sebas*), múdrost (*fronésis*), očisťovanie (*katharsis*), zbožnosť (*eusebeia*) sú našimi hlavnými pomocníkmi v boji proti zlu. Vo svete neustále prebieha genéza zmyslu. Je to zápas medzi dobrom a zlom, v ktorom zlo nemá byť jednoducho zničené, potlačené alebo zabudnuté, ale má byť umiernené, skultúrené a vychované tak, aby sa v konečnom dôsledku dobrovoľne pridalo na stranu dobra. Táto genéza zmyslu, tento zápas prebieha na všetkých úrovniach bytia a človek je jedným z jeho dôležitých aktérov.

LITERATÚRA

- [1] DÍOGENÉS LAERTIOS: Životy, názory a výroky proslulých filosofů. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1995.
- [2] HERAKLEITOS: In: Predsokratovci a Platón. Antológia z diel filozofov, zv. I. Bratislava, Iris 1998, s. 99-112.
- [3] PATOČKA, J.: Platón a popularizace (1934). In: Sebrané spisy Jana Patočky. Svazek 1. Praha, Oikúmené 1996.
- [4] PLATÓN: Faidon. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 721-796.
- [5] PLATÓN: Faidros. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 797-856.
- [6] PLATÓN: Filebos. In: Dialógy, zv. III. Bratislava, Tatran 1990, s. 7-82.
- [7] PLATÓN: Gorgias. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 383-482.
- [8] PLATÓN: Charmides. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 61-92.
- [9] PLATÓN: Kritias. In: Dialógy, zv. III. Bratislava, Tatran 1990, s. 161-175.
- [10] PLATÓN: Kriton. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 365-382.
- [11] PLATÓN: Listy. In: Dialógy, zv. III. Bratislava, Tatran 1990, s. 583-642.
- [12] PLATÓN: Menon. In: Dialógy, zv. I. Bratislava, Tatran 1990, s. 483-524.
- [13] PLATÓN: Sofista. In: Dialógy, zv. II. Bratislava, Tatran 1990, s. 515-586.

- [14] PLATON: Symposion. In: Dialógy, zv I. Bratislava, Tatran 1990, s. 665-720.
- [15] PLATÓN: Štát. In: Dialógy, zv. II. Bratislava, Tatran 1990, s. 7-356.
- [16] PLATÓN: Štátnik. In: Dialógy, zv. II. Bratislava, Tatran 1990, s. 587-657.
- [17] PLATÓN: Teaitetos. In: Dialógy, zv. II. Bratislava, Tatran 1990, s. 423-514.
- [18] PLATÓN: Timaios. In: Predsokratovci a Platón. Antológia z diel filozofov, zv. I. Bratislava, Iris 1998, s. 521 - 568.
- [19] PLATÓN: Zákony. In: Dialógy, zv. III. Bratislava, Tatran 1990, s. 177-542.
- [20] PLUTARCHOS: Peri tú emfainomenú prosópú tó kikló tés selénés. In: PLUTARCH: Moralia. Volume XIII. With an English translation by Harold Cherniss, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1994, s. 34-223.
- [21] WYLLER, E. A.: Pozdní Platón. Praha, Rezek 1996.

Mgr. Matúš Porubjak
Katedra filozofie FH TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
SR