

## PLATÓNOVA KONCEPCIA ČLOVEKA

MIROSLAV KURIC, Teologický inštitút RK CMBF UK, Badín

KURIC, M.: Kuric: Plato's Conception of Man  
FILOZOFIA 60, 2005, No 2, p. 90

Platon did not write any systematic essay on man. The analysis of a human being as such was not among his primary interests. It was rather the relationship between the man and the society and the world. Regardless to the Plato's fragmentary statements about man, his anthropology can be identified. The paper gives an outline of Plato's vision of man on the basis of his dialogues in the light of corresponding commentaries. This enables him to show the validity of Platonian ideas for contemporary philosophical anthropology. According to the author this validity consists in the resolution of the question of human dignity, as well as in putting stress on the ethical dimension of politics and economy.

Je len málo mysliteľov, ktorí dosiahli v dejinách filozofického myslenia taký úspech ako Platón. V priebehu storočí sa jeho dielo interpretovalo rozličnými spôsobmi a stalo sa prameňom inšpirácie pre mnohých mysliteľov.<sup>1</sup> Učí nás, že ústredný bod všetkých filozofických snažení presahuje hranice zmyslového sveta fenoménov, ktoré veľmi často vedú ľudského ducha iba k skepticizmu. Vďaka autorite ľudského rozumu je možné prekonať medze nevyhnutnosti empirického sveta a ponúknuť komplexnejšie zdôvodnenie prítomnosti a poslania človeka vo svete. Cieľom tejto práce je v prvej časti načrtnúť základné tematické línie Platónovej koncepcie človeka, ktoré sú v druhej časti prehĺbené niektorými špecifickými problémami jeho antropológie. Základným prameňom poznatkov o Platónovom chápaní človeka sú jeho dialógy, ktoré sú interpretované s prihliadnutím na príslušnú literatúru.<sup>2</sup>

**I. Základné témy Platónovej antropológie.** Platón nevypracoval systematickú antropológiu. Hoci jeho hlavným záujmom bola eticko-politická reflexia, jednako

<sup>1</sup> V rámci Akadémie sa Platónovo dielo začalo čítať z hľadiska metafyzicko-gnozeologického, novoplatonizmus uprednostnil náboženské témy dialógov, zatiaľ čo moderná doba vidí esenciu platonizmu v politicko-etickej rovine ([13], 350). Jednako na základe *Siedmeho listu* možno pokladať za fundamentálnu pasiu Platónovho života politickú angažovanosť v zmysle občianskej zodpovednosti. Filozof, ktorý kontemploval pravdu, je povinný angažovať sa pri budovaní spravodlivého štátu. Pre úplnosť ešte dodajme, že v posledných desaťročiach bola ponúknutá nová interpretácia Platóna, ktorú zastáva filozofická škola z Tübingenu a Milána. Podľa tejto školy sa kľúč k pochopeniu pravého Platónovho učenia nachádza skôr v jeho prednáškach než v jeho spisoch [14]. Platónove dialógy však zostávajú stále hlavným prameňom poznania jeho myslenia.

<sup>2</sup> Preklady Platónových textov sú uvádzané podľa *Antológie z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, pričom chýbajúce texty sú doplnené autorovým prekladom.

vo svojom diele rozvinul viaceré myšlienky antropologického charakteru. Nasledovný výklad rozpracúva otázku o človeku do siedmich parciálnych podotázok ([18], 44).

1.1. Čo je človek? Pri komentovaní termínu  $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  Platón zvyrazňuje základný rozdiel medzi človekom a živočíchom v tom zmysle, že človek je obdarený racionalitou čiže schopnosťou rozvíjať aktivitu reflexie i mentálnej abstrakcie: „Takže toto meno človek znamená, že zatiaľ čo iné živočichy nepozorujú nič z toho, čo vidia, a ani nad tým neuvažujú a neskúmajú to, človek naopak hneď, ako niečo uvidel, skúma to a rozmyšľa nad tým, čo videl.“ ([*Kratylos*], 399c) Racionalita je teda fundamentálnou, ale nie jedinou charakteristikou človeka. Totiž úplná definícia človeka implikuje dva jasne rozlíšené elementy: dušu a telo, v rámci jedného celku: „... tento celok duše a s ňou spojeného tela sa nazýva živou bytosťou, a to s vedľajším označením ‘smrteľná’.“ ([*Faidros*], 246c)

Už vopred môžeme povedať, že spojenie oboch prvkov (duša a telo) je iba akcidentálne a dočasné. Ich harmónia nie je automaticky daná na začiatku pri narodení ľudskej bytosti, ale sa musí namáhavo nadobúdať. O podstate duše a tela Platón tvrdí, že zatiaľ čo telo je pozemské a smrteľné, duša je nehmotná a nesmrteľná ([*Faidon*], 80b). Z predchádzajúceho teda vyplýva, že definícia človeka ako celku duše a tela obsahuje asymetriu v tom zmysle, že duša vo svojom vzťahu k telu vlastní dominantnú a vznešenejšiu pozíciu.

Vzhľadom na definíciu človeka zachytenú v dialógu *Faidros* (človek je celok duše a tela) je ťažkosťou text, ktorý nachádzame v dialógu *Alcibiades väčší*, podľa ktorého človek nie je ani jeho telo, ani celok tela a duše, ale iba jeho nesmrteľná duša: „Ak teda človek nie je jeho telo, ani celok tela a duše, zdá sa mi, že zostáva iba tento záver: buď je človek ničím, alebo ak je niečím, nie je nič iné, než duša.“ (130c) Aby sme vysvetlili tento paradox, musíme sa oprieť o iné texty nášho autora. Osobitne v *Zákonoch* nachádzame upresnenie, že ľudské ‘ja’ sídli iba v nesmrteľnej časti duše (959b). Preto je potrebné rozlišovať termín ‘ja’, ktorý je identifikovaný ako rozumová časť duše, od termínu ‘človek’, ktorého význam je skôr totalita ľudskej bytosti čiže aj psychologická, emocionálna a fyziologická rovina. V krátkosti možno povedať, že pre Platóna je človek nestálym spojením duše a tela, pričom primát má jednoznačne duša.

1.2. Čo je ľudská duša? Duša je vznešenejšou časťou človeka, lebo jej úlohou je hľadanie pravdy a krásy. Sám Platón k tomu poznamenáva veľmi výstižne: „Opis, aká v skutočnosti je [duša], by si vyžadoval naozaj božský a dlhý výklad, na jej obrazné znázornenie však stačí ľudský a kratší výklad.“ ([*Faidros*], 246a) Najdôležitejšou charakteristikou duše sa zdá byť tá, ktorá je zaznamenaná v *Zákonoch*, totiž jej ‘automobilnosť’ (896a). Duša hýbe seba samu a je princípom pohybu iných súcien. Z tohto dôvodu aj zmyslový svet má svoju dušu, ktorá je zodpovedná za pohyb vo svete: „Iba to, čo sa samo pohybuje, pretože samo seba nikdy neopúšťa, nikdy sa neprestáva pohybovať, a toto je aj zdroj a počiatok pohybu všetkých ostatných vecí, ktoré sa pohybujú.“ ([*Faidros*], 245c) Keďže duša je princípom vlastného pohybu,

prevyšuje telo, ktoré je hýbané a nie je prameňom svojho pohybu.

Okrem základnej charakteristiky (duša hýbe seba samu) možno nájsť v Platónových textoch aj ďalšie typické črty ľudskej duše. Predovšetkým duša je princípom nielen pohybu, ale aj života. Duša pritom vlastní nesmrteľný život, lebo je podobná svetu inteligibilných foriem čiže tomu, čo je božské, nesmrteľné a stále identické so sebou samým. Rovnako je sídlom rozumu, lebo „súčno, ktorému prislúcha mať rozum, nazývame dušou“ ([*Timaios*], 46d). Demiurg „budoval svet tak, že vložil rozum do duše, dušu však do tela, aby tak vytvoril dielo svojou prirodzenosťou čo najkrajšie a najlepšie“ ([*Timaios*], 30b). Napokon, duša nemá počiatok čiže nevzniká: „... ak je to skutočne tak, že to, čo sa samo od seba pohybuje, nie je nič iné ako duša, potom by duša musela byť nevyhnutne bez vzniku a nesmrteľná.“ ([*Faidros*], 245e) Istý problém vzniká, keď porovnáme tento text s tvrdeniami v diele *Timaios*, podľa ktorých nesmrteľná duša vďačí za svoj vznik Demiurgovi ([*Timaios*], 41c-d) a smrteľná duša pochádza od nižších božstiev ([*Timaios*], 42d-e). Riešenie tohto problému možno chápať v tom zmysle, že individuálna duša má síce svoj počiatok (*Timaios*), avšak duša ako kozmologický princíp (*Faidros*) je bez počiatku, nevzniknutá ([18], 53). Ak zhrnieme to, čo bolo doteraz povedané o ľudskej duši, môžeme povedať, že duša je princípom pohybu a života, je sídlom inteligencie, a preto je nesmrteľná.

1.3. Aká je štruktúra duše? Tripartitná teória duše je rozvíjaná najmä v dielach *Štát* a *Timaios*. Podľa tejto koncepcie je duša utvorená z dvoch opačných princípov, ktoré plnia svoje vlastné funkcie v ľudskom celku, čiže z rozumu (νοῦς), ktorý má poznávať pravdu a riadiť druhý princíp čiže žiadostivosť (ἐπιθυμία). Platón k tomu uvádza príklad vysmädnutého človeka, ktorý túži napiť sa, ale súčasne cíti niečo, čo mu to zakazuje ([*Štát*], 439c). Keďže teda „jedno a to isté nebude chcieť súčasne v tom istom zmysle a v tom istom vzťahu k tej istej veci robiť alebo trpieť protikladné“ ([*Štát*], 436b), Platón dochádza k záveru, že v duši musia nevyhnutne jestvovať dva odlišené a rozdielne princípy. Medzi tieto dva princípy je potrebné vložiť tretí element, ktorý by bol schopný zaistiť mediáciu v službe oboch princípov. Ide tu o mohutnosť, ktorá je inšpirátorkou odvahy, čiže srdce (θυμός).

Tieto tri časti duše nachádzame v Platónovej metafore ([*Faidros*], 253d-254a), podľa ktorej duša je okrídleným vozom, pričom vozatajom je rozum, ktorý riadi dva kone: jedného bieleho a poddajného (symbol srdca), druhého čierneho a nedisciplinovaného (symbol žiadostivosti). Inými slovami, racionálna časť duše je to, čo odlišuje človeka od zvierat'a, lebo je nesmrteľná a podobá sa božskému. Ďalšie dve mohutnosti sú pominuteľné, z ktorých vznešenejšou je vznetlivá časť, lebo by mala byť prirodzenou sprievodkyňou rozumu. Naproti tomu žiadostivá časť sa vzťahuje na telesné túžby, aj keď samotný rozum má tiež svoje aspirácie (napríklad zanietenosť pre pravdu).

Pokiaľ hovoríme o častiach duše, netreba to chápať v materiálnom význame, akoby duša bola rozpriestranenou a deliteľnou entitou. Preto je lepšie hovoriť o rozličných typoch duše ([2], 416). Ľudská duša zahrnuje nesmrteľný i smrteľný typ duše, pričom ten druhý zas implikuje dva druhy mohutností čiže odvalu a žiadostivosť.

Konštituovanie nesmrteľného typu duše nachádza svoj model v duši sveta, lebo tam sa objavujú tie isté zákony proporcie. Nesmrteľný typ duše je sídlom inteligibilného poznania, lebo sa mu pripisuje vouç ([*Timaios*], 71a), a v ideálnom štáte mu zodpovedá trieda vládcov. Navyše, v nesmrteľnom type duše nachádza svoje završenie aj zmyslové poznanie (αἰσθησις), lebo ono sa stáva zmysluplným iba vo vzťahu k inteligibilnému svetu, ktorý je jeho základom. V rámci smrteľného typu duše nachádzame θυμός ako tú mohutnosť duše, ktorej zodpovedá cnosť odvahy čiže vlastná výsada triedy bojovníkov v súlade s paralelizmom medzi rozličnými typmi duše a triedami ideálneho štátu. Napokon επιθυμία čiže túžba po pokrme a plodení, korešponduje s treťou triedou platónskej spoločnosti, ktorá plní úlohu produkcie materiálnych dobier. Teda smrteľný typ duše vyplýva z nevyhnutnosti, ktorú vytvárajú podmienky ľudského telesného života. Rovnováha medzi rozličnými typmi duše sa stáva tým bodom, v ktorom sa odohráva dráma ľudského života, ako to uvidíme v ďalšom pojednaní.

1.4. Nesmrteľnosť duše. Problém nesmrteľnosti ľudskej duše je vodiacom niťou v dialógu *Faidon*. Prv, než sa pustíme do prezentácie rozličných argumentov v prospech nesmrteľnosti ľudskej duše, treba poznamenať, že v rámci tohto dialógu nachádzame dve koncepcie idey duše. Na jednej strane tu stretávame homérsku tradíciu, podľa ktorej je duša vitálnym princípom tela. Avšak na druhej strane je tu zastúpená aj sokratovská línia, podľa ktorej duša značí personalitu človeka, jeho vedomie a sídlo mravných hodnôt ([16], 102 – 103). Rozpor medzi týmito dvoma koncepciami sa rieši v ďalších dialógoch (*Štát*, *Timaios*) pomocou teórie rozličných typov duše (racionálna a neracionálna duša), pričom nesmrteľnosť sa týka iba racionálneho typu duše. Navyše je potrebné spomenúť aj eticko-politické úmysly, ktoré vedú Platóna pri redakcii jeho diel. V dialógu *Faidon* je nesmrteľnosť duše nevyhnutným základom etického rámca, ktorý sa opisuje hneď v jeho úvode, aby sa potvrdila sokratovská nádej, že zomrieť je dobrom a uzdravením ([*Faidon*], 63b-c). Položme si teraz otázku, akým spôsobom sa Platón usiluje dokázať nesmrteľnosť duše?

Prvý argument vychádza z predpokladu, že protiklady sú produkované protikladmi, čiže „zo silnejšieho vzniká slabšie a z pomalšieho rýchlejšie“ ([*Faidon*], 71a). Keďže život a smrť sú protiklady, zo života vzniká smrť a zo smrti sa produkuje život. Tvrdenie predpokladá večný cyklický proces (teória metempsychózy), preto presvedčivosť tohto argumentu je hypotetická. Ďalší dôkaz vychádza z tézy, že poznávanie je v podstate spomínanie na to, čo duša vedela skôr, ako vstúpila do svojho pozemského tela ([*Faidon*], 72e). Apriórnosť poznania vyplýva zo skutočnosti, že ľudia vedia o inteligibilných formách (idea krásy, idea spravodlivosti...), ktoré sa nenachádzajú v zmyslovom svete. Človek ich preto musel spoznať v stave preexistencie svojej duše. Je známy Platónov príklad mladého muža, ktorý aj bez štúdia matematiky je privedený vhodnou sériou otázok k objaveniu matematických právd. Z toho sa odvodzuje záver, že ich už poznal v stave predchádzajúcom jeho pozemský život, lebo ich neprijal od iného ani ich nevyťažil zo zmyslovej skúsenosti ([*Menón*], 84a-c). Proces poznávania je jednoducho procesom reminiscencie. Tento dôkaz nesmrteľnosti duše sa teda opiera o postulát jej preexistencie a svojou štruktúrou je

podobný predošlému dôkazu. K tomu možno podotknúť, že aj keď prijmeme predpoklad preexistencie duše, záver tohto argumentu nie je jediný možný ([5], 290). Stačí spomenúť alternatívu kantovského typu, podľa ktorej matematické poznanie možno vysvetliť prostredníctvom *a priori*, ktoré je obsiahnuté v samotnom ľudskom rozume.

Tretí argument v prospech nesmrteľnosti ľudskej duše v dialógu *Faidon* je vzatý z podobnosti, ktorá sa ukazuje medzi dušou a svetom inteligibilných foriem ([*Faidon*], 79b). Viditeľné veci sú zložené a podliehajú rozkladu i smrti (aj ľudské telo). Naproti tomu ľudská duša môže kontemponovať neviditeľné, nemenné a večné formy, preto sa viac podobá na božský svet. Tento fakt je potvrdený aj funkciou, ktorú duša plní v ľudskej bytosti, totiž riadením tela. Mohli by sme povedať, ak použijeme modernú terminológiu, že ide o argument založený na spirituálnom charaktere duše. Napokon posledný dôkaz o nesmrteľnosti duše vo *Faidonovi* predpokladá realnosť inteligibilných foriem (102b). Totiž prítomnosť jednej formy vylučuje prítomnosť opačnej formy čiže vec, ktorá participuje na danej inteligibilnej forme, nemôže súčasne mať účasť aj na opačnej forme (napríklad oheň participuje na horúcom a nepripúšťa súčasnú účasť aj na opačnej forme, t. j. na chladnom). Duša participuje na živote, a preto sa vylučuje z účasti na opačnej forme čiže na smrti.

V súhrne k otázke nesmrteľnosti ľudskej duše je potrebné poznamenať, že podľa dialógu *Timaios* len racionálna duša je nesmrteľná ([*Timaios*], 69c). Avšak v Platónových mýtoch je implicitne prítomná taká teória prežitia, podľa ktorej si duša uchováva svoju pamäť aj po smrti. Budúci život je ovplyvnený životom prežitým v tele, čo predpokladá nesmrteľnosť duše v jej celistvosti čiže ako osobného vedomia.

1.5. Utváranie a úloha tela. Konštituovanie ľudského tela je zachytené v diele *Timaios* a môže byť rozdelené na dve etapy v závislosti od rozličných príčin, ktoré vstupujú do hry ([2], 420). Konkrétne ide o mechanické príčiny, ktoré vysvetľujú fyzikálno-chemickú transformáciu elementov i základných geometrických útvarov, ako aj o finálne príčiny. Nižšie božstvá produkujú ľudské orgány, počnúc hlavou a so zreteľom na hlavu ako sídlo nesmrteľného typu duše. Keďže utváranie ľudského tela je značne technickou záležitosťou, nechajme väčší priestor pojednaniu o úlohe, ktorú zohráva telo v Platónovej antropológii. Táto antropológia je nepochybne dualistická a zodpovedá ontologickému dualizmu Platónovej filozofie ([10], 47; [18], 73). Tento dualizmus sa prejavuje v antropologickej rovine zvlášť výrazne vo chvíli smrti, keď sa úplne separujú obidva ľudské komponenty čiže duša a telo. Duša ako princíp života, konania a myslenia je najvzácnejšou zložkou človeka, zatiaľ čo telo je prezentované ako prameň neovládateľných túžob, znepokojení a konfliktov, ktoré vzdávajú dušu od jej pravého cieľa. V Platónových textoch nachádzame dokonca také vyjadrenia, ktoré kvalifikujú telo ako väzenie a hrob duše: „Vskutku niektorí [telo] nazývajú hrob duše, akoby tam bola pochovaná v terajšom živote.“ ([*Kratylos*], 400c)

Jednako pozorná lektúra Platónových dialógov umožňuje do istej miery korigovať tie interpretácie jeho myslenia, ktoré zdôrazňujú jednostranne jeho idealizmus alebo intelektuálny asketizmus. V tejto súvislosti je potrebné podčiarknuť predovšetkým úlohu ľudského tela v láske, poznaní a konaní ([8], 428 – 430). V rovine telesnej

lásky poskytuje telo prvý model nesmrteľnosti vďaka kontinuite ľudského rodu. Telo je tiež nevyhnutné ako zdroj emócií, ktoré sú potrebné na úkon lásky. V rovine poznania je potrebné uznať, že vyvážená stavba tela podporuje uplatňovanie intelektuálnych čností duše. Zvlášť sú to práve zmysly, ktoré umožňujú reminiscenciu a ponúkajú materiálny predmet ako podmienku realizácie myslenia. Zmysly sú navyše prameňom správnych mienok čiže zmyslového poznania, ktoré umožňuje praktickú orientáciu v živote. Napokon v rovine ľudského konania sa manifestuje finalita jednotlivých telesných orgánov, ktoré sú adaptované na plnenie rozličných funkcií. Telo ako nástroj duše odкрýva vo svojej konštitúcii zameranosť na službu ľudskej duši (napríklad remeselnícka zručnosť, športové alebo bojové umenie). V krátkosti môžeme povedať, že ľudské telo plní inštrumentálnu funkciu v láske, poznávaní i konaní. Zmyslový svet je pre človeka východiskom, aby sa dostal do sveta inteligibilných foriem. Vo svojom tele nachádza materiálnu oporu pri hľadaní pravdy a šťastia.

1.6. Vzťah medzi dušou a telom. Doteraz sme sa snažili charakterizovať dve základné zložky človeka čiže dušu a telo. Teraz treba vziať do úvahy ich spojenie, ktoré pre Platóna nie je ani definitívne, ani vopred stabilizované. Styčný bod duše a tela sa nachádza v mieche ([*Timaios*], 73b) a harmónia medzi oboma zložkami sa musí postupne nadobúdať, lebo je neustále ohrozovaná z rozličných príčin. Ľudský život je charakterizovaný úniou duše a tela v okamihu narodenia, ktorý je kritickým momentom pre vzťah medzi oboma komponentmi. Povinnosťou človeka je uchovávať si správnu proporciu v celku svojej bytosti i medzi jej jednotlivými časťami, lebo len to, čo je proporcionálne, je krásne i dobré. Ako je však možné udržať si túto harmóniu v celku ľudskej bytosti vzhľadom na jej tripartitu? Ak silná duša sídli v slabom tele, zničí ho, a naopak, silné telo zničí slabú dušu. Platón preto navrhuje istý liek: ten, kto vykonáva intelektuálnu prácu (matematik), má si dopriať čas na telesné cvičenie (gymnastika), zatiaľ čo ten, kto koná manuálnu prácu, mal by si posilňovať svoju dušu prostredníctvom štúdia hudby a filozofie ([*Timaios*], 88c).

Z toho vyplýva, že hoci Platón nástojí na esenciálnej rozdielnosti duše a tela, nepopiera pritom vplyv, ktorý môže mať telo na dušu. V diele *Štát* je medzi faktory správnej výchovy započítané aj telesné cvičenie, pričom sa vylučuje z výchovy taký druh hudby, ktorý má škodlivý vplyv na dušu (400b-e). *Zákony* zas zdôrazňujú vplyv dedičnosti na ľudskú bytosť (775d). Chybná telesná konštitúcia zdedená po rodičoch a nesprávna výchova je zodpovedná za väčšinu duševných chorôb ([*Timaios*], 86d-e). Inými slovami, aj keď na jednej strane podľa niektorých Platónových textov duša sa iba zdržuje v tele a používa ho ako svoj nástroj počas pozemského života, na druhej strane Platón pripúšťa interakciu duše a tela, hoci jej vysvetlenie je nepochybne nedostatočné.

1.7. Osud duše po smrti. Skôr, než sa pustíme do skúmania otázky údely ľudskej duše po smrti, treba najprv uviesť niekoľko poznámok k otázke ľudskej viny, lebo ona je tým základom, na ktorom spočíva teória posmrtnej retribúcie. Odkiaľ vlastne pochádza zlo, ak Demiurg je dobrý a duša sveta je v dokonalej a permanen-

tnej harmónii s telom sveta, takže ani ona nemôže byť zdrojom zla, keďže nepodlieha omylu? Zostáva nám teda iba človek ako prameň zla, a to kvôli chýbajúcej proporcii medzi rozličnými časťami svojej bytosti. Avšak zodpovednosť človeka za prítomnosť zla vo svete je značne zmiernená prostredníctvom dvoch axiém Platónovej nauky: Zlo a omyl nemožno disociovať; túžba sa rodí z myšlienky nevyhnutne, lebo človek nemôže nechcieť to dobro, ktoré rozum poznáva ([7], 298 – 299). Dobro spočíva vlastne v tom, že človek sa necháva viesť racionálnym typom duše, najmä v rámci výchovy k cnosti ([*Timaios*], 44c). Kráľovstvo zla je zas identické s kráľovstvom omylu a nevedomosti, ktoré sa rodia vtedy, keď sa človek neriadi rozumom. Teda omyl a zlo majú ten istý pôvod, t. j. disproporciu jednotlivých konštitutívnych prvkov ľudskej bytosti. Človek sa previní tým, že si neuchová harmonickú vyváženosť svojej bytosti. Preto musí istým spôsobom splatiť dlh za svoje viny v budúcom živote ([*Timaios*], 90e). Ak človek žije dobrým životom čiže pod vedením rozumu, po smrti sa jeho nesmrteľná duša vráti do príbytku blažených, odkiaľ kedysi vyšla. Ak však žije zlým spôsobom počas svojho pozemského života čiže ak dovoľí, aby smrteľný typ duše prevládol nad nesmrteľným, potom je jeho duša podrobená cyklu následných prevetľovaní. Nekorigovateľné duše idú do podsvetia, korigovateľné duše podliehajú purifikácii a dobré duše dosahujú spoločnosť bohov a hrdinov ([*Faidon*], 113d-114c).

Voči tejto teórii posmrtnej retribúcie možno namietat', že je súčasťou platónskych mýtov. Môžeme sa preto pýtať, či a akú pravdivostnú hodnotu prisudzoval sám Platón teórii metempsychózy? Je zrejme, že mnohé detaily platónskych mýtov sú bezvýznamné, avšak povedať, že samotná koncepcia budúceho posmrtného života tak, ako je predstavená v mýtoch, nemá pre Platóna žiadny zmysel, by bolo nekorektné. Tvrdenie, že duša pretrváva v existencii aj po smrti a jej postavenie v budúcom živote je v zhode s jej správaním počas pozemského života, čiže idea posmrtnej retribúcie nielenže nie je Platónovi ľahostajná, ale stala sa preňho jedným z dôvodov postulovania nesmrteľnosti ľudskej duše ([5], 289).

**2. Špecifické témy Platónovej antropológie.** Po prezentácii základných tematických línií Platónovho učenia o človeku pokračujme ďalej v našom pojednaní predstavením niektorých špecifických tém. Výber týchto špecifických tém bol urobený so zreteľom na prehĺbenie toho, čo už bolo povedané v prvej časti o Platónovej antropológii. Ide konkrétne o dekadenciu, motiváciu ľudskeho konania, koncept ľudskej slobody, životný ideál a ideu spoločnosti.

2. 1. Myšlienka dekadencie. Téma dekadencie predstavuje v Platónovom myslení bohaté spektrum významov v závislosti od kontextu, v ktorom je začlenená. Osobitne treba odlišiť dekadenciu chápanú ako historickú kategóriu, ktorá vysvetľuje určité udalosti v živote spoločnosti, od dekadencie chápanej ako filozofická kategória, ktorá sa používa pri špekulatívnej analýze diskutovaných problémov ([1], 210). Idea dekadencie nachádza svoj základ nepochybné v platónskej kontrapozícii medzi inteligibilným a zmyslovým svetom. Všimnime si teraz niekoľko textov, v ktorých sa vyskytuje táto téma, aby sme mohli identifikovať jednotlivé aspekty konceptu dekadencie. V dialógu *Faidros* sme sa už stretli s metaforou okridleného voza, podľa

ktorej ľudská duša stráca svoje krídla. To znamená, že duša sa naplňuje zlobou a zabúda na to, čo poznala v priebehu kontemplácie ideí. Po páde do tela je ľudská duša vystavená rozličným životným štýlom. Avšak v priebehu viacerých pozemských existencií môže nanovo nadobudnúť krídla a vrátiť sa do toho stavu, v ktorom bola vtedy, keď vlastnila poznanie ideí ([*Faidros*], 248c-249b).

V dialógu *Faidon* nachádzame výslovné potvrdenie, že človek pri narodení stráca poznanie, ktoré mal pred narodením (75e). V diele *Štát* sa zas tvrdí, že každá duša si musí zodpovedne a nezvratne zvoliť životný štýl, ktorý bude viesť (617e). Táto voľba sa uskutoční v súlade s modelom správania v predošlom živote, avšak duša nevyhnutne prechádza fázou zabúdania. To znamená, že hoci určujúca existencia bola dobrá a cnostná, nový život začína negatívnym momentom, ktorého výrazom je práve zabudnutie. Duša, ktorá sa vznášala vo sfére nebies v spoločnosti bohov, osudovo padá zo svojej privilegovanej pozície. Tento pád však nie je definitívny, lebo sa stáva predpokladom ďalšej pozitívnej fázy. Hoci zabudnutie zmazáva vedomie kontemplovanej skutočnosti, jednako prostredníctvom správnej pedagogickej metódy sa duša stáva schopnou znovu dosiahnuť pravdivé poznanie. Teda strata krídel a zabudnutie definujú situáciu dekadencie, ktorá je implicitne prítomná pri zrode každej ľudskej bytosti a na počiatku jej poznávacieho procesu. Ide o dekadenciu, ktorá nie je absolútna, lebo je včlenená do rámca postupného striedania padania i vstávania.

Hoci následky ľudského pádu nie sú definitívne, jednako možno pokladať ideu dekadencie za vyjadrenie skutočnosti, že ľudská existencia je nestála a neistá. Navyše, idea nezdaru vyvracia všetky prehnané nároky alebo prázdne ilúzie o absolútnej dokonalosti nejakej epochy, štátu alebo jednotlivého človeka. Napokon i sám Platón pripúšťa, že aj najlepší štát, riadený filozofom, sa môže skorumpovať ([*Siedmy list*], 325d-e). Na druhej strane je znovuzískanie pôvodného stavu zaručené nesmrteľnosťou duše a jej prvotným kontaktom so svetom inteligibilných foriem.

2. 2. Motivácia ľudského konania. Predošlá analýza ukázala, že dekadencia je v platónskom myslení iba predpoklad vzostupnej fázy, ktorá sa týka hľadania pravdy a krásy. Tento progresívny dynamizmus možno nájsť v Platónovej teórii ľudského konania, zvlášť v tematike jeho motivácie. Človek má dosiahnuť svoju úplnú realizáciu prostredníctvom askézy, ktorej hybnou a tvorivou silou je *ερωσ*. Je známa reč Diotimy ([*Symposion*], 203b-e), v ktorej je *ερωσ* predstavený ako syn chudoby (*πενία*) a bohatstva (*πόρος*). Pritom *ερωσ* nie je výsadou iba filozofov, ale je silou a tvorivou energiou každej ľudskej bytosti. Jeho prostredníctvom človek dokáže odpovedať na situáciu vlastnej gnozeologickej núdze tým, že začne rozvíjať svoje poznanie smerom k plnosti poznania.

Teda *ερωσ* ako fundamentálny dynamizmus človeka sa na základe tripartitnej duše (rozum, srdce, žiadostivosť) pretvára na tri samostatné typy túžob ([4], 522). Každý typ duše musí pritom spĺňať svoju špecifickú rolu v ľudskom konaní. Rozumový typ duše je orientovaný a neustále smeruje k poznávaniu pravdy, lebo túžba po poznání pravdy je prirodzenou súčasťou ľudskej bytosti. Isteže, nie všetci ľudia ju cítia do tej istej miery, ale v každej ľudskej bytosti je prítomná a živá v istom



stupni. Okrem intelektuálnej kuriozity má ľudský rozum plniť úlohu riadenia žiadostivého druhu duše vo svetle poznanej pravdy tak, že rozhodne o tom, čo sa má vykonať prednostne. Zo skúsenosti totiž vyplýva, že v niektorých prípadoch sa rozum stavia proti žiadostivosti ([*Štát*], 439d). Čo sa týka túžby srdca, keďže srdce je kompetitívnou mohutnosťou, táto túžba sa prejavuje v tom, že človek chce byť vážený a uskutočniť nejaké veľké a hrdinské dielo ([*Štát*], 549a). Napokon túžba žiadostivosti sa vzťahuje na základné životné inštinkty (vyživovací, rozmnožovací...). Teda v súhrne môžeme potvrdiť, že ľudský život je v platónskej vízii začlenený do rámca dvoch protichodných pohybov čiže medzi pád spojený so zabudnutím a postupné znovunadobúdanie strateného poznania, ktorého hybnou silou je  $\epsilon\omega\varsigma$  členený podľa rozličných úrovní poznania do troch typov túžob v závislosti od tripartity duše.

2. 3. **Platónov koncept slobody.** Téma ľudskej slobody je tradične viazaná na pojem slobodnej vôle. Avšak v antike, teda ani u Platóna, nenachádzame pojem slobodnej vôle, ktorý by bol podobný tomu, čo poznáme zo stáročnej tradície západného myslenia ovplyvneného kresťanstvom ([9], 129). Preto nenájdeme u Platóna ani teóriu ľudskej slobody, aj keď toto tvrdenie treba poopraviť v tom zmysle, že náš autor hovorí o možnosti dobrovoľného rozhodnutia i konania ([*Faidon*], 99b; [*Obrana Sokratova*], 37a).

Najprv však treba pripomenúť problém individuálnej zodpovednosti. Hoci je značne oslabená, ako sme to videli v predošlom výklade v sekcii o posmrtnom osude duše, jednako jej reálny dopad je očividný v rámci teórie posmrtnej retribúcie. Ak by človek nebol skutočne zodpovedný za svoje činy, aký zmysel by mali všetky povzbudenie k cnostnému životu, najmä v diele *Štát a Zákony*? Teda individuálna mravná zodpovednosť implikuje nevyhnutne aj osobnú slobodu, hoci Platón o nej výslovne nehovorí. Na druhej strane vzniká otázka, ako zosúladiť túto tézu s morálnym intelektualizmom: „Je treba ponajprv vedieť, že nijaký človek nie je úmyselne nespravodlivý.“ ([*Zákony*], 731c-d) Mravné zlo nachádza svoj pôvod v pomýlenej inteligencii, lebo nemožno chcieť zlo vedomým spôsobom. Evidentnosť dobra vyvoláva neomylné súhlas intelektu, takže cnostný život je ovocím výchovy a vzdelávania. Zlo je vždy neúmyselné a možno ho zdôvodniť sociálne, lebo človek je istým spôsobom produktom spoločnosti, v ktorej žije. Ak je spoločnosť riadená zlými ľuďmi, aj jej občania sa stávajú takými. Na druhej strane Platón považuje za správne, že ľudská duša je potrestaná za svoje viny spáchané počas pozemského života. Ako vysvetliť nekoherentnosť týchto tvrdení?

Isté riešenie možno vidieť v dištinkcii medzi psychologickou a ontologickou rovinou: zlo je psychologicky vždy omylom, ale ontologicky je vždy vinou ([9], 133). Do omylu sa človek dostáva vtedy, keď sa necháva strhnúť srdcom alebo žiadostivosťou. V takom prípade je potrebné akceptovať výchovu i vzdelanie od filozofov a keďže človek má na to schopnosti, práve táto možnosť byť vychovávaný a vzdelávaný je miestom ľudskej slobody a zodpovednosti. Prijatie alebo odmietnutie oslobodzujúcej filozofickej dialektiky čiže obnovenia vize inteligibilných foriem a dosiahnutie ich kontemplácie prostredníctvom pravého poznania je prameňom bytostného očistenia alebo viny: „Čo sa týka formovania individuálneho charakteru,

príslušné faktory boli ponechané na ľubovôľu každého z nás; každý človek formuje svoj vlastný charakter temer vždy ako chce a podľa dispozície svojej duše.“ ([*Zákony*], 904c) Takáto voľba predpokladá vôľu, ktorú nemožno zredukovať na intelekt, hoci sám Platón nedotiahol svoje úvahy v tomto smere až do konca, a preto zostal verný morálnemu intelektualizmu Sokrata. Súhrnne teda možno povedať, že pojem slobody zostáva pre Platóna intelektualistickým konceptom, lebo rozvod medzi inteligenciou a chcením je preňho nemysliteľný. Zlo je totožné s omylom čiže nesprávnym myslením vedie k zlému konaniu, pričom oslobodenie od viny sa deje prostredníctvom filozofického poznania.

2. 4. **Ideál ľudského života.** Z lektúry dialógu *Filébos* vyplýva primát intelektuálneho života čiže života čistého poznania, ktorý ako jediný je hodný bohov. Tento život prevyšuje všetky ostatné tým, že predstavuje neutrálny stav zbavený pôžitkov a bolesti, bohatý na najvyššie poznatky ([*Filébos*], 32c-33b). Treba však poznamenať, že jestvujú dve radikálne odlišné formy pôžitkov. Bohovia pociťujú prostredníctvom kontemplácie inteligibilných foriem prvý typ pôžitkov bez akejkoľvek prímеси bolesti. Druhý typ pôžitkov sa vyskytuje u smrteľníkov, lebo sa mieša s myslením a sprevádza ho bolesť ([*Filébos*], 52b-c). Čistý pôžitok sa realizuje v neutrálnom stave čiže keď nie je sprevádzaný túžbou, lebo súčasťou túžby je aj bolesť. V tomto prípade už pôžitok nevyvoláva žiadne znepokojenie ľudskej duše. Avšak počas pozemskej existencie človek musí prijímať aj nevyhnutné pôžitky vyplývajúce z umierneného spôsobu života duše a tela.

Ideálom ľudského života je teda mixáž inteligencie a pôžitkov ([15], 138). Pôžitok sám osebe je dobrom, lebo je opakom bolesti, ale keďže je súčasťou univerzálneho diania, nevyhnutne vyvoláva vznik svojho protikladu čiže bolesti, ktorá implikuje zánik ľudskej bytosti. Táto ambiguita pôžitku musí byť prekonaná odkazom na čisté pôžitky, ktoré nepodliehajú zákonu protikladov. Tieto čisté pôžitky vznikajú nezištne v normálnom priebehu ľudského života bez prudkých túžob. Avšak je tento stav vyhradený výlučne bohom, alebo ho môžu dosiahnuť aj smrteľníci? Ako prirodzený *status* prislúcha iba bohom, ktorí môžu žiť trvalo týmto spôsobom čiže životom dokonalého vlastnenia najvyššieho dobra, keď subjekt už nepotrebuje nič iné: „Živá bytosť, v ktorej je neustále naplnená a v celom rozsahu prítomný tento život, už nepotrebuje nič iné, ale vlastní najdokonalejšiu plnosť.“ ([*Filébos*], 60c) Tento *status* je k dispozícii aj ľuďom vo formách adekvátnych ľudskej prirodzenosti, hoci mnohí ľudia sa nechajú rozvrátiť veľkými pôžitkami a bolesťami. Napokon aj umiernení ľudia pociťujú pôžitky, ktoré ich znepokojujú. Avšak pôžitky závisia od sily pocitov, takže mierna duša dokáže eliminovať nadbytočné pôžitky, lebo sa vyhýba silným stimulom vďaka svojej rozumovej aktivite.

Na základe príslušných textov možno načrtnúť Platónov ideál človeka ([11], 512). Tento človek pozná spravodlivosť i božskú sféru čiže tie veci, ktoré determinujú čisté pôžitky. Má umiernenú dušu a je priateľom bohov, má najvyššie poznanie a jeho názory sú temer vždy pravdivé, lebo sa zdržuje ďaleko od zmiešaných pôžitkov, zatiaľ čo vždy ho sprevádzajú čisté pôžitky.

2. 5. Človek a spoločnosť. Na začiatku druhej knihy diela *Štát* nachádzame otázku, či má, alebo nemá význam byť spravodlivý. V odpovedi sa naznačuje myšlienka, že najprv treba prediskutovať tému πόλις, lebo spoločnosť je väčšou skutočnosťou, než individuálny život. Preto aj pojem spravodlivosti sa stane zrejmejším v rámci diskusie o πόλις. Ľudia vytvárajú spoločenské vzťahy, lebo majú také potreby, ktoré možno uspokojiť iba prostredníctvom ich vzájomnej spolupráce ([*Štát*], 369b-c). Samozrejme, že okruh potrieb nemožno zredukovať na hmotné dobrá, ale patria tam všetky pravé ľudské potreby. Ktoré potreby sú však pravými ľudskými potrebami? Platón nachádza odpoveď tak, že analyzuje postupné fázy budovania ideálnej spoločnosti, ktoré zodpovedajú rozličným úrovňam ľudských potrieb ([6], 80).

Prvá spoločnosť sa buduje na základe minimálnej koncepcie ľudských potrieb, ktorá je spoločná všetkým ľuďom (materiálne životné potreby). Diferenciácia remesiel umožňuje lepšie a účinnejšie uspokojovanie týchto materiálnych potrieb. Túto rovinu spolupráce nachádzame aj v ideálnej spoločnosti, kde však primát patrí starostlivosti o dušu. Duševné potreby možno uspokojovať iba prostredníctvom kooperácie sociálnych inštitúcií, medzi ktorými zohráva eminentnú rolu παιδεία (výchova a vzdelávanie). Preto παιδεία podlieha kontrole spoločnosti, lebo ak sa skorumpuje výchova a vzdelávanie, skorumpuje sa aj samotná πόλις so svojimi členmi ([*Štát*], 424b-425c). Teda aj ideálna spoločnosť je založená na spolupráci pri zabezpečovaní ľudských potrieb jednotlivcov. Nikto z ľudí nie je sebestačný ani po materiálnej, ani po duševnej stránke. Hlavný cieľ ľudskej spoločnosti je pozitívny, lebo jej prostredníctvom môže každý jednotlivec napredovať smerom k svojej úplnej realizácii. Ideálna spoločnosť je spoločnosť, ktorá vďaka sieti sociálnych inštitúcií umožňuje svojim členom, aby sa stali dobrými a takými aj zostali. V tejto perspektíve je jednotlivec konzumentom foriem dobra, ktoré ponúka spoločnosť v procese výchovy a vzdelávania. Človek nie je aktívnym činiteľom svojej vlastnej formácie. Inými slovami, individuum je produktom svojho prostredia ([*Štát*], 377b-c).

Jednako v diele *Štát* nachádzame aj iný pohľad na vzťah jednotlivca a spoločnosti. Ide o taký obraz človeka, ktorý vrcholí v tvrdení, že človek sám môže stvárňovať svoju dušu čiže determinovať seba samého aj svoj charakter ([*Štát*], 443d-e; [*Zákony*], 904c). Ak by to neplatilo, prečo by vlastne Platón písal svoj *Štát*? Lektúra tohto diela manifestuje neustále napätie medzi politickým a morálnym poslanstvom, ktoré sa reflektuje v dvoch víziách človeka: na jednej strane sa nachádza predstava pasívneho jednotlivca, ktorý je determinovaný spoločnosťou, avšak na druhej strane sa objavuje aktívny typ človeka, ktorý je schopný autodeterminácie.

Záver. Uvedenou témou vzťahu jednotlivca a spoločnosti končíme naše pojednanie o Platónovej vízii človeka. Súhrnne možno povedať, že platónska koncepcia človeka je v zásade dualistická. Človek je komplexnou štruktúrou pozostávajúcou z dvoch jasne odlišených, oddelených a nezávislých entít, t. j. z duše, ktorá plní riadiacu funkciu, a tela, ktoré má iba inštrumentálnu rolu. Tieto entity patria do dvoch rozličných svetov, takže antropologický dualizmus (duša a telo) zodpovedá ontologickému dualizmu (inteligibilný a zmyslový svet). Telo, patriace k zmyslovému sve-

tu, podlieha porušeniu a zaniká po smrti. Naproti tomu duša je podobná božskému, nemateriálnemu a večnému svetu. Je princípom vlastného pohybu i života. Keďže je sídlom myslenia a inteligencie, duša je aj princípom slobody a zodpovednosti. Duša je teda oživujúcou silou tela, avšak telo je pre dušu zdrojom znepokojení v oblasti jej rozumových aktivít. Spojenie oboch komponentov zostáva najslabším bodom Platónovej antropológie.

Čo sa týka vzťahu človeka a sveta, podľa diela *Timaios* je ľudská bytosť mikrokozmosom, ktorý v sebe rekapituluje makrokozmos na nižšej a menej dokonalej úrovni. Tak ako makrokozmos, aj mikrokozmos má telo a dušu, ktorá je zvyškom duše sveta. Ľudské telo sa skladá z tých istých prvkov ako telo sveta až na to, že podlieha vznikaníu a zanikaníu. Aj ono je animované ľudskou dušou prostredníctvom spojenia, ktoré na rozdiel od únie duše a tela sveta je nestále a vždy ohrozované. Toto nestabilné spojenie má byť postupne skonsolidované čiže človek má nadobudnúť správne proporcie medzi jednotlivými komponentmi svojej bytosti (duša a telo, rozličné typy duše). Z tohto hľadiska nadobúda veľký význam výchova k cnostnému životu, ktorá prebieha v rámci ideálnej *πόλις*.

V rámci vzťahu jednotlivca k spoločnosti Platón potvrdzuje úzke spojenie medzi človekom a *πόλις* vďaka korešpondencii medzi štruktúrou spoločnosti a štruktúrou ľudskej duše. Podľa učenia obsiahnutého v diele *Štát* konštitúcia spoločnosti odráža vnútornú dispozíciu jej občanov čiže ich dominantný morálny charakter. Sociálna nespravodlivosť pramení z nevyváženosti ľudskej duše. Človek je pritom bytosť, ktorá sa humanizuje výchovou a ako taká je produktom spoločnosti, v ktorej žije. Avšak v morálnej oblasti ľudská bytosť nie je determinovaná spoločnosťou, lebo je schopná autodeterminácie vďaka integrálnemu a harmonickému rozvíjaniu svojho mravného charakteru.

Na záver si môžeme položiť ešte otázku o aktuálnosti Platónovej antropológie ([12], 169). Na jednej strane táto aktuálnosť spočíva v jeho historickej atraktivnosti. Z krátkeho pohľadu do bibliografických periodík za posledné desaťročia vyplýva, že počtom štúdií patrí Platón medzi najštudovanejších autorov vo filozofickej oblasti. Na druhej strane aktuálnosť platónskeho myslenia spočíva v jeho schopnosti ponúknuť určité svetlo pri riešení súčasných problémov v rámci filozofickej antropológie. V tejto súvislosti pokladáme za stále aktuálnu otázku dôstojnosti ľudskej bytosti, ktorá v platónskom diele nachádza stále platný základ, prítomný v analýzach duchovnej povahy ľudskej duše (nesmrteľnosť duše, schopnosť poznať pravdu a kontemplovať inteligibilný svet, podobnosť duše s tým, čo je božské). Vzhľadom na niektoré súčasné koncepcie človeka nachádzame u Platóna také zdôvodnenie ľudskej dôstojnosti, ktoré korení v tom, čím človek je, a nie v tom, čo človek robí. Druhý dôvod Platónovej aktuálnosti by mohol spočívať v tom, že jeho antropológia nachádza svoj základ v metafyzike. Je nepochybné, že dualizmus Platónovej antropológie je irelevantný z hľadiska súčasných koncepcií človeka, ktoré dávajú dôraz na jednotu ľudskej bytosti. Avšak Platónovo úsilie o zapustenie základov antropológie do metafyziky možno považovať za jeho stále platný odkaz aj pre súčasné antropológické myslenie vo filozofii. Napokon tretím bodom Platónovej aktuálnosti je jeho presvedčenie,

že morálka má nenahraditeľnú úlohu v sociálnom i politickom živote, ako je to zjavné v prípade paralelizmu medzi tripartitou ľudskej duše a štruktúrou spoločnosti. Sociálna, politická a ekonomická (ne)spravodlivosť je výsledkom (ne)mravného života jednotlivých občanov spoločnosti. Preto tak politika, ako aj ekonómia majú v sebe zahrnovať aj morálnu dimenziu.

#### LITERATÚRA

- [1] BONANATE, U.: „Il problema della decadenza in Platone.“ In: *Rivista di Filosofia* 76, 1985, s. 207 – 237.
- [2] BRISSON L. : *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timèe de Platon*. Sankt Augustin, <sup>2</sup>1994.
- [3] CACOULLOS, K. J.: „The doctrine of eros in Plato.“ In: *Diotima* 1, 1973, s. 81 – 99.
- [4] COOPER, J. : „La théorie platonicienne de la motivation humaine.“ In : *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 116, 1991, s. 517 – 543.
- [5] COPLESTON, F.: *Storia della filosofia* I. Brescia 1988.
- [6] CROSS R.C. – WOZLEY A. D.: *Plato's Republic*. London 1964.
- [7] DES PLACES, E. : „Le sort de l'homme après la mort chez Platon et dans le platonisme du II. siècle après J.-C.“ In : *Energieia*, Paris 1986, s. 293 – 302.
- [8] GRAU, N. A. : „Le rôle du corps dans l'antropologie platonicienne.“ In: *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien 1970, V, s. 428 – 430.
- [9] JAGU, A.: „La conception platonicienne de la liberté.“ In : *Mélanges de philosophie grecque effertes à Mgr. Diès*, Paris 1956, s. 129 – 139.
- [10] MAIRE, G. : *Platon*. Paris 1966.
- [11] MIGLIORI, M.: *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Milano 1993.
- [12] MOREAU, J.: „Platon et la crise de la civilisation contemporaine.“ In: *Giornale di Metafisica* 4, 1949, s. 169 – 175.
- [13] REALE, G.: *I problemi del pensiero antico*. Milano 1972.
- [14] REALE, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano 1987.
- [15] SCHAEERER, R. : *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchatel 1944.
- [16] TRABATTONI, F.: „Presentazione del Fedone di Platone.“ In: *Per la Filosofia* 3, 1986, s. 100 – 111.
- [17] VLASTOS, G.: *Plato*. New York 1978.
- [18] ZAKOPOULOS, A. N.: *Plato on man*. New York 1975.

---

PhDr. Ing. Miroslav Kuric, PhD.  
Teologický inštitút RK CMBF UK  
Banská 28  
976 32 Badín  
SR  
tel.: 048/4182602; e-mail: kuric@xaver.sk