Jednota Platónova dialogu Faidros

The Unity of Plato's Phaedrus

Bakalářská práce v oboru filosofie

Michal Stránecký

Vedoucí práce: **MUDr. Štěpán Špinka, Dr.**

Universita Karlova

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

2008

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

Podpis:

Obsah

Poděkování.....……..... 1

Úvod....……...…….…... 2

1. Představení problému.……..... 4

1.1. Předěl v dialogu Faidros……..... 4

1.2. Požadavek jednoty……..... 7

1.2.1. Formální jednota……..... 8

1.2.2. Tematická jednota……..... 9

1.2.2.1. Tematická jednota implikující jediné téma…...……. 9

1.2.2.2. Jednota vycházející z provázanosti více témat....…….....…..... 10

1.2.3. Jiný druh jednoty…….....…... 10

2. Témata sjednocují dialog Faidros…….....……... 11

2.1. Duše a celek……..... 12

2.1.1. Neplatónské pojetí duše…...…….. 13

2.1.2. Důkaz nesmrtelnosti duše……..... 16

2.1.3. Obraz duše……..... 19

2.1.4. Božské duše a kosmos……..….. 23

2.1.5. Druhy lidských duší……..…..... 26

2.1.6. Duše a celek – průběžné shrnutí…….…... 28

2.2. Řeči a vedení duše……....……..... 30

2.2.1. Vedení a pohyb duše v dialogu Faidros…… 30

2.2.2. Kritika Lysiovy a Isokratovy rétoriky……... 32

2.2.3. Rétorická *techné* a pravda……. 35

2.2.4. Rétorika jako *psychagógia*…… 39

2.2.5. Řeči a vedení duše – průběžné shrnutí…….. 42

2.3. Krása a láska……..…… 43

2.3.1. Motiv krásy v dialogu Faidros…….. 43
2.3.2. Lysiův *logos erotikos* (230e-234c) ……...…... 44
2.3.3. Sókratova hříšná řeč (237a-241d) …… 46
2.3.4. Láska jako *theia mania*……. 49
2.3.5. Láska a cesta k pravdě…….. 52
2.3.6. Krása a láska – průběžné shrnutí…..……...…. 56
2.4. Filosofie…….. 58
2.4.1. Filosofie a pravda……..... 58
2.4.2. Filosofie a láska……..... 60
2.4.3. Filosofie a řeči……..... 62
2.4.4. Filosofie a pohyb duše…….. 64
3. Jednota dialogu Faidros…… 67
3.1. Provázanost probraných témat……... 67
3.2. Snaha o nalezení jediného tématu…….. 69
4. Obhajoba psaní a smysl předělu v dialogu Faidros…….. 71
4.1. Zkoumání psaných řečí……..…... 72
4.2. Platónovy dialogy a smysl předělu……....……. 76
Závěr……..... 83
Bibliografie…….. 84
Résumé / Summary……..... 86

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval především MUDr. Štěpánu Špinkovi, Dr. za ochotné a obětavé vedení této práce, stejně jako za poodhalení hlubších rovin Platónova díla. Za jakékoli nedostatky předkládané práce je však možné vinit jedině jejího autora.

Úvod

V dialogu Faidros se Platón zabývá rozličnými tématy, jejichž návaznost a vzájemné vztahy nejsou přinejmenším na první pohled zcela zřejmé. Jedním z těchto témat je i diskuse o pravidlech rétoriky, kde Sókratés klade požadavek na jednotu a symetrii každé řeči.

O to více otázek vyvolává nápadný předěl mezi tzv. palinódií (243e-257b) a následnou rozpravou (257b-279c), který implicitně rozděluje dialog Faidros na dvě nestejně velké poloviny. Jak je možné, že autor takových kvalit klade požadavek na výše zmíněnou jednotu každého díla právě v té části dialogu, která nám rozhodně nepřipadá jako nutné vyústění předchozích pasáží?

Existence tohoto předělu je komentována mnoha interprety, kteří dospívají k pozoruhodným způsobům, jak tento problém překlenout. Někteří čtou proto jednotlivé části dialogu odděleně bez ohledu na jejich souvislosti,[1] jiní vkládají v Platónovy schopnosti velmi malou důvěru a přicházejí s nápaditým vysvětlením, že Platón během psaní odcestoval do Syrakus a po návratu jej již více než témata obsažená v palinódii trápil problém rétoriky a dobrého života.[2] Pokud bychom se však spokojili s tímto přístupem, velmi bychom se ochudili.

Cílem této práce tedy bude ukázat především:

a) že se v dialogu vyskytují témata, která obě části propojují a vytváří tak na různých rovinách jistý druh jednoty.

b) že zde dochází k Platónově sebereflexi a obhajobě jeho vlastní psané tvorby.

[1] Srv. Rowe, The Argument and Structure of Plato's Phaedrus, s. 107.
[2] Srv. Wyller, Pozdní Platón, Rezek, Praha 1996, s. 198.

Nejprve je třeba důkladněji vyložit samotný výchozí problém a ukázat, v čem je přechod mezi oběma polovinami dialogu nepřirozený (kapitola 1.1). Poté se pokusíme ujasnit, jaký druh jednoty zde vlastně hledáme (1.2). Následně se pustíme do rozboru těch témat dialogu, jež by mohla jeho jednotu zakládat (kapitoly 2 a 3). S tím bude souviset úvaha, z jakého důvodu volí Platón takto složitou stavbu dialogu a jaký význam lze přikládat zmiňovanému předělu (kapitola 4).

Podat souvislý komentář k dialogu Faidros není cílem této práce, hledání jeho jednoty a provázanosti nicméně využijeme jako rámec pro přiměřeně rozsáhlý výklad jednotlivých témat a pozoruhodných momentů.

Smysluplná interpretace našeho dialogu není v některých bodech možná bez přihlédnutí k jiným Platónovým dílům, jejich popisu se však pokusíme spíše vyhnout a odkazovat se na ně budeme v té míře, jež bude pro tuto práci nezbytná.

Používáme řecký text v Burnetově vydání[3] a český překlad Františka Novotného.[4] Číslujeme dle řeckého textu.

[3] Burnet, I., Platonis opera, sv. II. Oxonii 1964.
[4] Platón, Faidros, OIKOYMENH, Praha 2000.

1. Představení problému

1.1. Předěl v dialogu Faidros

Ve druhé části dialogu se Sókratés s Faidrem shodnou, že:

> „každá řeč má být složena jako živý tvor a má míti jakési své vlastní tělo, takže by nebyla bez hlavy ani bez nohou, nýbrž aby měla střed i krajní části napsané tak, aby se hodily k sobě navzájem i k celku.“[5]

Tyto požadavky na dobrou a krásnou řeč jsou však v dialogu Faidros zdánlivě porušeny. V první polovině jsou postupně předneseny tři řeči o lásce (nejprve řeč Lysiova přednesená Faidrem, poté dvě řeči Sókratovy) vrcholící působivou palinódií (244a – 257b), po nich však následuje mnohem méně efektní dialektická diskuse o krásných a ošklivých řečech. Těžko si tak lze představovat, že by právě Platón byl natolik nedůsledný a nezpozoroval tak zjevné napětí mezi oběma polovinami toho díla, v němž po každé řeči požaduje její jednotnost a na každém odborníkovi v řečnictví zavedení svých poznatků do praxe (271d).

Již od antiky se proto nespočet interpretů zabývá otázkou, nakolik je předěl v dialogu Faidros překonatelný.

Tento problém však nemusí zaregistrovat všichni čtenáři. Abychom se vyhnuli obvinění z vytváření umělého problému, je nutné nejdříve upozornit na některé rysy tohoto předělu:

a) Zatímco první polovina dialogu se téměř výlučně zabývá láskou, ve druhé polovině zdánlivě není láska nijak výrazně

[5] 264c.

tematizována. O lásce se pouze říká, že patří mezi sporné věci (263c), a je proto dobrým tématem pro rétorická cvičení.

b) Přechod mezi oběma polovinami není příliš smysluplně vysvětlen. Po skončení Sókratovy druhé řeči se sice zřetelně vynoří problém, proč jsou vlastně některé řeči lepší a jiné horší, přesto se může zdát, že následující debata slouží spíše k tomu, aby Sókratés s Faidrem neusnuli v poledním horku. Zapomenou tak na nezapomenutelnou palinódii a nijak se k ní již nevyjadřují, což působí poněkud dráždivě.

c) Jednoduchý smysl tomuto přechodu by mohl přinést Sókratův pozdější návrh (262c-d), užít předchozí řeči o lásce jako příklady, na nichž lze zkoumat rétorické náležitosti. Zdá se však, že zredukovat palinódii na pouhou rétorickou demonstraci není příliš snadné.[6] K takovému účelu by totiž nepochybně stačila řeč kratší a méně hluboká.

d) Dalším nápadným rozdílem mezi oběma polovinami je jejich forma. V části před předělem jde o přednášení dlouhých řečí a rozhovor obou aktérů má tyto řeči pouze propojit do smysluplného příběhu, naopak v části druhé se jedná převážně o dialektickou rozpravu.

e) Snad bychom měli také zmínit změnu nálady mezi oběma polovinami. Zvláště na první z nich je nepřehlédnutelná uchvacující tematická i stylová gradace. Necháme-li na sebe mýtus o lásce působit, vnímáme palinódii jako jisté vyvrcholení, které zkrátka není přirozeně slučitelné s rychlým přechodem k odlišnému tématu. Podobně jako například v dialozích Faidón a Ústava bychom po takovém líčení měli tendenci očekávat konec, zde však následuje diskuse, jež nás mimo jiné překvapuje svou střízlivostí a věcností.

[6] Srv. Rowe, The Argument and Structure of Plato's Phaedrus, s. 106.

Existuje zde tedy skutečný problém: dialog Faidros na první pohled netvoří části, jež by se hodily k sobě navzájem i k celku. Mnohem spíše se může zdát, že se jedná o zvláštní slepenec dvou nesourodých částí. Protože z nich Platón však jednu řeč vytvořil (tzn. dialog Faidros), měli bychom spíše říci, že se nejedná o řádně uspořádaného živočicha, nýbrž spíše o živočicha dvouhlavého.[7]

[7] Srv. Rowe, s. 106. Podobně též: Kastely, s. 140.

1.2. Požadavek jednoty

Téma jednoty je v dialogu Faidros ústředním momentem, neprobírá se zde pouze jednota řeči, ale také jednota duše. Jak si později ukážeme, tyto jednoty spolu souvisí. Hlavním tématem této práce je však jednota dialogu Faidros, i jednota literárního díla může být nějakým způsobem mnohá, tzn. lze ji chápat různě. Než tedy přistoupíme k hledání této jednoty, měli bychom objasnit, co vlastně hledáme. Klíčem zde bude již jednou citovaný požadavek Sókratův:

> „každá řeč má být složena jako živý tvor a má míti jakési své vlastní tělo, takže by nebyla bez hlavy ani bez nohou, nýbrž aby měla střed i krajní části napsané tak, aby se hodily k sobě navzájem i k celku.“[8]

Toto představení více druhů jednot bude také do určité míry inspirováno Platónovou radou, jak je třeba postupovat ve zkoumání o přirozenosti čehokoli:

> „za prvé, zdali je to, v čem budeme chtít sami být odborníky i být schopni dělat odborníkem jiného, jednoduché či složené, dále pak, jestliže je to jednoduché, zkoumat, jakou má přirozenou způsobilost k činnosti a vzhledem k čemu nebo jakou k trpění a od čeho, pakli však má více složek, spočítati je a u každé uvidět právě to, co u jednoduchého“[9]

[8] Platón, Faidros 264c.
[9] 270d.

1.2.1. Formální jednota

Každé literární dílo musí mít jakousi formální jednotu: musí obsahovat začátek a konec a být přirozeným způsobem provázané. Přestože o jednotě našeho dialogu už psali mnozí interpreti, Sókratés ve svém požadavku slovo jednota neužije, hovoří spíše o vhodnosti a koherenci uspořádání jednotlivých částí.

Malcolm Heath se proto domnívá,[10] se vůbec nejedná o jednotu tematickou. Požadavek takového druhu jednoty je moderní záležitostí, zatímco v době Platónově byla podle něj vyzdvihována jednota formální, tak, jak ji specifikuje Aristotelés ve své Poetice. Filosofický dialog je v ní řazen mezi mimetické a narativní texty,[11] jejichž jednota spočívá v kauzální provázanosti všech částích a jejich vztah ke konci a cíli daného díla. Dialog Faidros je prý obdobou antické tragédie a jeho části jsou mistrně poskládané vzhledem k cíli tohoto dialogu, jímž je čtenářovo prohlédnutí. Rozdíl mezi jednotlivými částmi dialogu Heath chápe jako způsob, jímž Platón vzbuzuje ve čtenářích napětí a uvolnění, jejichž pravidelné střídání je základem každého dobrého dramatu. Hledání jiného druhu jednoty než tohoto je tak prý výsledkem novoplatónské snahy nacházet jednotu ve všem.[12]

Pro takové pojetí (ponechme stranou, zda lze či nelze zpochybnit Heathovu interpretaci Aristotela) lze snad nalézt i některá vodítka v dialogu Faidros: Sókratés se při svých rozborech Lysiovy řeči[13] zaobírá především její formální stránkou. Je to však především její myšlenková slabost, kterou implicitně vyvrací svými dvěma řečmi.

[10] Srv. Heath, Malcolm: The Unity of Plato's Phaedrus, s. 160-166.
[11] Aristotelés: Poietika 1447b.
[12] Heath, s. 164.
[13] 234c-235c, později i 262c-264b.

„...neboť mně obsah unikl pro mou neschopnost; dával jsem totiž pozor jedině na její řečnickou stránku, a myslil jsem si, že by tuto ani sám Lysias nepokládal za nedostatečnou.“[14]

V druhé polovině dialogu však Sókratés ukazuje, že dobrý řečník musí mít vědění o předmětu své řeči a uspořádat ji s ohledem na něj. Formální jednotu dialog Faidros nepochybně vykazuje, bylo by však proto poněkud předčasné, spokojit se pouze s ní.[15]

1.2.2. Tematická jednota

1.2.2.1. Tematická jednota implikující jediné téma

Hledání jednoty tematické nás přivede do nesnadné situace, pokud usilujeme o nalezení „právě jednoho tématu“, o němž by dialog pojednával. K takovému pojetí jednoty svádí některé Sókratovy požadavky na řeč: téma bychom měli na začátku jasně vymezit, jednotlivé argumenty by pak měly být s logografickou nutností poskládané ve správném pořadí.[16]

Zdá se, že takovou tematickou jednotu lze hledat se slibnými vyhlídkami v jednotlivých částech dialogu: v Lysiově řeči (proč vyhovovat nemilujícímu), v Sókratově první řeči (že milující je více nemocen než nemilující), v Palinódii (co je to pravá láska) a v rozpravě druhé poloviny dialogu (v čem spočívá krásné mluvení a psaní). I na této rovině lze však vznést řadu protiargumentů: Lysiova řeč je nedostatečná téměř ve všech ohledech, palinódie odbíhá k řadě jiných témat atd. Otázkou také je, jak filosoficky přínosné by bádání

[14] 235a
[15] Je ovšem pravda, že i tuto formální stránku je při zkoumání našeho dialogu třeba zohledňovat.
[16] 264b

v tomto směru bylo. Připsat takto úzce chápanou tematickou jednotu celému dialogu, by nebylo nikterak snadné.

1.2.2.2. Jednota vycházející z provázanosti více témat

Lze však také hovořit o jednotě dialogu poněkud volněji pojaté, jež je slučitelná s přítomností více témat. Tato témata by spolu musela úzce souviset a vzájemně se na nejrůznějších rovinách doplňovat. Kdybychom chtěli takovou jednotu prokázat, museli bychom předvést, jak se tato témata doplňují, a že probrání každého z nich vyžaduje úvahu o tématech ostatních. O tento druh jednoty půjde v naší práci především.

1.2.3. Jiný druh jednoty

Striktní oddělení jednoty formální a tematické je však v případě některých děl dosti umělé. Později ukážeme, že v dialogu Faidros lze hledat také jednotu odrážející Faidrovu duši, kterou Sókratés ve filosofickém dialogu provádí tématy, jež jsou pro ni vhodná a přiměřená. S ohledem na Faidrovu duši pak také těmto tématům postupně dává tu formu, která ji může nejlépe oslovit.

2. Témata sjednocující dialog Faidros

Témat, jež svým propojením vytvářejí druh jednoty představený v oddíle 1.2.2.2, je jistě celá řada, vzhledem k rozsahu této práce se budeme odděleně zabývat jen některými z nich:

a) duše a celek (kapitola 2.1)
b) vedení duše a rétorika (2.2)
c) krása a láska(2.3)
d) filosofie (2.4)

Jistě bychom nalezli i jiná témata, jež jsou pro dialog Faidros klíčová (např. samotnou jednotu). Do jisté míry umělý je nejen tento zúžený výběr témat, ale i jejich oddělený rozbor. Na základě rozborů v této kapitole si posléze (kapitola 3) znovu ukážeme jejich vzájemnou souvislost, tj. že žádné z těchto témat není k dialogu nijak násilně přidáno, a že při četbě dialogu Faidros je třeba se soustředit na jejich vzájemné vztahy.

2.1. Duše a celek

Zkoumání duše je rozhodně jedním z klíčových a nepřehlédnutelných témat dialogu Faidros. Sókratés zdůrazňuje nutnost poznání:

a) duše vlastní; již v úvodním rozhovoru s Faidrem vysvětluje, proč se údajně nezabývá lidovými mýty,[17] neboť jak říká:

> „nedovedu ještě podle toho nápisu v Delfách poznat sebe sama; proto se mi zdá směšno, když ještě toto neznám, zkoumat cizí věci.“[18]

Důležitost takového poznání se objasňuje v palinódii, neboť každý z nás musí svou duši poznat, aby ji mohl svým rozumem co nejlépe řídit směrem vzhůru. Předpokladem úspěchu při tomto vedení své vlastní duše je její jednotnost. Sókratés chce svou duši poznat především z tohoto důvodu:

> „zkoumám... sám sebe, zdali jsem nějaké zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu.“
> (*„...eite ti thérion on tynchanó Tyfónos polyplokóteron kai mallon epitethymmenon, eite hémeróteron te kai haplústeron zóon, theias tinos kai atyfu moiras fysei metechon“)*[19]

Vidíme, že se zde již v počátku objevuje motiv jednoty (či jednoduchosti – *haplústeron zóon*) duše, což je její rozhodující charakteristikou.

[17] Že však Sókratés tyto mýty zcela neignoruje je zřejmé již z toho, že svůj nezájem o ně vyjadřuje hned poté, co předvedl velmi důkladné znalosti mýtu o Óreithyii (229b-c).
[18] 230a.
[19] 230a.

b) duší ostatních; v dialogu Faidros se nám ukáže, že řeči i láska se (přinejmenším v určitém pojetí) mohou uskutečňovat jedině v mezích lidské vzájemnosti. Správný řečník či milovník musí poznávat duši druhého člověka a vědět, jak na ni nejlépe působit.

c) duši obecně; abychom mohli poznat jakoukoli jednotlivou duši, je nejdříve nezbytné prozkoumat, co to vlastně duše je a jaké má části. K poznání povahy lidské duše je také třeba poznat, jak se liší od duší jiných. Zdá se, že každá lidská duše je nějakým způsobem poškozená svou nejednotou, Sókratés nám proto v palinódii vysvětlí, co je příčinou této nejednoty, a co je pro každou duši dobré. Ve svém myšlení jsme vždy nějak omezení lidskou perspektivou, porozumění sobě samému se tedy vždy nějak projeví při zkoumání dalších otázek, jak je zjevné i v našem dialogu.

Ve třech řečech první poloviny dialogu Faidros lze rozeznat odlišná pojetí duše, jež vždy vedou k odlišnému výsledku následných úvah. Chápání lásky nelze oddělit od našich představ o duši, proto bychom měli nejdříve upozornit na zmínky o duši v Lysiově a první Sókratově řeči, než se budeme zabývat koncepcí, již lze Platónovi skutečně připsat.

2.1.1. Neplatónské pojetí duše

Lysias ve své řeči duši téměř netematizuje, jeho nejodvážnějším obratem je v tomto směru: „zatouží po těle dříve, než poznají povahu“ („*Kai men dé tón men erontón polloi proteron tú sómatos epethymésan é ton tropon egnósan kai tón allón oikeión empeiroi egenonto...“)*.[20] I to nám ukazuje, proč Lysias neví, co to vlastně láska je a z jakých důvodů nevidí nedostatečnost své rétoriky. Nezbývá mu opravdu nic jiného, než soustředit veškerou svou pozornost na tělesné prožitky, protože o něčem lepším ani neví. Je si samozřejmě vědom,

[20] 232e: jedná se tedy o *tropos*, tj. povahu, způsob života či chování.

že krom těla se jeho vlastník vyznačuje i různými dalšími rysy, nevidí v nich však žádnou zásadní hodnotu, chápe je pouze jako cestu k ovládnutí nějakého vytouženého těla. Sókratés má pravdu, když říká, že moudrý člověk by někoho takového spíše politoval, než haněl (269b-c).

Svou první řeč přednáší Sókratés s hlavou ze studu zahalenou (237a), nejedná se totiž o postoje, které by skutečně zastával. Přeci jen však představí Faidrovi úvahy hlubší než Lysias, které mají určitý podíl na pravdě, musí být však být zasazeny do mnohem širšího kontextu.

Ještě než Sókratés přistoupí k důkazu, proč je láska zhoubná nemoc, představí pojetí duše, jež je základem této úvahy:

> „v každém z nás jsou jacísi dva vládnoucí a vedoucí činitelé, za nimiž jdeme, kamkoli vedou, jednak vrozená žádost rozkoší, za druhé získané mínění, spějící k největšímu dobru.“ („*dei au noétai hóti hémón en hekastó duo tine eston idea archonte kai agonte, oin hepometha hé an agéton, hé men emfytos úsa epithýmia hédonón, allé de epiktétos doxa, efiemené tú aristú.)* [21]

Jedná se zde tudíž o polarizovanou dvousložkovou duši, přičemž první složka – vrozená žádost rozkoší (*emfytos úsa epithýmia hedonón*) – stojí v protikladu vůči složce druhé – získanému mínění (*epiktétos doxa*). K největšímu dobru nás prostřednictvím rozumu vede mínění, jehož nadvláda nad žádostí se nazývá uměřenost (*sófrosyné*). Převažuje-li naopak žádost, jež nás nerozumně vede k rozkoším, její vláda se obecně označuje jako bujnost (*hybris*), má však mnoho konkrétních podob a částí podle toho, jaký druh žádosti daného jedince ovládá.

[21] 237d-e.

Již v tomto obrazu duše lze zpozorovat, že duše je jakási zvláštní jednota složená z více složek. Jejím podstatným rysem je její schopnost pohybovat se, jež zásadním způsobem souvisí s uspořádáním jejích částí. Sókratés říká, že tyto dvě složky duše „se v nás někdy shodují, avšak někdy jsou ve sporu“,[22] jak by ovšem taková shoda měla vlastně vypadat, není nikterak jasně řečeno. Po tomto popisu duše nicméně následuje tak odstrašující výčet zel, jež nám přivodí nadvláda *hybris*, že si soulad mezi oněmi složkami lze těžko představovat jinak, než jako jednostrannou převahu rozumu a racionalizaci daných žádostí. Člověk uměřený by tak měl zřejmě sklon k askezi a jídlu či lásce by se oddával jen s ohledem na chladně propočítaný prospěch, jehož se mu může dostat.

V Sókratově první řeči je třeba mimo jiné vnímat útok na Isokrata, později se ještě o něco podrobněji pozastavíme nad některými narážkami na tohoto Platónova současníka. Ať se však jedná o duši v pojetí Isokratově či o její tradiční lidové chápání, v kontrastu s popisem v palinódii je zjevné, že se jedna o popis příliš povrchní. Dokonce ani ztotožnění oněch dvou složek s vozatajem (v případě rozumu) a černým koněm (v případě žádosti rozkoší) není neproblematické, neboť rozum v platónském pojetí ve svém vztahu k pravdě vždy usiluje o *epistémé*, v žádném případě se nespokojuje s pouhým získaným míněním (*doxa)*. Význam hlubšího promyšlení podstaty lidské duše je zjevný z důsledků, k nimž tato (zdánlivě neškodně vyhlížející) představa vede. Lásku totiž nelze označit za výsledek rozumového působení, v bipolární duši tak nezbývá než uznat, že jde o žádost rozkoší.

[22] 237e.

2.1.2. Důkaz nesmrtelnosti duše (245c-246a)

Aby Sókratés mohl obhájit pravou lásku, musí nejprve probrat, jakou má duše přirozenost, a jaký je její úděl v kosmu. Jeho zdůvodnění tohoto postupu je dosti zajímavé:

> „My pak musíme dokázat, že takováto šílenost je dávána od bohů k největšímu štěstí; ten důkaz ovšem mudráky nepřesvědčí, ale moudré přesvědčí. Jest tedy nejprve třeba poznati pravdu o přirozenosti božské a lidské duše pozorováním jejích stavů a výkonů;“
> („*hémin de apodeikteon au túnantion, hós ep eutychia té megisté para theón hé toiauté mania didotai. hé de dé apodeixis estai deinois men apistos, sofois de pisté. dei ún próton psychés fyseós peri theias te kai anthrópinés idonta pathé te kai erga taléthes noésai.“)*[23]

Již předem se dovídáme, že následující důkaz nepřesvědčí všechny, což nelze vztáhnout pouze na důkaz nesmrtelnosti duše, nýbrž jedině na celou obhajobu lásky. Pochopení podstaty pravé lásky je nicméně s poznáním duše spjaté natolik úzce, že důkaz musí problematikou duše začít.

Celý důkaz však může přesvědčit jedině moudré (*sofois)*, zatímco mudráci *(deinois)* mu neuvěří. Protiklad výrazů *sofois* a *deinois* není u Platóna nikterak vzácný,[24] slovo *deinois* je vždy spojené s jakousi „přehnanou chytrostí“ a neschopností nechat se mýtem dovést za hranice běžných analytických úvah[25]. *Sofois* se naopak pokouší o poznání skutečných jsoucen a jsou si vědomí toho, že mýty jsou pouze obrazy. Palinódie tedy není universálně platným důkazem, je to pouze

[23] 245 b-c.
[24] Viz De Vries, s. 119.
[25] Srv. Rowe, s. 173.

vyobrazením toho, čím se zabývají moudří. Bez (alespoň takto omezeného) výkladu o duši a kosmu nelze adekvátně pochopit podstatu a působení lásky. Slova „jest tedy nejprve třeba“[26] (*dei ún próton)* není tudíž snad nutné chápat jako důsledek úvahy o *deinois* a *sofois*,[27] nýbrž jako poukaz na to, že smysluplný popis lásky musí být založen v důkladné znalosti duše.

Sókratés tedy o duši říká:

> „Veškerá duše je nesmrtelná. Neboť co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má ustání pohybu, a tím i ustání života. Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu.“
>
> („*Psyché pasa athanatos. To gar aeikinéton athanaton. To d‘ allo kinún kai hyp allú kinúmenon, paulan echon kinéseós, paulan echei zóés. Monon dé to auto kinún, hate úk apoleipon heauto, úpote légei kinúmenon, alla kai tois allois hosa kineitai túto pégé kai arché kinéseós.“)*[28]

Klíčovou charakteristikou duše je tedy její pohyb, což je v tomto popisu vskutku nepřehlédnutelné, neboť tvary odvozené od podstatného jména „pohyb“ (*kinésis*) či od slovesa „pohybovat se“ (*kinein*) se na tomto malém prostoru objeví devětkrát. Duše tedy nikdy neopouští sama sebe a zdrojem jejího pohybu nemůže být nic jiného či vnějšího. Později se však v palinódii objeví situace, která nepřetržitost samopohybu duše poněkud zpochybní, neboť nesmrtelné duše se mohou zastavit na hřbetu světa a nechat se vozit působením otáčení

[26] Faidros, 245c2.
[27] Srv. Rowe, s. 173-4.
[28] 245c.

nebes,[29] pro tuto chvíli se nicméně lze spokojit s tím, že podstatou duše je pohyb a naopak duše je principem pohybu.

Za velké interpretační možnosti zde vděčíme Platónovu dvojznačnému obratu „p*syché pasa athanatos"*, jehož složitost Novotný podržel překladem „veškerá duše je nesmrtelná". Není totiž s jistotou možné určit, zda má Platón na mysli spíše „každou duši" či „celou duši". Někteří komentátoři upozorňují, že zde Platón parafrázuje starou nauku o duši, jejíž pohyb je dle Alkamaióna odvozen od pohybu nebes.[30] Přetváření a prohlubovaní starších nauk či mýtů je nepochybně důležitým rysem dialogu Faidros, že se však jedná o slova, jež jsou pro Platóna důležitá naznačuje i pozdější výskyt souvisejících obratů „*pan sóma*"[31] a „*pas logos*"[32].[33] Zdá se tedy, že ambivalence těchto slov je záměrná, hovoří se zde nejen o každé jednotlivé duši, nýbrž jde i o poukaz na jakousi vyšší a méně partikulární strukturu.[34]

Vysvětlení, že je duše počátkem pohybu, doplňuje Sókratés úvahou o nemožnosti vzniku a zániku počátku. Duše je tedy nesmrtelná, neboť:

> „nemůže ani zanikati, ani vznikati, sice by musilo veškeré nebe i veškerá země spadnout v jedno a zastavit se a již by neměly odkud znova dostati pohyb a vznik"
> (*„Túto de út apollysthai úte gignesthai dynaton, é panta te úranon pasan te gén eis en sympesúsan sténai kai mépote authis echein hothen kinéthenta genésetai.")*[35]

[29] 247c: „jak se tam zastaví, otáčení nebes je vozí dokola s sebou..." („...stasas de autas periagei hé perifora...").
[30] Viz De Vries, s. 120.
[31] 245e: „veškeré tělo".
[32] 264c: „veškerá řeč".
[33] Srv. Thein, s. 4-5.
[34] V této souvislosti je na místě alespoň připomenout „duši světa" z dialogu Timaios.
[35] 245d-e.

Volba slov „*panta te úranon pasan te gén“ (*veškeré nebe i veškerá země) nám opět připomíná, že se nejedná pouze o jednu konkrétní duši (pohybující například jedním lidským tělem), nýbrž že pohyb celého smyslově vnímatelného světa je založen v pohybu duše. Rozdíl je pouze mezi těly bezduchými (např. kámen), jež jsou pohybována zvnějšku prostřednictvím těl jiných, a mezi těly oduševnělými (např. člověk), jimž se dostává pohybu zevnitř. Přestože není nijak vysvětlen způsob, jak přesně duše tělem pohybuje, ze samotné skutečnosti tohoto pohybu je zjevné, že musí existovat nesmrtelná duše.

2.1.3. Obraz duše (246a-e)

Po prokázání nesmrtelnosti duše vysvětluje Sókratés obtíže při popisu duše takto:

> „Jaké to je jsoucno, je veskrze věc božského a dlouhého výkladu, ale čemu se podobá, na to stačí výklad lidský a kratší“.
> („*oion men esti, panté pantós theias einai kai makras diégéseós, hó de eoiken, anthrópinés te kai elattonos.“)*[36]

Následující mýtus o duši je tedy důsledkem omezení daného naší lidskostí a časem, nejedná se o přesný popis, nýbrž o pouhý obraz (resp. *ideu*). Musíme mít samozřejmě na zřeteli, že Sókratovým primárním cílem je vysvětlení, co je to láska, i přesto je zmínka o potřebě krátkosti výkladu poněkud zarážející. Má-li na mysli skutečnost, že člověk nemůže nabýt stejného poznání jako Bůh (či bohové), je zmínka o rozsahu výkladu nejen nadbytečná, ale i matoucí[37]. V tomto smyslu si obvykle představujeme božské poznání

[36] 246a.
[37] Srv. Thein, s. 8.

spíše na způsob vhledu do nejvnitřnější podstaty jakéhokoli jsoucna, zatímco právě lidské poznání se vyznačuje lopotným a zdlouhavým zkoumáním. Sókratés v nás svým zdůvodněním volby mýtu, že v nás může vzbudit dojem, že má mezi oběma druhy výkladu na vybranou („mluvme tedy tímto způsobem“ [38]), je tedy otázkou, zda nemá Sókratés na mysli spíše plnohodnotný filosofický popis duše.[39] Dozvíme se totiž, že filosofové v sobě mají boha (249d: *enthúsiasmoi*), a právě filosof si musí být vědomý toho, že skutečné poznání duše obnáší poznání nespočtu jiných témat. Na takový výklad Sókratés čas opravdu nemá, stejně jako mu k tomu chybí vhodný posluchač.

Přirovnává tedy duši ke srostlině okřídleného spřežení a vozataje. Zatímco složky duší božských jsou všechny dobré, vozataj duše lidské (rozum) musí s obtížemi řídit dvojspřeží složené z dobrého a špatného koně. I když by tomu mohl tento prostorový popis napovídat,[40] duše není (alespoň ve své původní podobě tělesná). Její spojení s tělem je zapříčiněno teprve pádem z vesmírných výšin poté, co ztratí perutě, a během tohoto pádu se z nouze zachytí zemitého těla. Protože si lidé představují smrt jako stav, kdy duše opustí tělo, označili toto dočasné spojení za smrtelného živoka, nesmrtelný živok by byl tedy takový, jehož tělo a duše jsou srostlé navždy.

Oproti obrazu z první Sókratovy řeči se nám zde představuje duše poněkud složitější. Především se jedná o duši složenou ze tří částí. Přistoupíme-li (i přes nesrovnalosti zmíněné v kapitole 2.1.3) na ztotožnění černého koně s *epithýmia hedonón* na straně jedné, a dvou odlišných podob rozum na straně druhé, přibudou nám v palinódii k obrazu duše křídla a bílý kůň. Také v dialogu Ústava nám Platón

[38] 246a.
[39] Jednalo by se o výklad dialektický, jenž vlastně nemá konce. V tomto smyslu pochopený dlouhý (tj. dialektický) a božský (tj. filosofický) výklad by však nebyl pro Faidra příliš stravitelný.
[40] Srv. Thein, s. 10.

představuje tři složky duše: žádostivou, rozumovou a vznětlivou.[41] Ani tento model není s mýtem v palinódii slučitelný neproblematicky, zdá se však, že pro Platóna bylo velmi důležité prokázat přítomnost třetí *dynamis* v duši. V obou případech se jedná o složku mocnou (bílý kůň je silnější a svalnatější než černý), svébytnou (jež není totožná s žádostivostí ani rozumem) a přirozeně blízkou rozumu (zde lze najít nejvýraznější rozpor mezi oběma obrazy, zatímco v palinódii je bílý kůň spíše poslušným nástrojem rozumu, v Ústavě je zdůrazněna možnost jeho zkažení a příklonu k žádostivosti). Vztah složek bipolární duše popsané v Sókratově první řeči si lze zřejmě představit spíše jako nepřetržitý zápas žádostivosti s rozumem, jenž může skončit buď podrobením jednoho z protivníků, anebo jakýmsi dočasným smírem. Oproti tomu tříčlenná duše má širší možnosti. Rozum má v bílém koni cenného pomocníka pro pohyb duše, přičemž primárním cílem jejich snažení není ovládnutí koně černého, nýbrž pohyb vzhůru. Černý kůň, jenž reprezentuje jakýsi sklon duše propadat tělesnému světu, není tedy v první řadě nepřítelem rozumu, nýbrž tou složkou duše, jež svým špatným původem a neukázněností rozumu ztěžuje řízení duše ke skutečným jsoucnům.

Vzhledem k tomu, že nám Platón představuje obraz vertikálně uspořádaného světa,[42] v němž se lze skutečnému štěstí a blaženosti přiblížit jedině pohybem směrem vzhůru, nebyla by sebedokonalejší jednota duši nic platná bez perutí, jež mohou svou silou celou duši nadnášet. Dvousložková duše z první Sókratovy řeči žádná křídla nepotřebuje. Sice se zřejmě také pohybuje („...vedoucí činitelé, za kterými jdeme, kamkoli vedou...“[43]), nicméně ani žádostivost, ani rozum vztahující se k *doxa* nemají žádný zvláštní důvod směřovat vzhůru. Naopak rozum připodobněný k vozataji, který se vztahuje

[41] Platón, Ústava, 439e.
[42] Srv. Thein, Karel, s.??.
[43] Faidros, 237d: „*...archonte kai agonte, oin hepometha hé an agéton...*“.

k *epistémé*, může skutečnou pravdu spatřit jedině nad vrcholem nebeské klenby.

Platón nám tedy představuje obraz okřídleného dvojspřeží řízeného rozumem. Při takovém popisu se samozřejmě nelze vyhnout řadě hrubých zjednodušení, je ovšem až trochu zarážející, jak tělesnými rysy duši charakterizuje. S poukazem na básnickou licenci lze snad odbýt, že koně z tohoto obrazu mohou být tělnatí či pravidelně rozčlenění[44], popř. dobrého či špatného rodu.[45] Zdá se však, že duše je jaksi těžká a perutě tělesné:

> „Síla perutí svou přirozeností vznáší, co je těžké, vzhůru a dováží to tam, kde bydlí rod bohů. Má pak asi ze všech tělesných věcí nejvíce společenství s tím, co je božské“
> („*Pefyken hé pterú dynamis to embrithes agein anó meteórizúsa hé to tón theón genos oikei, kekoinónéke de pé malista tón peri to sóma tú theiú [psyché]…“)*[46]

Dle Novotného překladu vyplývá z obratu „*peri to sóma*„ že perutě patří mezi věci tělesné. Bylo by však vskutku zvláštní, kdyby netělesnou duši mělo vznášet vzhůru k netělesnému světu cosi tělesného, proto někteří interpreti předpokládají,[47] že musí jít o textovou chybu. Lze však také uvažovat o možnosti chápat perutě jako to, co je okolo těla, popř. co se týká tělesnosti. Takový výklad by snad byl slučitelný s představou principiálně netělesné duše, naznačoval by nicméně, že padlá duše, jež se zachytila těla, alespoň dočasně do jisté míry tělesné rysy získává, vždyť se také koneckonců pohybuje a orientuje v tělesném světě.

[44] 253d-e.
[45] 246b.
[46] 246d5-8.
[47] Srv. např. De Vries, s. 130, Rowe, s. 178.

2.1.4. Božské duše a kosmos (246d-248a)

Není zcela jasné, je-li přesnější říci, že bohové duše mají, nebo že bohové duše jsou.[48] O božských duších se nicméně dozvídáme, že všechny jejich složky jsou dobré a dobrého původu.[49] Takové duše se tedy od těch lidských liší svou jednotností a snadným řízením, díky němuž mají přístup k poznávání skutečně jsoucích jsoucen. Opeření každé duše se živí tím, co je božské: „božské je krásné, moudré, dobré...“ („*to de theion kalon, sofon, agathon...“).*[50] Díky těmto jsoucnům nabývá opeření vzrůstu, zatímco stykem s ošklivým a zlým (*aischró de kai kakó kai tois enantiois??)* hyne. Proto jsou božské duše opeřené a mohou v zástupu jezdit nebeskými cestami.

Tento zástup bohů jezdí mnohými cestami uvnitř nebes, v jeho čele je „veliký vůdce na nebi Zeus“, jenž jede první, „všechno pořádaje a o všechno se staraje“.[51] Dia pak následují v čele jedenácti dalších oddílů ostatní bohové s výjimkou Hestie[52]. Tento průvod bohů je blažený, neboť se bohům naskýtá pohled na skutečná jsoucna, krom toho však mají bohové také jakousi práci: „přičemž každý z nich dělá své dílo“ („prattón hekastos autón to autú“??).[53] Božské duše jsou natolik jednotné a jejich perutě natolik silné, že jim nečiní problém strmá cesta vzhůru „k vrcholu nebeské klenby“ („*akran epi tén*

[48] Viz Nehamas, Alexander, Woodruff, Paul, „Plato – Phaedrus“, Indianapollis 1995, s.21.
[49] Nevíme také, kolik koňů božské duše mají, vzhledem k jednotě všech složek těchto duší na tom ovšem příliš nezáleží.
[50] 246d-e.
[51] 246e5-6.
[52] Vyloučení Hestie z jízdy bohů je široce komentováno většinou interpretů. Lze pouze spekulovat, proč to bylo pro Platóna důležité, zda mu záleželo na udržení celkového počtu dvanácti oddílů, zda šlo o odkaz na starší tradici chápající Hestii jako Zemi a ostatní bohy jako nebeská tělesa. V každém případě se zdá, že Hestie není připuštěna k nazírání skutečných jsoucen. Srv. např. Rowe, s. 178-9, De Vries 131.
[53] 247a6.

hypúranion apsida“),[54] kde stanou na hřbetu světa. Vyvrcholením jejich cesty je toto:

> „jak se tam zastaví, otáčení nebes je vozí dokola s sebou a ony se dívají na věci vně světa.“
> („*stasan de autas periagei hé perifora, ai de theórúsi ta exó tú úranú.“)*[55]

Zde je zcela jasně řečeno, že se tyto duše nepohybují samy od sebe, nýbrž že zdrojem jejich pohybu je nebeská klenba. Nemusí jít nutně o vyvrácení výše vyloženého důkazu nesmrtelnosti duše, je nicméně zjevné, že pohyb nebeské klenby musí řídit ještě nějaký jiný druh duše. Navíc také patření na věci vně světa je jistým druhem duševního pohybu. Zastavení se na hřbetu světa tak snad nemusí nutně znamenat úplné zastavení pohybu nesmrtelných duší, nýbrž pouze ustání jednoho druhu pohybu, jehož nesnadnost je jistým druhem prokletí světských duší. Žádná duše totiž není světem pouze pro sebe, jednotlivé duše na sebe vzájemně působí (jak ještě uvidíme) a tato skutečnost není neslučitelná s tím, že je veškerá duše (*psyché pasa*) nesmrtelná a stále se pohybující.

Bohové mají tedy schopnost osvobodit se od partikulárnosti spojené s pohybem v „našem“ světě a pozorovat stálá, nepohyblivá jsoucna jsoucím způsobem jsoucí, jež lze vnímat jedině rozumem. Právě tato jsoucna jsou pravdou, k níž se prostřednictvím pravdivého mínění (*epistémé)* vztahuje rozum popsaný v palinódii. Božské duše jsou neseny po obvodu světa a nejsou na této okružní cestě při pozorování spravedlnosti (*dikaiosiné)*, rozumnosti (*sófrosyné)* a vědění *(epistémé)* ničím rozptylovány. Po této hostině pro rozum

[54] 247a8-b1. Srv. De Vries, s. 133: Vedou se spory mezi variantami hypúranion a *epiúranion,* přičemž první způsob čtení nechává duše stanout spíše na spodní straně nebeské klenby.
[55] 247c1-2.

sestoupí taková duše zpět do nitra světa a přijde do domu bohů, kde čeká hostina také na koně, kteří dostanou nektar a ambrósii.

Dle některých Sókratových výroků se zdá, že bohové mají také práci spočívající v jakési péči o svět:

> „...Zeus, řídě okřídlený vůz, jede první, všechno pořádaje a o všechno se staraje“
> *(„...Zeus, elaunón pténon harma, prótos poreuetai, diakosmón panta kai epimelúmenos.“)*[56]

> „rod blažených bohů, přičemž každý z nich dělá své dílo“
> („*has theón genos eudaimonón epistrefetai prattón hekastos auton to autú“)*[57]

> „Veškerá duše pečuje o to, co je bezduché, a obchází po veškerém světě, hned v té, hned v jiné podobě. Tu je-li dokonalá a okřídlená, vznáší se ve výšinách a pobývá v celém vesmíru...“
> („*psyché pasa pantos epimeleitai tú apsychú, panta de úranon peripolei, allot en allois eidesi gignomené. telea men ún úsa kai epterómené meteóroporei te kai panta ton kosmon dioikei...“*)[58]

Zdá se, že „*diakosmón panta kai epimelúmenos*“ neznačí pouze pořádání samého průvodu bohů Diem, nýbrž i starost o celý svět. Samozřejmě mu v této činnosti pomáhají i ostatní bohové, jejichž je Zeus vůdce.[59] Zdá se tedy, že duše pečující o svět nabývá různých podob, a přinejmenším božské duše v tom mají velmi důležitou úlohu.

[56] 246e4-6.
[57] 247a5-6.
[58] 246b6-c2.
[59] Tato úvaha snad někomu může připadat zbytečná. Viděli jsme však, že pohyb světa se v okamžiku božské hostiny bez bohů do nějaké míry může obejít.

Hrají zřejmě roli jakýchsi prostředníků mezi světem smyslovým a říší idejí. Následováním svého boha mohou i nebožské duše ideje zahlédnout, naopak těžko si představit, že by bohové pořádali „náš“ svět jinak než božsky, tzn. krásně, moudře a dobře[60] na základě toho, co spatřili ve světě idejí.

2.1.5. Druhy lidských duší (248a-250c)

Protože úděl bohů je blažený, je největším štěstím člověka být bohu co nejpodobnější a pohybovat se po stejných cestách jako bohové. Pozorování pravých jsoucen je totiž nejvhodnějším pokrmem rozumu, kterým se navíc živí ústroj peruti. Dosáhnout této blažené činnosti je však úkol nesmírně obtížný, neboť naše duše postrádají božskou jednotu. Naším duším není dáno pokojné stanutí na hřbetě světa, mohou přinejlepším pozdvihnout hlavu svého vozataje do vnějšího prostoru (*ton exó topon)*. Kvůli přítomnosti neposlušného černého koně je však následování boha a patření na skutečná jsoucna nesnadné, takové duše tedy vidí jen část pravdy, než se musí spustit dolů, jiné duše z ní dokonce nespatří nic.

Všechny duše dychtí po tom, co je nahoře, pokud tam ale nevystoupají, konají okružní cestu ponořeny směrem dolů v souboji s dušemi ostatními. Vinou špatných vozatajů se mnohé zmrzačují, „mnohým pak je zuřáženo mnoho peří“ („*pollai de polla ptera thrauontai“*).[61] I přes všechnu námahu odcházejí tyto duše neúčastny podívané na pravé jsoucno nasycené „pouhým míněním“ („a*pelthúsai trofé doxasté chróntai“*).[62]

Doposud se spíše jevilo, že za všechen nezdar nebožských duší může černý kůň, nyní však Sókratés připisuje vinu za ztrátu peří v soubojích s jinými dušemi rozumu. Že je černý kůň „základem

[60] Viz 247d-e.
[61] 248b3.
[62] 248b5.

neúspěchu“ je zřejmě neoddiskutovatelné. Jakoby nám však chtěl Sókratés naznačit, že záleží také na tom, jak se „vyhladovělý a jistě frustrovaný rozum“ s neúčastí na hostině vyrovná. Místo aby se zaměřil na řešení nejednotnosti duše, která je skutečnou příčinou problému, přenese svou pozornost od sebe sama a od skutečných jsoucen směrem dolů, zapomene totiž, že při jízdě bohů „následuje, kdo kdy chce a může; neboť závist nemá místo uvnitř božského sboru“ („*hepetai de ho aei ethelón te kai dynamenos. ftonos gyr exó theiú chorú histatai*“).[63]

Dle zákona Adrasteina[64] bude duše schopná následovat boha stále prosta pohromy, pokud však nemohouc postačit nebude schopna pokračovat v nahlížení pravdy a naplní se špatností a zapomenutím, ztěžkne a ztratí perutě. Protože však alespoň v jednou okruhu pravá jsoucna zahlédla, je při prvním zrození vsazena do těla lidského.

> „ta, která uviděla nejvíce, má být vsazena do zárodku budoucího filosofa, milovníka moudrosti, nebo milovníka krásy nebo některého služebníka mús a Eróta“
> („*alla tén men pleista idúsan eis gonén andros genésomenú filosofú é filokalú e músikú tinos kai erótikú“)*[65]

Podle množství spatřené pravdy tedy Sókratés rozdělí lidi do devíti skupin:[66] 1. filosof či milovník krásy, služebník mús či Eróta, 2. král či válečník, 3. politik či hospodář, 4. gymnastik či lékař, 5. věštec či zasvěcovatel, 6. napodobující básník, 7. řemeslník či rolník, 8. sofista či demagog, 9. tyran. Podle toho, jak spravedlivě tento život prožijí, nabývají lidé lepšího či horšího údělu, neboť do původního opeřeného stavu se lze vrátit až po deseti tisících let. Jedině „duše

[63] 247a6-7.
[64] Tzn. zřejmě zákona nutné spravedlnosti.
[65] 248d2-4.
[66] Krom výměru filosofa není tato hierarchie pro naše téma příliš důležitá, proto ji líčíme poněkud zkratkovitě.

toho, kdo nezáludně filosofoval neb filosoficky miloval“ (*plén hé tú filosofésantos adolós e paiderastésantos meta filosofias“),*[67] jestliže si filosofický život zvolí třikrát za sebou, nabude perutí již v třítisícím roce a odejde. Ostatním duším se dostane „posmrtných“ odměn či trestů podle toho, jakým způsobem onen lidský život strávili. Po tisíci letech si volí způsob druhého života a volí si jeden z druhů životů lidských či život zvířecí. Lidský život si ovšem může zvolit jen ta duše, jež někdy viděla pravdu, neboť člověk musí v řeči poznávat pojmový druh („*dei gar anthrópon synienai kat‘ eidos legomenon“*)[68], jenž je myšlením sbírán v jednotu díky vzpomínání (*anamnésis*) na pravá jsoucna.

2.1.7. Duše a celek – průběžné shrnutí

Prozatím jsme si tedy představili Sókratův obraz duše a světa a zpětně si nyní můžeme objasnit, z jakých důvodů jsou si ona témata natolik blízká, že jsme tuto kapitolu nazvali „Duše a celek“. V této souvislosti je tradičně zmiňována Sókratova otázka z druhé části dialogu Faidros:

> „myslíš, že je možné vypozorovati přirozenost duše tak, aby to stálo za řeč, bez přirozenosti celku?“
> *(„Psychés ún fysin axiós logú katanoésai oiei dynaton einai aneu tés tú holú fyseós“*)[69]

Je-li míněn celek duše či celek obecně není z dané věty možné jednoznačně určit,[70] domnívám se však, že obě možná čtení jsou svým způsobem správná.

[67] 249a1-2.
[68] 249b6-7.
[69] 270c1-2.

Jak bychom totiž mohli vědět, co je duše, kdybychom nevěděli, že duše je zdrojem pohybu pečujícím o celý vesmír? Jak bychom mohli říci, co je duše lidská, bez alespoň hrubé představy o duších ostatních a bez znalosti, jak se duše mohla ocitnout v těle? Dozvěděli jsme se, odkud, kam a z jakých příčin duše upadla. Díky poznání kosmu také víme, v čem spočívá blaženost a co lidem brání v jejím dosažení. Nejlepší potravou pro rozum je zkoumání jsoucím způsobem jsoucích jsoucen a předpokladem jejich poznávání je jednota všech složek duše, stejně jako ona záhadná *dynamis* perutí.

Proto je výklad podstaty duše a kosmu v palinódii tak úzce provázaný, neboť představa o přirozenosti duše by bez představy o přirozenosti celku světa byla natolik neúplná, že by ani nestála za řeč.

[70] Srv. Rowe, s.205, De Vries, s.234, Hackforth, s. 150: všichni tito komentátoři se přiklánějí spíše k užšímu významu, zřejmě je zde míněn pouze celek duše.

2.2. Řeči a vedení duše

2.2.1. Vedení a pohyb duše v dialogu Faidros

V dialogu Kritón (52d) se dozvídáme, že Sókratés odmítal navštěvovat cizí města a v našem dialogu se Faidros podivuje, že snad Sókratés ani nevychází za městské hradby.[71] Na mysl se nám tak neodbytně musí vkrádat údiv nad tím, proč se Platón rozhodl zasadit děj dialogu Faidros mimo Athény.

Dle Sókrata Faidros prý nalezl v Lysiově řeči prostředek (*farmakon)*, jímž Sókrata vylákal tak, jako se vodí hladovějící dobytčata na pastvu:

> „...ty mne patrně budeš vodit po celé Attice i kamkoli jinam budeš chtít, když mi budeš podávat v knížkách řeči“
> („*...sy emoi logús útó proteinón en bibliois tén te Attikén fainé periaxein hapasan kai hopoi an allose búlé.*“)[72]

Tomuto vysvětlení lze však věřit jen ztěží. V dialogu Faidros se dočteme, jak malou cenu psané řeči mají, především pak řeči takové, jež lze očekávat od Lysii. Zamyslíme-li se tedy nad důvodem, proč Sókratés překonal svou nechuť opustit město, je zřejmé, že tak učinil kvůli Faidrovi.

Již úvod celého dialogu „Odkud a kam, milý Faidre“ („*Ó file Faidre, poi dé kai pothen“*)[73] značí, že se Sókratés zajímá o Faidrovo směřování. Po chvíli je jasné, že by se Faidrova cesta neubírala dobrým směrem, kdyby na ní na Sókrata nenarazil. Na konci dlouhého

[71] 230d.
[72] 230d8-e1.
[73] 227a1.

rozhovoru, v němž se Sókratés pokouší pohnout Faidrovou duší, může konečně říci: „Pojďme“ („*Iómen*“),[74] dal totiž této zbloudilé duši náležitý směr.

V našem dialogu se ukazuje, že lidské směřování je zcela zásadním způsobem ovlivněno tím, odkud přicházíme. Pochopení vlastní přítomnosti skrze minulost je pro nás zcela klíčové, chceme-li v budoucnu směřovat k dobru. Podobně jako je třeba pochopit, z jakých příčin duše upadla do těla, je nutné uvědomit si, v čem spočívá hloupost Lysiova, od něhož Faidros přichází. Pohyb konkrétní lidské duše je určen nejen tím, jak velkou část jsoucen spatřila při mytické okružní jízdě a jak úspěšně její vozataj ovládl černého koně, ale také jakých styků se jí dostávalo. Sókratés jako opravdový milovník nemůže Faidrovu nebohou duši nechat Lysiovým řečem napospas, nýbrž ji vede k pochopení sebe samé i všeho ostatního. Teprve poté se může bezpečně vrátit zpět do města, kde se jí bude dostávat dalšího stýkání a potýkání s dušemi jinými.

V dialogu Faidros lze nalézt různé formy vedení:

a) Faidros vede Sókrata z města v zastává roli průvodce cizinců (*xenagógia)*[75].

b) Lysiova řeč se zabývá sváděním miláčka (*erómenos)*.[76]

c) Řeči přednesené v dialogu Faidros demonstrují, jak lze svádět (*paragein)* posluchače.[77]

d) Bohové vedou zástupy, v nichž následuje, kdo kdy chce a může.[78]

e) Skuteční milovníci (*erastés)* působí na miláčka *(erómenos)* tak, že mu „dávají směr, vedou ho“ k podobě svého boha.

f) Řečnické umění je „*psychagógia,* kouzelnické vodění duší skrze řeči“ („*psychagógia tis dia logón“)*.[79]

[74] 279c8.
[75] 230c.
[76] 227c.
[77] 262d.
[78] 247a.
[79] 261a8.

V předchozí kapitole jsme si ukázali, že klíčovou charakteristikou duše je její pohyb, přičemž směr tohoto pohybu do jisté míry ovlivňuje řeč (*logos)*. V palinódii (i v Sókratově první řeči) se sice hovoří spíše o vzájemném vztahu jednotlivých částí duše, také v něm však hrají řeči svou roli. Sounáležitost bílého koně k rozumu se projevuje právě tak, že „nepotřebující ran, je řízen jedině pobídkou a slovem“ (*„apléktos, keleusmati monon kai logó héniocheitai“)*, [80] zatímco kůň černý je „hluchý, poslouchající, a to ještě stěží, toliko biče a bodců“ (*„kófos, mastigi meta kentrón mogis hypeikón“)*.[81]

Ve druhé polovině dialogu Faidros je na duši nahlíženo spíše z „vnější“ perspektivy. Umění rétoriky totiž není ničím jiným, než voděním duše skrze řeči. Nejde již tedy primárně o vztah jednotlivých částí jedné duše, nýbrž o princip působení jednotlivých duší mezi sebou.

A právě takové vodění Faidrovy duše je základem stejnojmenného dialogu. Rozhovor Sókrata s Faidrem není zasazen do nějakého dějového rámce, jak tomu bývá u většiny Platónových dialogů, od první do poslední věty se Sókratés věnuje jedině působení na Faidrovu duši. Paradoxní je, že při povrchním zkoumání bychom mohli nabýt dojmu, že je tomu naopak, totiž že Faidros vede Sókrata: vyvede jej za město na místo rozpravy, jež sám vybral, aby Sókrata posléze donutil k přednesení řeči o lásce. Celou dobu však Sókratés usiluje o vyvedení Faidra z Lysiova vlivu a přivedení jej k filosofii.

2.2.2. Kritika Lysiovy a Isokratovy rétoriky

Přestože je Platón známý svou kritikou tradiční rétoriky, nezavrhuje ji obecně. V našem dialogu se Platón krom jiného

[80] 253d7-e1.
[81] 253e4-5.

vyrovnává právě s dvěma druhy nefilosofického pojetí řečnictví, představovanými Lysiou a Isokratem.[82]

Lysiova řeč vskutku vyniká špatností po stránce formální (často se zde opakují typické slovní obraty, pro Sókrata nebude velkým problémem Lysiův styl překonat) a tematické (neuspořádané „převracení" několika myšlenek v různých variacích), její hlavní špatnost ovšem spočívá ve zlu, jež by mohla způsobit svým posluchačům. Proto je vhodným příkladem toho, jak nemá řeč vypadat.

Přesto je patrná Lysiova zběhlost v přemlouvání, pomocí vtipné myšlenky se mu podařilo na Faidra učinit nemalý dojem. Lysiův vztah k logu je zvrhlý, nezáleží mu na podstatě slov, jejich význam je ochoten jakkoli převrátit: aby se Faidros nebránil jeho touze, je ochoten jej přesvědčit, že je láska největší zlo, a že se mu má vydat proto, že jej nemiluje. Lysias se sice neustále odvolává na Faidrovo dobro a vzájemnou prospěšnost, jeho láska i řečnictví jsou ovšem čistě sobeckou záležitostí a směřují výlučně k jeho vlastnímu prospěchu. To se dokonce ani nepokouší skrývat,[83] nezná nic většího, než svou zubožen ou představu a lásce a rétorice, a nedokáže si představit, že by mu někdo vůbec uvěřil, kdyby se nejprve nepřiznal ke svým zájmům (230e).[84] Sókratés se v jistém ohledu plete, když Lysiovi vytýká, že na počátku nevymezil předmět své řeči, Lysias totiž spíše než o lásce hovoří právě o těchto zájmech . Sókratés má tedy všechny důvody, proč prosit v modlitbě Eróta, aby Lysiu odvracel ho od podobných řečí.

Řeči v Lysiově podání se rozhodně nevztahují k pravdě a mají pro přemluveného ty nejhorší důsledky. Sókratova láska k Faidrovi se projevuje opačně: je mu prací nad zaměstnání přednější svou vlastní

[82] Lze vcelku úspěšně pochybovat o jejich autorství předvedených řečí, jde spíše o Platónovu parodii daných pojetí.
[83] 230e: „O mých záměrech ty víš" („*Peri men tón emón pragmatón epistasai")*.
[84] Jakkoli je toto přiznání zájmů záludně formulované.

řečí svádět s Lysiou o tuto duši boj (227b). Přestože by mu nečinilo větší obtíže Faidra přemluvit, aby svou lásku věnoval jemu, pokouší se jej dovést dále, než k pouhému obdivnému zapsání pronesené řeči.

Poněkud odlišně se nám jeví první řeč Sókratova. Je nutné být si v ní vědom přítomnosti parodie Isokratovy rétoriky,[85] jež však má zřetelně vyšší kvality, než ta Lysiova. Její jasné vymezení tématu a skládání argumentů na základě nutnosti (*ananké*) splňuje po formální stránce Sókratovy požadavky na jednotu a harmonii řeči.

Zároveň však taková řeč dospívá ke zcela zvrácenému závěru a rétorická vybroušenost, jež zvyšuje její přesvědčivost, je proto pro duši posluchače pouze větším zlem.[86] Její znalost všech předmětů rozpravy a posluchačovy duše není založena na pravdivém poznání (*epistémé*), nýbrž pouze na získaném mínění (*doxa*). Je sice harmonicky uspořádaná po formální stránce, myšlenkově je však zcela jednostranná. Řečník tohoto typu je tak analogický s lékařem-amatérem,[87] jenž dokáže vyvolat efektní zvracení a průjmy, nemá však žádnou *techné*, aby poznal, která duše co potřebuje.[88]

Dialektický přístup této řeči,[89] který přesně ukázal, co Erós jest, získává svou hodnotu až díky palinódii, jež představuje také pravou ruku onoho zmiňovaného živého tvora. Není divu, že tuto řeč Sókratés pronášel ze studu se zahalenou hlavou, odmítl v ní pokračovat, a nehlásil se k jejímu autorství. Pouze přednesením palinódie, která předvedla pravou stranu Eróta, se mohl Sókratés očistit.

---

[85] Isokratés byl Platónův současník, zakladatel významné řečnické školy. Dialog Faidros je plný narážek na Isokratovy význačné spisy. Dle jeho učení netřeba usilovat o *epistémé*, stačí nám pouze mínění (*doxa*) a pravděpodobnost, typickým rysem je také předčítání předem připravených spisů a překonávání cizích řečí. Komentátoři se neshodují, jaký obraz Isokrata zde vlastně Platón tvoří. Závěrečné proroctví, že je Isokratés mlád, a obrátí se jistě ve stáří k filosofii, je pikantní především v tom, že mu dle běžných datací bylo v době sepsání dialogu Faidros (cca. 370 př. Kr.) přes padesát. Každopádně se dle dochovaných svědectví Isokratés dialogem Faidros rozhodně necítil polichocen. Srv. De Vries, s. 15-18; Heitsch, s.257-262).

[86] Srv. Kastely, s. 144.

[87] 268b.

[88] Není snad třeba explicitně analyzovat tento zábavný Sókratův příměr, naznačující podobnost konzistence, množství a frekvence zmíněných tekutin i řečí.

[89] 265a.

2.2.3. Rétorická *techné* a pravda

Sókratés nám však představuje také rétoriku správnou. Ta sice nese stejné jméno jako rétorika v tradičním pojetí, je ovšem zcela jinak ontologicky založena a má také odlišné cíle. Platón se zápalem odmítá zvrhlou dobovou rétoriku, neboť řeč v jejím podání přestala být nástrojem k nalezení pravdy. Zatímco v dialogu Gorgias se spíše ukazuje, jak může rétorika užívaná na soudech bez znalosti spravedlnosti zničit obec, v dialogu Faidros se jedná spíše o poškození jednotlivé duše.[90] Snad proto, že se děj našeho dialogu odehrává mimo Athény, může se Sókratés zabývat nikoli rétorickým voděním lidu (*demagógia)*, nýbrž pohybem, který mohou řeči vyvolat v každé jednotlivé duši. V obou dialozích chystá Sókratés na rétory past: chtějí-li účinně klamat posluchače s cílem prosazovat své zájmy, potřebují znát pravdu. Pokud však pravdu poznají, jejich cíle i prostředky to radikálně promění.[91]

Skládání psaných a mluvených řečí tedy není špatné samo o sobě a Sókratés s Faidrem si pro druhou polovinu našeho dialogu dávají za předmět „pozorování, jakým způsobem se řeč mluví a píše krásně a jakým opačně“ („*ton logon hopé kalós echei legein te kai grafein kai hopé mé, skepteon“).*[92]

Prvním předpokladem krásného mluvení je myšlení mluvčího, jenž zná pravdu o věcech, o nichž mluví. Sókratés na podobných příkladech jako v dialogu Gorgias ukazuje škodlivost rétoriky starající se pouze o přemlouvání založené na zdání, již Sókratés odmítá označit za umění *(techné*), jedná se totiž pouze o neumělý cvik (*atechnos tribé*). Sókratés tedy musí Faidrovi dokázat, že „nebude-li náležitě

[90] Srv. Asmis, s. 154.
[91] V dalších kapitolách ještě uvidíme, že znalost pravdy a pochopení podstaty lidského štěstí vede člověka ke snaze připodobnit se bohu a k filosofické péči o ostatní duše.
[92] 260e1-2.

filosofovat, nebude ani schopen někdy o něčem mluvit“ (*„ean mé hikanós filosofésé, úde hikanos pote legein estai peri údenos“)*[93].

Sókratés Faidra překvapuje tím, že rétorické umění zahrnuje krom řečí na soudech a shromážděních také vodění duše skrze řeči (*psychagógia tis dia logón)* v soukromí, neboť všechny slovní projevy jsou předmětem jednoho jistého umění. V ironických narážkách na řečnické hrdiny nám Sókratés též ukazuje, jaké divy rétor dokáže:

> „způsobí, že se totéž týmž lidem ukáže jednou spravedlivým, a když bude chtít, nespravedlivým“
> (*„poiései fanénai to auto tois autois tote men dikaion, hotan de búlétai, adikon“*[94]*)*

> „při řeči k lidu, že se obci budou tytéž věci zdát jednou dobrými, a hned zase opačnými“
> (*„en démégogia dé té polei dokein ta auta tote men agatha, tote d‘ au tanantia“)*[95]

> „že se tytéž věci ukazují posluchačům podobnými i nepodobnými, jedněmi i mnohými, trvajícími v klidu i jsoucími v pohybu“
> (*„hóste fainesthai tois akúusi ta auta homoia kai anomoia, kai hen kai polla, menonta te au kai feromena“).*[96]

Vidíme, že Sókratés opět paradoxním způsobem převrací vžité představy a dává jim nový a hlubší smysl. Klasičtí manipulátoři davů, pro něž nemá pravda žádnou hodnotu, vykazují totiž se Sókratem jakousi zvláštní podobnost. Právě Sókratés byl totiž obviňován ze

[93] 261a4-5.
[94] 261c10-d1.
[95] 261d3-4.
[96] 261d7-8.

schopnosti činit pomocí řeči z věcí jejich protiklady. Činí tak i v dialogu Faidros, kde zcela převrací na hlavu (či spíše z hlavy na nohy) tradiční chápání rétoriky, podobně jako když v palinódii obhajuje prospěšnost šílenství. S eristiky mohl být nicméně zaměňován jen kvůli hlubokému nepochopení. Nenakládá totiž s *logem* svévolně, neukazuje stejnou věc jinak kvůli vlastním výhodám, nýbrž činí tak s ohledem na pravdu a na prospěch svého partnera v diskusi, neboť se jej snaží připodobnit bohu. V našem dialogu předvádí Faidrovi opačná pojetí lásky i rétoriky, jež nelze ignorovat, nelze předstírat, že neexistují. Lásku chápanou jako zhoubnou nemoc (levého Eróta) ukazuje proto, aby byl zřejmý její vztah k lásce, jež je božským darem (pravý Erós). Lysias ve své řeči zamlčí vše, co neprospívá jeho zájmům, oproti tomu Sókratés by nejraději neskrýval nic.[97]

Jak ještě uvidíme, dobrý rétor tedy musí být dialektikem a filosofem. Aby mohl pronášet řeči správným způsobem, musí znát jejich předmět. Nestačí však poznat pouze jeho povahu a části, z nichž se skládá. Je třeba poznat také jeho činnost a trpnost vzhledem k ostatním jsoucnům, což nás opět přivádí k nutnosti poznání celku. Jak by totiž jinak mohl znát pravdu o jakémkoli jsoucnu, kdyby neměl představu o pravé pravdě, tzn. o světě jsoucím způsobem jsoucích jsoucen? Sókratés k tomu říká:

> „Všechna umění, která jsou veliká, potřebují také důvtipného mluvení a nad zem hledícího zkoumání o přírodě; neboť odtamtud odněkud, jak se podobá, vchází do nich tato povýšenost mysli a všestranná účinnost“

[97] Je ovšem v povaze lidské řeči, že něco vždy skryto zůstává, k čemuž se částečně vrátíme v kapitole 4.

(„*Pasai hosai megalai tón technón prosdeontai adoleschias kai meteórologias fyseós peri; to gar hypsélonún túto kai panté telesiúrgon eoiken enteuthen pothen eisienai.“)*[98]

Má-li tedy rétorika obstát jako *techné,* nesmí propadat tendenci zkoumat jsoucna v jejich partikulárnosti. Nelze se tudíž stát rétorem-specialistou, jenž by hovořil či psal o několika málo záležitostech, jež opravdu zná. Snaha o poznání čehokoli nás totiž vždy nutně vede k potřebě dalšího zkoumání.
Pravý rétor tak musí být vždy dialektikem, což obnáší:

„Za souborného nazírání uvádět pod jednu způsobu věci porůznu rozptýlené, aby vymezováním každého pojmu činil jasným, o čem by pokaždé chtěl poučovat“
(*„Eis mian te idean synorónta agein ta pollaché diesparmena, ina hekaston horizomenos délon poié peri ú an aei didaskein ethelé*.“)[99]

„Býti schopen zase naopak rozdělovat podle pojmových druhů na přirozené členy...“
(„*To palin kat‘ eidé dynasthai diatemnein kat‘ arthra hé pefyken...*“).[100]

Dialektik je tedy „odsouzen“ k neustálému zkoumání jednoty a mnohosti jsoucna. Rysem dobré a krásné řeči je proto také vymezení předmětu zkoumání, teprve pak může řeč přispět našemu poznání.

[98] 269e4-270a3. V Platónově dialogu Timaios (47a-c) se dozvídáme, že se nám skrze zrak dostává největšího dobra, neboť pozorování nebeských těles nás podněcuje ke zkoumání přírody a dává nám tak přístup k filosofii. Vidíme totiž dráhy rozumu (*nús)* na nebi a užíváme jich pro oběhy myšlení v nás. Sókratova zmínka o „*meteorologias fysiós peri“* představuje zásadní argument pro ty, kteří hledají jednotu dialogu Faidros v odkazech na kosmologické motivy (srv. např. Brisson, Luc, L’Unité du Phedre de Platon).
[99] 265d3-5.
[100] 265e1-2.

Vymezení tématu je první velkou předností první Sókratovy řeči oproti řeči Lysiově, neboť po hlubším promyšlení získává také popis levé lásky nový význam a přispívá k našemu poznání. Lysias však téma nevymezil, neusiloval totiž o poznání pravdy, jeho snahou bylo „mlžit“. Popsal sice jakýsi skutečný fenomén, jenž s láskou nějak souvisí, je však jejím nejméně významným ohledem. Díky Faidrově neobezřetnosti jej ale mohl vydávat za lásku samu.

Rétorika a dialektika ovšem není totéž. Dialektika je pro dobrého rétora nezbytným předpokladem, nikoli však jediným. Krásná řeč musí mít řadu formálních náležitostí, Sókratés proto se značnou dávkou ironie obdivuje slavné rétory za „vynalezení“ řady jemností umění (*kompsa tés technés*): řeč má mít úvod, závěr, vypravování, svědectví, důkazy, má být přiměřeně dlouhá apod. Tyto znalosti Sókratés po právu nazývá maličkostmi, neboť nemohou přinést žádný užitek samy o sobě. Proto by se moudrý člověk na rétory neměl zlobit, nýbrž jim odpouštět, neboť jejich neznalost dialektiky jim brání v poznání povahy skutečné rétoriky.

2.2.4. Rétorika jako *psychagógia*

Jak jsme již zmínili, dle Sókrata „je působnost řeči kouzelnické vodění duší“ („*Epeidé logú dynamis tynchanei psychagógia“).*[101] Dalším důležitým předpokladem rétorické *techné* je tudíž znalost duše, podobně jako musí mít dobrý lékař znalost přirozenosti těla, jinak by se jeho činnost podobala chůzi slepce, kdyby nejprve neprozkoumal podstatu toho, čemu bude podávat řeči (či léky). Učitel skutečné rétoriky tedy o duši musí nejprve ukázat:

> „...zdali to je svou přirozeností věc jedna a sobě stále podobná, či podle podoby těla složitá.“

[101] 271c10.

(„*poteron hen kai homoion pefyken é kata sómatos morfén polyeidés*“)[102]

„čím je přirozeně způsobilá k činnosti a k jaké, nebo k trpění a od čeho“
(„*hotó ti poiein é pathein hypo tú pefyken*“)[103]

„roztřídě druhy řečí a druhy duše a jejich rozličné stavy, probere všechny příčinné vztahy, uváděje ve vhodné spojení pokaždé jedno s druhým a vykládaje, za jakých podmínek, hledíc k jakosti duše i k jakosti řečí, a z které příčiny nutně jedna duše se dává přesvědčiti a druhá zůstává nepřesvědčena.“
(„*dé diataxamenos ta logón te kai psychés gené kai ta tútón pathémata dieisi pasas aitias, prosarmottón hekaston hekastó kai didaskón oia úsa hyf‘ oión logón di‘ hén aitian ex anankés hé men peithetai, hé de apeithei.*“)[104]

Opět tak vidíme, jak úzce jsou obě poloviny dialogu Faidros provázány. Znalost duše je nutným předpokladem nejen pro pochopení lásky, ale také pro skládání řečí, jenž chce být *techné.* Sókratés nám totiž v palinódii vysvětlil, v čem spočívá jednota i složenost duše, jaká je její aktivita (pohyb) a také rozdělil lidské duše do devíti skupin. Zdá se tedy, že bychom mezi všemi rétorickými velikány těžko našli lepšího učitele skládání krásných řečí, než je Sókratés. V průběhu našeho dialogu Sókratés také ukazuje, od čeho je duše způsobilá k trpění (*pathein*),[105] základními vnějšími prvky, jež mohou na duši působit, jsou totiž řeči a láska.

[102] 271a6-7.
[103] 271a10-11.
[104] 271b1-b5.
[105] Je samozřejmě míněna pasivita duše, nikoliv její utrpení.

Rozlišit různé druhy řečí a duší nestačí ovšem pouze teoreticky, dobrý řečník musí též poznat takovou duši v praktické situaci, aby mohl okamžitě volit řeč, které je třeba. Na základě této schopnosti pak dokáže dle potřeby volit například sloh stručný, lítostivý či vzrušující, stejně jako rozezná příležitost, kdy je lepší mluvit, a kdy mlčet. I v tomto ohledu je Sókratés v rozhovoru s Faidrem vzorný. Jak sám říká:

> „jestliže já neznám Faidra, zapomněl jsem i sám o sobě, kdo jsem. Ale není pravda ani to ani to“
> (*„ei egó Faidron agnoó, kai emautú epilelésmai. alla gar údetera esti tútón“)*[106]

Sókratés tedy zná Faidrovu duši a dialog Faidros je tak v jistém ohledu jakýmsi zrcadlem, v němž ji lze zahlédnout. Sókratés vskutku v souboji o Faidrovu duši užívá všech prostředků: komických i tragických, vysvětluje lidové mýty i skládá své vlastní, přednáší stylisticky vytříbené řeči, v nichž se střídá vzrušující náboj s pokornými modlitbami, až se nakonec pustí s Faidrem i do dialektického zkoumání. Hledáme-li v dialogu Faidros nutnost (*ananké)*, podle níž jsou jednotlivé tematické přechody uspořádány, je třeba si být vědomý také tohoto aspektu dialogu. V povaze lidských řečí je jejich omezenost, Sókratés do rozhovoru s Faidrem nemůže zahrnout vše. Jednotlivá témata spolu sice velmi úzce souvisejí, přesto by řeč o povaze lásky zřejmě vypadala jinak, kdyby Sókratés hovořil s někým jiným.

Pravá rétorika potřebuje alespoň dvě duše, a jak ještě později uvidíme, nemají být ve vztahu manipulátor-manipulovaný, nýbrž má je spojovat vzájemná láska a vztah k pravdě.

[106] 228a5-6.

2.2.6. Řeči a vedení duše – průběžné shrnutí

K problematice řečí se v této práci ještě vrátíme (především v kapitole 4), nyní si můžeme připomenout, jaký vztah mezi duší a řečmi jsme doposud odkryli.

V této kapitole (2.2) jsme si představili Sókratovo pojetí pravé rétoriky, jejímž nezbytným předpokladem je poznání pravdy a duše. Rétorika je totiž vedením duše, skladatel řečí proto musí znát to, k čemu se vztahuje.

V kapitole předchozí (2.1) jsme ovšem viděli ještě jiný význam poznání duše: umožňuje nám pochopit, v čem spočívá skutečná blaženost a co má skutečnou hodnotu. Takový vhled nutí každého, rétory nevyjímaje, k přeorientování svých cílů a ambicí. Správný rétor, jak si jej Sókratés představuje, nemůže usilovat o totéž jako např. Lysias. Ten totiž svou řeč užívá k tomu, aby získal a ovládl Faidrovo tělo. Zda to bude prospěšné pro Faidra, na tom mu příliš nezáleží, kvůli svému nezájmu o pravdu si však není vědomý, že tím v konečném důsledku škodí také sám sobě.

Znalost pravdy o celku světa i duše tak nejen dá rétorovi větší moc nad duší svého posluchače (díky lepší znalosti předmětu své řeči), nýbrž jej i přivádí k poznání, jakým způsobem tuto duši vést.

2.3. Krása a láska

2.3.1. Motiv krásy v dialogu Faidros

Přestože přímé zkoumání krásy nezabírá v dialogu Faidros největší prostor, hovoří se zde neobvykle často o krásných věcech a jsoucnech. Kupříkladu novoplatonici Hermeias a Iamblichos tak dospěli k názoru, že právě krása je jednotícím prvkem našeho dialogu.[107] Podobně jako v jiných dialozích (Alkibiadés, Charmidés atd.) hovoří Sókratés s krásným chlapcem, řeč je však také o kráse duše, bohů a řečí. Je též nápadné, že v dialektické rozpravě o rétorice Sókratés příliš nehovoří o „dobré rétorice“, nýbrž spíše o „krásném způsobu mluvení a psaní“.

O Sókratés se přiznává (230d), že zásadně neopouští Athény, neboť jej narozdíl od lidí odmítají krajiny a stromy učit. V dialogu Faidros se ozřejmuje, že tato „výuka“ je neodlučně spojena s krásou lidských těl a duší, proto bychom měli sklon očekávat, že Sókratés nebude mít cit pro krásu jiného druhu. O to více nás udivuje jeho uchvácení krásou místa, kam jej Faidros přivedl.[108] Sókratés se ve doslova „rozplývá“ nad krásou platanu, jeho vůní, chladem vody i nad zvukem cikád. Je to právě atmosféra místa rozpravy, kterou viní z vytržení, jež jej nutí k přednesu dlouhých a krásných řeči.

Již jsme se zmínili, že řeči a láska mohou hýbat duší, při pohybu duše hraje však značnou roli také touha (*himeros)* vyvolaná krásou, jež je pojítkem mezi smyslovým světem a říší pravých jsoucen. Krása v dialogu Faidros není samoúčelným prvkem. Rozhýbává duši k nějaké podobě lásky, filosof však u tělesné krásy neprodlévá a nechává se jí inspirovat k pohybu vzhůru. Krása místa

[107] Viz Asmis, s. 153.
[108] 230b-c.

(*topos)* rozpravy tak snad nakonec také přispívá k Sókratově rozpomínce na místo nadnebeské (247c: *hyperúranios topos).*

2.3.2. Lysiův *logos erotikos* (230e-234c)

Lysiova řeč je první z řečí o lásce, jež v dialogu Faidros předneseny. Je to také ten prostředek, jenž poslouží Sókratovi jako záminka k následování Faidra za město, neboť takový odborník v záležitostech lásky jako Sókratés si nemohl nechat ujít Faidrův přednes řeči, která „byla jakýmsi zvláštním způsobem řeč o lásce" *(„logos...,úk oid' hontina tropon erótikos").*[109]

Lysias ve své řeči zvláštním a vtipným postupem dokazuje, proč je uskutečnění jeho zájmů prospěšné také pro Faidra. Není výslovně řečeno, o jaké zájmy jde, můžeme nicméně předpokládat, že se Lysias pomocí své řeči na Faidrovi domáhal sexu. Předstírá totiž, že není Faidrovým milovníkem (*erastés)*, a právě proto může Faidrovi přinést výměnou za uspokojení svých tužeb prospěch. Milovníci totiž podporují svého miláčka (*erómenos)* pouze dočasně, dokud jej milují. Jakmile jejich touha (*epithymia)* ustane, ztrácejí o miláčka zájem a neznají se ke svým závazkům. Láska (*erós)* je totiž jako nemoc a po uzdravení se milovníci neznají ke svým závazkům. Dokonce i ve stavu zamilovanosti však svým miláčkům škodí, neboť je ze žárlivosti odvracejí od styků s jinými lidmi. Nemilující však zůstávají přáteli milovníků i po ukojení touhy, které zůstane pouze jako památka pro budoucnost. Lysias tedy Faidrovi nabízí jakési sexuální přátelství (*filia)*, neboť to je trvalý vztah, jenž není zmítán zbytečnými city. Tělesně vyhovovat má tedy Faidros těm, kteří se mu mohou nejlépe odvděčit.

Lysias nám tedy předvádí velmi ubohý vztah, jenž je mnohem spíše prostitucí, než láskou. Odkazuje se na tehdy běžnou podobu

[109] 227c4-5.

lásky mezi milovníkem (*erastés)* a miláčkem (*erómenos)*, jejíž klady vyzdvihuje Pausanias v dialogu Symposion (180c-185c). Tento vztah je založen ve vzájemné prospěšnosti, neboť milovníkovi se dostává styků s objektem své lásky, zatímco miláček je dobrým milovníkem zdokonalován ve vědění a zdatnosti (*areté)*. Lysias však ve své řeči popisuje milovníka špatného, který dle Pausania:

> „...miluje více tělo než duši; je také nestálý, poněvadž miluje věc nestálou. Neboť když vadne květ těla, které miloval, *odlétá pryč*, zahanbiv tolik svých řečí a slibů“
> („*ho tú sómatos mallon é tés psychés erón. kai gar úde manimos estin, hate úde monimú erón pragmatos. hama gar tó tú sómatos anthei légonti, úper éra, „oichetai apoptamenos,“ pollús logús kai hyposcheseis kataischynas.“)*[110]

Erós je v Lysiově podání skutečnou pohromou: přináší miláčkovi jakási dílčí dobra, která budou mnohonásobně převýšena pozdějším utrpením. Odlet milovníka popsaného v předchozí citaci nemůže být odlišnější od odchodu nezáludně milujícího filosofa popsaného v palinódii (249a). Pokud si tedy uvědomíme, o jakém fenoménu Lysias hovoří, lze mu přiznat, že vystihl nebezpečí hrozící chlapcům, kteří se oddají špatným milovníkům. Oproti takové zhoubné chorobě staví Lysias *filii*, jež se skutečně v tomto kontrastu zdá být lepší variantou. O pravé lásce se však v jeho řeči nedozvíme nic a je smutné, jakého úspěchu Lysias tímto trikem u Faidra dosáhl.

Není zcela jasné, v jak velké míře Lysias ve své řeči lže. Možná je Faidrovým milovníkem,[111] jenž chce nad svými konkurenty získat paradoxní výhodu předstíráním, že usiluje pouze o přátelství spojené

[110] Symposion 183e1-5.
[111] Resp. touží po chlapcích, jimž svou řeč přednáší.

s tělesným stykem. Lze si ovšem také představit, že jeho lež není úplná (na čemž mu ovšem nikterak nezáleží, neboť pouze hledá prostředky, jak dosáhnout svého). Nic totiž nenasvědčuje, že by Lysias věděl o nějaké lepší lásce. Tak jako si Faidros umí Lysiovu řeč pouze přivlastnit (tj. sepsat ji, schovat pod plášť a naučit se ji nazpaměť), tak i Lysias dokáže Faidra „milovat" jedině tak, že si přivlastní jeho tělo. Nemá žádnou představu o světě a duši jako Sókratés, nemůže tedy nalézt žádný důvod, proč se nechat někam unášet. Dokáže kalkulovat pouze s hodnotami svého chudého světa, proto nemůže dohlédnout dále než na zla, jež působí domnělá láska.

Lysias je snad příkladem zmíněného přehnaně chytrého mudráka (*deinos)*,[112] o němž Sókratés na začátku palinódie praví, že jej Sókratův důkaz nepřesvědčí. Svou hrubou moudrostí (*sofia chrómenos)* zabředává *deinos* např. do zkoumání Hippokentaurů a Pegasů (229e), na něž Sókratés (jakožto *sofos*) nemá čas. Lysias i Sókratés tedy uchopují staré motivy a mýty a dávají jim nový smysl. Zatímco Sókratés je prohlubuje a dokáže nás s jejich pomocí vést k pravdě, Lysias si z tradiční ambivalence Eróta vzal to nejpovrchnější a nejzvrhlejší. Chladnou racionalizací pak dokázal mýtus rozložit a vměstnat mezi své omezené horizonty.

2.3.3. Sókratova hříšná řeč (237a-241d)

Ke své první řeči (jíž jsme se věnovali také v kapitolách 2.1.1 a 2.2.2) je Sókratés donucen Faidrem pod pohrůžkou, že mu již jinak Faidros žádnou řeč nepřednese. Z průběhu dialogu je sice zřejmé, že Sókratés po řečech s Faidrem touží, nyní si však ze studu zakrývá při své řeči hlavu, neboť musí přednést řeč o něčem, s čím nesouhlasí: že je třeba nevyhovovat nemilujícímu spíše než milujícímu. Nepravost a

[112] Srv. Hejduk, Tomáš, Od Eróta k filosofii, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2007, s. 165.

neupřímnost této řeči odkrývá Sókratés hned na jejím počátku vysvětlením, že tato přetvářka je způsobem milovníka, jak svést svého miláčka. Sókratés tak neodhaluje pouze sebe, ale i pomyslnou masku Lysiovu.

Sókratés přichází také s metodologickou úvahou, proč je třeba zkoumání o lásce začít podáním jejího výměru. Lidé totiž v domnění, že znají jsoucnost probírané věci, upadají do zmatků a „neshodují se ani sami se sebou, ani vespolek“ („*út gar heautois úte allélois homologúsin“)*.[113] Nejprve tedy musí určit o lásce, jaká to je věc a jaký má význam (*dynamis)*, teprve pak je možné prozkoumat její prospěšnost či škodlivost.

Láska je tedy žádost (*epithymia)* po kráse. Na základě stručného rozboru lidské duše (jímž jsme se zabývali v kapitole 2.1.1) odlišuje Sókratés lásku od jiných labužnictví, pijáctví a jiných žádostí, zpřesněná definice tedy zní takto:

> „ta žádost totiž, která bez rozumu ovládne mínění směřující k správnosti, když se obrátí k zálibě v kráse a když také je silně posílena (*errómenós rhóstheisa)* od příbuzných sobě žádostí ve směru ke kráse těl a zvítězí nad nimi svým vedením, dostala jméno právě od té síly (*rhómés)* a byla nazvána láskou (*erós)*.“
>
> („*hé gar aneu logú doxés epi to orthon hormósés kratésasa epithymia pros hédonén achtheisa kallús, kai hypo au tón heautés syngenón epithymión epi sómatón kallos errómenós rhóstheisa nikésasa agógé, ap‘ autés tés rhómés epónymian labúsa, erós ekléthé.“)*[114]

[113] 237c5.
[114] 238b7-c4.

Tento služebník rozkoše (*hédoné)* se tudíž pokouší činit sobě milovaného co nejpříjemnějším. Všemožně jej oslabuje, neboť nemocnému je příjemné jen to, co mu neodporuje. Milovník se proto těší z miláčkovy nevědomosti, bázlivosti, nevýmluvnosti a tuposti, zbavuje jej majetku a rodiny a odlučuje jej od prospěšných styků, především od filosofie. Vytváří pro svého miláčka zcela umělý svět,[115] nejvíce by mu v jeho snaze uškodilo, kdyby miláček poznal pravdu. Takový milovník sám hledá někoho změkčilého, vyrostlého ve stínu, nezkušeného v mužských námahách, zdobícího se umělými barvami pro nedostatek vlastních ozdob. Milovník je tedy miláčkovi odporný a udržuje si jej jedině díky slibům do budoucna. Když však přestane milovat, dosadí v sobě na místo vládce rozum a uměřenost (*nús* a *sófrosyné)*, nezná se ke svým závazkům a prchá, neboť je již jiným člověkem. Přátelství milovníkovo tedy vzniká na způsob pokrmu a nasycení, „jako vlci mají rádi jehňata, tak milovník miluje hocha" („*hós lykoi arnas agapósin, hós paida filúsin erastai").*[116]

Sókratés tak ve své řeči překonal Lysiu nejen v řečnických náležitostech, nýbrž prohloubil také absurditu úvahy: nejenže milovník přináší miláčkovi neštěstí po odeznění své touhy, je dokonce ještě škodlivější v okamžiku, kdy miluje. Sókratova řeč je také výrazně systematičtější: nejprve popisuje na zla, jež miláček utrpí na duši, těle a majetku, poté se zaměřuje na miláčkovy nepříjemné pocity.[117]

Ve srovnání s palinódií je očividné, jak je tato řeč neosobní. Sókratés sice tvrdí, že je uchvácen nymfami (*nymfoleptos)* a přechází do dythirambů, z jeho řeči nicméně sálá chlad. Kontrast s palinódií ukazuje nedostatečnost tradičních rétorických postupů: Sókratova řeč má vymezené téma, je logicky strukturovaná, po slovní stránce krásná a má působivou pointu, přesto působní Sókratés nezúčastněně.

[115] Srv. Kastely, s. 144.
[116] 241d1.
[117] Srv. Hackforth, s.47.

Koneckonců chce Faidra pouze přesvědčit, že dokáže překonat Lysiovu řeč, nechce jej přesvědčit o obsahu své řeči samé. Ta vlastně není jeho, Sókratés se přirovnává k nádobě naplněné z cizích zdrojů.[118]

Tato řeč však filosoficky přínosná přeci jen je. Při pozdějším zkoumání dialektiky nás Sókratés nechává svou první řeč docenit. Vymezením jejího tématu totiž nabyla řeč možnosti pronést výrok jasný a sám se sebou shodný.[119] Hovoříme-li o nerozumnosti mysli, která je žádostí podléhající kráse těl, pak je skutečně kritika takové lásky na místě. Sókratés tak popsal tzv. levého Eróta, jehož popis získává na významu díky poznání Eróta pravého. Sókrata zadrželo na odchodu daimonion, prohřešil se totiž tím, že předvedl tento zavrženíhodný aspekt lásky, aniž by jej zasadil do kontextu.

Proto se musí očistit po vzoru Stésichorově, který kvůli urážce Heleny oslepl. Pochopil však svůj hřích a složil Palinódii, kde ukázal, že měl na mysli pouze Helenin přízrak. Tak i Sókratés předvedl zatím pouze jakýsi stín lásky a nyní musí odkrýt i její skutečnou a pravdivou podobu.

2.3.4. Láska jako *theia mania*

Předcházející řeči lásku odsoudily, neboť se jedná o jakési šílenství. Vycházely ze zjednodušených představ o duši (srv. kapitola 2.1), měly tedy na výběr mezi dvěma variantami. Buď může být člověk uměřený a nechat v sobě vládnout rozum, anebo jej strhne šílenství lásky. Obě promluvy také nezohledňovaly strukturu světa a podstatu pravdy, nepokoušely se o pohled za (či nad) smyslový svět, v němž lze maximalizovat své rozkoše díky vedení rozumu. Rozum je pak nutně v opozici proti lásce, jež nás svou neracionální podstatou

[118] 235d.
[119] 265d.

nutí za cenu budoucího utrpení hledat co nejrychlejší uspokojení. Láska v takovém pojetí je nezřízenou touhou po tělesných slastech, kvůli jejichž dosažení „milovník" svévolně manipuluje se svou obětí. Krásný chlapec má nespočet důvodů, proč upřednostňovat rozumné obdivovatele před milovníky ovládané oním odpudivým a chorobným šílenstvím.

Sókratés proto stojí před důležitým úkolem: chce-li lásku obhájit, musí ukázat, že lásku není třeba stavět do role nepřítele rozumu, nýbrž že se mohou dokonce vzájemně potřebovat a svou spoluprácí působit člověku dobro. Poněkud překvapivě se však nesnaží se ukázat, že láska není šílenstvím, namísto toho se pokouší jistý druh šílenství (*mania*) hájit:

> „ve skutečnosti však se nám dostává působením šílenosti největších dober, je-li ovšem dávána darem božím"
> („*nyn de ta megista tón agathón hémin gignetai dia manias, theia mentoi dosei didomenés")*[120]

Jako obvykle si Sókratés jako základ své úvahy bere tradici, vždyť všichni si váží věštectví (*mantiké*), prorocké šílenosti i posedlosti pocházející od mús. Přestože se Sókratés pouští do úsměvných etymologií, nejedná se v tomto případě o parodii úplnou. Sókratés staví *techné mantiké* nad ptakopravectví a na tomto příkladu demonstruje nadřazenost božského šílenství nad lidskou rozumností. V souvislosti s dialogem Ión lze brát vážně také úvahu, že dobrý básník potřebuje krom znalosti svého umění především básnické šílení pocházející od mús. Sám Sókratés se v průběhu dialogu Faidros označuje za zvláštního věštce, který však díky svému *daimonion* dokáže věštit jen pokud to stačí jemu samému.[121] V již probraném

[120] 244a6-8.
[121] 242c.

rozdělení lidských duší (kapitola 2.1.5) navíc staví milovníka mús na první místo vedle filosofa. Samozřejmě je však třeba rozlišovat mezi různými podobami těchto druhů božského šílenství, viděli jsme totiž na příkladu Sókratovy první řeči, jak může být vytržení hříšné a škodlivé.

Po prozkoumání struktury duše a kosmu nám Sókratés odhaluje ještě čtvrtou šílenost:

> „to je ta, kdykoli někdo, vida pozemskou krásu a vzpomínaje si na tu pravdivou, nabývá perutí a při tom opeřování se snaží vzlétnouti, ale nemůže, a tu jako pták hledí vzhůru a o věci dole se nestará, a proto je obviňován, že si vede šíleně -, toto ze všech božských vytržení je nejlepší a nejlepšího původu..." (*„hén hotan to téde tis horón kallos, tú aléthús anamimnéskomenos, pterótai te kai anapterúmenos prothymúmenos anaptesthai, adynatón de, ornithos dikén blepón anó, tón kató de amelón, aitian echei hós manikós diakeimenos-hós ara auté pasón tón enthúsiaseón aristé te kai ex aristón...“)* .[122]

Skutečná láska je tedy jistým vztahem k pravdě. Špatný milovník se snaží přivlastnit si vyhlédnuté krásné tělo, neboť nerozumí tomu, proč jej krása uchvacuje. Ve své zkaženosti nespěje proto při pohledu na krásnou věc ke kráse samé, nepociťuje úcty a poddává se rozkoši po způsobu čtvernožců (250e). Krása má výsadní postavení ve světě idejí, neboť je nejpatrnější a jedinou ji lze také v tělesných vnímat zrakem. Její působivost a moc spočívá v odkazu ke světu skutečných jsoucen, jež jsme viděli předtím, než naše duše ztratily perutě a upadly do světa tělesnosti. Krásu si proto nelze přivlastnit ovládnutím krásného těla, neboť je cenná jedině tím, že poukazuje za sebe. Skutečný milovník

[122] 249d5-e2.

tak díky rozpomínce (*anaménsis)* na pravdu nabývá perutí, stará se pouze o skutečný svět a jeho mysl se přestává zabývat pomíjivými jsoucny tělesnými. V nezamilovaných proto vyvolává dojem šílence, neboť zanedbává běžné přízemní záležitosti, jejichž hodnota je ve srovnání se skutečnými jsoucny nicotná.

2.3.5. Láska a cesta k pravdě

Sókratés se nyní při popisu lásky může opřít o svůj obraz duše a struktury světa. Všechny lidské duše sice již spatřily skutečná jsoucna při blaženém zasvěcování v božském průvodu, kdy jsme byli celiství a prosti utrpení, která nás čekala, avšak v různé míře na ně zapomněly podle toho, jakým stykům se oddávaly v životě. Zjevení, v která jsme byli uváděni, byla „celistvá, jednoduchá, nechvějná a šťastná“ (*„holokléra de kai hapla kai atremé kai eudaimona“).*[123] Spravedlnost, rozumnost a jiná jsoucna v napodobeninách tohoto světa nijak nezáří, narozdíl od krásy, jež je díky tomu jediná postižitelná zrakem, který je ze všech smyslů nejbystřejší.[124]

Kdo byl tedy nedávno zasvěcen a mnoho užil tehdejší podívané, kdykoli uvidí nějaké krásné tělo, uctívá tento zjev jako boha a nejraději by mu obětoval, kdyby se neobával zdání přílišné šílenosti. Přijav očima výron krásy, nastane v něm proměna, zahřeje se a roztají obaly kolem puků, které předtím bránily opeřování. Při tomto opětovném růstu perutí vzniká bolest, kterou zmírní jen částečky (*meré)* plynoucí z mladistvé krásy. Pokud se však duše od krásného zjevu vzdálí, puky peří se opět zamykají a duše cítí bolest. Směs bolesti a radosti jí proto nedopřává klidu a nutí ji vyhledávat toho, kdo má tu krásu. Když jej pak uvidí, cítí v přítomné chvíli nejsladší rozkoš

[123] 250c2-3.
[124] Srv. pozn. 98.

a ve své touze (*himeros)* po této kráse zapomíná na rodinu, jmění i vše ostatní.

V prvním zrození po pádu duše žije každý, jak říká Sókratés:

> „podle toho boha, jehož byl průvodcem, přičemž ho jako možno ctí a napodobuje, a tímto způsobem obcuje i s milovanými i s ostatními lidmi...“
> („*ekeinon timón te kai mimúmenos eis to dynaton zé, heós an é adiafthoros kai tén téde prótén genesin bioteué, kai tútó tó tropó pros te tús erómenús kai tús allús homilei te kai prosferetai“)*[125]

Každý si tedy vybírá mezi krásnými dle své povahy, průvodci Diovi hledí, aby jejich milovaný byl jasný (*dios)* svou duší.[126] Každý milovník se řídí vzorem svého boha a hledí, aby také jeho miláček měl takovou povahu. Svým vlastním napodobováním na něj působí a vedou ho (*agein)* dle možnosti k podobě a činnosti onoho boha. Takto pravdivě milující, kteří zešíleli láskou, dávají svým miláčkům zasvěcení.

Sókratés se po tomto výkladu vrací k obrazu trojspřeží: když vozataj (rozum) spatří milostný zjev, celá duše se naplní bolestí a touhou. Poslušný kůň „jsa přemáhán studem zdržuje sám sebe, aby skokem nenapadl milovaného“ („*aei te kai toto aidoi biazomenos, heauton katechei mé epipédan tó erómenó“),*[127] oproti tomu kůň černý nedbá vozatajova biče a bodců a táhne celé spřežení k miláčkovi, kde uvidí jeho zářící zjev. Ten probudí ve vozataji vzpomínku na skutečnost krásy, ten v úžasu padne naznak a strhne otěže dozadu. Takto se milovník opět vzdálí od miláčka, onen černý kůň však

[125] 252d1-5.
[126] Chování průvodcí Diových nás samozřejmě velmi zajímá, probereme jej podrobněji v kapitole 2.4.
[127] 254a2-3.

vozataje i svého souspřežence přemlouvá a nutí k návratu. A vozataj musí mnohokrát špatného koně porazit, než docílí toho, že duše milovníkova chodí za miláčkem v studu a strachu.

Takového milovníka nakonec miláček připustí ke stykům (neboť dobrý je dobrému přítelem) a zjistí, že míra přátelství přátel a příbuzných se nevyrovná tomu „příteli ovládnutému bohem“ („*ton entheon filon“)*.[128] Milovník je pak natolik přeplněn touhou (*himeros)*, že tato přetéká a vrací se zpět, skrze oči do miláčkovy duše. A tak i miláček miluje, i když neví koho. Je v něm odraz Eróta (*Anterós*), on jej však považuje za pouhé přátelství (*filia)*. Netouží proto po dotycích tak silně, jako milovník, přesto je připraven mu vyhovět, kdyby ho požádal.

Zvítězí-li však v milovníkovi lepší složky duše a přivedou dotyčného ke zřízenému životu, zdatnosti a filosofii. Takový život je cestou, jak opustit po třech tisíciletích tento svět, kterou jsme již zmínili v kapitole 2.1.5, a většího dobra nemůže poskytnout „ani lidská rozumnost, ani božská šílenost“ („*sófrosyné anthrópiné úte theia mania dynaté porisai anthrópó“).*[129] Avšak ti, kdo se nezačnou věnovat filosofii, ale jsou žádostiví cti, se příležitostně budou tělesným stykům oddávat. Jejich vzájemné přátelství bude proto o něco slabší, stále ještě ale bude tak silné, že i po skončení trvání lásky se budou znát ke svým závazkům a slibům, a vyjdou z tohoto života alespoň s náběhem k opeřování, takže jsou odměněni za svou erotickou šílenost (256d). Proto by měl Faidros upřednostňovat přátelství milovníkovo.

Jak jsme tedy viděli, pohled na krásu upomíná rozum na svět skutečných jsoucen, touto vzpomínkou se živí ve směsi slasti a strasti ústrojí perutí, jež vznáší to, co je těžké, směrem vzhůru k onomu světu. Místo rozumu se však může vlády v duši chopit žádostivá

[128] 255b6-7.
[129] 256b6-7.

složka (černý kůň), která usiluje o tělesné rozkoše. Zvítězí-li v souboji o nadvládu rozum, vznikne mezi miláčkem a milovníkem nejsilnější filosofické přátelství.

Skutečný milovník má potřebu připodobnit svého miláčka bohu, jde mu tedy o jeho duši. Přesto se zdá, že původní příčinou lásky je opravdu tělesná krása, neboť je jasně řečeno, že si milovník vybírá mezi krásnými (252d). Podle Sókratova popisu uvidí milostný zjev jako první rozum, což odstartuje procesy spjaté s obnovováním perutí. Bílý kůň, přítel ctnosti, je zdržován ze studu, podobně i rozum se ke krásnému tělu nechce přibližovat, neboť se zřejmě oddává rozpomínce na pravá jsoucna. Tato pasáž přesto vzbuzuje spekulace o možné pozitivní roli černého koně. Ten totiž dotáhne milovníka zpět ke krásnému objektu a umožňuje tak další *anamnésis*. Viděli jsme ovšem, že rozum si krásy všimne i bez jeho přispění, navíc v okamžiku, kdy se podaří černého koně zkrotit (a kdy se tedy vše děje podle vůle rozumu), chodí milovník ve studu za miláčkem, což je základem filosofického přátelství. Černý kůň tedy zřejmě příliš kladnou úlohu nesehrává, opětovná *anamnésis* možná spíše pomáhá rozumu k opětovnému ovládnutí této složky duše. Lze se také domýšlet, že právě únavný boj s černým koněm je tím, co rozumu brání ve vzestupu, nemluvě o tom, že to byl právě černý kůň, kdo způsobil nejednotnost a pád duše. Přesto je černý kůň neoddělitelnou součástí naší duše a zmíněnému boji se zřejmě nelze vyhnout.

Pozoruhodný je také vztah černého koně k řeči. Sice jsme se dozvěděli, že je hluchý (253e), přesto se může v určitém případě nechat uchlácholit od rozumu a bílého koně prosbami (254c). Především však rád určitým způsobem mluví: vyčítá zbylým složkám duše zbabělost, je přítelem vychloubání a chce, aby milovník přicházel k miláčkovi zmiňovat se o vděku milostné rozkoše (254a). Milovník, v jehož duši má převahu rozum a bílý kůň, se pokouší připodobňovat

miláčka svému bohu, je to tedy zřejmě černý kůň, kdo se pokouší ovládnout krásné tělo a přemluvit miláčka k tělesným stykům.

Pojetí lásky v palinódii má zvláštní rys: miláček se může stát milovníkem. V promluvě Lysiově a v Sókratově první řeči tomu tak rozhodně nebylo, miláček se tedy mohl oprávněně ptát, co získá na oplátku za obšťastnění milovníka. Pokud však milovník ovládne svou potřebu získat krásné tělo, nechá se jeho krásou inspirovat ke vzpomínce na pravá jsoucna a boha, jehož kdysi následoval. Milovník tedy již nemiluje na způsob vlka, neboť o svého miláčka pečuje a snaží se jej vést k pravdě. V tomto vztahu tak dochází ke zvláštnímu propojení vzájemné lásky (*erós)* a hlubokého přátelství (*filia)*, v němž miláček i milovaný společně následují boha a směřují k pravdě.

Prospěšná je také láska žádostivá cti, v níž se oba partneři v určité míře tělesným stykům oddávají, avšak nejlepší a nejprospěšnější je láska filosofická.

2.3.6. Krása a láska – průběžné shrnutí

V kapitole 2.3 jsme si představili tři řeči o lásce přednesené v dialogu Faidros a snažili jsme se nalézt, v čem je založena jejich rozdílnost Řeč Lysiova a první Sókratova se snažily prokázat, proč dávat přednost nemilujícímu před milujícím. Viděli jsme, že nepojednávaly o skutečné lásce, nýbrž pouze o její nejvulgárnější podobě, která nese označení „láska“ spíše na základě zvyku. Z obou řečí tak lze vyvodit odmítnutí pouze jedné formy „lásky“, nikoli lásky obecně.

V palinódii jsme viděli ušlechtilou podobu lásky, v níž se nechává milovník krásou vést nikoli k tělu, nýbrž k rozpomenutí se na pravá jsoucna, neboť krása je mezi ideami jediná, jež je ve věcech postihnutelná zrakem. Vzpomínka na pravdu vyvolá v duši zmítané v

radosti i bolesti boj. Zvítězí-li v něm lepší složky duše, vede krása k lásce filosofické, která je ze všech nejlepší a nejprospěšnější.

Na mnoha místech našeho výkladu jsme také viděli, jak je pro pochopení skutečné lásky důležitá znalost duše a celku světa. Díky této znalosti také víme, že skutečným lidským štěstím je vztah ke jsoucím způsobem jsoucím jsoucnům, a cestou k nazírání těchto jsoucen je připodobnění se bohu. Tak nás výklad o lásce nutně vede ke zkoumání filosofie, jež je nejlepší podobou lásky.

2.4. Filosofie

Filosofie hraje v dialogu Faidros nesmírně důležitou roli, přesto však není tematizována v jedné konkrétní pasáži, místo toho se (často i implicitně) vynořuje mezi tématy jinými. V tomto bodě tak narážíme na jisté úskalí námi zvolené metody. Kvůli zdůraznění souvislosti s předchozími tématy jsme již některé motivy týkající se filosofie vyložili, budeme proto více odkazovat k předchozím kapitolám.

2.4.1. Filosofie a pravda

Základním rysem filosofa je jeho vztah k pravdě. Musí pravdivě žít (musí se shodovat jeho činy a řeči) a jeho řeči musí být pravdivé (tzn. navzájem se shodovat).[130] V dialogu Faidros je zdůrazněna další rovina této relace: filosof se vztahuje ke jsoucím způsobem jsoucím jsoucnům, tedy k pravdě samé.

Již jsme viděli, že těmito pravdivými jsoucny Sókratés myslí neměnnou říši idejí, jež je mimo náš proměnlivý a pohyblivý svět. Metafora vertikálního výstupu k oněm jsoucnům nás samozřejmě nenabádá k cestě fyzické, nýbrž duševní. Sice se právě v našem dialogu dozvídáme, že krása o sobě je nějak viditelná zrakem přímo na věcech, v pravém slova smyslu však může pravdu idejí vidět jedině rozum.

Příčinou naší odluky od pravdy byla složitost duše, proto je její zkoumání tak důležité. Sókratés odmítá ztrácet čas zkoumáním lidových pověr, nejdříve totiž musí prozkoumat sám svou vlastní jednotu aby věděl, zda je od přirozenosti „účastný božského a nesoptivého údělu“ (230a). Působí proto zvláštně, že si Sókratés

[130] Usilování o takovou shodu lze snad označit za obecný rys filosofie, Platóna nevyjímaje. V dialogu Faidros se tato shoda tematizuje spíše v narážkách (např. na začátku Sókratovy první řeči, 237c). Krom explicitních výroků o filosofii lze však v dialogu Faidros sledovat též počínání Sókratovo, jež demonstruje, jak má skutečný filosof mluvit a jednat.

udělal čas na Faidra, který mu slíbil přednes Lysiovy řeči. Sókratés dokonce říká, že její vyslechnutí je mu prací „nad zaměstnání přednější“ („*kai ascholias hyperteron“).*[131] Je však zřejmé, že Sókratés nevyhledává Lysiu, nýbrž Faidra, s nímž se chce oddávat filosofické lásce. Jediné co totiž „stojí za vážnou práci“ jsou výklady „o spravedlivém a krásném a dobrém“ („*peri dikaión kai kalón kai agathón“),*[132] zasívané přímo do duše. Následování Faidra tedy není ztrátou času, naopak jde činnost, v níž Sókratés poznává i sám sebe (připomeňme si Sókratovu větu: „jestliže já neznám Faidra, zapomněl jsem i sám o sobě, kdo jsem“ [133]). Zdá se, že Sókratés v aktu filosofické lásky a přátelství nejen poznává sebe a Faidra, dokonce i nějak pracuje na jednotě své duše. Krásou Faidra i okolní přírody je inspirován a pokoušen současně, neustále tak musí svou jednotu stvrzovat tím, že nechává převládat lepší složky své duše (256a), vzpomíná na blažené zasvěcování a připodobňuje sebe i Faidra bohu. Za Lysiu, jehož erotické „umění“ rozhodně nespočívá ve filosofických řečech, se může jen modlit, aby:

> „již nebyl rozdvojen, nýbrž aby, jsa oddán filosofickým řečem, šel ve svém životě přímo k Erótu“
> („*hode autú méketi epamfoterizé kathaper nyn, all‘ haplós pros Eróta meta filosofón logón ton bion poiétai“).*[134]

Podobnou modlitbu zasluhuje také Faidros, neboť on sám je rozdvojen (*epamfoterizein)* mezi působením Sókratovým a Lysiovým, kteří jakoby zastupovali jednotlivé složky Faidrovy duše.

Lysias se o žádnou pravdu nestará a usiluje pouze o to, aby mu byl Faidros po vůli. Sókratés mu místo toho nabízí filosofickou lásku,

[131] 227b9-10.
[132] 278a3-4.
[133] 228a5-6.
[134] 257b5-6.

v níž se budou vzájemně inspirovat krásou a směřovat k pravdě. Věci jsou krásné jen díky své účasti na kráse samé, cesta k pravdě proto člověka vede cestou *logu*, (tj. řečí).[135]

Člověk totiž poznává v řeči podle pojmového druhu (*kat' eidos),* jenž vychází z mnoha vjemů a rozumem je sbírán v jednotu (249c). Toto poznávání je vzpomínáním (*anamnésis)* na pravá jsoucna, jímž se živí ústrojí perutí. Bůh je božský právě proto, že je u těchto jsoucen, filosof je tedy božský (ačkoli je to lidem skryto), neboť je svou pamětí dle možnosti stále u těchto jsoucen (249c).

2.4.2. Filosofie a láska

Z toho, co jsme již probrali, je zřejmé, že filosof miluje především pravdu, vždyť se také v dialogu Faidros dočteme, že ideje jsou věci hodné milování (250d). Neznamená to ovšem, že by pro něj miláček neměl žádnou cenu. Filosof si ovšem mezi krasavci vybírá toho, kdo je nejvíce jasný (*dios)* svou duší (252e), neboť jej může nejsnadněji připodobnit Diovi, díky čemuž je láska obou partnerů sjednocovaná společnou láskou ke skutečným jsoucnům.

Toto pojetí je tedy dosti příbuzné koncepci filosofické lásky ze Symposia, kde věštkyně Diotima představuje výstup od jednoho krásného těla ke kráse všech těl, odsud ke kráse duše, činností a poznatků, až nakonec vše vrcholí výstupem ke kráse samé (210a-211c). Skutečný milovník si tak uvědomí malou hodnotu krásy jediného těla a bude hledět spíše ke kráse duše, díky níž bude rodit „mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filosofování“ (*„pollús kai kalús logús kai megaloprepeis tikté kai dianoémata en filosofia afthonó“)*.[136] To vše vede až k nazírání krásy samé, která přesahuje všechno srovnání s krásou tělesných věcí.

[135] Jak to také Sókratés popisuje v dialogu Faidón (100).
[136] Symposion 210d4-7.

Krása miláčkova těla a duše je tak pro skutečného milovníka cenná, neboť v pravé lásce mohou společně přes tyto stupně vystoupat ještě výše a milovat krásno samé. To je neměnné a věčné, proto ani ona láska není nikterak pomíjivá.

Skutečný filosofický milovník se ve své snaze o připodobnění bohu o miláčka stará, jeho láska nevykazuje podobně sobecké rysy, které charakterizují Lysiovu snahu o ukojení tělesných pudů. Lysias totiž neví, že je možno v lásce postupovat někam za tělesnost, pokouší se tedy přivlastnit si cizí krásné tělo, aby mu bylo kdykoli k dispozici. Jeho „láska" je zcela sobecká, miláčkovi nabízí prospěch jen v té míře, v jaké je to nutné, aby mu miláček byl po vůli.

Filosofická láska oproti tomu nemá se sobectvím nic společného. Filosof se snaží sebe i miláčka připodobnit Diovi, který vše pořádá a o vše se stará (246e). Zdá se, že ani bohové nezří pravá jsoucna neustále, toto zření působí spíše jako nevšední odměna (jedná se přeci o hostinu). Lze se snad domnívat, že jejich péče o svět ze znalosti idejí vychází, má-li být jejich péče vskutku prospěšná, musí přivádět svůj předmět zpět ke štěstí a blaženosti. Tato cesta vzhůru je spojena se vztahem k pravdě (jímž se živí perutě) a se sjednocováním duše (aby ji vozataj mohl řídit žádoucím směrem). Filosof ve své lásce ví, že šlapání po ostatních duších (či tělech) opravdové blaženosti nikterak neprospívá. Naopak, cesta k vlastnímu štěstí vede přes láskyplnou péči o ostatní duše.

Tento nejlepší druh lásky je nutně spojen s *logem*, díky zraku je totiž možné dospět k ideji krásy, ostatní ideje však musíme zkoumat namáhavým a pomalým dialektickým postupem, vždyť právě dialektických řečí je Sókratés milovníkem (266b). Zdá se tedy, že řádné zkoumání lásky musí přejít ve zkoumání řečí, jak naznačuje i konec dialogu Symposion, kde Sókratés uspává Agathóna a Aristofana touto úvahou:

„týž muž má uměti skládat komedie i tragédie a odborně vzdělaný básník tragický že jest i básníkem komedií“
(„*...autú andros einai kómódian kai tragódian epistasthai poiein, kai ton techné tragódepoion onta kai kómódopoion einai“).*[137]

2.4.3. Filosofie a řeči

Z našeho dialogu je zřejmé, že Sókratés i Faidros milují řeči, oba však v dosti odlišném smyslu. Faidros říká, že právě rozkoš z řečí je smyslem lidského života (258e), neboť na rozdíl od rozkoší tělesných nejsou spojeny s předchozí bolestí. Tento přístup je však poněkud krátkozraký a nevede ke skutečnému štěstí, což je zřejmé z toho, kam mohla Faidra zavést Lysiova řeč, kdyby nepotkal Sókrata. Faidros je původcem a otcem mnoha řečí (242b), nedokáže s nimi však náležitým způsobem zacházet: především je poslouchá, nechává si je mnohokrát opakovat (228a), zapisuje je a učí se je nazpaměť. Nijak zvlášť neusiluje o pravdivost zmíněnou v kapitole 2.4.1, tj. o soulad řečí mezi sebou, vlastním životem a s pravdou samou. Platí-li tak o někom Sókratova metafora o nádobě naplněné prostřednictvím sluchu z cizích zdrojů, pak je to právě Faidros. Vždyť čtenář dialogu Filébos může snadno nabýt dojmu, že úvahu o slasti a nepřítomnosti strasti u řečí si dost možná Faidros již někdy dříve vynutil na Sókratovi,[138] jenž si byl ovšem v této souvislosti vědom hlubších souvislostí než Faidros. Faidros tedy není příliš schopen nechat se krásou řeči vést za tuto řeč samu. Jeho užívání paměti se omezuje spíše na rozpomínání se přesné znění řeči, aby ji mohl „omílat“. Sepsání Lysiovy řeči a její schování pod plášť je tak dosti nápadnou

[137] Symposion 223d4-6.
[138] To je samozřejmě pouze naše spekulace, jsme si vědomí, že dialog Filébos byl zřejmě sepsán Platónem později než dialog Faidros. To ovšem neznamená, že to nemohla být již myšlenka historického Sókrata či raného Platóna.

paralelou ke špatnému pojetí lásky, jež usiluje o co největší tělesnou blízkost.

V místě, kde se obě poloviny našeho dialogu spojují, staví Sókratés vedle této Faidrovy úvahy mýtus o cikádách (258e-259d). Cikády byly prý lidé, kteří se po narození mús dostali do takového vytržení, že „pro samý zpěv zanedbali jídlo i pití a nic nepozorující zemřeli“ (259c).[139] V dalším životě se z nich staly cikády, které mají od bohů ten dar, že mohou bez jídla a pití stále jen zpívat až do smrti. Když pak opět přijdou k músám, dávají jim zprávu, kdo z lidí uctívá kterou z nich. Nejstarším z mús, Kalliopě a Úranii oznamují tyto z lidí:

> „kteří tráví život ve filosofii a uctívají jejich músické umění, neboť ony jsou nejvíce ze všech mús ve styku s nebem a s myšlenkami božskými i lidskými, a proto vydávají nejkrásnější hlas“
> („*tús en filosofia diagontas te kai timóntas tén ekeinón músikén angellúsin, ai dé malista tón Músón peri te úranon kai logús úsai theiús te kai anthrópinús hiasin kallistén fónén“).*[140]

Pokud se tedy Sókratés s Faidrem po způsobu otroků nenechají v poledne zastavit ve svých řečech a uspat, předají jim cikády onen dar, nebudou proto ve svém vytržení (zpěvem a. řečmi) omezováni myšlenkami na své tělesné potřeby.

Toto zapomenutí na tělesný svět je projevem lásky k řečem a na nezamilované působí jako šílenství. Sókratés tedy Faidrovu kalkulaci o rozkoši nevyvrací explicitně, neboť je do jisté míry

[139] Připomeňme zde ještě jednou dialog Symposion, kde Diotima na konci své řeči popisuje (211d), jak pravý milovník její ani nepije, aby se nerozptylovali pohledem na svého miláčka.
[140] 259d3-7.

pravdivá, místo toho nabízí ovšem pravou lásku k *logu*. Tím nás ovšem odkazuje na popis lásky z palinódie, z něhož je zjevné, že láska (ke krásným hochům i řečem) je se zvláštní směsí bolesti i radosti přeci jen jaksi spojená (251c). Pokud však řeči milujeme řádně, dostává se nám slasti po způsobu cikád.

Již v kapitole 2.1.3 jsme nastínili možnost, jak pochopit obrat „božský a dlouhý výklad" (246a). Pravdivý a dialektický rozbor jakéhokoli problému přechází vždy v rozbory další. V kapitole 2.2.3 jsme zase viděli, co dialektika obnáší, a právě dialektických „rozborů a souborů" (*„diaireseón kai synagógón")*[141]*,* díky nimž je schopen mluvit a myslet, je Sókratés milovníkem (*erastés).* Rétorická *techné* je tak spojena s láskou v podobě dialektiky a filosofie.

2.4.4. Filosofie a pohyb duše

V kapitole 2.2.1 jsme sledovali, jak Sókratés vede svými řečmi Faidrovu duši k filosofii a blaženosti. Rétorika je kouzelnické voděním duše (*psychagógia)* ve všech svých podobách, i kdyby špatný řečník o existenci duše ani nevěděl. Chce-li však rétor na duši účinně působit, musí ji poznat.

V dialogu Faidros nás může zarazit, že se nám duše ukazuje ve své aktivní i pasivní podobě. V palinódii Sókratés zkoumá erotický pohyb duše i jejich částí, zatímco v rozpravě o řečech z ní činí cíl rétorovy aktivity. Ten tak na základě již probraných pravidel vede duši tím způsobem, že pozná její povahu a užívá v hovoru k ní ten typ řeči, který jí bude připadat krásný a nejvíce na ni zapůsobí. V tomto smyslu lze i pochopit velkou rozmanitost našeho dialogu, Sókratés musí volit velmi rafinovanou kombinaci mytologie a dialektiky, aby Faidra svou řečí vskutku okouzlil, tedy aby se mu nepřihodilo to samé co s Agathónem a Aristofanem v dialogu Symposion, a Faidros mu při

[141] 266b4.

řeči neusnul. Snad právě Faidrova lačnost po řečech je důvodem, proč si Sókratés mezi krásnými vybral pro svou péči právě jeho, ačkoli jinak tento mladík příliš nepůsobí jako velký filosofický talent.

Skutečný filosof se ovšem nepokouší okouzlit posluchačovu duši tak, aby řeči pouze obdivovala a nechala se pasivně vést a svádět. Filosoficky milující řečník se totiž pokouší miláčka dovést k vlastní filosofické a erotické aktivitě. Neklade do cizí duše řeči s cílem, aby tam v nezměněné podobě zůstaly. Naopak, zasévá do duše spíše semena řečí:

> „když někdo vezme příhodnou duši a dialektickým uměním zasazuje a zasévá do ní s věděním řeči, které jsou schopny pomáhati sobě samým i svému zasévači a nejsou neplodné, nýbrž mají símě, z něhož vyrůstají v jiných myslích zase jiné řeči, schopné takto udržovati to símě stále nesmrtelným, a způsobují tomu, kdo je v sobě má, nejvyšší štěstí, jaké je člověku možné“
>
> („*...hotan tis té dialektiké techné chrómenos, labón psychén prosékúsan, fyteué te kai speiré met‘ epistémés logús, oi heautois tó te fyteusanti boéthein hikanoi kai úchi akarpoi alla echontes sperma, hothen alloi en allois éthesi fyomenoi tút‘ aei athanaton parechein hikanoi, kai ton echonta eudaimonein poiúntes eis hoson anthrópó dynaton malista“*)[142]

Lysias by svou řečí z Faidra nejraději učinil svého slepého následovníka a Faidrova pasivní recepce cizích řečí je pro něj velmi vítaná, zatímco Sókratés jej chce spíše osvobodit. Cílem filosofických řečí k miláčkovi tak je právě probuzení aktivity jeho duše. Několikrát jsme upozornili na jisté napětí týkající se možné tělesnosti lidské duše.

[142] 276e5-277a4.

Ta je totiž opravdu složená ze složky se sklonem k propadání se do tělesnosti (černý kůň) a ze složky duchovní a směřující k netělesné a věčné pravdě (vozataj). Milující filosof chce spolu s miláčkem nechat vítězit lepší složky duše a pomocí řečí usilovat o společný pohyb směrem vzhůru. V důkazu nesmrtelnosti duše (kapitola 2.1.1) jsme viděli, že právě pohyb a aktivita je hlavní charakteristikou duše, zatímco tělesnost je spojena s pasivitou a determinací vnějšími vlivy. Duše se tedy nesmí zastavovat u tělesných věcí, nýbrž ve své jednotě pokračovat za a nad tyto věci.

Filosofická láska se vyznačuje vzájemnou prospěšností miláčka i milovníka, viděli jsme, že správné zasévání řečí prospívá také svému zasévači. Sókratés s Faidrem tak svým rozhovorem přispěli k vzájemné proměně, i když ta Sókratova (spočívající v nikdy nekončícím procesu připodobňování se bohu) je pochopitelné méně patrná. V případě Faidra lze zase poněkud pochybovat o úspěšnosti a dlouhodobosti této proměny. V jistém smyslu je tak přeci jen možné říci, že i Faidros vede Sókrata, neboť svou krásou přispívá k pohybu Sókratovy duše. Sókratés nicméně udělal, co bylo v jeho silách, osvědčil se jako dobrý filosof a milovník a může teď s nadějemi nechat Faidra, aby se vrátil zpět do Athén.

3. Jednota dialogu Faidros

3.1. Provázanost probraných témat

Zde si stručně shrneme, jaké vztahy jsme mezi jednotlivými tématy odhalili a nakolik lze hovořit o jednotě popsané v kapitole 1.2.2.2.

Prokázali jsme snad, že poznání duše je základním předpokladem především pro zkoumání o kosmu, působení krásy, lásce, řečech, a filosofii. A tato témata jsou naopak nezbytná pro pochopení, o jaké cíle má lidská duše v životě usilovat, tzn. že jejich poznání a poznávání vede duši k jednotě a k pravdě. Viděli jsme také, že celý dialog Faidros je jistou demonstrací, jak lze duši vést.

Odhalila se nám také jistá struktura kosmu: štěstí a pravdu lze nalézt jedině v říši skutečných jsoucen, jež se nalézá za hranicemi tohoto proměnlivého světa. Vrcholem tohoto světa je nebeská klenba, kterou nemohou lidské duše zcela překonat (a zřejmě ani božské, jež se při své hostině dostanou na tuto klenbu, ne však dále). Pod nebeskou klenbou je svět spravovaný duší. V nebi konají své cesty duše božské, daimónské a ty, které mohou a chtějí následovat. Odsud Lidské duše kvůli své nejednotě upadly do světa tělesného. Cílem lidské duše tedy má být návrat k původnímu stavu, kdy do jisté míry mohla nazírat pravdu. Filosofický vztah ke kráse, lásce a řečem je proto nejpřímější cestou k blaženosti a štěstí.

Výjimečnost krásy spočívá v tom, že je jedinou z idejí, jež je v tělesném světě patrná i zrakem, je tedy v podobě krásných jsoucen nejjasnějším odkazem k jsoucím způsobem jsoucím jsoucnům. Protože duše všech lidí kdysi v blaženém průvodu tato jsoucna spatřily, krása přitahuje bez výjimky každého člověka. Vyvolává totiž rozpomínku na tehdejší štěstí a způsobuje opeřování duše, tzn. lásku.

Krásná těla a duše jsou tudíž cestou ke kráse samé a dobru, pokud však člověk nepokračuje v této cestě a zachytí se nejbližšího krásného těla, může to prohloubit jeho pád.

Láska je zvláštní silou, kterou v nás krása vyvolává, a jež nás může vznášet vzhůru od omezení tělesného světa. Pravá, tj. filosofická láska vede prostřednictvím krásných těl, duší, řečí a činností vzhůru k pravdě.

Filosofie je tedy nejlepší, nejkrásnější a nejblaženější činností, jíž se člověk může ve svém životě zabývat. Filosof je vždy milovníkem usilujícím ve své lásce ke krásným tělům, duším i řečem o poznání pravdy, tzn. skutečných jsoucen.

Je tedy zřejmé, že jsou tato témata tak úzce provázaná, že prozkoumání jednoho nás pokaždé vede ke zkoumání ostatních. Poloviny dialogu Faidros tudíž nejsou tematicky nespojité, neboť se ve zkoumání jednotlivých témat doplňují. V obou dochází ke zkoumání duše (v první polovině především aktivity duše spojené s láskou, v polovině druhé je na duši nahlíženo především jako na předmět působení řečí), krásy (těl, duší a řečí, jež odlišným způsobem poukazují na skutečná jsoucna), lásky (v první polovině explicitně v třech řečech o lásce, ve druhé polovině se Sókratés zabývá pravou rétorikou, jež ukazuje nejlepší podobu lásky) i filosofie, neboť filosof je nejlepším milovníkem i rétorem. Obě poloviny dialogu tak sice ukazují zkoumaná témata z odlišného úhlu pohledu, přesto nesplývají zcela. O smyslu jejich provokativní odlišnosti budeme ještě uvažovat v kapitole 4.

3.2. Snaha o nalezení jediného tématu

Ještě se pozastavíme u možnosti nalezení jediného tématu, o němž by dialog Faidros pojednával.

Někteří interpreti hledají tuto jednotu ve zkoumání duše a *psychagógii* (např. Asmis). Poznávání i vedení duše je opravdu tematizováno v řadě míst dialogu, na vyšší rovině je navíc celý rozhovor Sókrata s Faidrem demonstrací, jak takové vedení duše vypadá.

Jiní tuto jednotu vidí v tématu řečí (např. Nehamas a Woodruff). V první polovině dialogu Faidros jsou totiž předneseny tři řeči o lásce, o nichž Sókratés v rétorickém zkoumání z druhé poloviny dialogu prohlásí, že slouží především jako příklady pro toto zkoumání.

Náš dialog je nějak sjednocován i tématem krásy (např. Hermeias), v jeho průběhy se objevuje řada nápadných narážek na krásu. Je zřejmé, že všechny tři řeči přednesené řeči spojují vznik lásky s krásou, také v následném zkoumání se hovoří především o řečech krásných.

Snad nikdo nezpochybňuje výsadní postavení zkoumání lásky v první polovině dialogu, jako jednotící prvek obou polovin ji chápou ti, kdo vnímají rozpravu o řečech především jako zkoumání pravé lásky.

Jednotu našeho dialogu lze spatřovat i v popisu filosofie, který proniká palinódii i zkoumání rétoriky, neboť filosof je nejlepším milovníkem i rétorem. Zdá se navíc, že Sókratés je v dialogu Faidros (snad ještě více než ve většině ostatních Platónových děl) zobrazen jako ideální filosof po teoretické i praktické stránce.

V tomto bodě by se asi slušelo, abychom se přiklonili k jednomu z těchto přístupů. Z obsahu této práce je asi zřejmé, s jakou

neochotou tak učiníme, neboť daná témata souvisejí tak úzce, že každý uvedený přístup má své oprávnění. Volba jediného tématu v sobě zahrnuje riziko výrazného zjednodušení, pokud by totiž daní interpreti chtěli věrohodně obhájit svou pozici, museli by nutně přejít k tématům ostatním.

Pokud bychom byli ke stanovení jednoho centrálního tématu přesto nuceni, nejprve bychom měli ještě nastínit mnohovrstevnost dialogu Faidros. Krom témat samých je třeba zohledňovat implicitní popis ideálního filosofa, kterým je Sókratés, do značné míry však také Platón sám (což ještě rozvedeme v kapitole 4). Na těchto rovinách bychom za jednotící téma vybrali filosofii, neboť na příkladu Sókratovy činnosti vidíme projevy filosofické lásky a rétoriky. Na rovině obsahu samotného rozhovoru Sókrata s Faidrem bychom zvolili motiv *psychagógie*, neboť láska, krása i řeči (ve svých lepších i horších podobách) zásadním způsobem ovlivňují pohyb lidské duše.

4. Obhajoba psaní a smysl předělu v dialogu Faidros

Pokusili jsme se předvést, že dialog Faidros tvoří jednotu, tím jsme však existenci představeného předělu neodmítli zcela. Ten totiž v díle zůstává a mnozí čtenáři, kteří si dialog Faidros přečtou poprvé, budou stále znovu překvapováni onou nečekanou změnou tématu, formy i atmosféry. V průběhu této práce jsme se snažili předvést vlastní zkušenost s tímto dialogem. Postupným zkoumáním jednotlivých témat z nejrůznějších úhlů pohledu se nám jejich jednota vyjevila natolik zřetelně, že jsme na existenci předělu (s trochou nadsázky) téměř zapomněli a je nám nyní poněkud zatěžko uvěřit, že na nás (stejně jako na řadu interpretů) působil jako obtížně překonatelná překážka. Abychom mohli obhájit svou domněnku, že si byl Platón existence předělu vědom a dokonce jej do našeho dialogu vsunul záměrně, musíme se zamyslet ještě nad jednou paradoxní rovinou dialogu Faidros, které jsme se dosud spíše vyhýbali, totiž nad hodnotou psaných řečí.

4.1. Zkoumání psaných řečí

Psané řeči jsou tematizovány již od samého počátku našeho dialogu, neboť Lysiova řeč má podobu spisu (227c-228a). Faidros si tuto řeč nechal mnohokrát opakovat a nakonec si onen spis vzal, aby se jej mohl naučit nazpaměť. Sókratés jej nakonec donutí, aby mu tuto řeč přečetl (228e).

Svou první řeč Sókratés sice přednáší bez přípravy, i ona má však řadu rysů řeči psané. Vždyť Sókratés tvrdí, že bude pouze opakovat, co slyšel od některého ze spisovatelů. Také Faidrovi je nápadné, jak dlouhý proud řeči Sókrata oproti zvyku ovládl (238c).

Palinódie je sice dlouhým přednesem, přeci jen má však trochu odlišnou charakteristiku. Již nejde o pouhé opakování cizí řeči, Sókratés nemá zahalenou hlavu a může při své řeči sledovat účinky, jaké jeho řeč na Faidra má. Sám Sókratés se nechává svou řečí často unášet, přiznává například, že z touhy po pravých jsoucnech o nich hovořil obšírněji, než by bylo pro dané téma nezbytné (250c).

Samotné zkoumání psaných řečí však začíná až po skončení palinódie, Faidros se totiž zmiňuje, že Lysiu kterýsi politik utrhačně nazval pisatelem řečí, *logografem (*257c). Nejváženější a nejmocnější občané obcí se navíc obávají psát řeči a zanechávat po sobě spisy, aby nebyli nazýváni sofisty (257d). Sókratés ovšem ukazuje, že i uctívaní pisatelé zákonů jsou sepisovatelé řečí, a že samo sepisování řečí není nic ošklivého, ošklivé je pouze „mluviti a psáti ne krásně, nýbrž ošklivě a špatně“ („*to, mé kalós legein te kai grafein all‘ aischrón te kai kakós“*).[143] Proto si Sókratés s Faidrem dávají za úkol zkoumat,

[143] 258d4-5.

v čem spočívá krása a ošklivost psaných a mluvených řečí (259e), což je nejzřejmější rovinou, na níž lze nacházet jednotu dialogu Faidros.[144]

V následujících pasážích věnovaných zkoumání rétoriky (259e-274b) dochází Sókratés k výsledkům, o nichž jsme již hovořili v kapitole 2.2: dobrý rétor se má vztahovat k pravdě, znát druhy duší a řečí, vědět kdy jakých řečí užívat atd.

V závěru dialogu se Sókratés obrátí přímo ke zkoumání řečí psaných. Vypráví Faidrovi mýtus o vzniku písma (274c-275b), jež prý bylo vynalezeno starým egyptským bohem Theuthem. Ten pak vychvaloval užitečnost písma egyptskému králi Thamovi takto:

> „Tato nauka, králi, učiní Egypťany moudřejšími a pamětlivějšími, neboť byla vynalezena jako lék pro paměť a moudrost“
> („*Túto de, ó basileu, to mathéma...sofóterús Aigyptiús kai mnémonikóterús parexei. mnémés te gar kai sofias farmakon éurethé“).*[145]

Thamus ovšem Theuthovi vysvětlil, že se zmýlil, neboť písmo bude mít na lidi zcela opačný účinek:

> „Neboť tato nauka zanedbáváním paměti způsobí zapomínání v duších těch, kteří se jí naučí, protože spoléhajíce na písmo budou se rozpomínat na věci zevně, z popudu cizích znaků, a ne zevnitř sami od sebe; nevynalezl jsi lék pro paměť, nýbrž pro upamatování“
> („*Túto gar tón mathontón léthén men en psychais parexei mnémés ameletésia, hate dia pistin grafés exóthen hyp‘*

[144] Neboť jde o vysvětlení, kterého se nám od Sókrata a Faidra explicitně dostalo (258d-259e). Této rovině jsme se poměrně obsáhli věnovali, více jsme však zdůrazňovali řeči mluvené, abychom se v této kapitole příliš neopakovali.
[145] 274e4-6.

allotrión typón, úk endothen autús hyf' autón anamimnéskomenús. úkún mnémés alla hypomnéseós farmakon éures").[146]

Sókratés tedy pomocí tohoto mýtu[147] upozorňuje na podstatné riziko, jež je s psaním řečí spojené: namísto moudrosti a opravdové vzdělanosti bude způsobovat u lidí mnohem spíše sečtělost, mnohoznalost a zdánlivou vzdělanost (275b). Za pozornost stojí také zmínka o vnějším upamatování namísto rozpomínání (*anamnésis)* zevnitř sebe sama, což nás odkazuje k již probranému poznávání a vzpomínání na pravá jsoucna.

Psané výklady jsou tak v nejlepším případě prostředkem k upamatování toho, kdo věc zná, na látku, jež je předmětem spisu (275d). Písmo je podobné malířství, jejich výtvory totiž vypadají jako živé, nelze se jich však na nic dotázat, nestojí totiž za nimi myšlení:

> „když se otážeš na něco z jejich obsahu, chtěje se o tom poučiti, ukazuje takový výklad vždy jenom jedno a totéž"
> („*ean de ti eré tón legomenón búlomenos mathein, hen ti sémainei monon tauton aei").*[148]

Sepsané řeči se dle Sókrata povalují u znalců i neznalců, aniž by věděly, ke komu mluvit a ke komu ne. Jedná-li se s takovou psanou řečí neslušně a neprávem, potřebuje pomoc (*boétheia)* svého tvůrce, neboť se nedokáže bránit sama. Řeč napsaná je tedy v nejlepším případě obrazem živé a oduševnělé řeči vědoucího člověka, který ví, ke komu se má mluvit a ke komu mlčet (276a). Filosof tedy bude psát

[146] 275a2-6.
[147] O jehož původu nám Faidros naznačuje, že jej Sókratés právě vymyslel (275b).
[148] 275d8-9.

jen pro hru, „střádaje i sobě připomínky pro dobu, kdy přijde do stáří zapomnětlivosti, i každému jdoucímu po téže stopě“.[149]

Filosof si je tedy vědom, že v těch nejlepších psaných řečech je mnoho hravosti, a že:

> „nikdy nebyla napsána žádná skladba, ani ve verších ani bez verše, která by stála za velkou a vážnou práci, ani žádná taková řeč že nebyla pronesena – tak jako byly proneseny ty odříkávané řeči bez předcházejícího dotazování a bez snahy poučit, jen pro přemluvu-“...
> („*údéna pópote logon en metró úd‘ aneu metrú megalés axion spúdés graféna‌i, úde lechthénai hós oi rapsódúmenoi aneu anakriseós kai didachés peithús heneka elechthésan,“...).*[150]

[149] 276d.
[150] 277e6-9.

4.2. Platónovy dialogy a smysl předělu

V představených pasážích to tedy vypadá, že hodnota psaných řečí je zanedbatelná, což však vyvolává řadu otázek. Proč tedy Platón píše? Mají jeho spisy, jimž věnoval tolik námahy, tak malou hodnotu? Není vlastně nelogické písemně kritizovat výpovědní hodnotu písma? Vypadá to totiž, jako by nás Platón v dialogu Faidros přesvědčoval, že se tímto dialogem vůbec nechávat přesvědčit nemáme.

V samém závěru dialogu přechází zkoumání řečí ve výměr filosofa. Sókratés ukazuje, jak sepsal řeči filosof:

> „složil tyto spisy tak, že věděl, v čem je pravda, a byl s to jim pomáhat, přistupuje ke zkoušení jejich předmětu, a je schopen sám svým výkladem dokázat malou cenu napsaných věcí“ („*ei men eidós hé to aléthes echei synethéke tauta, kai echón boéthein, eis elenchon ión peri hón egrafé, kai legón autos dynatos ta gegrammena faula apodeixai“*).[151]

Zdá se, že právě tato formulace je zřejmou Platónovou obhajobou svého vlastního díla.[152] Vždyť v dialogu Faidros do značné míry pojednával o pravdě a právě jsme si předvedli jeho důkaz malé ceny napsaných věcí. Jistě by byl schopen i sám svému dialogu přicházet na pomoc (*boéthein)* a dost možná se pokoušel sepisovat své dialogy právě tak, aby si samy byly schopny na pomoc přicházet, nakolik je to je v moci psaného díla.

[151] 278c4-8.

[152] Na této obhajobě je založena celá interpretační tradice, jejímž nejvýznamnějším představitelem je Schleiermacher. Ten se dokonce domníval, že Faidros byl prvním dialogem, který Platón sepsal, a obhájil v něm tak celé své následné dílo.

Výraz týkající se přicházení řeči na pomoc (*boéthein)* se v těchto pasážích dialogu Faidros objevuje dokonce pětkrát,[153] není ale zcela jasné, co je tím míněno. Z předchozích citací je zřejmé, že primárně se jedná o založení každé řeči v dialektickém a filosofickém zkoumání. Autor sebelepší řeči by měl být schopen svá slova obhájit a zasadit do širšího kontextu. Nemusí však nutně jít o pouhou fyzickou přítomnost, tedy o odpovídání na čtenářovy či posluchačovy dotazy týkající se nejasností v textu.[154] Vždyť i Lysias končí svou řeč větou: „jestliže však ty ještě něco postrádáš a myslíš, že to bylo opominuto, taž se.“[155] Viděli jsme, že Lysiova řeč v našem dialogu zastupuje řeč špatnou po všech stránkách, i její závěr je nejspíše snahou o svedení Faidra vytvořením iluze, že má Lysias ještě co říci, jednalo by se však pouze o opětovné přeformulování téže myšlenky.

Thomas Szlezák ve svém článku „Was heisst ‚dem Logos zu Hilfe kommen‘?“ upozorňuje, že také např. ve druhé knize Ústavy se opakovaně objevuje motiv pomáhání (*boéthein/boétheia...),* tentokrát se však jedná především o pomoc spravedlnosti. Sókratés jí však nepomáhá svou přítomností a připraveností na doplnění nejasností nějaké své teze, vyzdvihující spravedlnost. Pouští se totiž do rozsáhlého exkursu, v němž často na delší dobu jakoby pouští zachraňovaný předmět ze zřetele. V posledku však spravedlnosti pomáhá tím, že její pochopení založí v rozsáhlém výkladu o politice, lidské duši a především světě idejí.

I ze samotného dialogu Faidros se zdá nepochybné, že „*boéthein tó logó“* (nezapomínejme, že slovo *logos* má v platónském kontextu význam mnohem širší, než pouhé označení konkrétní sepsané řeči) nespočívá primárně ve fyzické přítomnosti autora, nýbrž

[153] 275e5, 276a6, 276c9, 277a1, 278c5. Viz Szlezák, Thomas A., „Was heisst ‚dem Logos zu Hilfe kommen‘?“, in: Rossetti, Livio, „Understanding of ‚Phaedrus‘“, Perugia 1992, s. 93.
[154] Srv. Szlezák, s.95: takové pojetí má ovšem řadu zastánců, Szlezák zmiňuje především Gregory Vlastose.
[155] 234c.

ve schopnosti odkazovat za sebe a uvádět každý *logos* do širších souvislostí a vztahu k pravdě.

Tento poznatek však problém existence Platónových dialogů neřeší. Platón pravděpodobně nesepisoval svá díla pouze pro okruh svých známých, jimž by mohl kdykoli být k dispozici. Mají-li tedy mít jeho dialogy smysl, musejí být schopny v nějakém ohledu bránit sebe samé, tedy: přicházet si na pomoc.

V této souvislosti je zajímavé, co jak se vyjadřuje Platón o svém psaní v sedmém listu:[156]

> „kteří psali a budou psáti a kteří tvrdí, že znají to, o čem já vážně bádám ... nemohou té věci rozumět zhola nic. Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude; neboť to nijak nelze pověděti jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“[157]

> „Kdybych tedy viděl, že je možno to vhodně pro lidi napsat a povědět, co krásnějšího bych mohl ve svém životě vykonati nežli napsat lidem věc velice prospěšnou a všem vyvésti na světlo pravou podstatu jsoucna? Ale myslím, že by lidem nebylo dobré vykládati o těch věcech, leda několika, kteří jsou schopni s malým návodem je sami nalézti“.[158]

I zde Platón odmítá cizí spisy, stejně jako možnost systematického sepsání pravdy, tzn. pojednání o idejích. Zdá se ovšem, že zpracování tohoto tématu nějakým způsobem možné je, avšak jen pro úzký okruh těch, kteří budou schopni pravdu sami nalézt, tj. pro filosofy.

[156] Vycházíme zde z předpokladu, že Platón je skutečně autorem Listů.
[157] Listy 341c-d.
[158] 341d-e.

Má-li však Platón sepsat dílo, o němž ví, že se bude povalovat u těch, kteří věci rozumějí, stejně jako u všech ostatních (275e), musí psát své dialogy tak, aby obsahovaly více vrstev. Není totiž dobré, vykládat o skutečné pravdě všem lidem (341e). Do těchto dialogů staví většinou Sókrata do rozhovoru s partnerem, jenž filosofem není.[159]

Titulní hrdina našeho dialogu, tedy Faidros, Sókrata dokáže následovat jen v omezené míře. Z představeného rozhovoru odchází jistě s přesvědčením, že Sókratés dokáže o lásce přednést lepší řeč než Lysias. Také snad o tom, že je lepší vyhovovat správně milujícímu než nemilujícímu. Lze však pochybovat o tom, nakolik vskutku vzejde plamen z jiskry, kterou se v něm Sókratés svými řečmi pokoušel zažehnout. Trochu snad ano, vždyť si Sókratés Faidra ke své lásce vybral mezi krásnými proto, že v jeho duši našel jakýsi sklon k filosofii (srv. 252d-e).

Dostane-li se tedy Platónův dialog do rukou nefilosofovi, snad v něm tato povrchnější rovina spisu také zanechá něco dobrého. Například z dialogu Faidros si může většina čtenářů odnést, že láska může být prospěšná atd. Zabývá-li se však dialogem Faidros někdo, kdo kráčí „po téže stopě“ (276d), může v něm jeho četba zažehnout právě onen filosofický plamen. Filosof tedy musí v Platónových dialozích nacházet více, nesmí se spokojit pouze s tím, co je vytištěno na papíře.

K tomuto „stopování“ Platóna má dle našeho názoru sloužit množství přehlédnutelných zmínek a nejasností, jež se v jeho dialozích vyskytují podezřele často. Jejich hlubší zkoumání pak také nezřídka vede k nečekaným nahlédnutím, jichž se povrchnějším čtenářům nedostane. Domníváme se, že se Platón čtenáře svých děl pokouší vyprovokovat k interpretaci, filosofovým úkolem totiž není

[159] Opomíjíme zde zkoumání o historickém Sókratovi a rozhodně nepředpokládáme, že by snad Platónovy dialogy byly pouhým sepsáním skutečných Sókratových rozhovorů. Něco takového by mj. bylo skutečným výsměchem záměru dialogu Faidros.

zapamatovat si cizí řeč nazpaměť. Abychom se u textu nezastavili podobně jako Faidros, ukrývá do něj Platón množství narážek, dvojznačností a nejasností. Někteří čtenáři si jich všimnou hned, jiní např. při opakované četbě a někteří čtenáři si jich nevšimnou nikdy. Snad má Sókratés v již citované úvaze ze závěru dialogu Symposion (223d) na mysli právě takové spojení komedie a tragédie, vždyť dialog Faidros má komické i tragické rysy, jež naši duši při četbě rozhýbávají. [160] Největší hodnota Platónových dialogů nespočívá v jejich povrchní rovině, např. v Sókratově aporetickém vyvracení přesvědčení svých partnerů, nýbrž v překonávání překážek pomocí odkazů, jež jsou v díle skrytě obsaženy.

Při zkoumání dialogu Faidros jsme se v některých momentech pozastavili nad řadou nejasností. Pokusili jsme se naznačit, že tyto nejasnosti nejsou způsobeny Platónovou neschopností. Právě to by snad mohly být ony provokující momenty, jež mohou v duši filosoficky založeného čtenáře založit oheň myšlení v podobě úvah, které z možných čtení je lepší, popř. zda lze existuje způsob jejich uchopení, při němž by byly pravdivé varianty obě. Typické je, že samotní aktéři dialogu tyto nejasnosti obvykle nekomentuje. Zdá se, že chce-li Platón ve svých dílech opravdu dosáhnout toho, aby nefilosofům skryl to, co chce, aby filosofové „s malým návodem nalezli“, jsou k tomu ony narážky a nejasnosti dobrým prostředkem.

Ještě jednou se vraťme k Sókratovu požadavku jednoty každé řeči, jenž nás (podobně jako množství váženějších interpretů) vyprovokoval k problematizaci onoho předělu a k hledání jednoty dialogu Faidros:

> „každá řeč má být složena jako živý tvor a má míti jakési své vlastní tělo, takže by nebyla bez hlavy ani bez nohou, nýbrž

[160] Uvědomujeme si, že tento postřeh by bylo třeba analyzovat podstatně důkladněji, stejně jako celou úvahu nacházející se v této kapitole. Snažíme se zde ovšem co nejrychleji dospět k objasnění našeho názoru na smysl předělu v dialogu Faidros.

> aby měla střed i krajní části napsané tak, aby se hodily k sobě navzájem i k celku.“[161]

V tomto bodě snad již můžeme upozornit na souvislost s jiným Sókratovým výrokem týkajícím se psaných řečí:

> „To je asi, Faidre, hrozná vlastnost písma a doopravdy podobná malířství. Neboť výtvory malířství stojí sice jako živé, ale když se jich na něco otážeš, velmi velebně mlčí. Právě tak i napsané výklady; myslil bys, že za jejich slovy je nějaké myšlení, ale když se otážeš na něco z jejich obsahu, chtěje se o tom poučiti, ukazuje takový výklad vždy jenom jedno a totéž.“[162]

Jistě stojí za to, pokoušet se v dialogu Faidros nacházet zmiňovanou souměrnost jeho částí. V jeho průběhu se však ukazuje, že na každém těle je především důležitá duše a myšlení, které se za ním skrývá. Nemáme se přeci chápat těla, nýbrž hledat, jakým způsobem poukazuje tělo každé řeči i člověka za sebe. Za Lysiovou řečí nic takového nestojí, je jen obrazem a sebedokonalejší souměrnost jí nevdechne život. Chceme-li takto prozkoumat jednotu dialogu Faidros, bylo by chybou, pitvat jeho jednotlivé končetiny bez ohledu na to, zda je vůbec živý. Zkoumejme tedy na této velkolepé řeči raději to, co ji oživuje.

Právě v tom spatřujeme smysl předělu v dialogu Faidros. Domníváme se, že jej Platón do tohoto dialogu vložil záměrně. Povrchním způsobem přechod mezi palinódií a zkoumáním o řečech zdůvodnil, což uspokojilo Faidra, stejně jako to příliš neznepokojí ty čtenáře, kteří nekráčejí po Platónově stopě. Vnímavější čtenáře však

[161] 264c.
[162] 275d-e.

tento předěl vyprovokuje k interpretaci. Smyslem předělu v dialogu Faidros je tedy dle našeho názoru především možnost jeho překonávání.

Závěr

V předkládané práci jsme se pokusili prozkoumat, nakolik je dialog Faidros jednotný dle požadavků, které v něm samém klade Sókratés na každou řeč. Nejprve jsme (kapitola 1.1) popsali předěl mezi dvěma polovinami tohoto dialogu, o jehož překonání jsme v této práci usilovali. Poté, co jsme naznačili, jaké druhy jednoty lze v tomto dialogu hledat, začali jsme zkoumat jednotlivá témata, jejichž vztah dle našeho názoru jednotu dialogu Faidros zakládá. V kapitole 2.1 jsme prozkoumali vztah duše a kosmu, poté jsme si ukázali Sókratovo pojetí rétoriky jako *psychagógie* (2.2). V kapitole 2.3 jsme si představili různá pojetí lásky, jež se v dialogu Faidros objevují, především jsme se zabývali Sókratovou palinódií, jejímž hlavním cílem je ukázat, proč je třeba vyhovovat milujícímu před nemilujícím. V kapitole 2.4. jsme si předvedli, jakým způsobem souvisí různá témata dialogu Faidros s filosofií, přičemž jsme se pokusili ukázat, že dle Sókrata je nejlepším milovníkem i rétorem právě filosof. Ve třetí kapitole jsme shrnuli, jak jsou jednotlivá témata dialogu propojena. Došli jsme k závěru, že dialog Faidros při hlubším zkoumání nejednotný není. V závěrečné kapitole (4) jsme si představili kritiku psaných řečí z dialogu Faidros a pokusili jsme se pochopit, v jaké smyslu jsou Platónovy dialogy lepší než ostatní psaná díla. V souvislosti s touto úvahou jsme představili svůj názor, že Platón vsunul do dialogu Faidros předěl záměrně, aby podnítil jeho čtenáře k hledání cest, jak lze tento předěl překonat.

Bibliografie

Primární literatura:

Burnet Ioannes, Platonis Opera II., Oxonii 1964

Platón, Faidón, OIKOYMENH, Praha 2005

Platón, Faidros, OIKOYMENH, Praha 2000

Platón, Filébos, OIKOYMENH, Praha 1994

Platón, Gorgias, OIKOYMENH, Praha 2000

Platón, Listy, OIKOYMENH, Praha 1996

Platón, Symposion, OIKOYMENH, Praha 2005

Platón, Timaios, Kritias, OIKOYMENH, Praha 2003

Platón, Ústava, OIKOYMENH, Praha 2005

Sekundární litaratura:

Asmis, Elizabeth, „Psychagogia in Plato´s Phaedrus“, Illinois Classical Studies, 9, 1986, str. 153-172

Brisson, Luc, „L'Unité du Phédre de Platon“, in: Rossetti, Livio, „Understanding of ‚Phaedrus'“, Perugia 1992, str. 61-76

Burger, Rona, „A Defence of a philosophic Art of Writing“, Birmingham 1980

De Vries, G.J., A Commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam 1969

Griswold, Ch.L., „Self-Knowledge in Plato's Phaedrus“, New Haven 1986

Hackforth, R., „Plato´s Phaedrus“, Cambridge 1932

Heath, Malcolm, „The Unity of Plato´s Phaedrus“, 1987, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 7, 1989, str. 151-173.

Heitsch, Ernst, „Phaidrus“, Göttingen 1997

Hejduk, Tomáš, „Od Eróta k filosofii“, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2007

Kastely, James.L., „Respecting the Rupture: Not Solving the Problem of Unity in Plato's Phaedrus", 2002, Philosophy and Rhetoric, 35, 2002, str. 138-152

Nehamas, Alexander, Woodruff, Paul, „Plato – Phaedrus", Indianopolis 1995

Rowe, C.J., „Plato: Phaedrus", ARIS and PHILLIPS LTD, Warminster 1986

Rowe, C.J., „The Argument and Structure of Plato´s Phaedrus", Proceedings of Cambridge Philological Society, 32, 1986, str. 106-125

Szlezák, Thomas A., „Was heisst ‚dem Logos zu Hilfe kommen'?", in: Rossetti, Livio, „Understanding of ‚Phaedrus'", Perugia 1992, str. 93-107

Thein, Karel, „Přirozenost duše a „přirozenost celku" v dialogu Faidros", Reflexe 19/98, 4 (str. 1-20)

Wyller, E.A., „Pozdní Platón", Rezek, Praha 1996

Résumé

Jednota Platónova dialogu Faidros

Platónův dialog Faidrus se skládá ze tří řečí o lásce (230e-257b) a diskuze o rétorice (257b-279c). Zdá se, že se tyto dvě poloviny k sobě nehodí, ačkoli Sókratés v tomtéž dialogu prohlašuje, že má být každá řeč jednotná jako živá bytost. Předkládaná práce se pokouší tento problém řešit hledáním vzájemné provázanosti především mezi těmito tématy: duše a její vedení, kosmos, rétorika, krása, láska a filosofie. Na toto zkoumání navazuje úvaha o tom, nakolik Platón obhajuje v dialogu Faidros svou vlastní psanou tvorbu. Výsledky této úvahy slouží k podpoření názoru autora předkládané práce, že Platón vkládá do tohoto dialogu předěl záměrně, aby podnítil čtenáře k filosofické interpretaci.

Summary

The Unity of Plato's Phaedrus

Plato's Phaedrus consists of three speeches about love (230e-257b) and the discussion about rhetoric (257b-279c). These two halves seem not to go together, although Socrates in the same dialogue claims, that each speech should be unified like a living creature. This work tries to solve this problem by searching for the linkage among these themes of dialogue Phaedrus: soul and its leading, cosmos, rhetoric, beauty, love and philosophy. This exploration is followed by a speculation, that Plato defends in this dialogue his own writing. The results of this speculation support this work's author's opinion, that Plato inserts the mentioned rupture into this dialogue deliberately to motivate the reader to the philosophical interpretation.