

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

2012

Jan Černoch

**Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky**

Bakalářská práce

**Jan Černoch
„Poznej sám sebe!“**

vedoucí práce: doc. MUDr. Štěpán Špinka Ph. D.

obor Filosofie

2012

Práci jsem vypracoval samostatně. Všechny použité prameny byly řádně citovány. Práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

*rodičům,
vedoucímu práce
a přítelkyni*

Obsah

Úvod	6
I. Dialog Alkibiadés.....	6
1. Předpoklady sebepoznání.....	6
1.1 Láska a <i>amathia</i>	7
1.2 Duše a řeč	11
2. Smysl sebepoznání	14
2.1 Duše a bůh.....	15
2.2 <i>Auto</i> a podoby totožnosti.....	18
3. Shrnutí	25
II. Dialog Faidros.....	26
1. Sebeoznání a lidská duše.....	26
1.1 Sebeoznání a mýtus	27
1.2 Sebeoznání a láska	30
2. Celky a jejich vztah k jinému	37
2.1 Duše lidské a božské	38
2.2 Duše a tělo.....	43
III. Srovnání obou dialogů.....	48
1. Společná témata dialogů.....	49
2. Problém idejí	51
LITERATURA	57

Úvod

Záměrem této práce je prozkoumat význam sebepoznání v Platónových dialozích *Alkibiadés* a *Faidros* a uvést tamější téma sebepoznání do obecnějšího rámce otázky po vztahu totožnosti a různosti. Co je „jiné“ vůči tomu, co označuje řecké slovo „*auto*“ a české „sebe“? Jaký má tento vztah k jinému smysl pro „bytí sebou“? Pokusím se ukázat, že vztah k jinému je pro „bytí sebou“ nezbytný. U různých podob „bytí sebou“ se však povaha tohoto vztahu může lišit. Jinou podobu tento vztah nabývá v případě duše, jinou v případě těla, jinou opět v případě idejí (toho, co je „samo o sobě“). V pozadí takové interpretace přitom bude hypotéza, že tyto různé podoby „bytí sebou“ jsou vzájemně (byť nikoli symetricky) závislé, tedy že příslušné „bytí sebou“ (především bytí duše, které se sebepoznání týká především) je možné pouze na základě jeho vztahu k jiným podobám „bytí sebou“.

I. Dialog Alkibiadés

Podle interpretace dialogu *Alkibiadés*,¹ kterou předkládám, je sebepoznání v tomto dialogu hlavním filosofickým problémem, který poukazuje na ontologickou problematiku totožnosti duše a obecněji na problematiku vzájemného vztahu různých podob totožnosti. Následující text se člení na dvě kapitoly. První kapitola představuje předpoklady sebepoznání, druhá se zaměřuje na ontologické struktury, jež jsou při sebepoznávání odhaleny.

1. Předpoklady sebepoznání

Prvním předpokladem sebepoznání v dialogu *Alkibiadés* je láska, která je představena s ohledem na své dvě podoby: lásku k jednotlivci a lásku k lidu. Pouze láska k jednotlivci však je předpokladem sebepoznání a aktivně napomáhá jeho uskutečnění. Jako druhý

¹ Tím myslím dialog *Alkibiadés I*. Pokud jde o český překlad Platónových dialogů, užívám překlad Františka Novotného. (Platón: *Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci*. oikoymenh. Praha. 1996). Řecký text citován podle Plato, *Opera*, repr. Burnet, 2, Oxford. 1946.

předpoklad sebepoznání bude vykázána dialogická řeč, pro niž je podstatný vztah k duši a tělu.

1.1 Láska a *amathia*

V dialogu *Alkibiadés* jsou proti sobě postaveny dvě podoby lásky: Sókratova a Alkibiadova. Obě lásky se liší svým zaměřením. Sókratova láska zaměřená na jednotlivce směřuje k Alkibiadovi, kterému se Sókratés představuje jako jeho první milovník.² Alkibiadova láska naopak míří k lidu.³

To ovšem neznamená, že láska k jednotlivci nemůže být v jiném ohledu i láskou k obci. Sókratova láska k jednotlivci totiž znamená zprostředkování zdatnosti, které je charakterizováno jako správná politická činnost. Sókratés říká: „Nuže, jestliže máš konat politickou činnost správně a krásně, musíš dodávat svým spoluobčanům zdatnosti.“⁴ Sókratova láska se od Alkibiadovy liší právě tím, že je nejen láskou k jednotlivci, ale také k obci. Alkibiadova láska k lidu však nemůže být láskou prospěšnou jednotlivci, protože na něj nebere ohled, a není nakonec ani láskou k obci.

Sókratés se nejprve Alkibiadovi snaží ukázat, že mu bude prospěšný. Prozrazuje, že ví, jakou nadějí je Alkibiadova láska k lidu udržována. Říká: „Myslíš si, že hned jak vystoupíš před athénský lid - to pak bude, myslíš, v několika málo dnech -, že jak vystoupíš, ukážeš Athéňanům, že jsi hoden, abys byl ve vážnosti, jaké neměl ani Periklés, ani nikdo jiný za kterékoli doby, a když to ukážeš, že budeš mít největší moc v obci; a budeš-li zde největší, budeš takový i mezi ostatními Hellény, a netoliko mezi Hellény, nýbrž i mezi barbary, kteří bydlí s námi na téže pevnině.“⁵

² πρῶτος ἐραστής (Plato. *Alc I.* 103a1-2).

³ To je patrné na Sókratových slovech, kterými je zdůrazněn právě rozdíl obou lásek: „A nyní, nedáš-li se zkaziti od athénskeho lidu a nestaneš-li se ošklivějším, jistě tě neopustím. Toho totiž se já nejvíce obávám, aby ses nestal milovníkem lidu a tím se nám nezkažil.“ „καὶ νῦν γε ἂν μὴ διαφθορῆς ὑπὸ τοῦ Ἀθηναίων δὴ μου καὶ αἰσχίῳ γένη, οὐ μὴ σε ἀπολίπω. τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστής ἡμῖν γενόμενος διαφθορῆς.“ (*Alc I.* 132a1-3).

⁴ „Εἰ δὴ μέλλεις τὰ τῆς πόλεως πράξειν ὀρθῶς καὶ καλῶς ἀρετῆς σοι μεταδοτέον τοῖς πολίταις.“ (*Alc I.* 134b11-c1). V. Prach uvádí u slovesa „μεταδίδωμι-όναι“ významy „sdělití, podíl (účast) dáti, k účasti nutiti“ (V. Prach: *Řecko-český slovník*. Vyšehrad. 1998. str. 338). Nelze tedy neproblematicky mluvit o čistě vnějším dodávání.

⁵ „ἤγγη, ἐὰν θάπτον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθῃς τοῦτο δ' ἔσσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν παρελθῶν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδείξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐὰν δ' ἐνθάδε

Alkibiadova láska k lidu je ve své podstatě snahou po zmocnění se lidu. Sókratés říká: „zdá se mi, že bys zase nechtěl žít ani za těchto jediných podmínek, jestliže nenaplníš svým jménem a svou mocí krátce řečeno celý svět“⁶ Sókratés navíc na Alkibiadově záměru zdůrazňuje jeho pozitivní jádro, kterým je vláda v obci, a tvrdí, že bez jeho pomoci se Alkibiadův záměr nemůže zdařit: „Uskutečnění všech těchto zámyslů je nemožné beze mne;“⁷

V rámci Sókratovy nabídky pomoci dojde k prozkoumávání Alkibiadova záměru. Sókratés nejprve zjišťuje, zda Alkibiadovi náleží zdatnost (*areté*), díky níž by mohl Athéňanům dobře radit. Alkibiadés prohlašuje, že bude Athéňanům radit, až budou uvažovat o svých věcech.⁸ Později upřesňuje, že tím myslí válku, mír či jinou politickou věc.⁹ Uzavírat mír a válčit se ovšem má s tím, s kým je to lepší, když je to lepší a tak dlouho, pokud je to lepší.¹⁰ V případě války je „lepší“ to, co je spravedlivější. Zná však Alkibiadés věci spravedlivé a nespravedlivé? Znal by je, kdyby se o nich od někoho naučil nebo je sám našel. Našel by je, kdyby hledal. Hledal by, kdyby se domníval, že je nezná.¹¹ To se však nedomníval ani jako chlapec.¹² Nezbyvá tedy než uzavřít: „Tak tedy bylo řečeno o věcech spravedlivých a nespravedlivých, že krásný Alkibiadés, syn Kleiniův, o nich nemá vědění, avšak domnívá se, že má, a že hodlá jít do sněmu a dávat Athéňanům rady o věcech, o kterých nic neví.“¹³

Sókratova láska se tak ukazuje jako snaha zbavit milovaného zdánlivého vědění (*amathia*), které je překážkou na cestě ke zdatnosti (*areté*). Sókratés říká: „Ty žiješ, můj milý, v družném poměru s krajní nevědomostí, jak na tebe žaluje naše úvaha a jak žaluješ sám na

μέγιστος ἦς, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησι, καὶ οὐ μόνον ἐν Ἑλλησιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις ὅσοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν οἰκοῦσιν ἠπειρώ“ (*Alc I.* 105a7-105b7).

⁶ „οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ’ ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν, εἰ μὴ ἐμπλήσεις τοῦ σοῦ ὀνόματος καὶ τῆς σῆς δυνάμεως πάντας ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώπους“ (*Alc I.* 105c2-4).

⁷ „τούτων γάρ σοι ἀπάντας τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον.“ (*Alc I.* 105d2-4).

⁸ „Ὅταν περὶ τῶν ἐαυτῶν πραγμάτων, ὦ Σώκρατες.“ (*Alc I.* 107c6).

⁹ „Ὅταν περὶ πολέμου, ὦ Σώκρατες, ἢ περὶ εἰρήνης ἢ ἄλλου του τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων.“ (*Alc I.* 107d3-4).

¹⁰ Viz *Alc I.* 107d5-e4.

¹¹ „ΑΛ Τί δ’ εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἶε με ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων; ΣΩ Ναί, εἴ γε εὖροις. ΑΛ Αλλ’ οὐκ ἂν εὖρειν με ἡγή; ΣΩ Καὶ μάλα γε, εἰ ζητήσαις. ΑΛ Εἶτα ζητήσαι οὐκ ἂν οἶε με; ΣΩ Ἐγώ γε, εἰ οἰηθείης γε μὴ εἰδέναι. ΑΛ Εἶτα οὐκ ἦν ὅτ’ εἶχον οὕτω; ΣΩ Καλῶς λέγεις. ἔχεις οὖν εἰπεῖν τούτον τὸν χρόνον ὅτε οὐκ ᾤου εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια; φέρε, πέρουσιν ἐζήτεις τε καὶ οὐκ ᾤου εἰδέναι; ἢ ᾤου; καὶ τάλητῃ ἀποκρίνου, ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίνωνται.“ (*Alc I.* 109e1-110a3).

¹² „Ἦσιον ἄρα ἐπίστασθαι καὶ παῖς ὢν, ὡς ἔοικε, τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια.“ (*Alc I.* 110c3-4)

¹³ „Οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Ἀλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίστατο, οἷοιτο δέ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθῶν συμβουλεύσειν Ἀθηναίους περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν;“ (*Alc I.* 113b8-11).

sebe; proto tedy také se vrháš do politických věcí, dříve než jsi nabyl vzdělání.“¹⁴ Pro Alkibiadův záměr to znamená, že je šílený.¹⁵

Amathia představuje význačný stav člověka.¹⁶ Zprvu by se mohlo zdát, že člověk může buď vědět, nebo nevědět. Ukazuje se však, že *amathia* je vedle toho třetí možností, kterou je třeba překonat, aby bylo dosaženo vědění. Alkibiadovo vědění o spravedlivých věcech se vzhledem k jeho *amathia* nemůže zakládat ani na shodě se sebou, ani na shodě s ostatními.¹⁷ Na možnosti *amathia* se však ukazuje, že ani shoda se sebou, ani shoda s ostatními sama nestačí. Také ostatní jsou totiž většinou ve stavu *amathia*. Na případě Alkibiada je tak vidět, že člověk vězí v *amathia* prvotně. Pokud má z *amathia* vystoupit, musí prodělat proměnu, která začíná reflexí vlastní nevědomosti.

Protože *amathia* hrozí jak v případě shody se sebou, tak v případě shody s ostatními, nemůže být shoda se sebou a s ostatními kritériem vědění. Tímto kritériem musí být nakonec shoda s *logem*¹⁸ a s věcí, která je předmětem *logu*. Předmět *logu* je v případě Sókratova a Alkibiadova dialogu týž jako předmět, k němuž se při svém politickém záměru vztahuje Alkibiadés. Ten však o spravedlivých a nespravedlivých věcech (*peri tón dikaión kai adikón*) nic neví, a proto nemůže lidem radit. Správné jednání, vyžaduje i v jeho případě únik z *amathia*. Každý člověk totiž jedná podle toho, co se domnívá vědět. Pokud vězí v *amathia*, jedná nebo hodlá jednat podle toho, co ví pouze zdánlivě, a může se tak dopouštět chyb: „i chyby v jednání vznikají pro tuto nevědomost, když se ten, kdo něco neví, domnívá, že to ví.“¹⁹ Pokud se mu naopak podaří uniknout z *amathia*, je člověk schopen nedopouštět se chyb, může jednat dobře a být šťastný.²⁰

¹⁴ „ἀμαθία γὰρ συνοικεῖς, ὧ βέλτιστε, τῆ ἐσχάτῃ, ὡς ὁ λόγος σου κατηγορεῖ καὶ σὺ σαυτοῦ. διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικὰ πρὶν παιδευθῆναι.“ (*Alc I.* 118b6-8).

¹⁵ „μανικὸν...ἐπιχείρημα“ (*Alc I.* 113c5).

¹⁶ „Βαβαῖ ἄρα, ὧ Ἀλκιβιάδῃ, οἷον πάθος πέποντας. ὁ ἐγὼ ὀνομάζω μὲν ὀκνῶ, ὅμως δέ, ἐπειδὴ μόνω ἐσμέν, ῥητέον. ἀμαθία γὰρ συνοικεῖς, ὧ βέλτιστε, τῆ ἐσχάτῃ, ὡς ὁ λόγος σου κατηγορεῖ καὶ σὺ σαυτοῦ. διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικὰ πρὶν παιδευθῆναι. πέποντας δὲ τοῦτο οὐ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν πρᾶττόντων τὰ τῆσδε τῆς πόλεως, πλὴν ὀλίγων γε καὶ ἴσως τοῦ σοῦ ἐπιτρόπου Περικλέους.“ (*Alc I.* 118b4-c2).

¹⁷ Hledisko shody se sebou a shody s ostatními rozvíjí problém vědění: „A co když jde nyní o názory o spravedlivých a nespravedlivých osobách a věcech? Zdá se ti, že se tu lidé shodují sami se sebou nebo mezi sebou vespolek?“ „Τί δὲ δῆ; νῦν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων οἱ πολλοὶ δοκοῦσί σοι ὁμολογεῖν αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἢ ἀλλήλοις;“ (*Alc I.* 111e11-112a2).

¹⁸ Viz výše (poznámka 14). „Logos“ v této pasáži překládá F. Novotný jako „úvaha“.

¹⁹ „καὶ τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδῶτα οἴεσθαι εἰδέναι;“ (*Alc I.* 117d7-9).

²⁰ Viz *Alc I.* 134a6-10.

Možností, jak z *amathia* uniknout, je podle Sókrata péče o sebe: „Nuže, co zamýšlíš sám se sebou? Nechat se, jak nyní jsi, či nějak o sebe pečovat?“²¹ Správná péče je zlepšováním toho, o co se pečuje.²² Sókratés, který svou lásku představuje jako lásku k duši, ukazuje, že mu jde o zlepšování duše: „Kdo však miluje duši, ten zajisté neodejde, dokud ona půjde cestou k lepšímu.“²³ Protože skutečná péče znamená zlepšování, lze Sókratovu lásku prohlásit za péči o to, aby o sebe milovaný pečoval.

To však neznamená, že o sebe má pečovat pouze Alkibiadés. Péči (*epimeleia*) totiž potřebují všichni lidé včetně Sókrata: „potřebujeme přičinění, spíše všichni lidé, ale my dva tuze velice.“²⁴ Protože je péče o sebe opatřením proti *amathia*, lze ji interpretovat jako posuzování záměrů a domněnek člověka, zda jsou založeny na zdánlivém vědění. Proto lze mluvit o péči o sebe i v případě Sókrata. Tím, že Sókratés Alkibiada oslovil, totiž pečuje o sebe, neboť vystavuje zkoušku své domněnky o Alkibiadovi. K péči o sebe však patří nejen ohled na to, jak se člověk vztahuje k jiným lidem, ale i ohled na společné (v tomto případě především spravedlivé) věci.

Jak se má ale Alkibiadův šílený záměr k tomu, kým Alkibiadés je? Šílenost Alkibiadova záměru znamená, že jeho záměr je zlý. Sókratés říká: „Nuže, kdybychom nepoznávali sami sebe a nebyli rozumní, zdalipak bychom mohli znát své věci, nakolik jsou zlé i dobré?“²⁵ Následující vyjádření ukazují, že poznání dobrosti a špatnosti vlastních věcí, které je implikováno sebepoznáním, nemá mít jen podmínkový smysl. Sókratés říká: „Ano, snad se ti zdá nemožné, aby někdo neznaje Alkibiada znal Alkibiadovy věci, že jsou Alkibiadovy.“²⁶ Alkibiadés odpovídá: „Jistěže nemožné, při Diovi!“²⁷ Sebeoznání tedy implikuje poznání vlastních věcí. Protože je šílený záměr Alkibiadovou věcí, kterou bezpochyby poznal, lze odtud vyvozovat, že musel poznat sebe sama, když poznal svůj šílený záměr. Toto sebepoznání však je zatím implicitní, protože není pochopeno ve všech nezbytných souvislostech.

²¹ „Εἶεν. τί οὖν διανοῆ περι σαυτοῦ; πότερον ἔαν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμελείαν τινα ποιῆσθαι;“ (*Alc I.* 119a8-9).

²² Viz *Alc I.* 128b8-10.

²³ „Σὺ Ὁ δέ γε τῆς ψυχῆς ἐρῶν οὐκ ἄπεισιν, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ἦ; ΑΛ Εἰκός γε.“ (*Alc I.* 131d1-3).

²⁴ „ἐπιμελείας δεόμεθα, μᾶλλον μὲν πάντες ἄνθρωποι, ἀτὰρ νῶ γε καὶ μάλα σφόδρα.“ (*Alc I.* 124d2-4)

²⁵ „Ἄρ’ οὖν μὴ γιγνώσκοντες ἡμᾶς αὐτοὺς μηδὲ σῶφρονες ὄντες δυναίμεθ’ ἂν εἰδέναι τὰ ἡμέτερα αὐτῶν κακὰ τε καὶ ἀγαθὰ;“ (*Alc I.* 133c21-23).

²⁶ „Ἀδύνατον γὰρ ἴσως σοι φαίνεται μὴ γιγνώσκοντα Ἀλκιβιάδην τὰ Ἀλκιβιάδου γιγνώσκειν ὅτι Ἀλκιβιάδου ἐστίν.“ (*Alc I.* 133d1-3).

²⁷ „Ἀδύνατον μέντοι νῆ Δία.“ (*Alc I.* 133d4).

Láska a boj proti *amathia*, který je hlavním motivem Sókratovy lásky, je podmínka sebezpoznání. Díky boji s *amathia*, při němž byl odhalen šílený záměr, totiž bylo dosaženo implicitního sebezpoznání. Bez sebezpoznání má o sobě člověk pouze nepodložené domněnky, sám sebe nepoznává a je mu vlastní láska podobná Alkibiadově. Pro dobrý život je tedy třeba Alkibiadovu lásku transformovat a zaměřit se na boj proti *amathia*.

1.2 Duše a řeč

Zkoumání Alkibiadova záměru, díky němuž bylo dosaženo implicitního sebezpoznání, má strukturu, která stojí za pozornost. Když Sókratés Alkibiadovi říká, že ho bude Alkibiadés potřebovat, Alkibiadés se ptá: „jestliže tedy nakrásně mám tyto zámysly, jak to, že se mi skrze tebe (*dia sú*) uskuteční a bez tebe by se neuskutečnily?“²⁸ Oba účastníci dialogu se záhy domluví, že Sókratés se bude ptát a Alkibiadés odpovídat,²⁹ na základě čehož lze „skrze tebe“ chápat jako „skrze otázky“. To se zdá být důležité v momentě, kdy je třeba vyjasnit, kdo vlastně tvrdí, že Alkibiadův záměr je šílený: „(SÓ): Nuže tedy řekni jedním slovem: kdykoli se dává otázka a odpověď, kdo činí výpověď, ten, který se táže, či ten, který odpovídá? (AL): Podle mého mínění Sókrate, ten, který odpovídá.“³⁰ Alkibiadés se tedy sám od sebe dovídá o šílenosti svého záměru,³¹ avšak právě skrze Sókrata a jeho otázky. Tím je položen důraz na zprostředkující roli dialogické řeči při poznání Alkibiadova záměru.

Jakou však má řeč (*logos*) podle dialogu *Alkibiadés* povahu? Nejprve se pokusím o přiblížení povahy duše ve vztahu k tělu a pak bude možné vyjasnit vztah duše k řeči. Součástí tohoto dialogu je i reflexe toho, co se při rozmluvě Sókrata s Alkibiadem děje. Ukazuje se, že Sókratés mluví a Alkibiadés poslouchá.³² Sókratés pak mluví řečí tak, že užívá

²⁸ „εἰ δὲ δὴ ὅτι μάλιστα ταῦτα διανενόημαι, πῶς διὰ σοῦ μοι ἔσται καὶ ἄνευ σοῦ οὐκ ἂν γένοιτο;“ (*Alc I.* 106a6-8).

²⁹ „ΣΩ Ἡ χαλεπὸν δοκεῖ τὸ ἀποκρίνασθαι τὰ ἐρωτώμενα; ΑΛ Οὐ χαλεπὸν. ΣΩ Ἀποκρίνου δὴ. ΑΛ Ἐρώτα.“ (*Alc I.* 106b7-10).

³⁰ „Ἴθι δὴ, ἐνὶ λόγῳ εἰπέ. ὅταν ἐρώτησίς τε καὶ ἀπόκρισις γίγνηται, πότερος ὁ λέγων, ὁ ἐρωτῶν ἢ ὁ ἀποκρινόμενος; ΑΛ Ὁ ἀποκρινόμενος, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.“ (*Alc I.* 113a7-10).

³¹ „σοῦ τάδε κινδυνεύεις, οὐκ ἐμοῦ ἀκηκοέναι, οὐδ’ ἐγὼ εἶμι ὁ ταῦτα λέγων, ἀλλὰ σύ, ἐμὲ δὲ αἰτιᾶ μάτην.“ (*Alc I.* 113c3-4).

³² „ΣΩ Σωκράτης ἄρ’ ἐστὶν ὁ διαλεγόμενος; ΑΛ Πάνυ γε. ΣΩ Ἀλκιβιάδης δ’ ὁ ἀκούων; ΑΛ Ναί.“ (*Alc I.* 129b10-13).

řeči.³³ A mezi užívajícím a užívaným (nástrojem) je vždy rozdíl.³⁴ Užívané však nelze omezit jen na nástroje jako je třeba šídlo.³⁵ Užívané jsou totiž i ruce a oči.³⁶ Člověk užívá celé tělo.³⁷

Dále je však položena otázka, která svědčí o tom, že povahu člověka je třeba ještě upřesnit: „A co je člověk?“³⁸ Člověk je to, co užívá těla.³⁹ Těla však užívá duše, a to tak, že mu vládne.⁴⁰ Podle Sókrata může být člověk jedním z trojího:⁴¹ duší (*psyché*),⁴² tělem (*sóma*) nebo obojím dohromady, celkem (*synamfoteron, to holon túto*)⁴³. Protože člověk vládne tělu, a protože tělo nevládne nad sebou, nemůže být člověk tělem.⁴⁴ Člověk není ani obojím dohromady, protože tělo nevládne. Celek těla a duše by totiž nevládl celý, a tak by neplatilo, že člověk je ten, kdo vládne.⁴⁵ Vhodnou odpovědí tedy zůstala už jen duše: „Když tedy ani tělo, ani obojí dohromady není člověk, zbývá, myslím, jen to, že pojem člověk není nic, nebo jestliže něco jest, že člověk není nic jiného než duše.“⁴⁶ Tvrzení, že člověk je duše, je podle Alkibiada dostatečné.⁴⁷ Sókratés však upozorňuje na to, že není docela přesné, i když je přiměřené.⁴⁸ Duše je nakonec prohlášena za nejvýznamnější složku nás samých: „jistě asi bychom nepokládali žádnou složku nás samých za významnější než duši.“⁴⁹

To, že je duše prohlášena za něco z nás samých, obrací pozornost zpět na celek duše a těla, neboť se zdá, že jsme něco více než duše, když ta je něčím z nás. Pozoruhodné totiž je, jakou má celek těla a duše povahu. Je to totiž celek, v němž si části ponechávají svou svébytnost. Díky tomu lze vůbec říci, že v rámci tohoto celku je část, která nevládne. Zároveň však jsou vlastnosti tohoto celku dány jeho částmi. Proto lze říci, že celek jako takový

³³ „Οὐκοῦν λόγῳ διαλέγεται ὁ Σωκράτης; ΑΛ Τί μήν; ΣΩ Τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι ταῦτόν που καλεῖς. ΑΛ Πάνυ γε.“ (Alc I. 129b14-c4).

³⁴ Viz Alc I. 129b10-d3.

³⁵ „σμίλη“ (Alc I. 129c7).

³⁶ Viz Alc I. 129d6-10.

³⁷ „ΣΩ Οὐκοῦν καὶ παντὶ τῷ σώματι χρῆται ἄνθρωπος; ΑΛ Πάνυ γε.“ (Alc I. 129e3-4).

³⁸ „Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;“ (Alc I. 129e9).

³⁹ „τὸ τῷ σώματι χρώμενον“ (Alc I. 129e11).

⁴⁰ „ΣΩ Ἡ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῇ; ΑΛ Οὐκ ἄλλο. ΣΩ Οὐκοῦν ἄρχουσα; ΑΛ Ναί.“ (Alc I. 130a1-4).

⁴¹ „Μὴ οὐ τριῶν ἔν γε τι εἶναι τὸν ἄνθρωπον.“ (Alc I. 130a7).

⁴² Viz Alc I. 130a9.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Viz Alc I. 130a11-b7.

⁴⁵ „ΣΩ Ἀλλ' ἄρα τὸ συναμφότερον τοῦ σώματος ἄρχει, καὶ ἔστι δὴ τοῦτο ἄνθρωπος; ΑΛ Ἴσως δῆτα. ΣΩ Πάντων γε ἡκιστα. μὴ γὰρ συνάρχοντος τοῦ ἑτέρου οὐδεμία που μηχανὴ τὸ συναμφότερον ἄρχει.“ (Alc I. 130b8-12).

⁴⁶ „Ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος, λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῇ.“ (Alc I. 130c1-3).

⁴⁷ „Μὰ Δία, ἀλλ' ἱκανῶς μοι δοκεῖ ἔχειν.“ (Alc I. 130c7).

⁴⁸ „Εἰ δέ γε μὴ ἀκριβῶς ἀλλὰ καὶ μετρίως, ἐξαρκεῖ ἡμῖν.“ (Alc I. 130c8-9).

⁴⁹ „οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχῇ.“ (Alc I. 130d5-6).

nevládne, poněvadž jedna jeho část nevládne. Zůstává však nejasné, jakým způsobem musí být vůči duši jiné to, čemu ona vládne. Ovládané jakožto relativně svébytné totiž může mít ve vztahu k ovládajícímu i jiné rysy, než je „být ovládaným“. Přesně je třeba říci, že celek duše a těla není člověkem, pokud je jedinou rolí těla v tomto celku být ovládáno.

Další možnosti myslet celek duše a těla se v dialogu *Alkibiadés* nabízejí v posledním tázání po lidském „sebe“. Tam Sókratés mluví o analogii duše a těla, která svědčí o strukturní obdobnosti duše a těla. Východiskem je analogie vidění sebe a poznání sebe: „také duše, má-li poznati samu sebe, musí se dívat do duše, a nejvíce na to její místo, v kterém povstává zdatnost duše, moudrost, a snad na něco jiného, čemu je tato její část podobna.“⁵⁰ Strukturní obdobnost duše a těla se zde projevuje v tom, že duše i tělo mají části⁵¹ a místa (*topos*),⁵² čímž je dána společná půda těla a duše. Díky této společné půdě lze uchopit celek duše a těla, v němž má obojí svou specifickou roli. Je však nutné dodat, že tato analogie duše a těla implikuje asymetrii duše a těla. Vidění sebe je založené na tělesném zraku (oko je částí těla), zatímco poznání sebe je založeno na duševním myšlení (myšlení náleží určité části duše).⁵³ Jak myšlení, tak vidění je však závislé na duši.⁵⁴

Právě na řeči je patrný duševní a tělesný aspekt. Řeč je tělesná, je však i duševní, protože vyjadřuje myšlení. Tělesný aspekt řeči je důležitý pro zprostředkování myšlení mezi jednotlivými dušemi. Proto je tělesná řeč nejen tím, co duše užívá, ale i tím, skrze co může duši zprostředkovat myšlení. Alkibiadés tak například právě prostřednictvím dialogické řeči mezi ním a Sókratem došel k poznání svého šíleného záměru. Z toho důvodu nelze roli tělesného omezovat pouze na to, že je ovládáno. Řeč jakožto určitá podoba tělesného tedy Alkibiadovi zprostředkovala sebepoznání. Právě zprostředkující role tělesné řeči mezi jednotlivci tak vyžaduje, aby jednotlivec nebyl jen duší beze vztahu k tělu.

⁵⁰ „καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστα εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν;“ (*Alc I.* 133b7-10).

⁵¹ V řeckém textu však nenajdeme podstatné jméno odpovídající českému slovu „část“. O části se mluví na základě genitivu. V řečtině je například: „ἄλλο τῶν τοῦ ἀνθρώπου“ (*Alc I.* 133a9), tedy „jiné z (věcí) člověka“.

⁵² U těla je řeč o místě oka: „τὸν τόπον ἐν ᾧ τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη.“ (*Alc I.* 133b3-4).

⁵³ Viz níže (podkapitola 2.1 Duše a bůh).

⁵⁴ Viz níže (2.1 Duše a bůh).

Prostředkující role tělesné řeči umožňuje setkávání duší.⁵⁵ Duše se totiž při rozmluvě setkávají: „Nuže tedy snad je správné souditi tak, že když se já a ty vespolek stýkáme, užívající řečí, že to je styk duše s duší.“⁵⁶ Tělo je tak bytostný souputník duše, což ještě nevyklučuje, že by duše mohla nějakým způsobem být i nezávisle na něm. Pokud však jde o vzájemnost lidí a politickou činnost, je setkávání duší odkázáno na médium tělesné řeči. Protože lze prostřednictvím řeči dosáhnout proměny uvažování a vyvedení z *amathia*, je možné říci, že lidská duše je řečová, neboť může prostřednictvím řeči měnit své myšlení. Správného myšlení však dosahuje právě díky sebepoznání, zprostředkovaného řečí v tělesném i duševním smyslu.

2. Smysl sebepoznání

Cílem této kapitoly je ukázat, že sebepoznání v dialogu *Alkibiadés* má pro duši různý smysl a pracovně tyto různé smysly rozlišit. V minulé kapitole byla řeč o etickém smyslu sebepoznání. V této kapitole se pokusím popsat různé podoby vztahu lidské duše k bohu a vysvětlit význam vědomosti duše o vlastních mezích. Reflexe těchto mezí je rovněž následováním delfského nápisu „Poznej sám sebe!“. Tento smysl sebepoznání je dán místem jednotlivce v kosmu a mezemi, které jsou pro něj nepřekonatelné, a lze proto mluvit o kosmologickém smyslu sebepoznání. V druhé podkapitole se hlavním problémem stane otázka, co je ono „sebe“ z výše zmíněného delfského nápisu. To poukazuje k ontologickému smyslu sebepoznání, který postihuje bytostné struktury entit, kterých se sebepoznání týká, a jejich vzájemné vztahy. Tématem se rovněž stane problém ideje samosti, na který může interpretace tázání po významu slova „sebe“ narazit.

⁵⁵ Pokud jde o problém vztahu duše a těla v souvislosti s láskou, je skutečná láska k jednotlivci láskou k duši, nikoli k tělu. Nakolik je totiž láska k tělu láskou k tomu, čemu duše vládne a co duši náleží (131e10-11), není láskou k Alkibiadovi. Tělo totiž odkvétá, a proto láska k jeho určité podobě s jeho změnou zaniká. Milovníci, kteří Alkibiada opustili, prokazují, že nemilovali jeho, ale jeho tělo. Nepochopili, že to, co jim Alkibiadovo tělo zprostředkovává, je Alkibiadova duše. Sókratés říká: „Nuže já jsem ten, který neodchází, nýbrž setrvává u tebe i při odkvétání těla, kdežto ostatní odešli pryč.“ „ΣΩ Οὐκοῦν καλῶς ἔχει οὕτω νομίζειν, ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχὴν; ΑΛ Πάνυ μὲν οὖν.“ (*Alc I.* 130d8-e1).

⁵⁶ „Οὐκοῦν ἐγὼ εἶμι ὁ οὐκ ἀπιῶν ἀλλὰ παραμένων λήγοντος τοῦ σώματος, τῶν ἄλλων ἀπεληλυθόντων.“ (*Alc I.* 131d4-5).

2.1 Duše a bůh

Obdobně jako v případě lásky jsou proti sobě v dialogu *Alkibiadés* postaveny dvě podoby vztahu k bohu: Sókratův a Alkibiadův. Rozdíl obou těchto vztahů lze ukázat na tom, jak se Sókratés a Alkibiadés staví k omezením daným od boha. Sókratés omezení od boha přijímá. Říká Alkibiadovi: „podle mého mínění mně bůh tak dávno nedovoloval s tebou mluvit, a já jsem na něho čekal, až mi to dovolí.“⁵⁷ Kvůli tomuto omezení od boha, které Sókratés nazývá daimónskou překážkou, Sókratés oslovil Alkibiada až teď: „Příčina toho nebylo něco lidského, nýbrž jakási daimónská překážka, o jejímž významu uslyšíš také později. Protože se však nyní již nestaví na odpor, proto jsem k tobě přišel; a mám dobrou naději, že se ani budoucně nebude stavět na odpor.“⁵⁸

Alkibiadův vztah k bohu je naopak poznamenán jeho přesvědčením o vlastní soběstačnosti. Sókratés Alkibiadovi říká: „Tvrdíš, že nepotřebuješ žádného člověka a k ničemu; že totiž tvé vlastní dary jsou tak veliké, že ti ničeho není potřebí, počínajíc od těla a končíc duší.“⁵⁹ Ve své touze vládnout by totiž Alkibiadés nechtěl být omezován nejen člověkem, ale ani bohem: „A kdyby zase tentýž bůh řekl, že máš vládnout jen zde v Evropě, že však ti nebude dovoleno překročit do Asie ani zasáhnout do tamějších věcí, zdá se mi, že bys zase nechtěl žít ani za těchto jediných podmínek“⁶⁰

Záhy se však ukazuje, že Alkibiadovo přesvědčení o vlastní soběstačnosti je sporné. Již kvůli svému záměru potřebuje lid, aby měl komu vládnout. Tím, že připouští důležitost Sókratovy pomoci, potvrzuje také, že potřebuje i Sókrata. Sókratés se však Alkibiada navíc snaží vést k vědomí závislosti na bohu. Když přesvědčuje Alkibiada o prospěšnosti své

⁵⁷ „πάλαι οἴομαι με τὸν θεὸν οὐκ ἔαν διαλέγεσθαι σοι, ὃν ἐγὼ περιέμενος ὀπηνίκα ἐάσει.“ (*Alc I.* 105d5-6).

⁵⁸ „τούτου δὲ τὸ αἴτιον γέγονεν οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ τι δαιμόνιον ἐναντίωμα, οὗ σὺ τὴν δύναμιν καὶ ὑστερον πεύση. νῦν δὲ ἐπειδὴ οὐκέτι ἐναντιοῦται, οὕτω προσελήλυθα. εὐελπὶς δ' εἰμὶ καὶ τὸ λοιπὸν μὴ ἐναντιώσεσθαι αὐτό.“ (*Alc I.* 103a4-b2). Slovu „*dynamis*“ tedy odpovídá v českém překladu „význam“, i když by bylo možné mluvit i o „moci“.

⁵⁹ „οὐδεὶς ὃς οὐχ ὑπερβληθεὶς τῷ φρονήματι ὑπὸ σοῦ πέφευγεν. τὸν δὲ λόγον, ᾧ ὑπερπεφρόνηκας, ἐθέλω διελεῖν. οὐδενὸς φῆς ἀνθρώπων ἐνδεῆς εἶναι εἰς οὐδέν. τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι μεγάλα εἶναι, ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν.“ (*Alc I.* 103b5-104a4). Z řeckého textu je patrné, že nelze přeceňovat význam slova „dary“, které se objevuje v českém překladu. Stojí tam „*ta hyparchonta*“, tedy „to, co Alkibiadovi náleží“.

⁶⁰ „καὶ εἰ αὖ σοι εἴποι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέσται σοι οὐδὲ ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν“ (*Alc I.* 105b7-c3).

pomoci, dodává, že sama o sobě by nebyla dostačující. Navíc je třeba i božího přispění: „ani tvůj poručník ani žádný příbuzný ani kdo jiný není schopen ti odevzdat moc, po které toužíš, mimo mne, arci s pomocí boží.“⁶¹ Když nakonec Alkibiadés tvrdí, že jediné, na čem závisí, je Sókratés, zdůrazňuje Sókratés, že usilování člověka závisí na bohu: „bude-li bůh chtít.“⁶² To, k čemu má být Alkibiadés přiveden, je tedy vědomí závislosti na bohu, na němž závisí i Sókratés.

Podobně jako je každému člověku třeba péče o sebe, charakterizuje každého člověka závislost na bohu. Jako si však zprvu neuvědomuje, že o sebe musí pečovat, neuvědomuje si zprvu ani tuto závislost.

Podle první Sókratovy interpretace delfského nápisu „poznej sám sebe“ v dialogu *Alkibiadés* (124a8-b6) je smyslem tohoto nápisu právě závislost člověka na bohu a související vědomí vlastních mezí.⁶³ V této pasáži Sókratés Alkibiadovi říká: „Nuže, můj milý, věř mně i tomu nápisu v Delfách ‚poznej sám sebe‘ a věz, že toto jsou naši protivníci, a ne ti, na které ty pomýšlíš.“⁶⁴ Pro kontext této zmínky je důležitý motiv Alkibiadových protivníků. O protivnících je zde řeč v souvislosti s problémem péče o sebe. Alkibiadés souhlasil s tím, že by na sebe vynaložil více péče, kdyby své politické protivníky považoval za nebezpečné.⁶⁵ Sókratés však uvádí dokonce dva důvody pro nebezpečnost protivníků. Podle prvního je jejich nebezpečnost dobrá jako podnět k větší péči o sebe. Podle druhého důvodu jsou Alkibiadovi protivníci nebezpeční „podle vší pravděpodobnosti“.⁶⁶ I vysvětlení druhého důvodu však končí apelem velice podobným prvnímu důvodu: „A přece nezdá se ti potupné, že ženy našich nepřátel lépe dovedou soudit o nás, jací máme být, když se na ně chystáme, než my sami o sobě?“⁶⁷ V prvním případě šlo tedy o podnícení Alkibiadovy péče na základě nutnosti dostat nebezpečnosti protivníka. V druhém pak o podnícení na základě toho, že by bylo ošklivé (*aischron*), kdyby někdo jiný než my lépe poznal, jak je nám třeba být.

⁶¹ „οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενής οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἰκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἢς ἐπιθυμεῖς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι.“ (*Alc I.* 105e3-5).

⁶² „Ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλη.“ (135d6). V tomto kontextu se Sókratés Alkibiada ptá, jestli ví, jak se dostane ze svého špatného stavu. Alkibiadés odpovídá, že to závisí na tom, bude-li Sókratés chtít. Sókratés ho ovšem opravuje, že to závisí na chtění boha.

⁶³ V dialogu *Alkibiadés I* se tento delfský nápis objevuje ještě dvakrát (129a2-4, 132c7-10). K oběma výskytům viz níže (podkapitola 2.2 *Auto* a podoby totožnosti).

⁶⁴ „ἀλλ', ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοὶ τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὔτοι ἡμῖν εἰσὶν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὗς σὺ οἶε.“ (*Alc I.* 124a7-b2).

⁶⁵ „ΣΩ Πρῶτον μὲν ποτέρως ἂν οἶε σαυτοῦ μᾶλλον ἐπιμεληθῆναι, φοβούμενός τε καὶ οἰόμενος δεινούς αὐτοὺς εἶναι, ἢ μή; ΑΛ Δῆλον ὅτι εἰ δεινούς οἰοίμην.“ (*Alc I.* 120c9-d3).

⁶⁶ „ἐκ τῶν εἰκότων“ (*Alc I.* 120d9-10).

⁶⁷ „καίτοι οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ εἶναι, εἰ αἱ τῶν πολεμίων γυναικες βέλτιον περὶ ἡμῶν διανοοῦνται, οἴους χρὴ ὄντας σφίσιβ ἐπιχειρεῖν, ἢ ἡμεῖς περὶ ἡμῶν αὐτῶν;“ (*Alc I.* 124a5-7).

Dokud Alkibiadés nereflektuje svou vymezenost, je odhodlán se svými protivníky bojovat. Když ho ale Sókratés vede k vědomí vlastní nepřipravenosti,⁶⁸ ustupují jeho protivníci do pozadí a jsou naopak představeni jako ti, kteří mu rozumí lépe než on sám. Skutečným protivníkem se naopak stává on sám, nakolik setrvává ve stavu *amathia*. Také tímto způsobem protivníci Alkibiada podněcují k péči o sebe.

Motiv vědomí vlastních mezí je v tomto kontextu rovněž uveden do souvislosti se vztahem k bohu. Bylo zjištěno, že Alkibiadés je „naprosto nevzdělaný“.⁶⁹ Pokud jde o to, jak se lidé vzdělávají, liší se tím, jakého mají poručníka.⁷⁰ Sókratés říká: „Můj poručník je lepší a moudřejší než Tvůj, Periklés.“⁷¹ Na Alkibiadovu otázku, kdo je Sókratův poručník, Sókratés odpovídá: „Bůh, Alkibiade, který mi nedovoloval dáti se s tebou do řeči dříve než tohoto dne“.⁷²

Sókratovo vyrovnání se s vlastní nedokonalostí tedy vede k jejímu uznání a ke vztažení se (*epi-tropos*) k bohu. Nedokonalost se totiž musí vymezovat vzhledem k dokonalosti. Jak motiv protivníků, tak motiv boha tedy vede ke zdůraznění mezí člověka. Člověk je bytostně vymezen, s čímž nemůže nic dělat. Pokud si však této vymezenosti není vědom, upadá do omezenosti, která je na rozdíl od vymezenosti změníitelná a špatná. Motiv boha umožňuje pochopit nereflektovanou vymezenost člověka jako nedostatek, který může být napraven vztahem k bohu a přijímáním mezí daných od boha. Delfský nápis „poznej sám sebe“ je tedy v první zmínce spojen s dosažením vědomí vlastní vymezenosti a se vztažením k bohu, který lidskou nedokonalost nesdílí. To bylo pro jednoduchost nazváno kosmologickým smyslem sebepoznání. Protože se ke kosmologickým mezím člověka vztahuje každý, kdo se zabývá otázkou, co má dělat, aby to bylo správné, předpokládá etický smysl sebepoznání jeho kosmologický smysl. Kosmologický smysl sebepoznání tak sice představuje něco, co je neredukovatelné na etický smysl, co ale etický smysl sebepoznání pomáhá lépe zdůvodnit a pochopit.

Závislost člověka na bohu je navíc dále určena v pasážích, které se věnují otázce, co je lidské „sebe“ (*auto*).⁷³ Vůči jiným částem duše je zde kladen důraz na božskou část duše:

⁶⁸ „εἰ σὺ ἐν νῶ ἔχεις τῶ ὑεὶ αὐτῆς διαγωνίζεσθαι οὕτω κακῶς ἡγμένος.“ (*Alc I.* 124a3-4).

⁶⁹ „παντάπασιν ἀπαίδευτος“ (*Alc I.* 123d6-7).

⁷⁰ „*epitropos*“ (*Alc I.* 124c5). V. Prach uvádí u hesla „*epitropos*“ následující: „dohlížitel, správce, místodržitel, poručník“ (*Řecko-český slovník*, str. 220) Podle zkusmé etymologie by zde bylo možné smysluplně mluvit o poručníkovi jako o tom, k němuž (*epi*) se upíná směr (*tropos*) člověka.

⁷¹ „Ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός.“ (*Alc I.* 124c5-6).

⁷² „Θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅσπερ σοὶ με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι.“ (*Alc I.* 124c8-9).

⁷³ Viz *Alc I.* 132c7-10.

„Můžeme tedy jmenovat některou božstější část duše nežli tu, které náleží vědění a myšlení? (AL): Nemůžeme. (SÓ): Tedy tato její část se podobá bohu a člověk, který se do ní dívá a pozná všechno to božské, boha i myšlení, poznal by takto nejlépe i sám sebe.“⁷⁴ Poznání sebe a poznání boha tedy nelze od sebe zcela odloučit, má-li být poznání lidského „*auto*“ co nejlepší. Této neodlučitelnosti co nejlepšího poznání duše a boha věčně odpovídá neodlučitelnost duše a boha. Duše totiž při sebereflexi objevuje svou část, která se bytostně podobá bohu.⁷⁵

2.2 *Auto* a podoby totožnosti

Po představení etického a kosmologického smyslu sebepoznání obrátím pozornost k tázání po „sebe“ a k související diskutabilní ontologické problematice. S druhou zmínkou delfského nápisu „poznej sám sebe“ (129a2-4) se také poprvé objeví otázka, co vlastně označuje slovo „sebe“ z tohoto nápisu. Tázání po „sebe“ přitom následuje až po tázání, co je péče o sebe. V souvislosti s problémem péče o sebe je třeba nejprve položit otázku, „co to jest pečovat o sebe – aby se nám často nepříhodilo to nedorozumění, že bychom nepečovali o sebe, ale domnívali se, že ano – a kdy tedy to člověk činí?“⁷⁶ Vyjasňování, co je péče o sebe, má nejprve tuto podobu: „Zdali tehdy pečuje také sám o sebe (*hautú*), kdykoli pečuje o své věci (*tón hautú*)?“⁷⁷ Alkibiadovi se nejprve zdá, že tomu tak je.⁷⁸ Protože však je obuv věcí nohy a o obuv pečujeme ševcovstvím,⁷⁹ zatímco o nohu tělocvikem,⁸⁰ musí uznat rozdíl mezi péčí o věc samu a o to, co jí náleží: „Tedy jedním uměním pečujeme o každou věc samu a jiným o věci k ní náležející.“⁸¹

Postup této úvahy však může být pro čtenáře českého překladu poněkud zarážející. Otázka byla, zda péče o své věci implikuje péči o sebe. Místo specificky lidského „sebe“ však

⁷⁴ „Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; ΑΛ Οὐκ ἔχομεν. ΣΩ Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα.“ (Alc I. 133c1-6).

⁷⁵ Není však řečeno, co jsou jiné části duše, k nimž se božská část vztahuje.

⁷⁶ „τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι - μὴ πολλάκις λάθωμεν οὐχ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι, οἰόμενοι δέ - καὶ πότε' ἄρα αὐτὸ ποιεῖ ἄνθρωπος;“ (Alc I. 127e9-128a2).

⁷⁷ „Ἄρ' ὅταν τῶν αὐτοῦ ἐπιμελήται, τότε καὶ αὐτοῦ;“ (Alc I. 128a2-3).

⁷⁸ „Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.“ (Alc I. 128a4).

⁷⁹ „ΣΩ Σκυτικῆ ἄρα ὑποδημάτων ἐπιμελούμεθα; ΑΛ Ναί.“ (Alc I. 128b13-c1).

⁸⁰ „ΣΩ Γυμναστικῆ μὲν ἄρα ποδὸς ἐπιμελούμεθα, σκυτικῆ δὲ τῶν τοῦ ποδός; ΑΛ Πάνυ γε.“ (Alc I. 128c9-11).

⁸¹ „Ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ.“ (Alc I. 128d3-4).

byl v této souvislosti uveden příklad s nohou a botou, podle něhož i noha má své „sebe“. Noha je totiž „*auto hekaston*“ obdobně jako lidské „sebe“, a proto je třeba vzít na vědomí, že řecké „*auto*“ nelze chápat jako popisující pouze lidské „sebe“. V překladu F. Novotného je tento problém překladu řeckého „*auto*“ do češtiny vidět na tom, že někdy ho lze překládat jako „sebe“ a jindy jako „samo“.⁸²

Je-li ovšem obecně rozdíl mezi každou věcí samou a tím, co k ní náleží, jak k němu můžeme dospět přes případ nohy a její boty? Zdá se, že pro dokončení argumentace je třeba předpokládat, že vzájemně analogické případy jednotlivých „*auto*“ poukazují k nějakému „*auto*“ vůbec, na jehož základě lze usuzovat o každém „*auto*“. Každá věc sama je tedy předmětem jednoho umění a všechny věci k ní náležející jsou předmětem jiného umění. Proto lze bez dalšího vysvětlování říci: „Není tedy pravda, že pečuješ o sebe, kdykoli pečuješ o své věci. (AL): Nikoli.“⁸³

Když byla rozlišena dvě různá umění (*technē*), můžeme zkoumat, kterým uměním bychom mohli pečovat o sebe.⁸⁴ Abychom však poznali, které umění zlepšuje obuv, potřebujeme vědění, co je obuv.⁸⁵ Analogicky v případě zlepšování sebe: „(SÓ): A co, zdalipak bychom poznali, které umění činí lepším člověka samého, kdybychom neznali, co jsme my sami? (AL): Nemožno.“⁸⁶ Poznat lidské „*auto*“ tedy neznamena poznat „*auto*“ nějakého konkrétního jednotlivce, aniž by toto poznání něco říkalo o jiných jednotlivcích. Poznání lidského „sebe“ míří na „sebe“ každého člověka.⁸⁷

Potom už následuje klíčová otázka po „*auto*“: „Nuže tedy, jakým způsobem by se našlo samo to, čemu říkáme „sám“? Takto bychom totiž snad našli, co asi jsme my sami,

⁸² Ve větě „Tedy jedním uměním pečujeme o každou věc samu a jiným o věci k ní náležející.“ překládá F. Novotný obratem „každou věc samu“ řecké „*Autú hekastú*“ (viz předešlou poznámku). Naopak ve větě „Není tedy, jak se podobá, jedno a totéž umění, kterým by člověk pečoval i o sebe i o své věci.“ je „sebe“ překladem řeckého „*hautú*“.

⁸³ „ΣΩ Οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῆ, σαυτοῦ ἐπιμελῆ. ΑΛ Οὐδαμῶς“ (*Alc I.* 128d6-7).

⁸⁴ „Φέρε δὴ, ποία ποτ' ἂν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμεληθείημεν;“ (*Alc I.* 128d11).

⁸⁵ „Ἡ οὖν ἔγνωμεν ἂν ποτε τίς τέχνη ὑπόδημα βέλτιον ποιεῖ, μὴ εἰδότες ὑπόδημα; ΑΛ Ἀδύνατον.“ (*Alc I.* 128e4-6).

⁸⁶ „ΣΩ Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοιμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί; ΑΛ Ἀδύνατον.“ (*Alc I.* 128e10-12).

⁸⁷ Podle Davida M. Johnsona, který také připomíná spory o pravost dialogu *Alcibiadés*, lze říci, že „sebe“ je podle dialogu *Alcibiadés* objektivní a neosobní: „But the dialogue's claim that the self is something objective and impersonal ought to make us think twice before ignoring the *Alcibiades I* simply because we cannot be sure that Plato wrote it.“ (D. M. Johnson: *God as the True Self: Plato's Alcibiades I*. Ancient Philosophy 19. 1999. str. 1). V této stručnosti by ovšem mohlo být takové prohlášení zavádějící. Můžeme se totiž ptát na samost *Alcibiada* a *Sókrata*. Kvůli etickému rozměru *Sókratova* a *Alcibiadova* života nemůžeme říci, že samost každého z nich je „impersonal“. Zůstává tedy otázkou, jaké „self“ má D. M. Johnson v citovaném vyjádření na mysli.

avšak když jsme ještě toho neznali, je to bezpochyby nemožné.“⁸⁸ V první řadě stojí za pozornost, že tázání po „*auto to auto*“ nemá podobu „*ti estin*“, tedy klasickou podobu tázání „co je něco“. Sókratés se ptá na způsob (*tropos*), který by umožnil nalézt „*auto to auto*“. Nalezení samosti samé („*auto to auto*“) má umožnit nalézt, co jsme my sami (*esmen autoi*). Nabízí se otázka, zda není hledána idea samosti (*auto to auto*). Na to poukazuje ve svém komentáři Nicholas Denyer, podle nějž konstrukce „*auto to* + singulár neutra“ značí ideu.⁸⁹ To vyžaduje podrobnější analýzu příslušného místa.

Po položení otázky po „*auto to auto*“ nejprve následuje reflexe toho, co se při dialogu Sókrata a Alkibiada děje,⁹⁰ která vede k položení otázky, co je člověk. Je uznáno, že člověk je duše, i když to není přesné. Potom je uveden jeden z důvodů této nepřesnosti:⁹¹ „neboť docela přesně to budeme vědět tehdy, až nalezneme, co jsme nyní přešli, protože to vyžaduje velkého uvažování.“⁹² Co však bylo opomenuto? Sókratés odpovídá: „Co bylo před chvílí řečeno nějak tak, že nejprve je zkoumati samo to, čemu říkáme „sám“; nyní však místo tohoto sama jsme začali zkoumat samu jednotlivou věc, co asi jest. A snad to stačí; neboť jistě asi bychom nepokládali žádnou složku nás samých za významnější než duši.“⁹³

To znamená, že otázka, co je člověk, představuje omezení původní otázky, co je samost sama. Tak se objevuje podstatný rozdíl mezi „*auto to auto*“ a „*auto hekaston*“. Vzhledem k „*auto to auto*“ je člověk „*auto hekaston*“, tedy jednotlivý případ. O to by se mohla opírat snaha považovat „*auto to auto*“ za ideu. Přísně vzato však text dialogu svědčí pouze o tom, že je třeba kvůli poznání jednotlivé samosti zkoumat „*auto to auto*“. Argument pro rozdíl mezi věcí samou a tím, co jí náleží, sice předpokládal společný základ různých konkrétních „*auto*“, ale to ještě nestačí k tomu, aby byla odhalena idea ani v předpokladech

⁸⁸ „Φέρε δή, τίς ἄν τρόπον εὔρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ’ εὖποιμεν τί ποτ’ ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ’ ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που.“ (*Alc I.* 129b1-3)

⁸⁹ „The itself itself, αὐτὸ τὸ αὐτό, is the feature common to all cases in which we can rightly apply some part of the word αὐτός, just as the big itself, αὐτὸ τὸ μέγα, is the feature common to all cases in which we can rightly apply some part of the word μέγας. Such common features are sometimes called Forms (εἶδη, ἰδέαι), and this ‘the so-and-so itself’ construction (αὐτὸ τό plus the neuter singular of the word for so-and-so), is among Plato’s favourite ways of referring to a Form (e.g. *Phd.* 74c αὐτὸ τὸ ἴσον, *Prm.* 131d αὐτὸ τὸ σμικρόν, *Smp.* 211d αὐτὸ τὸ καλόν).“ (*Plato Alcibiades edited by Nicholas Denyer*, Cambridge University Press, 2001, str. 211–212).

⁹⁰ Viz výše (podkapitola 1.2 Duše a řeč).

⁹¹ Druhým důvodem by mohla být skutečnost, že duše má části, a proto nestačí pouze prohlásit, že člověk je duše.

⁹² „ἀκριβῶς μὲν γὰρ τότε εἰσόμεθα, ὅταν εὕρωμεν ὁ νυνδὴ παρήλθομεν διὰ τὸ πολλῆς εἶναι σκέψεως.“ (*Alc I.* 130c9-d1).

⁹³ „Ὁ ἄρτι οὕτω πως ἐρρήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό. νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί. καὶ ἴσως ἐξαρκέσει. οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχὴν.“ (*Alc I.* 130d3-6).

onoho argumentu. Text dialogu *Alkibiadés* explicitně nedokládá, že „*auto to auto*“ je idea, ani neozřejmuje ontologický význam ideje.

Navrhuji, že „*auto*“ zde neznamená ideu, ale totožnost lidské duše a entit, které s ní souvisejí. Je totiž třeba dodat, že jednotlivé „*auto*“ představuje také bůh, kterému je nejbožštější část lidské duše bytostně podobná. Problémem je, že jednotlivé „*auto*“ by mohlo být každou věcí, když i noha je „*auto*“. Vzhledem k tomu, že by mohla být každá věc jednotlivé „*auto*“, mohla by být otázka po významu „*auto to auto*“ pochopena jako otázka po totožnosti každé věci. Odkaz na jiné Platónovy dialogy, kde se rovněž vyskytuje konstrukce „*auto to* + singulár neutra“, by mohl být zavádějící, pokud má znamenat, že taková konstrukce pokaždé indikuje ideu. Jestliže zde tedy jde o otázku po významu totožnosti každé věci, zakrývala by konstrukce „*auto to* + singulár neutra“ jakožto indikátor ideje právě možnost různých typů totožnosti věcí.⁹⁴ Přestože však lze za jednotlivé „*auto*“ považovat lidskou duši, boha i tělo, je zajímavé, že idea v tomto kontextu zmíněna není, a tak není triviální označit ji také jako jednotlivé „*auto*“.⁹⁵ Jestliže tedy otázka po významu „*auto to auto*“ zprvu připouští různé typy totožnosti věcí, znamená nakonec „*auto*“ předběžné určení totožnosti duše a entit, které s ní souvisí, protože ideje, vzhledem k nimž je u Platóna třeba totožnost a různost věcí myslet, v dialogu *Alkibiadés* explicitně zmíněny nejsou.

Nyní se pokusím zrekapitulovat bytostné vztahy, ve kterých lidská duše nachází sebe sama. Duše člověka se podle dialogu *Alkibiadés* bytostně vztahuje k bohu, který je rovněž „samostí“. Bytostná podobnost duše a boha totiž může být pochopena jako bytostná podobnost dvou případů samosti. Duše člověka ve svém usilování závisí na bohu a je ve

⁹⁴ Totožnost ideje by pak byla určitým typem totožnosti věcí. Otázka po povaze totožnosti věcí by tedy byla výsotně ontologická otázka, na jejímž základě lze dialekticky rozvíjet konkrétní ontologii různých způsobů bytí. N. Denyer kromě návrhu, že jde v dialogu *Alkibiadés* o ideu samosti, dodává, že samost věci je vyjádřena definicí, a tak se přiklání k tomu, že všechno představuje nějakou samost: „The so-and-so itself would be ‘discovered’ if we found the right definition of so-and-so (127e8n.). Thus ‘to discover the itself itself’ would be to find a formula which spells out the common feature of those cases in which the expression αὐτός can rightly be applied.“ (str. 212). Zdá se však, že tím neoponechává prostor pro možnost, že by otázka po samosti samé vedla k různým typům totožnosti. To, že je všechno věcí samou, totiž věci vůči sobě neodlišuje co do způsobu bytí.

⁹⁵ Proti rozšíření samosti na ideje se zdá svědčit úzus dialogu *Sofisté*s, kde se v případě idejí nemluví o samosti, ale o totožnosti (*tauton*; je třeba upozornit, že výše byla řeč o totožnosti ještě obecněji, a proto zůstalo otevřené, jak by bylo třeba totožnost myslet ve vztahu k idejím). Zajímavé srovnání v této souvislosti představuje idea nejsoucná a samost sama. Na první pohled se zdá, že není třeba předpokládat nejen ideu samosti, ale ani ideu nejsoucná. Nejsoucná jakožto různost od jsoucná vyjadřuje, čímž idea není ve vztahu k ostatním idejím. Taková různost od jsoucná by totiž mohla být dostatečně založena už v idejí různosti. O idejí nejsoucná je však přesto řeč, čímž se stává nápadným dokladem toho, že idea může představovat i základ artiklace souvislostí ve společenství idejí. Samost sama však narozdíl od ideje nejsoucná není ideou, ale mohla by být v nějaké souvislosti idejí založena. Je totiž rozdílná od ideje totožnosti (*tauton*) natolik, že není jednoduše ani případem totožnosti. Samost sama, která představuje duši, je totiž poznamenána nejen totožností, ale i vnitřní růzností. Proto se může člověk vztahovat k bohu jako k jinému a zároveň se mu bytostně podobat.

vztahu k němu nutně vymezena. Vztah duše a boha je tedy asymetrickým vztahem dvou případů samosti.

Bytí lidské duše je dále určeno vztahem k tělu. Ten je rovněž asymetrický, protože lidská duše tělu vládne, přičemž ale tělo pro duši představuje nenahraditelné médium. Jakkoli je tedy bytí těla na lidské duši závislé, je tělo dokladem toho, že se lidská duše ze své povahy vztahuje k vnější jinakosti, která je na ni neredukovatelná⁹⁶ a která ve vztahu k ní nabývá konkrétní podoby. Tak jsou vymezena bytostná určení entit, které sebepoznání odhaluje (duše, bůh, tělo), na základě toho, že je lidské „sebe“ třeba myslet ve vztahu k jiným entitám. Tak je třeba rozumět pracovnímu označení „ontologický smysl sebepoznání“, který představuje prohloubení kosmologického smyslu sebepoznání, neboť vymezení kosmu nakonec závisí na ontologickém určení struktur všeho, co s kosmem souvisí.

Je však důležité připomenout, že lidské „sebe“ ve zmíněných analýzách neznamená něco neosobního a odtrženého od jednotlivých lidských duší, které se vztahují ke svým tělům. To by totiž pokřivilo nejen ontologický význam jednotlivého člověka, jehož se sebepoznání týká, ale i etický smysl jeho sebepoznání a smysl jeho kosmologického vymezení. Lidskou samostí je totiž charakterizována individualita jednotlivců. Dramatičnost dialogu *Alkibiadés* spočívá právě v tom, že lidé jsou individua. Aniž by bylo jasné, kde se dialog odehrává, hovoří spolu Sókratés s Alkibiadem. Jejich individualita je zdůrazněna motivem lásky. Ta je jednak spojuje, a proto se setkají a dají do řeči, ale též rozděluje, neboť Sókratés vede Alkibiada k tomu, aby se obrátil k sobě a ne k lidu, jak chce. Různí lidé se mohou k božskému atělesnému vztahovat podstatně rozdílným způsobem, to nic nemění na tom, že jsou jednotlivci co do svého ontologického určení analogičtí, podobně jako je bůh i lidská duše strukturně analogická samost. Taková analogie má ontologický smysl teprve tehdy, když vyjadřuje jak ohled, podle něhož jsou jednotlivci stejní, tak ohled, podle něhož jsou různí. Jak bylo patrné i na vztahu duše a těla, dialog *Alkibiadés* vysvětlení pomocí analogie využívá.⁹⁷

Motiv lásky jednotlivců představuje specifickou podobu odkázanosti jednoho jednotlivce na jiného. Láska je nemožná bez konkrétních lidí, kteří mají své naděje a touhy.

⁹⁶ To, že je tělo vzhledem k duši neredukovatelnou vnější jinakostí, je důvodem, proč ho rovněž považovat za jednotlivé „*auto*“.

⁹⁷ Viz výše (podkapitola 1.2 Duše a řeč). Motiv analogie se v dialogu *Alkibiadés* objevuje také v případě, kdy je řeč o tom, co je v různých případech „lepší“. Ukazuje se, že „lepší“ nabývá v různých případech analogických podob. Pozoruhodná je chvíle, kdy Alkibiada nenapadá, co je „lepší“ v případě hry na kitharu (*Alc I.* 108a12-b4). Sókratés mu radí: „Nuže, pokoušej se napodobovat mne.“, „Ἀλλὰ πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι.“ (*Alc I.* 108b5). Alkibiadés je tedy vyzván, aby našel analogii založenou na strukturní podobnosti. Usuzování podle analogie se jeví jako proces dobrého usuzování v rozmluvě: „τὸ καλῶς διαλέγεσθαι“ (*Alc I.* 108c6-7). Obnásí rozvíjení totožného prostřednictvím různého a zároveň rozvíjení různého prostřednictvím totožného.

Do vztahu k jinému (člověku, věci) však jednotlivce uvádí nejen láska, naděje či záměr, ale i myšlení a řeč. Pravost vztahu k jinému je pokaždé třeba vyzkoušet. Vzhledem k tomu, že člověk vždy něco miluje a má nějaké naděje a záměry, o nichž se něco domnívá, může propadnout zdánlivému vědění (*amathia*), které se týká jak jeho samého, tak toho, k čemu se vztahuje. Je tedy rozhodující, jaké smýšlení jedinec má, protože to spoluurčuje jeho vztah k lidem i věcem v lásce, naději, záměru i řeči. Skutečná láska k jednotlivci nabývá podoby promyšlené péče o sebe a o jiného jednotlivce. Jednotlivec se totiž vztahuje k jinému člověku či věci podle toho, jak se vztahuje k sobě. Buď žije ve zdánlivém vědění, nebo má vědění, které na zdánlivém vědění vydobyl. Tak hraje láska člověka důležitou roli pro etický smysl jeho života.

Etický smysl sebepoznání jednotlivce je po překročení implicitnosti sebepoznání založen v ontologické struktuře jednotlivce. Zvláštním rysem jeho struktury je, že je bytostně vztažen k bohu a v jiném smyslu také k tělu. Etický smysl sebepoznání je dále zasazen do širšího rámce kosmologickým smyslem sebepoznání a oba tyto smysly sebepoznání jsou založeny v ontologické struktuře jedince, která ho vymezuje v širší souvislosti entit. Takové souvislosti však dialog *Alkibiadés* nabízí pouze v náznaku, zvláště proto, že explicitně netematizuje povahu celého kosmu a idejí.

Je však třeba zdůraznit, že dosud byl ontologický smysl sebepoznání omezen na ontologický smysl předmětu sebepoznání, neboť bylo tematizováno „*auto*“ jakožto entita s určitou strukturou a se vztahy k jiným entitám. Sebeoznání je však co do svého bytostného určení nejen poznáním něčeho („*auto*“), ale i poznáním, které má jako takové své specifické rysy.⁹⁸

Zaměření na předmět sebepoznání má v dialogu *Alkibiadés* silnou oporu. Sebeoznání se totiž nakonec nemůže omezit pouze na lidské sebe. Jednotlivec musí poznávat božské a také „*auto to auto*“, má-li se jeho sebepoznání zdařit. Tato skutečnost poznávání sebe spolu s jiným je rovněž patrná na obrazu zrcadla, který se objevuje v druhém tázání po „*auto*“ v kontextu třetí a také poslední zmínky delfského nápisu „*poznej sám sebe*“ v dialogu *Alkibiadés* (132c7-10).

V této pasáži dochází k uchopení delfského nápisu „*poznej sám sebe*“ jako „*viz sebe sama*“.⁹⁹ Problém nabývá této podoby: „Uvažujme tedy, na kterou věc bychom se měli dívat,

⁹⁸ Dialog *Alkibiadés* naopak naznačuje epistemologické problémy sebepoznání již od začátku.

⁹⁹ „*ἰδὲ σαυτὸν*“ (*Alc I.* 132d6).

abychom viděli ji a zároveň sami sebe.¹⁰⁰ Odpovědí je „do zrcadel a do takových věcí.“¹⁰¹ Obraz zrcadla znamená, že sebepoznání se neomezuje jen na samost poznávajícího. Při hledění do zrcadla totiž vidíme sebe, ale zároveň z jiného hlediska vidíme i zrcadlo jako jinou věc. Důležité na tomto obraze je to, že vidět sebe lze teprve díky něčemu relativně jinému (tj. zrcadlu). Obdobou zrcadla je pak panenka¹⁰² v oku druhého. „Když tedy oko pohlíží na jiné oko a dívá se do jeho nejlepší části, do té, kterou oko vidí, spatřilo by takto samo sebe.“¹⁰³ Nejlepší část oka je však analogická božské části duše. Jednotlivec sice může zpřístupňovat božské, ale podstatné je, že se jeho duše vůči bohu bytostně vymezuje. Proto je pro duši bůh nejlepším zrcadlem: „Tedy dívající se na boha měli bychom v něm nejkrásnější zrcadlo, a z lidských věcí na zdatnost duše; takto bychom nejlépe viděli a poznávali sami sebe.“¹⁰⁴

Tento druhý aspekt ontologického smyslu sebepoznání, podle něž je poznáním, s sebou opět přináší zajímavé problémy. Protože poznání je poznáním něčeho, lze mluvit o poznání jako o vztahu k jinému. Jestliže však je předmětem poznání „sebe“, je třeba, aby byl poznávající vůči sobě jakožto poznávanému jiný. Tato diference člověka vůči „sobě“ má dvě podoby. Je patrná jak na duši jednotlivce, která se vztahuje k sobě, tak na vztahu duše k jiné duši, neboť i jiná duše je „*auto*“. Pro proces sebepoznání, který se odehrává ve vzájemnosti duší, to znamená, že „sebe“ jakožto jiné je nejlépe přístupné právě díky druhému člověku. Člověk je vůči člověku stejný (je také „*auto*“), avšak zároveň jiný (přece jen je to jiné „*auto*“). Analogii jednotlivých duší je ontologickým základem, který umožňuje zprostředkovanost konkrétního sebepoznání, neboť poznání analogického „sebe“ může člověku pomoci pochopit sama sebe.

¹⁰⁰ „Ἐννοῶμεν δὴ εἰς τί βλέποντες τῶν ὄντων ἐκεῖνό τε ὁρῶμεν ἅμα ἂν καὶ ἡμᾶς αὐτούς;“ (*Alc I.* 132d10-e1).

¹⁰¹ „εἰς κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα“ (*Alc I.* 132e2-3).

¹⁰² „*koré*“ (*Alc I.* 133a2).

¹⁰³ „Ὄφθαλμὸς ἄρα ὀφθαλμὸν θεώμενος, καὶ ἐμβλέπων εἰς τοῦτο ὅπερ βέλτιστον αὐτοῦ καὶ ᾧ ὀρᾷ, οὕτως ἂν αὐτὸν ἴδοι.“ (*Alc I.* 133a5-7).

¹⁰⁴ „Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκεῖνω καλλίστῳ ἐνόπτῳ χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὁρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς.“ (*Alc I.* 133c13-16). Pasáž *Alc I.* 133c8-17, jak poznamenává F. Novotný, nalezneme pouze u Eusebia, což vyvolává pochybnosti o její pravosti. Ať už je to však s pravostí jakkoli, pochopíme-li obraz zrcadla jako vystižení toho, že sebepoznání se neomezuje jen na poznání sebe, ale jeho nutným doplňkem je i poznání jiného, je v souladu i s jinými místy dialogu *Alkibiadés*, že se duše bytostně vymezuje vůči bohu a že poznání božského nelze oddělit od co nejlepšího sebepoznání.

3. Shrnutí

Sebepoznání má tedy podle předložené interpretace dialogu *Alkibiadés* etický, kosmologický a ontologický smysl. Etický smysl sebepoznání je patrný na tom, že bez sebepoznání nelze rozhodnout, co je správné dělat. Dokud Alkibiadés nepoznává svůj šlechetný záměr, neví, že je špatné snažit se v tomto svém stavu radit Athéňanům. Kosmologický smysl sebepoznání je dán vědomím jednotlivce o vlastních mezích, které z principu nemůže změnit a které vyjadřují jeho místo v kosmu a závislost na bohu. U ontologického smyslu sebepoznání se ukázalo zajímavým rozlišit jeho dva aspekty. Jednak aspekt, který vyjadřuje „*auto*“ jako skutečnost, která má svou strukturu a která se vztahuje k jiným skutečnostem, jednak aspekt vyjadřující, že sebepoznání je poznáním, při němž se jedinec musí vztahovat k sobě jako k jinému, neboť poznání předpokládá diferenciaci mezi poznávajícím a poznávaným. Přestože pro tematizaci kosmologického a ontologického smyslu sebepoznání poskytuje dialog *Alkibiadés* pouze náznaky, lze všechny tyto smysly uvést do vzájemné souvislosti. Etický smysl sebepoznání předpokládá kosmologický smysl sebepoznání, protože kosmologické meze jsou mezemi, které musí jednatel reflektovat, chce-li správně jednat. Etický smysl sebepoznání i kosmologický smysl sebepoznání zase předpokládají ontologický smysl sebepoznání, pokud jde o jeho první (strukturní) aspekt. Etické problémy totiž předpokládají jedince, který má ontologickou strukturu, jež mu umožňuje jednat dobře nebo špatně. Kosmologické meze spolu s entitami v kosmu jsou rovněž vymezeny bytostnými rysy, a tak je možné vymezovat duši vůči bohu a tělu. Problematika ideje samosti představuje v dialogu *Alkibiadés* zajímavý interpretační problém. Je však nepravděpodobné, že je o ní v tomto dialogu explicitně řeč, neboť v něm chybí podklady pro vysvětlení jejího specifického ontologického statutu.

II. Dialog Faidros

V této části práce se snažím prohloubit výše podanou interpretaci motivu sebepoznání na základě interpretace dvou motivů z dialogu *Faidros*: nejprve se soustředím na jednostrannosti, které brání sebepoznání, poté se zaměřím na to, jak podle dialogu *Faidros* sebepoznání souvisí s otázkou různých typů celků a jejich vzájemných vztahů.

Jednostrannosti, na které sebepoznání naráží, s sebou podle dialogu *Faidros* přináší hlavně naturalistické pochopení mýtu a pojetí lásky jako škodlivé nemoci. Přestože mýtus se svými obrazy může sloužit jako médium sebepoznání, bývá běžně naturalizován, čímž se stává možnou překážkou sebepoznání. Také láska může být prohlášena za cosi špatného.

Problematika celků tyto dva motivy zobecňuje. Jednotlivec, o jehož sebepoznání jde, má být pochopen jako vtělená duše, která je vnitřně strukturovaným celkem. Vzájemný vztah částí duše přitom úzce souvisí s jednáním člověka. Lidská duše co do své struktury představuje dynamický celek, který je třeba pochopit ve vztahu k jiným celkům jako jsou bohové a ideje a nepřímo také tělesnost.

První kapitola bude tedy věnována motivu sebepoznání v souvislosti s celkovostí lidské duše. Druhá kapitola se pak zaměří na problematiku povahy celku obecně.

1. Sebeoznání a lidská duše

Motiv sebepoznání¹⁰⁵ se objevuje na začátku tohoto dialogu (229e4-230a6) v souvislosti s diskusí pravdivosti mýtu a kritikou těch, kteří se mýtus snaží interpretovat naturalisticky a zbavit tak svět božského rozměru. Navzdory hrozbě tohoto naturalistického výkladu, který si vystačí s přírodními silami, je mýtus pochopen jako médium sebepoznání, které využívá mýtické obrazy Tyfóna či Pégasa.

¹⁰⁵ O význačném postavení motivu sebepoznání v dialogu *Faidros* pojednává ve své knize „*Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*“ Charles L. Griswold, Jr. Jeho hlavní tezí je podle jeho slov to, že dialog je tématem sebepoznání sjednocen, pokud ho interpretujeme s přesvědčením o souladu jeho formy a obsahu: „A major thesis of this book is that when the *Phaedrus* is interpreted with the form-and-content maxim in mind, the dialog comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge.“ (Charles Griswold, Jr.: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, The Pennsylvania State University Press. 1996, str. 37). Dále jen: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*.

Tématem první podkapitoly jsou právě podmínky, za nichž může mýtus sloužit jako médium sebepoznání. Abychom tyto podmínky pochopili, je třeba vysvětlit rozdíl zkoumání sebe a zkoumání cizích věcí, který má svou paralelu ve dvojím odlišném způsobu interpretace mýtu. Tématem druhé podkapitoly je motiv lásky, která se postupně ukazuje jako neodmyslitelná charakteristika lidské duše.

1.1 Sebepoznání a mýtus

V pasáži věnované otázce pravdivosti mýtu o Boreovi Sókratés říká Faidros: „nedovedu ještě podle toho nápisu v Delfách poznat sám sebe; proto se mi zdá směšno, když ještě toto neznám, zkoumat cizí věci.“¹⁰⁶ Sebepoznání je tedy třeba chápat v protikladu ke zkoumání cizích věcí (*allogria*). Co však jsou tato „*allogria*“?

Cestou pod vysoký platan¹⁰⁷ Faidros Sókratovi říká: „Řekni mi, Sókrate, není-li pravda, že to je někde zde, u Ilisu, odkud prý Boreas uchvátil Óreithyii?“¹⁰⁸ Faidros se pak Sókrata ptá, zda věří, že je zmíněné vypravování pravdivé: „Ale řekni mi, u Dia, Sókrate, ty věříš, že je tohle vypravování pravda?“¹⁰⁹

Sókratova odpověď je založena na tom, že mýtus můžeme interpretovat dvojím způsobem. První interpretaci zastávají ti, kteří jsou „moudří“ (*sofoi*)¹¹⁰ a druhou Sókratés. Stanovisko moudrých charakterizuje Sókratés takto: „Ale kdybych nevěřil jako ti naši mudrci, nebylo by to nic zvláštního. Tu bych pak po mudrecku řekl, že ji náraz severáku srazil z blízkých skal, když si hrála s Farmakeíi; když pak takto zahynula, že se řeklo, že byla unesena od Borea - nebo z vrchu Areova; vypravuje se totiž zase i tato pověst, že byla uchválena odtamtud, a ne odsud. Já, Faidre, pokládám takovéto výklady jinak za hezké, ale o jejich původci soudím, že to byl muž až příliš bystrý a snaživý a ne velmi šťastný, a to pro nic jiného, nežli že potom musí opravovat podobu Hippokentaurů a pak zase Chimairinu

¹⁰⁶Platón: *Faidros*, oikoymenh, Praha. 2000 (Plato, Opera, repr. Burnet, 2, Oxford. 1946) „ὄν δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν. γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.“ (*Phaedr.* 229e5-230a1).

¹⁰⁷Viz *Phaedr.* 229a8-3.

¹⁰⁸„Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεται ὁ Βορέας τὴν Ὀρειθυίαν ἀρπάσαι;“ (*Phaedr.* 229b4-5).

¹⁰⁹„ἀλλ’ εἰπέ πρὸς Δίος, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πεῖθη ἀληθὲς εἶναι;“ (*Phaedr.* 229c4-5).

¹¹⁰Používám uvozovky, protože se jedná o ironické označení.

a valí se na něho dav takových Gorgon a Pégasů i množství a obludnost jiných nepochopitelných a divných tvorů. Jestliže k těm přijde někdo nevěřící a bude každého posuzovat podle pravděpodobnosti, s užitím jakési hrubé moudrosti, bude k tomu potřebovat mnoho času.“¹¹¹

Nevíra „moudrých“ v mýty je druhou stránkou jejich snahy vyložit mýtické události naturalisticky prostřednictvím přírodních pochodů.¹¹² Boreas je podle nich prostě vítr, který je v mýtu zastřen a zkreslen. Autor takového vykladu však podle Sókrata není moc šťastný (*ú pany eutychés*), je dokonce strašný (*deinos*). Jeho stanovisko mu umožňuje mýtické tvory pouze upravovat podle pravděpodobnosti (*kata to eikos*), což je „upachtěné“¹¹³ a na což je třeba volný čas (*scholé*).

Své pochopení mýtu vyjadřuje Sókratés výše citovanou větou, která akcentuje rozdíl mezi zkoumáním sebe a zkoumáním cizích věcí (*allogria*). *Sofoi* se tedy od Sókrata liší tím, že zkoumají cizí věci. *Allogria* by mohla být charakterizována jako to, co nezprostředkovává sebepoznání a odvádí od něj.¹¹⁴ Sókratés cizí věci přijímá, jak se v ně věří, a sebe sama zkoumá: „nechávám tyto věci být a věře tomu, co se o nich obecně myslí, zkoumám, jak jsem právě řekl, nikoli je nýbrž sám sebe“.¹¹⁵ Proto Sókratovi *allogria* nepřekážejí v sebepoznání.

¹¹¹ „Ἄλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἀτοπος εἶην, εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὥσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάραστον γεγονέναι - ἢ ἐξ' Ἀρείου πάγου. λέγεται γὰρ αὐτὸ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ οὐκ ἐνθένδε ἤρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἠγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῶ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων. αἷς εἰ τις ἀπιστῶν προσβίβῃ κατὰ τὸ εἶκος ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῶ σχολῆς δεήσει.“ (*Phaedr.* 229c6-e4).

¹¹² Štěpán Špínka v této souvislosti píše o „tělesně působících mechanických silách“. (Štěpán Špínka: *Duše a krása v dialogu Faidros*, oikoymenh, Praha. 2009, str. 45).

¹¹³ Takto překládá Štěpán Špínka řecké „epiponos“. (*Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 45).

¹¹⁴ „Důležitější než rozlišení mezi „jiným“ a „cizím“ je tedy rozlišení mezi zkoumáním „jiného“, které je součástí sebepoznání, a zkoumáním „cizího“, které se „cizím“ na základě tohoto zkoumání stává. S jistým zjednodušením by se tak dalo říci, že „cizí“ je to „jiné“, které ztratilo kontakt s tím, co je „naše“, a které se vydělilo z vazby na sebepoznání. „Jiné je to, co ke každému z nás bytostně náleží a bez čeho by nikdo z nás nebyl sám sebou. „Cizí“ je naopak to, čemu schází sebereflexivní moment a co s poznáním sebe samého nejen nesouvisí, ale co od něj dokonce odvádí.“ (*Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 50).

¹¹⁵ „ὄθεν δὴ χαίρειν ἔασας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν“ (*Phaedr.* 230a1-3).

Tím je podáno vysvětlení, jak je v této souvislosti možné chápat cizí věci a dvojí roli mýtu. Pokud zprostředkovává sebepoznání a nevyklučuje existenci bohů¹¹⁶ naturalistickým výkladem, nepatří mýtus mezi *allogria*.

K vysvětlení protikladu zkoumání cizích věcí a zkoumání sebe je však třeba blíže vysvětlit, jak zkoumání sebe vypadá. Sókratés při tomto vysvětlení využívá obrazy mýtických tvorů: „zdali jsem nějaké zvíře nad Tyfona zavilejší a soptivější či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu.“¹¹⁷

Přiblížení povahy zkoumání sebe tak odhaluje dvě bytostné lidské možnosti. Podle první je Sókratés „jakési zvíře“ (*ti thérion*), které je charakterizováno spletností (*polyplokóteron*).¹¹⁸ Obraz Tyfóna, nad nějž je ono zvíře spletnější, může představovat uchvatitelství někoho, kdo chce být pánem světa a touží svrhnout bohy.¹¹⁹ Proč ovšem není řečeno, že může být Sókratés Tyfónem, a je řeč o tom, že může být něčím hroznějším než Tyfón? Zdá se, že je tomu tak z důvodu, že se s Tyfónem může srovnávat jen ten, kdo se snaží být tyfónštější než Tyfón: „Tyfón totiž vedle sebe jiného obdobně tyfónského tvora nestrpí.“¹²⁰ Druhou charakteristikou zvířete, jímž by mohl být co do povahy Sókratés, je „*epitethymenon*“,¹²¹ což F. Novotný spojuje se soptivostí. Ta by mohla představovat vnitřní nejednotnost, která je vlastní zuřícímu a soptícímu tvorovi.

Druhou možností Sókratovy přirozenosti, která znamená vnitřní jednotu, je být naopak živokem (*zóion*), který je krotší, jednodušší a účastnící se božského údělu. Ten vedle sebe na rozdíl od Tyfóna božské nejen snese, ale má na něm dokonce účast.

Sókratés tedy vyjadřuje bytostné možnosti jednotlivce prostřednictvím obrazu mýtického tvora Tyfóna. Tím, že mýtického tvora chápe jako prostředek sebepoznání, není nucen ho upravovat. Vybírá si z mýtických obrazů právě ten, který může být základem

¹¹⁶ V příští kapitole bude ukázáno, že naturalistický mýtus o Boreovi vylučuje i milující duši. Z toho bude lépe patrné, v čem může k sebepoznání přispět i tento mýtus, jestliže ho nepochopíme jako cizí věc.

¹¹⁷ „εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.“ (*Phaedr.* 230a3-6).

¹¹⁸ U hesla „*polyplokos*“ uvádí V. Prach významy „velice spletený, zapletený, obtížný, lstivý, svíjející se“ (str. 428). F. Lepař uvádí v Nehomérovském slovníku řeckočeském k tomuto místu „zvěr nad Tyfóna spletněji se stáčeující, svíjející“ (str. 891).

¹¹⁹ „The extreme hubris of such a beast must be equivalent to an irrational desire (cf. 238a1-2 and context, where eros is a species of hubris) to be master of the universe- a radical version of Typhon’s desire to dominate the gods, including the god who issues the the Delphian command, and so to recognize no natural limits. In the context of the *Phaedrus* I think that we can say that this alternative represents the absolute tyranny of eros deprived of intelligence.“ (*Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*. str. 40-41).

¹²⁰ *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 49.

¹²¹ Štěpán Špinka překládá „*mallon epitethymmenon*“ jako „zuřivější“. (*Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 48).

analogie mezi strukturou jednotlivce a strukturou mýtického obrazu. Tak představuje obraz Tyfóna strukturu „popírání svébytnosti jiného“, která je patrná i na tyfónsky jednajícím jednotlivci, jako je například „*sofos*“. Skutečně moudrý podle Sókrata není ten, kdo se omezuje na naturalistické výklady, ale pouze bůh.¹²²

Tyfónská a božská bytostná možnost jednotlivce totiž může každá svým způsobem vyjádřit jednotlivce ve vztahu k jinému podle toho, zda jedná tyfónsky nebo jako ten, kdo je účastný božského údělu. To by znamenalo, že vnitřní strukturu jednotlivce nelze popisovat jinak než s ohledem na to, co je vůči němu jiné.

1.2 Sebepoznání a láska

Láska je v dialogu *Faidos* nejprve představena jako to, co charakterizuje jednotlivce. Láska jako charakteristika duše se v textu objevuje až později. Nejprve se tedy obrátíme na motivy, které dokládají, že je láska charakteristikou jednotlivce.

Když se Sókratés s Faidrem potkají, má s sebou Faidros Lysiovu řeč o lásce. Sókratés je pak označen za milovníka řečí (*tón logón erastés*).¹²³ Zmíněný mýtus o Boreovi a Óreithyii vypráví o násilné lásce.¹²⁴ Naturalistický výklad z tohoto mýtu odstraňuje nejen boha větru, ale dokonce i lásku, která v mýtu boha větru charakterizuje. Láska je nahrazena motivem hry. Sókratés říká: „Tu bych pak po mudrcku řekl, že ji náraz severáku srazil s blízkých skal, když si hrála s Farmakeí“.¹²⁵

Kromě toho, že je z mýtu naturalistickým výkladem vyloučena láska jednotlivce, je důležité i to, že je v mýtu láska představena negativně jakožto násilná moc. Negativní lásku však vedle mýtu představuje také Lysiova řeč. Úvahy o bytostných možnostech jednotlivce, které odhalila snaha jednotlivce po sebepoznání, se tedy nejprve jednostranně omezují na tyfónskou možnost bytí. Láska je představena jako něco špatného.

¹²² „Τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρόπειν.“ (*Phaedr.* 278d3-4).

¹²³ Viz *Phaedr.* 228c1-2.

¹²⁴ Charles Griswold, Jr. spojuje únos Óreithyie s motivem násilnosti lásky: „violence of eros“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 37).

¹²⁵ Viz výše (poznámka 112), *Phaedr.* 229c7-8.

Lysias ve své řeči tvrdí, že je třeba vyhovovat spíše nemilujícímu než milujícímu.¹²⁶ Podobně jako naturalistický výklad mýtu je i negativní řeč o lásce výtvorem jednotlivce. Proto je třeba tematizovat povahu řeči. Řeč má kromě svého smyslu také své uspořádání. Nebezpečnou vlastností řeči je navíc to, že se jí jednotlivce snadno připodobní tak, že podle jejího smyslu změní své myšlení.

Lysiova řeč tvrdí, že láska je špatná, co do svého uspořádání je pak chaotická: „A věru se mi zdálo, Faidre – možná, že ty máš jiné mínění – že řekl dvakrát i třikrát tytéž věci, jako by mu nebylo zrovna snadné povědět mnoho o témž předmětu nebo že mu snad na něčem takovém nic nezáleží; připadalo mi, jako by s mladickou bujností ukazoval, že dovede tytéž věci říkat jinak a zase jinak a po obakrát je povědět nejlépe.“¹²⁷

K povaze Lysiovy řeči navíc patří, že se jí její posluchači připodobňují. Faidros je jí nadšen a Sókratés je jí inspirován k pronesení podobné řeči, která je však narozdíl od Lysiovy řeči dobře uspořádaná. Sókratés říká: „Mám jaksi plné srdce, vzácný příteli, a cítím, že bych vedle této řeči dovedl promluvit jinou ne horší. Že pak jsem sám od sebe z toho nic nevymyslel, vím dobře, jsa si vědom své nevědomosti; zbývá tedy, myslím, že jsem jako nádoba naplněn odněkud z cizích zdrojů prostřednictvím sluchu.“¹²⁸ Podle Sókrata tedy smysl Lysiovy řeči vyjadřuje „cizí věci“, čímž Sókratés naznačuje, že smysl Lysiovy řeči nevede k náležitému sebepoznání.¹²⁹ Důvodem je právě její jednostrannost. Pro význam cizích věcí to znamená, že je lze chápat nejen jako to, co vůbec nepřispívá k sebepoznání, ale také jako to, co může vést k jednostrannému sebepoznání, které je však vposledku sebeklamem.

Negativní pojetí lásky a jednostranné sebepoznání, které znamená sebeklam, je však zároveň proviněním vůči Erótovi. Erós je totiž bůh nebo cosi božského¹³⁰ a jako takový nemůže být zlý. O tomto provinění (*hamartéma*) Sókrata spravuje daimonion: „ozvalo se ve mně ono daimonion a to znamená, kterého se mi obyčejně dostává – pokaždé pak mě zdržuje od toho, co hodlám konati - , a zdálo se mi, že jsem z něho slyšel jakýsi hlas, který mi

¹²⁶ „λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.“ (*Phaedr.* 227c7-8).

¹²⁷ „καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὴ τι σὺ ἄλλο λέγεις, δις καὶ τρίς τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον τοῦ τοιούτου. καὶ ἐφαίνετο δὴ μοι νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὡς οἴος τε ὦν ταῦτα ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.“ (*Phaedr.* 235a3-8).

¹²⁸ „πληρὲς πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στήθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χεῖρω. ὅτι μὲν οὖν παρὰ γε ἑμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδῶς ἑμαυτῷ ἀμαθίαν. λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἄλλοτριῶν ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωᾶθαί με δίκην ἀγγείου.“ (*Phaedr.* 235c5-d1).

¹²⁹ Vědomí vlastní *amathia* v tomto kontextu obnáší rozlišení, co jednotlivce vymyslel sám a co přijal z „cizího“.

¹³⁰ „θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως“ (*Phaedr.* 242e2).

nedovoluje dříve odejít, dokud se neospravedlním, jako bych se byl něčím provinil proti božstvu.¹³¹ To Sókrata vede k pronesení palinódie, která je pokutou i darem Erótovi¹³² a ve které se má ukázat láska jako dobrá. Daimonion se tedy jeví jako nutná výbava každého jednotlivce, který musí být schopen rozpoznat jednostranné pojetí lásky, které je jen klamem lásky. Obecněji by daimonion mohlo znamenat bytostnou možnost jednotlivce reflektovat jednostrannost a odhalit ji jako to, co má být napraveno.

Další problematickou stránkou Lysiovy řeči je její rétorické působení, které jí umožňuje jednostranný pohled na lásku a člověka nereflektovaně přenášet na posluchače. Nereflektovaně ji přejal Faidros, který Lysiovu řeč považuje za úplný a dokonalý celek: „Neboť z námětů obsažených v té věci, o kterých bylo možno slušně promluvit, nic nevynechal, takže by vedle toho, co on řekl nikdo nikdy nedovedl promluvit jinou řeč obsažnější a cennější.“¹³³ Až díky Sókratovi, jehož postoj ke smyslu této řeči je jiný, je jednostrannost reflektována. Zatímco Sókratés pronesl řeč o špatnosti eróta se zahalenou hlavou,¹³⁴ Faidros se při svém vysokém hodnocení Lysiovy řeči ničeho nezdráhá. Je také možné tvrdit, že Sókratova řeč je určena výhradně Faidrovi: „Již mne neuslyšíš dále mluvit, nýbrž tím budiž pro tebe má řeč skončena.“¹³⁵ Proto se zdá, že chce Sókratés Faidrovi také nepřímou ukázkou jednostrannost Lysiovy řeči. Ví totiž, že Faidros považuje výtky vůči Lysiově řeči za posměch, a proto se jim raději vyhýbá, aby se Faidros nemrzela a nestal se kvůli tomu nepřístupným pro další uvažování.¹³⁶

Neznamená to však, že se Sókratés musí proviňovat, aby Faidrovi naznačil jeho a Lysiovo provinění? Pokud ovšem Sókratés skutečně považuje smysl Lysiovy řeči za „cizí věci“, tak se sám neproviňuje a ukazuje Faidrovi cestu k sebepoznání. *Allotria* sice jsou nutně jednostranná a vedou k jednostrannému sebepoznání jakožto sebeklamu, mohou však sebepoznání pomáhat, pokud je jejich jednostrannost reflektována. Vzhledem k minulé podkapitole to znamená, že *allotria* lze tematizovat ze dvou stran. Nakolik jsou *allotria* nereflektovaně jednostranná, jsou překážkou pro sebepoznání, tak jako naturalisticky

¹³¹ Viz *Phaedr.* 242b8-c3.

¹³² „ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοται τε καὶ ἐκτέττειται παλινωδία“ (*Phaedr.* 257a3-4).

¹³³ „τῶν γὰρ ἐνόητων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν, ὥστε παρὰ τὰ ἐκείνῳ εἰρημένα μηδὲν (ἄν) ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἀξία.“ (*Phaedr.* 235b2-5).

¹³⁴ „ἐγκαλυψάμενος“ (*Phaedr.* 237a4).

¹³⁵ „οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἐχέτω ὁ λόγος.“ (*Phaedr.* 241d2-3).

¹³⁶ Viz *Phaedr.* 264e3-4.

vyložené mýty nebo negativně pochopená láska. Zároveň je však lze uchopit i tak, že je jejich jednostrannost reflektována. Pak mohou sebepoznání nepřímo pomoci.

Láska je tedy bytostnou charakteristikou jedince, která ho určuje ve vztahu k jinému, podobně jako jeho tyfónská a božská bytostná možnost. Neschopnosti tematizovat lásku nejednostranně odpovídá neschopnost poznat sebe sama. Tím se láska omezuje na tyfónskou žádost, která se zmocňuje jiného a popírá jeho svébytnost.

1.3 Idea duše a okřídlené spřežení

Obrazem, který má přiblížit bytostnou strukturu duše, je mýtický obraz okřídleného spřežení s vozatajem. Tento obraz umožňuje vidět strukturu lidských duší ve vztahu k bohům a idejím. Nejprve se zaměříme problém „ideje duše“, poté se budeme věnovat obrazu okřídleného spřežení s vozatajem.

Charles L. Griswold, Jr. připomíná, že v dialogu *Faidros* je řeč o „ideji“ duše.¹³⁷ „Idea“ může v řečtině znamenat „vzhled“, „tvar“, „členění“ či „přirozenost“¹³⁸ a kontext podle něj nenasvědčuje tomu, že by zde Platón myslel ideu ve svém „ontologickém“ smyslu. Navíc lze poukázat na to, že o idejích mluví palinódie jako o „jsoucím způsobem jsoucích jsoucnech“, a nikoli jako o „idejích“.¹³⁹

Idea duše může být vyložena dvěma způsoby: božským a dlouhým výkladem (*theias kai makras diégéseós*) nebo lidským a kratším výkladem (*anthrópinés te kai elattonos*).¹⁴⁰ To, že by božský výklad, co je duše, musel být dlouhý, by rovněž mohlo být dokladem, že neexistuje idea duše, jinak by totiž bůh mohl krátce odkázat na ideu duše. Sókratés se podrobněji zabývá lidským výkladem, jehož vodítkem je to, čemu se duše podobá (*hói de*

¹³⁷ *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 88 (Viz 246a3-4).

¹³⁸ „The word's ordinary meaning is, as already mentioned, „look“, „form“, „articulation“, „nature“.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 89).

¹³⁹ „If the „really real beings“ are not called „ideas“, while something of an ambiguous status is said to have an „idea“, it is natural to assume that that ambiguous entity is not to be included among the Beings.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 90). Kromě toho Ch. L. Griswold upozorňuje, že idea duše by implikovala věčné božské vědění týkající se neměnné duše. To je podle něj nepřijatelné, neboť duše je samopohyb, podobně jako tvrzení, že sebepoznání je *anamnésis* zaměřená na duši. Poznání lidské duše rovněž nemá podobu poznávání obrazů ideje duše. Jednotlivé duše jsou totiž neredukovatelně individuální, zatímco jakožto obrazy ideje duše by o svou individualitu přišly. (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 89). Na podporu přesvědčení, že podle dialogu *Faidros* neexistuje idea duše, lze také narozdíl od Ch. L. Griswolda, Jr. připomenout, že v Sókratově první řeči jsou jako dvě ideje (*dyo idea*) v nás představeny žádost rozkoši (*epithymia hédonón*) a získané mínění, spějící k nejlepšímu (*epiktétos doxa, efiemené tú aristú*). Viz *Phaedr.* 237d6-9.

¹⁴⁰ Viz *Phaedr.* 246a4-6.

eoiken).¹⁴¹ Duše „se podobá srostlině okřídleného spřežení a vozataje“.¹⁴² Ch. L. Griswold, Jr. v souvislosti s tím připomíná Tyfóna.¹⁴³ Obraz okřídleného spřežení a vozataje pomocí strukturní analogie ukazuje povahu lidské duše. Lidská duše¹⁴⁴ je podle toho celek se třemi částmi. Ty na jejím analogickém obraze odpovídají vozataji a dvěma koním. Vozataj řídí jednak koně krásného a dobrého, jednak ošklivého a špatného: „Za prvé u nás vůdce řídí dvojspreží, dále jeden z koní je u něho krásný a dobrý a také z takového rodu, druhý však je z opačného rodu a opačných vlastností.“¹⁴⁵

Jednotlivé části lidské duše ovšem nelze na základě tohoto obrazu chápat odděleně, přestože mají svou relativní svébytnost. Špatný kůň je totiž špatný také proto, že byl od vozataje špatně vychován.¹⁴⁶ Souvislost koní a vozataje je patrná ze samotného obrazu spřežení s vozatajem. Spřežení s vozatajem je totiž celek, v němž má vozataj řídit koně tam, kam chce, přičemž zůstává možné, aby v tomto řízení selhal.

Spřežení s vozatajem je podstatně určeno cílem, k němuž vozataj směřuje. To však neznamená, že by o cíli věděl jen vozataj a koně by bez něj k ničemu nedokázali směřovat. Koním je naopak rovněž určitým způsobem cíl patrný a směřují k němu, což je dokladem jejich relativní svébytnosti. Proto je vozataj k cíli netáhne, ale má je řídit, aby k němu úspěšně dospěli. Koně představují touhy duše, které směřují ke svým předmětům a zároveň jsou ve vztahu k rozumu, jenž je může krotit nebo je nechat běžet, jak chtějí.

Vozataj spřežení symbolizuje rozum (*nús*), který je zaměřen na ideje: „tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvará a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí, viditelná jedinému řidiči duše, rozumu“.¹⁴⁷ Dosáhnout idejí může vozataj (*nús*) jen ve spolupráci s koňmi (touhy). I vozataj však má vůči koním a svému cíli své touhy. Celý obraz tak svědčí o vzájemné závislosti rozumu a touhy u lidské duše.¹⁴⁸

¹⁴¹ Viz *Phaedr.* 246a5.

¹⁴² „ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.“ (*Phaedr.* 246a6-7).

¹⁴³ „For the soul results from a seemingly impossible grafting together of the human, the equine, and the avian. This synthesis of different species is characteristic of monstrous beings. I suggested in chapter 1 that Typhon (to whom Socrates compared himself) was one such monstrous being.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 95).

¹⁴⁴ V této podkapitole ještě odhlížím od skutečnosti, že i bohové jsou duše. Na to bude položen důraz v příští podkapitole. Je však třeba podotknout, že problém ideje duše se vztahuje i na božské duše a také obraz okřídleného spřežení se vztahuje s určitými rozdíly i na božské duše.

¹⁴⁵ „καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἰύππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος.“ (*Phaedr.* 246b1-3).

¹⁴⁶ „ὁ τῆς κάρης ἵππος μετέχων...ὧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων.“ (*Phaedr.* 247b3-5).

¹⁴⁷ „ἢ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ...τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.“ (*Phaedr.* 247c6-d1).

¹⁴⁸ „Reason and desires are interdependent.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 93).

K obrazu vozataje a dvojspreží však patří i křídla. Ta jsou orientována na božské a představují dispozici lidské duše dosahovat božského, o níž duše nemůže přijít, i když může křídla aktuálně ztratit: „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; božské je krásné, moudré, dobré a má všechny takové vlastnosti; těmito pak věcmi se opeření duše nejvíce živí a nabývá z nich vzrůstu, kdežto tím, co je ošklivé a zlé, a jinými opačnými věcmi hyne a je ničeno.“¹⁴⁹ To, že je lidská duše k božskému vztažena jako k výživě svých křídel a k tomu, co orientuje jejího vozataje, je dokladem její závislosti na božském. Nedostatek božského ji poškozují. To znamená, že lidská duše touží po výživě idejí nejen z nějakého rozmaru. Jakožto vyživující jsou podmínkou jejího bytí.¹⁵⁰

Zajímavé ovšem je, že lidské duše na rozdíl od bohů nemohou spatřit ideje zcela, protože jim v tom brání oba koně: „co se týče ostatních duší, ta, která nejlépe následuje boha a jemu se připodobní, pozdvihne hlavu svého vozataje do vnějšího prostoru a spolu s bohem projede ten okruh, znepokojována jsouc od koní a jen stěží mohouc uvidět jsoucna; jiná pak časem ji zdvihne, časem se spustí dolů a pro násilné počínání koní některá jsoucna uvidí, jiná ne.“¹⁵¹ Vztahem k idejím se sice lidské duše podobají bohům, nejsou však bohy, protože nedovedou nahlédnout ideje zcela tak jako bohové. Přesto však musí lidské duše nějaké ideje nahlédnout.¹⁵² K povaze lidské duše také patří možnost závisti (*fthonos*), kterou se lidské duše liší od bohů, neboť *fthonos* nepatří do sboru bohů.¹⁵³ *Fthonos* svědčí o tom, že dispozicí lidských duší je vyvyšovat se tyfónsky nad ostatní, a tak znemožnit výstup k idejím nejen jiným, ale i sobě. Lidská duše však může být účastná božského údělu, a díky tomu také jiným duším při výstupu pomáhat.

Obraz okřídleného sprežení s vozatajem lze chápat jako výpověď o tom, jakou roli u lidských duší hraje láska. Strukturou lidské duše je podle něj celek o třech částech. Tyto

¹⁴⁹ „Πέφυκεν ἡ πεπερωῦ δύναμις τὸ ἐμβριθεὶς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δὲ πῆ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ (ψυχῆ), τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. τούτοις δὴ τρέφεται τε καὶ αὐξεται μάλιστα γὰρ τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῶ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται.“ (*Phaedr.* 246d6-e4).

¹⁵⁰ „The soul desires Being because Being nourishes it, and Being is desirable because it is intrinsically nourishing.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 110).

¹⁵¹ „αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔχω τόπον τὴν τοῦ ἡνίοχου κεφαλῆν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφορᾶν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα. ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἤρεν, τοτὲ δ' ἔδου, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ.“ (*Phaedr.* 248a1-6).

¹⁵² „πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχῆ φύσει τεθέεται τὰ ὄντα, ἡ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τὸ ζῶον.“ (*Phaedr.* 249e4-250a1).

¹⁵³ „φθόνος γὰρ ἔχω θεοῦ χοροῦ ἴσταται.“ (*Phaedr.* 247a7).

části se však k sobě mohou vztahovat různě a podle toho určovat aktuální povahu celku. Pokud totiž vozataj (*nús*) řídí koně špatně, je celek okřídleného spřežení určen jinak, než když je řídí dobře. Struktura lidské duše proto připouští dynamičnost, neboť celek nabývá podoby podle vztahu částí, který může být velice rozdílný, což svědčí o relativní svébytnosti částí v celku. Láska by tedy mohla být chápána jako projev vzájemného uspořádání částí v celku lidské duše. Na základě toho by bylo možné odlišit lásku směřující k idejím a lásku tyfónskou.

Láska zaměřená k idejím vyjadřuje dobré uspořádání částí v lidské duši, neboť v případě takové lásky celé okřídlené spřežení úspěšně směřuje k idejím. Každá část při tom vykonává své náležité dílo. Vozataj řídí koně a zlý kůň je krocen. K přirozenému dílu zlého koně však nutně patří to, že se vzpírá, byť za jeho nezkrocenost nakonec nese odpovědnost vozataj. Když vozataj řídí celé spřežení k idejím, jedná v rámci nezbytné odkázanosti celého spřežení na ideje.

Láska však může vyjadřovat i takové uspořádání částí v celku lidské duše, kdy se zlý kůň vymkne vozatajově kontrole a celek spřežení přijde o souladné uspořádání. Pak se jedná o lásku, která má podobu násilného uchvacování.¹⁵⁴

Taková láska však není pravou láskou. Pravým milovníkem je totiž ten, kdo miluje krásno¹⁵⁵ a vztahuje se k ideji krásna, která má pro lidskou duši mezi ostatními idejemi zvláštní postavení. Vozataje orientuje k ideji krásna jakákoli podoba lásky, záleží však na něm, co udělá: „U vozataje, když ho uvidí, paměť se přenese ke skutečnosti krásy a opět ji uvidí stojící s uměřeností na posvátném podstavci; a když ji ona uvidí, ulekne se, v úžasu padne naznak a zároveň jest přinucena strhnouti otěže dozadu tak prudce, že oba koně dosednou na kyčle, jeden dobrovolně, protože se nevzpírá, ale ten vzpurný s velkým odporem.“¹⁵⁶

Podobně jako s největší pravděpodobností neexistuje idea duše, neexistuje ani idea lásky, neboť v případě lásky se lidská duše neobrací k ideji lásky, ale k ideji krásna. Pravá láska je nakonec podstatná pro bytí lidské duše, neboť vede k dobrým činům a vzhledem k ní

¹⁵⁴ Viz *Phaedr.* 253e5-b5.

¹⁵⁵ „ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται.“ (*Phaedr.* 249e3-4).

¹⁵⁶ „ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἢ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης ἐν ἀγνώ βάρῳ βεβῶσαν. ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς τοῦπίσω ἐλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ ἰσχία ἄμφω καθίσει τῷ ἵππῳ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα.“ (*Phaedr.* 254b5-c3).

zvrácená tyfónská láska odpovídá za činy špatné, které svědčí o nesouladném uspořádání částí lidské duše. To, že lidská duše může milovat uchvatitelsky (tyfónsky) nebo jako božský tvor, tedy patří k důležitým zjištěním ohledně sebepoznání lidské duše. Explicitně vzato je láska čtvrtým šílením (*mania*) od bohů, které je vlastní pouze nebožským duším. Láska zcela zbavená nutnosti vyhraňovat se vůči tyfónským sklonům, by pravděpodobně už nebyla láskou.

Obraz okřídleného spřežení tedy umožňuje prohloubit pojetí lásky jako bytostné charakteristiky jedince a představit vnitřní strukturu jeho duše jako celek se třemi částmi, které se mohou na základě své relativní svébytnosti dostávat do dvou různých uspořádání, určujících povahu jeho celku, který je vždy nějak vztažen k bohům a idejím.

2. Celky a jejich vztah k jinému

Z toho, že *erós* bytostně charakterizuje lidskou duši, je patrné, že lidskou duši je třeba myslet i v souvislosti s tím, čím sama není a k čemu se vztahuje.¹⁵⁷ Lidská duše však není veškerou duší, a proto je třeba také zohlednit skutečnost, že duše je jednak ne-božská (lidská, zvířecí),¹⁵⁸ jednak božská. Veškerá duše jakožto celek všech těchto svých „částí“ je tedy vnitřně rozrůzněná. U všech typů duší (lidská, zvířecí, božská) jsou navíc jedinci částmi svého typu duší.

Sebepoznání jednotlivce vedlo nejprve k určení jeho bytostných možností a pak v souvislosti s vysvětlením významu lásky k určení struktury jeho duše s třemi částmi. Veškerá duše představuje širší kontext, v jehož rámci je třeba lidskou duši pochopit, a tak upřesnit význam sebepoznání jedince. Kdyby se nepodařilo ukázat, jak je lidská duše částí veškeré duše, mohla by víceznačnost termínu „duše“ přivést snahu po sebepoznání na zcestí.

¹⁵⁷ Griswold k povaze *eróta* poznamenává: „Eros is essentially intentional and other-seeking.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 98).

¹⁵⁸ Dále budu zmiňovat pouze lidskou duši, která se liší od božské duše, přičemž je třeba předpokládat, že i zvířecí duše je nakonec určitou lidskou duší. Lidská duše se totiž může na základě své nespravedlnosti stávat i zvířetem a zvíře se zase může stávat člověkem. „ἐνθα καὶ εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον.“ (*Phaedr.* 249b3-5).

2.1 Duše lidské a božské

V této podkapitole bude pozornost nejprve obrácena na vymezení veškeré duše, které implikuje dialektické rozlišování vztahu k sobě a vztahu k jinému, jež je důležitým vodítkem pro myšlení duše. Poté bude možné odlišit dva různé typy celků, které odpovídají rozdílu společenství a jednotlivce u lidských i božských duší. Různé typy celků představuje člověk i bůh, což je možné vidět na jejich rozdílném vztahu k idejím.

Přirozenost duše je bez užití mýtických obrazů vymezena na začátku výkladu čtvrtého šílení (*mania*),¹⁵⁹ které se později ukáže jako láska: „Jest tedy nejprve třeba poznati pravdu o přirozenosti božské a lidské duše pozorováním jejích stavů i výkonů.“¹⁶⁰ I když je duše lidská nebo božská, naznačuje následující řeč o veškeré duši nárok myslet božskou a lidskou duši také dohromady: „Veškerá duše je nesmrtelná.“¹⁶¹ Nesmrtelné pak je to, co se stále pohybuje (*aeikinéton*).¹⁶² Vymezení přirozenosti duše postihuje jak duši dohromady, tak každou zvlášť.

Přirozenost duše je třeba vymezit s ohledem na její stavy (*pathé*) a díla (*erga*). Tento způsob vymezování připomíná metodu,¹⁶³ o níž bude Sókratés mluvit v druhé části dialogu a která je vlastní odborníkům (*technikoi*)¹⁶⁴ a je třeba ji užít v úvaze o jakékoli přirozenosti.¹⁶⁵ Podle této metody je nejprve třeba rozlišovat, zda je dotyčná přirozenost jednoduchá nebo

¹⁵⁹ Viz *Phaedr.* 245c1.

¹⁶⁰ „δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τὰληθεὺς νοῆσαι.“ (*Phaedr.* 245c2-4).

¹⁶¹ „Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.“ (*Phaedr.* 245c5).

¹⁶² Viz *Phaedr.* 245c5.

¹⁶³ „methodos“ (*Phaedr.* 270d9).

¹⁶⁴ Viz *Phaedr.* 270d2.

¹⁶⁵ „ἄρ' οὐχ ὥδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ οὐτουοῦν φύσεως.“ (*Phaedr.* 270c10-d1). Vysvětlení, jakým způsobem je třeba zkoumat jakoukoli přirozenost, následuje po nejednoznačném tvrzení, že je třeba zkoumat přirozenost duše spolu s přirozeností celku. V kontextu se objevuje i zmínka o Hippokratovi, která interpretaci pasáže 270c1-7 ještě komplikuje. S: „Nuže, myslíš, že je možné vypořádati přirozenost duše tak, aby to stálo za řeč, bez přirozenosti celku?“ F: Máme-li něco věřit Hippokratovi, jednomu z asklépiovců, ani o tělu nelze nabýt znalosti bez tohoto postupu.“ „ΣΩ Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως; ΑΛ Εἰ μὲν Ἴπποκράτει γε τῶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.“ (*Phaedr.* 270c1-5). Tím, kdo zmiňuje Hippokrata, je Faidros. K Sókratovu tvrzení, že přirozenost duše je třeba zkoumat spolu s přirozeností celku se tak připojuje problém, co vlastně tvrdí Hippokratés. Řešit tento problém nemůže být záležitostí tohoto zkoumání. Navíc zůstává otevřené, zda jej vyřešit lze jen na základě tohoto místa, které je ponecháno záměrně víceznačné. Celek, o němž Sókratés mluví, by mohl být celkem duše a těla, celkem veškeré duše, celkem kosmu nebo celkem jakožto strukturou jsoucná. I to zůstává problémem (k literatuře viz *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 198, poznámka 31). Je však patrné, že podle Sókrata je třeba myslet přirozenost duše v širším kontextu, který všechny možnosti výkladu svým způsobem představují. Je oprávněné očekávat, že dialektická metoda zkoumání přirozeností má být východiskem i pro lékařství, neboť to se zabývá také určitými přirozenostmi.

rozmanitá.¹⁶⁶ U jednoduchého je třeba zkoumat moc k působení (*dynamis eis to dran*) a moc k přijímání působení (*dynamis eis to pathen*).¹⁶⁷ Rozmanité pak je třeba rozčlenit na jednotlivé jednoduché podoby (*eidé*) a u nich pak zkoumat totéž.¹⁶⁸ Z toho je patrné, že taková metoda umožňuje myslet přirozenost ve vztahu k jinému.

Vztah k jinému však má různé podoby. Může mít podobu působení na jiné (*dran*) nebo přijímání působení (*paschein*). Tak je u duše řeč o stavech (*pathé*) a dílech (*erga*). Jinou podobou vztahu k jinému, která je předpokládána u vzájemných vztahů idejí, je různost. Má-li být dialektika schopna o idejích mluvit, musí vystihovat jejich vzájemnou různost. Na druhou stranu však musí vystihnout i totožnost idejí. Tematizace totožnosti a různosti náleží mezi různé výkony dialektiky, které jsou však komplementární. *Synagogický postup*,¹⁶⁹ který má „uvádět pod jednu způsobu věci porůznu rozptýlené“,¹⁷⁰ vyjadřuje ideu z hlediska poznání její totožnosti, zatímco *diaretický postup*, který má „rozdělovat podle pojmových druhů na přirozené členy“,¹⁷¹ vyjadřuje ideu z hlediska poznání její různosti od ostatních.¹⁷²

Vymezení přirozenosti duše tedy předpokládá dialektiku a její postupy. Zmíněné postupy dialektiky lze také vyložit tak, že při popisu duše je třeba zohlednit její sebevztah a její vztah k jinému. Duše se vztahuje k sobě (sebevztah), k jiné duši, k idejím a k tělu (vztahy k jinému). Přirozenost duše je vymezena jejím sebevztahem, který je nutně spojen se vztahem k jinému. To je vyjádřeno samopohybem duše, který je *úsia* a *logos* duše.¹⁷³ Jakožto hýbající sebou musí být duše jiná sama vůči sobě, a tak se v rámci svého vztahu k sobě vztahuje k jinému (tj. k sobě jako k jinému). V termínech působení a přijímání působení to znamená, že duše působí na sebe, a tak přijímá působení od jiného. Pokud by izolovanost entity znamenala, že se bytostně nevztahuje k jinému, nelze takovou izolovanost přisoudit ani samotné duši. Duše je totiž sebou, nakolik je od sebe různá.

¹⁶⁶ „ἀπλοῦν ἢ πολυειδές“ (*Phaedr.* 270d1).

¹⁶⁷ „ἀν μὲν ἀπλοῦν ἢ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ“ (*Phaedr.* 270d3-5).

¹⁶⁸ „ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ’ ἑνός, τοῦτ’ ἰδεῖν ἐφ’ ἑκάστου, τῶ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῶ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;“ (*Phaedr.* 270d5-7).

¹⁶⁹ Termín „synagógé“ i termín „diarésis“ přejímám z pasáže *Phaedr.* 265d3-b5. Oba termíny se vyskytují v místě *Phaedr.* 266b3-4.

¹⁷⁰ „Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα“ (*Phaedr.* 265d3-4).

¹⁷¹ „κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνεν κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν“ (*Phaedr.* 265e1-2).

¹⁷² Obecnost metody by umožňovala uchopit z těchto dvou hledisek jakékoli jedno. Z předešlé poznámky je patrné, že se v souvislosti s touto metodou opět objevuje termín „idea“. I v tomto případě ho navrhuji chápat jako přirozenost. Viz výše (podkapitola 1.3 Idea duše a okřídlené spřežení).

¹⁷³ Viz *Phaedr.* 245e3. I zde by bylo možné ukázat rozdíl povahy duše od povahy ideje. *Úsia* ideje totiž není samopohyb.

Pokud jde o druhý typ vztahů duše k jinému, je nezbytné tematizovat vztah duše k tělu a k idejím. Nejprve přiblížím vztah duše k tělu. Tělo se hýbe a žije, nakolik je pohybováno duší: „Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toho jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu.“¹⁷⁴ Tělo je vůči duši jiné v jiném smyslu, než je vůči sobě jiná sama duše. Tělo je pohybováno duší a je v tomto smyslu vnější vzhledem k jejímu samopohybu. Na rozdíl od vztahu duše k sobě je vztah duše k tělu asymetrický, protože podoba těla (včetně jeho pohybu) bytostně závisí na duši.

Dalším vztahem duše k jinému je vztah k idejím, který předpokládá podstatný rozdíl duše a idejí. Duše je podmínkou vznikání. Všechno, co vzniká, musí vznikat z počátku, který už z ničeho nevzniká, jinak by nebyl počátkem. Tímto počátkem je právě duše.¹⁷⁵ V rámci vznikání dochází k pohybu a klidu s tím, že počátkem pohybu je duše, bez níž by pohyb těla ustal.¹⁷⁶ Sama duše v pohybu ustat nemůže. Protože pohyb a klid náleží rovině vznikání (děje se na úrovni duše a ve vztahu k tělu), nezdá se být patřičné spojovat s idejemi ani pohyb, ani klid. Ideje se nepohybují jako duše, ani nejsou v klidu jako neoduševnělé tělo. Proto je třeba zdůraznit diferenci mezi vznikáním a idejemi. Tato diference se se v textu implicitně objevuje také tehdy, když Sókratés mluví o rozdílu mezi věděním, které se týká dění, a věděním, které se týká jsoucň jsoucích jsoucen.¹⁷⁷

Rozdíl mezi božskými a lidskými dušemi, který je zdůrazněn možností závistí (*fthonos*), musí být dále upřesněn, neboť lidských i božských duší je vždy více. Bohové i lidé jsou tedy individua, která vstupují do vzájemných vztahů. Proto je třeba rozlišit celek společenství od celku jednotlivých individuálních bytostí, které toto společenství utvářejí. Sókratovo vyprávění zmiňuje dvanáct bohů. Těchto dvanáct bohů utváří celek, v němž nedochází ke sporům. Každý z bohů koná své dílo¹⁷⁸ a je částí společenství bohů. Jak jednotlivý bohové, tak jejich společenství jsou tedy souladně uspořádány.

¹⁷⁴ „μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.“ (*Phaedr.* 245c7-9).

¹⁷⁵ „ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός. εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο.“ (*Phaedr.* 245d1-3).

¹⁷⁶ Viz *Phaedr.* 245c5-7.

¹⁷⁷ „καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἣ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἣ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.“ (*Phaedr.* 247d6-e2).

¹⁷⁸ „πρώτων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ“ (*Phaedr.* 247a6).

V případě člověka je tomu jinak. Jak u společenství lidí, tak u jednotlivých lidí hrozí nesoulad. To je v Sókratově vypravování patrné na motivu smíšených koní.¹⁷⁹ Ve struktuře společenství lidí je totiž kvůli povaze duše jednotlivce potenciál zamezit přirozené činnosti duší jiných jednotlivců. Závist má totiž svou obdobu i na úrovni struktury duše jednotlivce. Celek duše jednotlivého člověka je vnitřně strukturovaný, ale jeho části mohou v konkrétních případech jednání vytvářet jedno ze dvou uspořádání, a tak určovat dobrého nebo špatného jednotlivce. Jednotlivce však jeho jednání založené na myšlení utváří, a tak není vždy pro každého stejně snadné jednat dobře. Přirozeným úkonem vozataje je hlavně výchova černého koně při svém zaměření k idejím. Když ho špatně vychová, není snadné přinutit ho k poslušnosti. Na úrovni duše jednotlivce, který náleží do společenství, je tedy založena bytostná možnost zla, která je vyjádřena jeho tyfónskou bytostnou možností, jež znamená uchvacování jiného a popírání jeho svébytnosti.

Vztah lidské a božské duše je dále upřesněn podobností lidské duše bohu. Podle Sókratova vyprávění je lidská duše nějakému bohu bytostně podobná podle toho, do průvodu jakého boha náležela. Láska lidské duše tak nabývá určité podoby podle toho, jakému bohu je lidská duše bytostně podobná. Milující připodobňuje milovaného sobě a svému bohu. Tak lze Sókratovu činnost interpretovat jako připodobňování se Diovi, jenž je bohem filosofů.¹⁸⁰

Jak bylo řečeno výše, lidská duše se bohu podobá také tím, že nahlíží ideje. Ty jsou jakožto jsoucně jsoucí jsoucna zcela přístupná pouze božským duším. Ve vztahu k idejím jsou bohové tím, čím jsou, a bez vztahu k nim by nebyli.¹⁸¹ Ideje strukturují toho, kým jsou nahlíženy. Proto lze chápat ideje jako podmínky i příčiny přirozeností duší co do jejich struktury. Struktura každého boha je tedy dána tím, že jsou mu nejlépe přístupné ideje. Lidská duše však kvůli své bytostné povaze a konkrétnímu stavu, za něž si může sama, nahlíží ideje jen zčásti. Různá míra nahlížení idejí však nevylučuje, že božské i lidské duše utvářejí zvláštní celek veškeré duše.

Jak ovšem rozumět tomu, že ideje strukturují nahlízejícího? Ideje by bylo možné pochopit jako vzor pro soulad mnohosti v jednotě, který je také základem rozdílu mezi bohy a lidmi na úrovni individua i společenství. Jakým způsobem by ale idea mohla být vzorem jednoty v mnohosti? Jednotlivá idea pravděpodobně vyjadřuje nejen sebe, ale skrze vztahy ke

¹⁷⁹ Zatímco koně bohů jsou dobří, koně lidí jsou smíšení: „θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται.“ (*Phaedr.* 246a7-b1).

¹⁸⁰ Viz *Phaedr.* 252e1-5.

¹⁸¹ „πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὡ θεῖός ἐστιν.“ (*Phaedr.* 249c5-6).

všem ostatním i všechny ostatní ideje. Tak je *svým způsobem* i celkem idejí. Nenahlédnout správně být jen jednu ideu proto znamená nepochopit plně celé společenství idejí a nebýt souladně uspořádaným celkem. Idejím jako vzoru je totiž vlastní určitost vztahů totožnosti a různosti mezi sebou navzájem. Nepochopit být jen jeden vztah totožnosti nebo různosti ve společenství idejí pak znamená nepochopit celou souvislost idejí.

To však ještě nevyklučuje možnost pochopit některé ideje, byť ne ve všech souvislostech. Idea je totiž sama o sobě, což je doplněno tím, že se liší od všeho ostatního. V Sókratově mýtu je však položen důraz jen na takové lidské nahlížení idejí, z něhož není zřejmé, které jsou všechny ty ideje, vůči nimž se nahlédnuté ideje liší: „A na té okružní cestě vidí samu spravedlnost, vidí i rozumnost, vidí i vědění“¹⁸² Dialektický postup však vyžaduje zkoumat jednotlivé přirozenosti nejen z hlediska sebevztahu, ale i z hlediska vztahu k jinému. To by znamenalo, že chápat ideu izolovaně je jednostranné a mohlo by to být známkou toho, že byla idea pochopena jen částečně, protože nebyly tematizovány její vztahy ke všem ostatním idejím.

Sókratovo vyprávění o cestě okřídlených spřežení k idejím tedy akcentuje rozdíly mezi lidskou a božskou duší, zatímco vymezení přirozenosti veškeré duše akcentuje to, co má celek všech duší společné. Veškerá duše je tedy vnitřně mnohá. Myslet ji nemusí znamenat zbavit její části svébytnosti, neboť má strukturu, která zahrnuje lidské i božské duše. Relativně svébytnou částí tohoto celku by byla jednotlivá božská duše ve vztahu k idejím, jimiž je založena její struktura, nebo jednotlivá lidská duše ve vztahu k bohu, kterému je podobná, a k idejím, které jsou základem její struktury. Bytostné vymezení dané vztahem k idejím nemůže žádná duše svým rozhodnutím zrušit, protože její rozhodování je idejemi rovněž založeno. Skutečná láska lidské duše pak je touhou po ideji krásna a jiných idejích. To znamená, že láska lidské duše k jiné lidské duši může odkazovat milující duši nejen k milované duši, ale i k idejím. Láska se tak jeví jako přístup lidské duše k pravé skutečnosti, který je z hlediska jednotlivce objevením širokého kontextu entit, na něž je odkázán. Lásku u bohů nenajdeme, protože její smysl spočívá právě v tom, že překonává lidskou tyfóničnost, která bohům není vlastní.

¹⁸² Viz výše (poznámka 176), *Phaedr.* 247d5-7.

2.2 Duše a tělo

Rozdíl lidské a božské duše se však neprojevuje pouze odlišným vnitřním uspořádáním a jiným vztahem k idejím, ale také v jejich vztahu k tělu. Duše se vztahuje k tělu jako princip jeho pohybu. Toto hýbání tělem je charakterizováno jako péče: „Veškerá duše pečuje o to, co je bezduché“¹⁸³ O péči o bezduché jde i v případě, kdy se říká, že lidská duše má tělo.

Také bůh se k tělu vztahuje tak, že o něj pečuje. Lidé však mají ve zvyku mluvit o těle i u bohů: „avšak pojem živoka nesmrtelného nevznikl ze žádného rozumového úsudku, nýbrž vytvoříme si boha, jehož jsme ani neviděli, ani dostatečně myslí nepojali, jakéhosi živoka nesmrtelného, majícího duši, majícího i tělo, u něhož však jsou tyto složky srostlé pro všechny čas.“¹⁸⁴ Sókratés k tomu dodává, ať se o tom mluví, jak je bohu milo.¹⁸⁵ Zdůrazňuje však rozdíl lidské a božské duše v tom, že božská duše je schopna vztahu k tělu jakožto celku, aniž by inklinovala k omezení se na část tohoto tělesného celku.

Podle obrazu okřídleného spřežení s vozatajem se božské duše od lidských liší tím, že nemohou přijít o svá křídla. Díky křídlům může každá duše bydlet v celém kosmu: „Tu je-li dokonalá a okřídlená, vznáší se ve výšinách a pobývá v celém vesmíru“¹⁸⁶ Křídla tedy u lidské a božské duše představují schopnost povznést se a vztahovat se k celku toho, nad co se duše povznesla. Duše, která je schopna takového povznesení, pak bydlí v celém kosmu a pečuje o veškerou tělesnost.

Božská duše, která pečuje o tělesnost jako celek se neomezuje na část těla, a pečuje proto o tělo správně. Lidská duše však má dispozici nezvládat péči o tělo jako celek. Může totiž ztratit perutě a spadnout do zemitého těla: „avšak ta, která ztratila peruti, padá, až se zachytí něčeho pevného, tam se ubytuje, uchopivši zemité tělo, jež se pak působením její síly

¹⁸³ „ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου“ (*Phaedr.* 246b6).

¹⁸⁴ „ἀθάνατον δὲ οὐδ’ ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα.“ (*Phaedr.* 246c6-d2).

¹⁸⁵ „ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω.“ (*Phaedr.* 246d2-3).

¹⁸⁶ „τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ“ (*Phaedr.* 246b7-c2).

zdánlivě samo pohybuje“¹⁸⁷ Právě možností omezit se na zemité tělo, které představuje část veškerého těla, se lidské duše liší od duší božských.

Strukturou takového jednání lidské duše je záměna části za celek. To se může projevat i tak, že bude lidská duše považovat zemité tělo za něco, bez čeho nemůže být, jak bylo vidět i na představě boha jako duše srostlé se svým tělem. Záleží tedy na tom, jak zemité tělo jednotlivá lidská duše chápe. Tendence duše zaměňovat část za celek, pokud jde o chápání těla, by mohla být vysvětlena tím, že lidská duše spatřila ideje jen zčásti, což by mohlo být důvodem zaměňování části za celek i v ostatních případech. Záměna části za celek je totiž jiným výrazem toho, že je něco myšleno izolovaně, bez náležitého vztahu k jinému. Lidská duše by mohla bydlet v celém kosmu, kdyby poznala, že tělo není jen tím, oč má pečovat kvůli němu samému, což v krajním případě nabývá podoby uchvacování a zohledňování částí veškerého těla na úkor duší a jiných těl,¹⁸⁸ ale aby chápala tělo i tak, že má vzhledem k duši i prostředkující roli v případě tělesných smyslů, díky nimž se duše může vztahovat k idejím.¹⁸⁹

Dvojí role těla se obdobně ukazuje i na řeči. Jak je patrné na rozdílu mezi řečmi přednesenými v první polovině dialogu, řeč, kterou duše vytváří (ať už je mluvená nebo psaná), může být souladným, nebo chaotickým celkem. Rozhodující je však obsah řeči. Pokud jednotlivá lidská duše pojednává o tyfónské lásce, jako kdyby taková byla každá láska, proviňuje se. Řeč má při tom klíčovou prostředkující roli, neboť duši ukazuje různé uchopení tématu, a umožňuje tak překonání záměny části za celek.

K tělesné řeči patří neodmyslitelně její rétorická stránka. Mocí řeči je vodit duše.¹⁹⁰ Lidská duše se prostřednictvím tělesné řeči připodobňuje i jiným lidským duším, jak naznačuje Sókratés Faidrovi, když podnícen Lysiovou řečí o lásce pronese obdobnou řeč o špatnosti lásky, kterou se připodobňuje Lysiovi. Mluvená či psaná řeč však může jednotlivce proměnit podle toho, zda rozpozná její případnou jednostrannost.

Vytváření řeči lze rovněž chápat jako péči duše o bezduché, čímž je zdůrazněna právě tělesnost řeči. Tělesná řeč se však bohů netýká, neboť se nemusí navzájem přesvědčovat, což

¹⁸⁷ „ή δὲ πτεροορρησασα φέρεται ἕως ἄν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήινον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν“ (*Phaedr.* 246c2-4).

¹⁸⁸ Vztahování se částečně k tělu má více významů. Může to znamenat uchvacování těla, kterým se zastírá prostředkování idejí skrze tělesné. Nebo také uchvacování těla nějaké duše v případě násilí a žádosti. Obojí může být navíc doprovázeno přesvědčením, že jediné, co je, je tělo, což může vzbuzovat strach ze smrti, proti kterému v dialogu *Faidros* jednoduše stojí výklad o nesmrtnosti duše jakožto počátku pohybu.

¹⁸⁹ Smyslové vnímání totiž může vést k rozpomínce: „the soul is embodied and must therefore recollect with the help of sense perception“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 118).

¹⁹⁰ „λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα“ (*Phaedr.* 271c10).

není jejich součinnosti nijak na škodu. U lidí je psaná řeč bez duše, která by ji hájila a vysvětlovala, nedostatečná.¹⁹¹ Tato nedostatečnost může být chápána jako nedostatečnost těla, osamostatněného od oživující duše. To však neznamená, že by byla psaná řeč zcela bez duše. Je stále výtvořem duše a dokonce i to, na čem je řeč napsána nebo prostřednictvím čeho je řečena, je podobou těla, která je závislá na nějaké duši.

Na psané řeči tedy není patrná jen její nedostatečnost bez jejího pisatele, ale i prostředkující moc, kterou napsaná řeč má pro duše, které ji čtou. Tato prostředkující moc řeči však může být lidskou duší špatně využita, pokud je paměť duše (*mnémé*), která svědčí o jejím vztahu k idejím, nahrazena pouhým upamatováním (*hypomnésis*), které se zaměřuje pouze na znění litery textu.¹⁹² Další možnost špatného užití prostředkující moci řeči spočívá v takovém rétorickém přístupu, „kterým může být lidská duše přivedena k mínění, jež jí je na škodu, jako když se nechá přesvědčit, že osel je kůň.“¹⁹³ Taková záměna je směšná, přestává však takovou být, pokud se týká dobrého a zlého: „Stane se, že muž zběhlý v rétorice, který nezná dobré a zlé, je postaven před obec, která je také v takovém stavu, a přemlouvá ji, při čemž pronáší chvalořeč ne o stínu osla jakoby o stínu koně, nýbrž o zlém jako o dobrém; jsa vycvičen v poznávání názorů množství, skutečně ji přemluví, aby dělala špatné věci místo dobrých“¹⁹⁴

Protože je podoba tělesnosti závislá na péči lidských a božských duší, nese v sobě důsledky působení duše, která tu kterou podobu tělesnosti utváří. Záměna části za celek je totiž jednostrannou bytostnou možností lidské duše. Pokud totiž lidská duše tělesnost tyfónsky uchvacuje, realizuje jednostranně i své bytostné možnosti. Do pozadí tak ustupuje *nús*, který představuje jinou její stránku, které jsou prostřednictvím těla přístupné ideje. Situace je obdobná naturalistické interpretaci mýtu, která mýtus činí nepoužitelným pro sebepoznání jednotlivce. *Nús* hraje při sebepoznání nenahraditelnou roli, protože uskutečňuje vztah duše k idejím na úrovni poznání.

¹⁹¹ „To je asi, Faidre, hrozná vlastnost písma a doopravdy podobná malířství. Neboť výtvoř 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 jenom jedno a totéž. Když pak je jednou napsán, kolotá se všude každý napsaný výklad stejně u těch, kteří věci rozumějí, jako u těch, kteří s tím nemají nic společného, a neví, ke komu má mluvit a ke komu ne. A když se s ním neslušně jedná a neprávem je potupen, vždy potřebuje pomoci svého tvůrce; neboť sám není schopen ani se ubránit ani si pomoci.“ (*Phaedr.* 275d4-e5).

¹⁹² V Sókratově vypravování říká Thamús Theutovi: „οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρεται.“ (*Phaedr.* 275a5-6).

¹⁹³ Viz *Phaedr.* 260c6-d2.

¹⁹⁴ Viz *Phaedr.* 260c6-10.

3. Sebepoznání a celek

Podle dialogu *Faidros* tedy problém sebepoznání odkazuje jednotlivce k celkům, jichž je součástí. Lidské individuum je ve vztahu k jiným lidským individuím a jeho duše je podobna konkrétní božské duši, na niž je odkázána a spolu s níž představuje součást společenství všech duší. Lidská duše je závislá na idejích a vztahuje se také k tělesnosti, obdobně i božská duše, přestože je zde důležitý rozdíl v povaze těchto vztahů. V rámci těchto souvislostí se objevují různé typy celků. Celek idejí je dokonale vnitřně strukturovaný. Společenství bohů představuje dokonale strukturovaný celek, u něhož se na rozdíl od idejí objevuje pohyb, zatímco společenství lidí představuje dynamický celek z částí, které mohou měnit své uspořádání, a to jak na úrovni konkrétní lidské duše, tak na úrovni jejich společenství.

Všechny typy celků charakterizuje nějaká vnitřní struktura, což je důležité pro podrobnější ontologickou úvahu,¹⁹⁵ předpokládající, že každý celek je určitým způsobem jednotou v mnohosti a má tedy nezbytné části. Části celku však mohou být na jiné úrovni dále strukturovanými celky, a proto bude třeba vztah části a celku ještě lépe tematizovat. Vnitřní celky však jistě vykazují větší odkázanost na jiné než celky, které je zahrnují. Nakonec je ale vše ve vztahu k jinému, přestože vztahy k jinému mohou být asymetrické jako v případě idejí a duše nebo v případě duše a těla. V této kapitole zdůrazním ontologickou kategorii analogie jakožto prostředku uchopení jednoty veškeré duše. Potom bude shrnut význam sebepoznání pro jednotlivce.

Celek lidské a božské duše má být myšlen jako samopohyb. Samopohyb předpokládá dvě složky, z nichž jedna působí na druhou. Toto strukturní určení je doplněno závislostí na idejích a vztahem k tělu. V těchto ohledech je lidská a božská duše analogická. Zvláštností analogie však je, že její ontologický smysl má dvě stránky. Nestačí jen vyjmenovat obdobné struktury a abstrahovat od veškeré různosti. Analogie má ontologický smysl pro obdobné struktury teprve tehdy, jestliže jsou zdůrazněny rozdíly analogických entit. Lidská a božská duše se k idejím vztahuje různě. Zatímco člověk nenahlíží ideje zcela, bůh tak činí.¹⁹⁶ I vztahem k tělu se bůh a člověk liší. Zatímco bůh se dokáže vztahovat k tělesnosti jako celku,

¹⁹⁵ Ohlášená ontologická úvaha bude tématem až v druhé kapitole třetího oddílu.

¹⁹⁶ To je patrné i na obraze okřídleného spřežení. Na rozdíl od lidských vozatajů „vozy bohů jedou snadno, jsouce rovnovážně dobře řízeny“. „ἢ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορροπῶς εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύται“ (*Phaedr.* 247b1-2).

člověk má tendenci omezovat se na zemité tělo. Strukturní analogie však může snést i takovou diferenci jako je rozdíl mezi člověkem a bohem, a přesto vyjadřovat jejich jednotu.

Závěrem se pokusím shrnout význam sebepoznání pro jednotlivce. Na základě sebepoznání má každý lidský jedinec duši, která je podstatně vztažena k tělesnosti. Díky strukturní analogii může být lidská duše, která pečuje o tělo, zasazena v souvislosti veškeré duše, která bydlí v kosmu. Jednotlivá lidská duše má v celku světa střední postavení, díky němuž se může stávat souladnou jednotou, nebo nesouladnou jednotou, v níž dochází k bezpráví, aniž by to bylo pro celek dobré. Toto střední postavení lidské duše je dáno rovněž jejím vztahem k idejím a k tělu, což svým způsobem platí i pro božské duše. Krása, která může lidskou duši přivádět k idejím, může být patrná i na něčem tak částečném jako je Lysiova řeč o lásce, kterou obdivuje Faidros a pro její řečnickou stránku i Sókratés. Kdyby jednotlivá lidská duše nebyla bytostně zaměřena ke kráse, neměla by ani důvod obdivovat částečné podoby těla.

Při poznávání idejí se duše může řídit podobou (*eidos*) a rozpomenout se na ideje (*anamnēsis*).¹⁹⁷ Protože však musí být cesta k ideji v případě jednotlivce vykonána z jeho strany, nemusí být ideje dosaženo. Podle dialogu *Faidros* má pro lidskou duši sebepoznání význam etický, neboť si jednatel uvědomuje, že může jednat zle, ale i dobře. Dále význam kosmologický, neboť lidská duše odhaluje své místo v kosmu ve vztahu k božským duším, k idejím a k tělu, a také význam ontologický, neboť ve snaze o sebepoznání jednatel nachází ideje, které jsou skutečnými jsovcy a jež mají pro ostatní jsovcy smysl podmínek bytí a poznání. Podstatné však zůstává, že jednatel k takovému sebepoznání nemusí dospět a může se nereflektovaně snažit být tyfónštější než Tyfón. Ostatní jednatelci se mu sice mohou snažit pomoci, ale to samo k úspěchu nestačí.

¹⁹⁷ „Člověk totiž musí poznávati podle tak řečeného *eidos*, pojmového druhu, jenž vychází z mnoha vjemů a je rozumovým myšlením sbírán v jednotu; toto pak jest vzpomínání na ona jsovcy, která kdysi uviděla naše duše“ *Faidros*, str. 38 „δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον. τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀναμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ“ (*Phaedr.* 249b6-c2).

III. Srovnání obou dialogů

Dialogy *Alkibiadés* a *Faidros* představují téma sebepoznání ve dvou rozdílných kontextech. Zatímco dialog *Alkibiadés* je dialogem zaměřeným na politický život člověka a jeho vztah k bohu, přechází dialog *Faidros* záhy ke kosmologickému hledisku, přestože se k politickým souvislostem vrací ve své druhé části v souvislosti s tématem řečnictví. V obou dialozích se ukázalo, že sebepoznání vede k poznání duše. Oba dialogy rovněž zahrnují různě rozvinuté doklady pro to, že sebepoznání má etický, kosmologický a ontologický smysl.

Zatímco v dialogu *Alkibiadés* etický smysl implicitního sebepoznání znamená, že je třeba opustit stav *amathia*, aby mohl žít jednatelce dobře, v dialogu *Faidros* spočívá etický smysl sebepoznání v tom, že má jednatelce možnost jednat špatně, ale i dobře a vyvarovat se hrozících jednostranností a bezbožnosti. Kosmologický smysl sebepoznání je v dialogu *Alkibiadés* pouze v nepatrném náznaku, dialog *Faidros* naproti tomu přináší mýtické vyprávění o kosmu, který je vymezen existencí lidských a božských duší, tělesnosti a idejí a v němž má lidský jednatelce své místo. Podobně nabízí dialog *Alkibiadés* pouze nepřímé doklady pro ontologický smysl sebepoznání tím, že vznáší otázku po bytostné povaze toho, co je označováno řeckým slovem „*auto*“, a vymezuje vztahy duše k jiným entitám, jako je tělo a bůh. Nevysvětluje však ontologický status idejí, i kdybychom připustili, že pojednává o idejí samosti. Dialog *Faidros* naproti tomu zahrnuje deklaraci ontologického statutu idejí a charakterizuje dialektickou metodu, která za pomoci tematizace sebevztahů a vztahů k jinému umožňuje vystihnout jakoukoli přirozenost a ukázat její jednoduchost nebo rozmanitost.

Pokud jde o problém sebepoznání, lze tedy říci, že se oba dialogy doplňují, dokonce i tím, že tematizují různé podoby řeči, které mohou se sebepoznáním souviset. V dialogu *Alkibiadés* je to dialogická řeč, v dialogu *Faidros* pak navíc řeč mýtická, dialektika a rétorika.

1. Společná témata dialogů

V této kapitole se pokusím o rekapitulaci společných témat obou dialogů, kterými jsou láska, řeč, tělesnost a vztah k bohu. Láska byla v dialogu *Alkibiadés* charakterizována dvěma svými podobami, láskou k jednotlivci a láskou k lidu. Láska k jednotlivci se ukázala jako boj proti *amathia*. Obdobou uvíznutí v *amathia* by mohlo být zaměňování části za celek z dialogu *Faidros*.¹⁹⁸ Alkibiadova láska k lidu redukuje jednotlivce na toho, kdo si má nechat radit a komu má být vládnuto jiným jednotlivcem. Rovněž dialog *Faidros* ukazuje různé podoby lásky. Láska může být *hybris*, která spočívá ve zmocňování se krásných těl, což svědčí o redukování těla na to, čeho se lze zmocnit. Láska však může být i božským šílením (*mania*) zaměřeným ke kráse jakožto ideji.¹⁹⁹ Zatímco tedy dialog *Alkibiadés* představuje milovníka (*erastés*) jako toho, kdo miluje duši druhého, je podle dialogu *Faidros* milovník tím, kdo miluje krásné.²⁰⁰ To si ale neodporuje. Sókratés totiž na Alkibiadovi sleduje rovněž krásu. Říká Alkibiadovi: „Snaž se tedy být co nejkrásnější.“²⁰¹ Dialog *Faidros* tedy přináší k tématu lásky myšlenku, že duše se může prostřednictvím lásky ke krásnému obrátit k idejím jakožto jsoucímu ontologickému základu skutečnosti. Kromě lásky ke „ztělesněné“ kráse však dialog *Faidros* také tematizuje lásku k duši.

Téma řeči je v obou dialozích představeno rovněž ze dvou stran. Prostřednictvím řeči by chtěl Alkibiadés radit lidu, aniž zná spravedlivé věci. Na druhou stranu však může řeč zprostředkovávat i sebepoznání, jak je tomu v případě Sókratova rozhovoru s Alkibiadem. V dialogu *Faidros* je tato dvojí stránka řeči vidět na rozdílu dialektiky a rétoriky. Nejde ovšem o oddělení obojího. Správná rétorika musí být založená na dialektice, aby rozuměla tomu, o čem mluví, a správná dialektika se musí šířit rétoricky, má-li úspěšně přesvědčit posluchače i řečníka samotného.²⁰² K moci řeči totiž patří, že dokáže vodit duše, a záleží právě na tom, k čemu bude duše přivedena. Buď se duše bude snažit řečí druhou duši klamat prostřednictvím pomalého přecházení od podobného k podobnému, nebo se může snažit rozlišovat různé typy přirozeností podle toho, jaký sebevztah a vztah k jinému tu kterou přirozenost charakterizuje, aby byla řeč spravedlivá a pravdivá.

¹⁹⁸ S tím souvisí i pojetí poznání v obou dialozích. V dialogu *Alkibiadés* se poznání řídí poznávanou věcí, musí se však prosadit na úkor *amathia*. V dialogu *Faidros* se obdobně poznání zaměřuje na poznávaný celek a jeho povahu, přičemž se prosazuje na úkor jednostranného zaměňování části za celek.

¹⁹⁹ „ἦν ὅταν τὸ τῆδέ τις ὄρων κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκομένως“ (*Phaedr.* 249d5-6).

²⁰⁰ Viz *Phaedr.* 249e3-4.

²⁰¹ „Προθυμῶ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι.“ (*Alc I.* 131d7).

²⁰² Srovnej *Phaedr.* 260d3-9.

V obou dialozích je řeč rovněž představena s ohledem na tělo. Podle dialogu *Alkibiadés* je řeč spojena s myšlením a s užívanou tělesností. Zároveň je tu ještě prostředkující role řeči při setkávání jednotlivců a v rámci sebepoznání. V dialogu *Faidros* je tělesnost ukázána v její nesamostatnosti hlavně na případě psané řeči, která se sama neumí obhájit.²⁰³ To, že má tělesnost prostředkující roli, lze ukázat na tom, že psaná i mluvená řeč uvádí jednotlivce do vztahu k věcem, o nichž pojednává, a proto jí jednatel rozumí, aniž by jí musel sám napsat nebo vytvořit. Řeč je v tomto ohledu základním médiem pro setkání s myšlením druhého člověka. Tělesnost má navíc prostředkující roli v případě smyslově přístupné krásy. Záleží však na duši, jestli dokáže skrze krásné věci vystoupit k ideji krásna.

Vztah duše k tělu představuje také péče, o níž je v obou dialozích řeč. Podle dialogu *Alkibiadés* je péče jednak péčí o tělo, jemuž duše vládne, jednak péčí o sebe, tedy bojem s hrozbou sebeklamu a *amathia*.²⁰⁴ Péče o sebe je tak určitou podobou myšlení, zatímco péče o tělo znamená vládu nad tělem a využívání jeho zprostředkující role. V dialogu *Faidros* je péče představena jako vztah duše oživanému tělu. Protože však tělesnost také může duši zprostředkovat ideu krásy, lze mluvit o tom, že lidská duše pečuje i o sebe, když pečuje o tělo, neboť ho uzpůsobuje tak, aby bylo krásné a mohlo zprostředkovávat rozumu ideu krásna. To ovšem neznamená, že by podle dialogu *Faidros* musela být péče o sebe vždy zprostředkovaná péčí o tělo. Jednatel o sebe pečuje ve smyslu dialogu *Alkibiadés* nápravou svého smýšlení, když nepřijímá každý záměr jen proto, že mu může obstarat moc. Podle dialogu *Faidros* o sebe duše pečuje tehdy, když nepřijímá každou řeč jen kvůli tomu, že je působivě pronášena, ale proto, že náležitě vystihuje věc.

V obou dialozích má také důležitou roli bůh. Na první pohled se dialog *Alkibiadés* od dialogu *Faidros* liší tím, že v *Alkibiadovi* je řeč o jednom bohu a někteří bohové jsou zmiňováni jen ve zvoláních hovořících, zatímco v dialogu *Faidros* je řeč o dvanácti bozích a mnozí další jsou zmiňováni v rámci mýtů. V dialogu *Alkibiadés* je bůh tím, na kom závisí usilování člověka a komu je člověk myšlením bytostně podoben. Dialog *Faidros*, kde je motiv boha propracovanější, ukazuje závislost na bohu jako náležení do průvodu konkrétního boha na cestě k nahlížení idejí a podobnost bohu člení na podobnost různým bohům, kteří se vztahují k idejím a tělesnosti.

²⁰³ Viz *Phaedr.* 275d4-e5.

²⁰⁴ V dialogu *Faidros* a v dialogu *Alkibiadés* lze najít dvě různá použití termínu *amathia*. Jednak je to stav, kdy si člověk není vědom toho, co skutečně ví, jednak je to vědomí, že člověk něco neví a je tedy odkázán na cizí zdroje. (*Phaedr.* 235c7-8).

Zdůraznění podobnosti lidské duše bohu v obou dialozích předpokládá, že bůh není jen mezní představa lidské duše, ale také skutečnost, vůči níž je lidská duše bytostně vymezena.²⁰⁵ V dialogu *Alkibiadés* se podobnost bohu ukázala jako důležitá pro pochopení mezi člověka, ale také jeho výjimečné schopnosti myslet, která mu umožňuje alespoň částečně dosahovat pravdy a dobře jednat. V dialogu *Faidros* je podobnost bohu rozvinuta jinak. Lásky, která charakterizuje jednání jednotlivce ve vztahu k jinému jednotlivci, má svou podobu právě podle toho, kterému bohu se lidská duše bytostně podobá. Duše jednotlivce se připodobňuje tomu, co miluje, a proto lze mluvit také o připodobňování se duším jiných jednotlivců. Lásky k druhé duši je však v dialogu *Faidros* popsána také jako výkon milujícího, kterým milovanou duši připodobňuje některému z bohů a sobě. Toto připodobňování má však být prosto závisti (*fthonos*).²⁰⁶ Proto se zdá, že připodobňování bohu je spíše než svévolným formováním milované duše aktualizací její bytostné dispozice, podle níž je již vždy (alespoň potenciálně) podobná určitému bohu. Stejně jako v dialogu *Alkibiadés* je i v dialogu *Faidros* připomenut obraz zrcadla.²⁰⁷ Právě v milované duši spatřuje milující duše sebe sama. Tak je ukázána bytostná podobnost lidských duší, která svědčí o jejich obdobnosti a jejich náležitosti do téhož společenství. Podobností lidské duše určitému bohu není přitom dána pouze podoba její lásky, ale také spění k pravdě, která je plně přístupná jen bohům, a možnost dobrého jednání.

2. Problém idejí

Problematika sebepoznání odhalila problém jednoty duše, kterou se snažím přiblížit jako analogickou jednotu. V této kapitole bude pozornost obrácena na podrobnější ontologickou úvahu, která se zaměří na povahu analogického celku. Nejprve však bude znovuotevřen problém strukturující moci idejí.

K idejím mají nejbližší bohové, kteří je zcela nahlízejí. Jednota bohů sice může být zdůrazněna tím, že utvářejí společenství, nepopíratelnou skutečností však zůstává, že bohů je

²⁰⁵ Připodobňování bohu svědčí o tom, že boha lze těžko pochopit jen jako to, co člověk není a být nemůže, jak to činí W. Wieland: „Jestliže v Ústavě, v níž se o bohu mluví jen zřídka, vystupuje bůh právě jako tvůrce ideje lůžka, je to vskutku tvrdý oříšek. Snad by bylo možné tento problém zmírnit, kdybychom se pokusili o kosmologicky orientovanou interpretaci. Nicméně takových pokusů vůbec není třeba, Zde stejně jako v mnoha jiných případech funguje u Platóna bůh jako kontrast, který má ukázat, co člověk není a být nemůže.“ (Idea, hypotéza a otázka. Oikoymenth. Praha. 1991. str. 47). Boha je třeba chápat jako duši, což je svébytná bytost.

²⁰⁶Viz *Phaedr.* 253b3-c2.

²⁰⁷Viz *Phaedr.* 255d2-6.

mnoho. Zdá se, že tato neredukovatelná mnohost svědčí o tom, že ideje jsou nahlíženy jako celek vždy z určité perspektivy.²⁰⁸ Poněvadž ideje strukturují to, co je nahlíženo, znamená mnohost perspektiv na ideje rovněž mnohost toho, co je idejemi strukturováno. Kdyby byli všichni bohové i lidé stejní v tom, jak nahlíží ideje, nebyl by tu ani rozdíl mezi jednotlivými bohy či jednotlivými lidmi.

Každý bůh nahlíží ideje ze své perspektivy dokonale, čemuž odpovídá neredukovatelná mnohost dokonalých perspektiv na ideje a jim odpovídající mnohostrannost celku idejí.²⁰⁹ Dokonalé nahlížení idejí znamená dokonalou strukturní podobnost idejím. Analogická podobnost struktur by měla být základem každého vztahu ideje a jejího obrazu, jinak by podobnost neměla pevný základ.

Podstatné ovšem je, že ani bůh svou identitu nezískává nahlížením jakési „ideje boha“, ale uchopením celku idejí z určité perspektivy. Protože má strukturní podobnost lidské a božské duše jiný smysl než strukturní podobnost ideje a jejího obrazu, je zde další důvod pro neexistenci ideje duše a člověka. Lidská duše totiž získává svou identitu neúplným nahlédnutím idejí, kterému se na rozdíl od božského nahlédnutí nedaří uchopit celek idejí. Jestliže však rozlišíme účast na hypotetické ideji duše nebo ideji člověka či ideji boha od různě dokonalého způsobu nahlížení celku idejí, není třeba tvrdit, že v prvním případě jde o strukturní analogii ideje a toho, co je jejím obrazem, zatímco v druhém případě o žádnou strukturní analogii nejde. Strukturní analogií struktury boha a člověka jsou prostě různé artikulace souvislostí ve společenství idejí v médiu duše a s ní spjaté tělesnosti.²¹⁰

Pokud jde o problematiku ideje, je interpretační strategie dialogu *Alkibiadés* nakonec ve shodě s interpretační strategií dialogu *Faidros*. V souvislosti s dialogem *Alkibiadés* jsem předložil návrh, že idea samosti neexistuje, protože samost vystihuje totožnost duše a entit, které se jí týkají, přestože ideje zůstávají stranou. V souvislosti s dialogem *Faidros* byla předložena hypotéza pro neexistenci ideje duše, lásky, boha a člověka. Bylo by snad možné

²⁰⁸ Ch. L. Griswold, Jr. tímto způsobem mnohost bohů neinterpretuje. Dokonalý pohled bohů na ideje je podle něj aperspektivní, což má být vzorem dokonalosti i vzhledem k lidským duším: „The perfection of the soul is the aperspectival and impersonal activity of thought thinking the purely intelligible.“ (*Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, str. 104-105). Podle něj by tedy byla mnohost bohů v tomto dialogu pravděpodobně jen kvůli mnohosti různých charakterů lidské duše, které jsou dány tím, jakému bohu se duše podobá.

²⁰⁹ Mnohostí stran celku idejí by mohla být vysvětlena mnohost různých artikulací souvislostí ve společenství idejí. Strana v tomto smyslu znamená určitým způsobem vyjádřený celek.

²¹⁰ Účast na idejích by tedy mohla mít různý smysl. Pro každou účast (methexis) by však mohlo platit to, co se nabízí i ve zkusmé etymologii, tedy že se jedná o držení určitého stavu (hexis) skrze něco jiného (meta).

také úvahu svědčící o neexistenci ideje zla.²¹¹ Základem všech těchto úvah je rozdíl mezi účastí na jedné ideji a účastí na souvislosti různých idejí.

Protože je duše v bytostném vztahu k idejím, je pro její lepší pochopení třeba podrobněji popsat, nakolik je to možné, celek idejí. Zdá se, že celek idejí musí být hierarchicky uspořádán, protože na některých idejích musí mít účast všechny ostatní ideje, zatímco na jiných ne.²¹² Na pomyslném vrcholu této hierarchie je (kromě jiného) zřejmě idea totožnosti ve vztahu k různosti, neboť na těchto idejích musí mít účast i všechny ostatní ideje. To by znamenalo, že idea může být základem nejen svých obrazů, ale i jiných idejí v rámci celku všech idejí. Tyto úvahy však nelze rozvinout pouze na základě dialogu *Faidros*.

Vztah totožnosti a různosti lze nicméně alespoň stručně načrtnout na základě toho, co známe z dialogu *Sofistés*. Stručná zmínka tohoto dialogu nám přitom může pomoci pochopit implikace vztahu totožnosti a různosti pro pojetí duše v dialogu *Faidros*. Totožnost totiž není možná bez vztahu k různosti a naopak. Totožnost je totožností, jestliže se liší od různosti, a různost je růzností, jestliže je totožná se sebou. To ovšem znamená, že totožnost je díky různosti, na jejímž základě se liší od různosti, a různost je díky totožnosti, na jejímž základě je totožná se sebou.²¹³ Na základě vzájemného vztahu totožnosti a různosti je tak zapotřebí u každé ideje rozlišovat sebevztah a vztah k jinému. To, že se totožnost vztahuje k sobě a pak k různosti jakožto jinému a že se různost vztahuje k sobě a pak k totožnosti jako jinému, je základem vzájemné podmíněnosti jakékoli podoby totožnosti a různosti. Požadavek myslet ideu ve vztahu k jinému přitom neznamená vyloučení perspektivy, podle níž je idea sama o sobě.²¹⁴ Znamená to však nutnost konstatovat u jednotlivé ideje určitou mnohost, na základě které se idea vztahuje nejen k sobě, ale i k jinému. Jednotlivá idea, jako je totožnost nebo různost, je tedy celkem se dvěma různými aspekty, které jsou v nutném sepětí: aspektem

²¹¹ Zlo je totiž podobně jako láska dáno až dynamickou strukturou lidské duše. To znamená, že za něj kosmologicky vzato nemůže, byť je zodpovědná za konkrétní zlé činy.

²¹² Pro úplnost by bylo třeba doplnit účast na jedné ideji a účast na souvislosti idejí zvláštní podobou účasti ideje na jiné ideji.

²¹³ Zajímavou analogií k tomuto vzájemnému vztahu totožnosti a různosti podle mě představuje pozoruhodné pojetí vztahu mezi prostorem a časem podle Pavla Kouby. Ten prostor charakterizuje jako to, co je zároveň a co je stálé. Čas charakterizuje zase jako posloupnost a změnu. Případá mi zajímavé všimnout si, že vzájemná podmíněnost prostoru a času je podle jeho charakteristik obdobná právě vzájemné podmíněnosti totožnosti (prostor) a různosti (čas). V tomto smyslu by bylo možné mluvit o analogii mezi Platónovým pojetím vztahu totožnosti a různosti v dialogu *Sofistés* a vztahem prostoru a času u Pavla Kouby. (Pavel Kouba: *Fenomén jako konflikt v bytí*. Fenomén jako filosofický problém. oikoymenh. Praha. 2000, str. 203-214).

²¹⁴ Podle dialogu *Sofistés* je také jsoucno jedno i mnohé, což lze myslet jako společenství idejí. Bytí určitým jsoucnem pak předpokládá sebevztah jsoucna (totožnost). Nebýt určitým jsoucnem předpokládá naopak vztah k jinému (různost). Aby však mohlo nějaké určité jsoucno být, musí všemi ostatními jsoucnými nebýt, čímž je stvrzeno sepětí mezi sebevztahem a vztahem k jinému.

sebevztahu a aspektem vztahu k jinému. V tomto smyslu je idea vzorem celku, který představuje jednotu v mnohosti. Je totiž totožná i různá.

Jak to ovšem souvisí s pojetím duše v dialogu *Faidros*? Pokud se budeme snažit myslet analogický celek duše, budeme nuceni uznat, že lidská duše je strukturně analogická duši božské, protože je jí bytostně podobná. Lidské i božské duše totiž utvářejí obdobná společenství. Jednota těchto společenství je dána opět analogicky, neboť všechny božské duše charakterizuje analogický sebevztah a vztah k jinému. Protože však je společenství bohů, podobně jako společenství lidí, analogické veškeré duši (také ona má totiž strukturu vyznačující se sebevztahem a vztahem k jinému), musí nakonec platit, že celek je analogický své vlastní části.

Tato ontologická úvaha míří k závěru, že celek je analogický části, a to nejen u duše, ale také u ideje. Celek představuje určité jedno, které se vztahuje k sobě a k jinému, a podobně je tomu s i každou částí celku. Vzájemná podmíněnost části a celku je pravděpodobně založena již ve vztahu totožnosti a různosti. Aby totiž mohl být celek totožný se sebou, musí být různý od části, a aby část mohla být totožná se sebou, musí být různá od celku. U části i u celku je třeba uvažovat sebevztah a vztah k jinému, což implikuje neredukovatelnou vnitřní dvojakost aspektů celku. Tato dvojakost je jako mnohost v jednotě charakteristikou každého celku. Aby se však jednota s mnohostí vzájemně nevyklučovaly, je třeba dvou různých aspektů: jeden je aspektem totožnosti, druhý různosti. Jejich svorníkem je právě strukturně analogický vztah. Proto lze říci, že analogie je sjednocujícím principem celku (v jeho vnitřní mnohosti sebevztahu i vztahu k jinému) i jeho části.

Podobné zdůraznění strukturních analogií však může vyvolávat dojem, že všechno je nakonec stejné a pracné odlišování lidské a božské duše a idejí od obojího bylo zbytečné.²¹⁵ To by však bylo pokřivení smyslu strukturní analogie. Analogie *není* abstrakcí od různosti, a není tedy totéž co stejnost. Je totiž svorníkem aspektu totožnosti a aspektu různosti, a proto ponechává prostor pro výrazné difference mezi analogickými entitami. Zatímco sebevztah ideje představuje její totožnost (účasť na totožnosti), představuje sebevztah u duše nutnost vztahovat se k sobě jako k jinému, protože duše jako samopohyb se neustále mění. To u duše

²¹⁵ Štěpán Špínka varuje před vágností, ke které taková práce s analogií může vést: „Zajímavým, byť zároveň znepokojivým rysem Platónova pojetí analogie tedy je, že vychází z poměrně přísně pojaté a srozumitelné matematické analogie číselných poměrů, tuto analogii však využívá jako jakýsi odrazový můstek k daleko širšímu a volnějším pojetí analogie, které sice umožní propojit různé ontologické roviny do jednotného univerza, jemuž však zároveň hrozí upadnutí do vágnosti a nekontrolovatelných generalizací.“ (Štěpán Špínka: *Pouto nejkrásnější Několik poznámek k pojetí analogie v Platónově filosofii*. Analogie ve filosofii a teologii. Centrum pro studium demokracie a kultury. str. 16).

nevyklučuje další podoby vztahu k jinému, ale jiný sebevztah duši charakterizovat nemůže. Vztah k jinému je tedy u duše diferencovanější než u idejí. Vztah k jinému představuje u ideje pouze vztah různosti vzhledem k jiným idejím a vzhledem k celku idejí, zatímco u duše představuje vztah k jiným duším, tělu a idejím, nehledě na to, že již mění se sebevztah duše je „kontaminován“ vztahem k sobě jako k jinému. Diferenciace ještě roste s rozdílem lidské a božské duše. Zatímco lze říci, že jednotlivá božská i lidská duše má strukturu, v níž je část analogická celku, záleží právě na konkrétních rozdílech relativně svébytných částí. U lidské duše totiž je narozdíl od boha část označená jako zlý kuň. Ta může navíc být navíc ve dvojnásobném vztahu k části představující vzataje. Buď je krocena a její podoba je v souladu s ostatními částmi, nebo krocena není a její podoba způsobuje nesoulad částí v celku. V tomto smyslu připouští ontologická struktura lidské duše ještě větší diferenciaci, než která je možná u bohů, a proto byla v této práci nazvána dynamickým celkem.

Analogie takovou rostoucí diferenciaci dokáže pojmout v jednotu, aniž by ji to porušilo. Představuje totiž, jak bylo řečeno, dvě různá hlediska: hledisko totožnosti a hledisko různosti. Jejich sounáležitost je dána nutností myslet sebevztah spolu se vztahem k jinému. Analogie je nezbytně dvojstranná, protože totožnost vyžaduje ke svému bytí různost, a různost vyžaduje ke svému bytí totožnost. Mnohost téhož je tedy zřejmě pro Platóna, alespoň nakolik můžeme soudit z našich dialogů, neredukovatelná.

Jakkoli se však mohou zdát ontologické úvahy o sepětí totožnosti a různosti obecné a přesahující rámec dialogu *Faidros*, jejich ontologická alternativa je paradoxní. Kdyby bylo něco pouze totožné, nebylo by možné udat, s čím je totožné, neboť by mu chyběl vztah k jinému. A naopak kdyby bylo něco pouze různé, nebylo by možné udat, od čeho je různé, což by opět znamenal paradoxní ztrátu vztahu k jinému. Jednostrannosti týkající se oddělování sebevztahu od vztahu k jinému jsou zvláště výrazné právě na problému sebepoznání duše.²¹⁶ Poznání má totiž podobu vztahu k jinému. Duše zajisté poznává jiné, ale

²¹⁶ Problematika sepětí sebevztahu a vztahu k jinému je v souvislosti se sebepoznáním patrná zvláště na dialogu *Charmidés*. V něm je položena otázka, zda je rozumnost (*frónésis*) sebepoznáním. Kritiás ve svých vyjádřeních omezuje sebepoznání na „sebevztah“ poznání. To znamená, že sebepoznání považuje za vědění, které se vztahuje k sobě, a je tedy sebe-poznáním. Toto sebe-poznání je pochopeno jako vědění vědění, tedy vědění „že“ je něco vědění. Každé vědění má aspekt „že“ (je vědění) a aspekt „co“ (čeho je vědění). Sebe-poznání v uvedeném smyslu ovšem chybí „co“ (předmět, tedy jiné). Sebe-poznání jako vědění vědění totiž podle Kritiá není analogické jiným podobám vědění, které mají svůj předmět (vztah k jinému), a proto se podle něj sebepoznání vyznačuje právě chyběním jeho předmětu („co“, vztah k jinému). Takové pojetí sebepoznání ovšem ústí do aporie právě proto, že se sepětí sebevztahu a vztahu k jinému, které je vlastní každému vědění, v případě sebepoznání rozpadlo, což znamená, že sebe-poznání nemá předmět různý od vědění, kterým je. Podstatné ovšem je, že vědění i „sebevztah“ mají různé podoby. Vztah k „sobě“ totiž znamená něco jiného v případě vědění, pokud ho chápeme jako vztah k vědění, a něco jiného v případě vědění, pokud má být předmětem vědění různým od vědění. Aporetické je pouze vědění, které má vztah k vědění jako k vědění, nikoli

v případě sebepoznání je třeba, aby poznávala sebe jako jiné. Kdyby totiž duše mohla poznávat jen jiné a nebyla by možná diference mezi ní jakožto poznávající a jakožto poznávanou, nemohla by poznat sebe jako jiné. Vymezení duše jako samopohybu však představuje důvod pro obhajobu přesvědčení, že je diference mezi duší jakožto poznávající a duší jakožto poznávanou založená v její vlastní povaze. Obecněji je duše tím, co sebou hýbe, a proto je poznamenána diferencí duše hýbající a duše hýbané. V tom je založena možnost, aby lidskou duši charakterizovala taková míra diference, podle níž může dosahovat tyfónského nebo božského stavu, který je patrný na tom, jak miluje, a jak jedná.

Už jednoduché přesvědčení, že odtržení totožnosti od různosti by bylo paradoxní, je tedy možným základem pro strukturní charakteristiku každé entity, podle níž je každá entita charakterizována jak sebevztahem, tak vztahem k jinému. V tomto smyslu je také totožnost každé lidské duše dána jejím vztahem k jiným lidským duším, k bohu, k idejím, ale také k tělu. Kromě závislosti na jiném (bůh, ideje) je tak určena i vztahem k tomu, co závisí na ní (tj. k tělu). Kvůli sepětí sebevztahu a vztahu k jinému jsou všechny entity strukturně analogické a vytváří jednu celkovou strukturu, rozrůzněnou asymetrickými vztahy odkázanosti.²¹⁷

sebeoznání, které má vztah k sobě jako k předmětu, který je od vědění různý. (viz též F.Karfík: *Poznání a sebevztah*. Platónův dialog Charmidés. Oikoymenh. str. 123-140).

²¹⁷ Štěpán Špinka v textu o interpretaci Platónovy filosofie podle Julia Stenzela zdůrazňuje sjednocující význam analogie (podobnosti poměrů) pro celek světa: „V „pozdních“ Platónových dialozích získává podle Stenzela myšlenka podobnosti poměrů ještě důležitější roli, a stává se tak jakousi klíčovou kategorií, která spojuje jak jednotlivé oblasti univerza, tak také jejich jednotlivé „atomy“. To je umožněno tím, že podobnost je jakýmsi středním členem, který dovoluje navzájem propojit totožnost a různost, aniž by vše získalo podobu nerozlišené jednoty, nebo se naopak svět rozpadl do množství nesouvisejících subjektivně prožívaných okamžiků a perspektiv.“ (Štěpán Špinka: *Dialog a analogie*, Karolinum, Praha. 2000, str. 84).

LITERATURA

1. Řecký text

Plato, *Opera*, vyd. I. Burnet, 1-5, Oxford 1900-1907

2. České překlady

Platón, *Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci*, oikoymenh. Praha. 1996.

Platón, *Faidros*, oikoymenh. Praha. 2000.

Platón, *Sofisté*, oikoymenh. Praha. 1995.

Platón, *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*, oikoymenh. Praha. 1995.

3. Interpretace dialogů *Alkibiadés a Faidros*

Plato, *Alcibiades edited by Nicholas Denyer*, Cambridge University Press. 2001.

Johnson, D. M., *God as the True Self: Plato's Alcibiades I*, in: *Ancient Philosophy* 19. 1999.

Griswold, Charles L. Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Pennsylvania State University Press. 1996.

Špinka, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, oikoymenh. Praha. 2009.

4. Ostatní literatura

Karfík, F., *Poznání a sebevztah*, in: *Platónův dialog Charmidés (sborník příspěvků z Platónského symposia 11. 11. – 12. 11. 2004)*, oikoymenh. Praha. 2007.

Kouba, P., *Fenomén jako konflikt v bytí*, in: *Fenomén jako filosofický problém (sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka)*, oikoymenh. Praha. 2000.

Lepař, F., *Nehomérovský slovník řeckočeský*.

Prach, V., *Řecko-český slovník*, Vyšehrad. Praha. 1998.

Špinka, Š., *Dialog a analogie: Platónova dialektika v iterpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela*, Karolinum. Praha. 2005.

Špínka, Š., *Pouto nejkrásnější, Několik poznámek k pojetí analogie v Platónově filosofii*, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno. 2007.

Wieland, W., *Ideje bez teorie idejí*, in: *Idea, hypotéza a otázka*, Praha. 1991.

Abstrakt

Tato práce pojednává o sebepoznání v Platónových dialozích *Alkibiadés I* a *Faidros*. Podle těchto dialogů je sebepoznání primárně etickým problémem, který má kosmologické a ontologické souvislosti. Sebeoznání odhaluje pozoruhodnou povahu identity duše. V dialogu *Alkibiadés I* vede sebepoznání k tázání, co je „*auto to auto*“ a v dialogu *Faidros* k pojetí duše jako samopohybu. Všechny typy duše nakonec charakterizuje rozrůžňování od sebe sama. Pro sebepoznání to znamená, že je nutné poznávat sebe jako jiné, zatímco pro bytí duše to znamená, že duše nemá svou ideu a je určena souvislostmi mezi idejemi, zvláště vztahem totožnosti a různosti. Duše je totiž vymezena sebevztahem a vztahem k jinému, a tak musí být a být myšlena v souvislosti celého kosmu a všech entit. Všechny entity nakonec charakterizuje sebevztah a vztah k jinému, a tak je bytostně spojuje analogie.

This work focuses on the selfknowledge in Plato's dialogues *Alcibiades I* and *Phaedrus*. According to these dialogues selfknowledge is primarily ethical problem with cosmological and ontological contexts. Selfknowledge reveals a remarkable nature of the identity of the soul. In dialogue *Alcibiades I* it leads to the question what is „*auto to auto*“ and in dialogue *Phaedrus* to the conception of the soul as a selfmotion. Each soul is finally characterized by differentiation from itself. For selfknowledge it means that it is necessary to know itself as different from itself whereas for the being of the soul it means that soul doesn't have its own idea and it is determined by the context of ideas, especially by the relation of identity and difference. Each soul is determined by the selfrelation and the relation to other and therefore it must be and be thought in the connection with the entire cosmos and with each entity. Finally each entity is characterized by selfrelation and relation to other and that's why entities are connected by an analogy.