

Filozofická Fakulta Univerzity Karlovy
Katedra estetiky

ROLE KRÁSY V PLATÓNOVĚ FILOSOFII

Ota Gál

Diplomová práce

Vedoucí práce: MUDr. Štěpán Špinka, PhD.

Oponent: prof. PhDr. Tomáš Hlobil, CSc.

Únor 2009

Prohlášení:

„Prohlašuji, že jsem písemnou diplomovou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedených pramenů literatury.“

V Praze, dne 10.1.2009

Obsah

1. Úvod.....	1
2.1 Hippiás Větší: tázání po kráse v kontextu elenktických dialogů a předznačená tendence k řešení pomocí teorie idejí.....	18
2.2 Krása jako vzorová idea v dialogu Faidón a problematika teorie idejí	38
3.1 Významnost ideje krásy v dialogu Symposion.....	61
3.2 Významnost ideje krásy v dialogu Faidros	103
4. Závěr.....	143
Příloha.....	149
Seznam použité literatury.....	153
Resumé.....	159

„To jsi dal těžkou otázkou a pro člověka, jako jsem já, takřka naprosto neřešitelnou.“

Platón: Sofisté, 237c4-5

1. Úvod

Začne-li se člověk seriózně zabývat studiem Platónova díla, zmocní se ho velmi brzy zvláštní závrať, pramenící z hloubky studovaných textů. Odkud začít číst? Je třeba předpokládat autorův myšlenkový vývoj? Říká nám Platón přesně to, co si myslí, nebo nás spíše podněcuje k vlastní cestě? Které části textů jsou ústřední a jak je chápat? Co je míněno vážně a co ironicky? Takové a podobné otázky vyvstávají s velikou intenzitou a zorientovat se na složitém poli dialogů je, jak říká již podtitul naší práce, otázka takřka naprosto neřešitelná. Platón sám, jak se domníváme, by při řešení takového úkolu začal modlitbou:

„Ó milý Pane i ostatní bozi těchto míst,
dejte mi, abych se stal krásným ve svém nitru,
a to vnější, co mám, ať mi je v přátelství s nitrem.“¹

Vysvětlit, proč by začal zrovna touto modlitbou, je jedním z úkolů naší práce, a předběžnou odpověď načrtne již v této kapitole, kde bychom rádi vytyčili cíl práce a nastínili perspektivu našeho přístupu k tomuto bohu mezi filosofy.² Svým způsobem je totiž orientace v nezměrném množství platónské sekundární literatury obtíží srovnatelnou se studiem textů primárních, a to zejména v ohledu interpretační perspektivy. „Ale právě proto, že s tím vším jsou takové potíže, existují taková nesmírně různá pojetí a každé do sebe něco má.“³ Je tedy naprostou nutností vyrovnat se alespoň s některými, v obrysech načrtnutými tendencemi četby Platóna. Protože však pouhé vytyčování hranic „patří k vynálezům, jak věc samu obejít a spojit způsob, jak vzbudit zdání vážného úsilí o věc, se způsobem, jak si toto vážné úsilí ve skutečnosti odpustit“,⁴ je třeba především vybudovat pozici pozitivní.

V této práci bychom se tedy rádi pokusili porozumět roli krásy v Platónově myšlení, přičemž náš hlavní textový zdroj představuje trojice dialogů o kráse *Hippiás Větší*, *Symposion* a *Faidros* spolu s částmi *Faidónu*. Je však do značné míry nemožné izolovat jednotlivé dialogy od celku dochovaného díla, a jak záhy stanovíme, je to také hermeneuticky nepřiměřené. Proto budeme nuceni sahat také k dalším dílům (zejména *Timaiu*, *Parmenidu* a *Sofistu*), v jejich případě však nikoli komplexně kriticky, nýbrž pouze selektivně. Tím také již

¹ Platón: „*Faidros*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 279b8-c1.

² Cicero, M.T.: „*O přirozenosti bohů*“, Laichterova filosofická knihovna, Praha 1948, překl.: A. Kolář; str. 73.

³ Patočka, J.: „*Platón a Evropa*“, in: týž: „*Péče o duši II*“, OIKOYMENH, Praha 1999, ed.: I. Chvatík a P. Kouba; str. 236.

⁴ Hegel, G.W.F.: „*Fenomenologie ducha*“, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960, překl.: J. Patočka; str. 54.

prvně charakterizujeme naši perspektivu – pohlížíme na celek Platónova díla skrze čtyři zmíněné dialogy.

Přibližme si ji však víc. Podle našeho názoru je tou nejplatónštější myšlenkou, ústředním motivem Platónova myšlení a jedním z distinktivních rysů platónské tradice od ostatních primát dobra. Tento zvláštní akcent je třeba podle našeho názoru vnímat jako nejširší vodítko a první klíč ke dveřím platónského světa, neboť orientuje rozvrh celého Platónova myšlení a do značné míry je i završuje. Hlásíme se totiž k těm interpretům, kteří se domnívají, že známá pasáž z *Ústavy*, podle níž „dobro (...) vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí“,⁵ „klade transcendenci jako to, co přesahuje totalitu.“⁶ V tomto smyslu jsou podle našeho názoru autentickými interprety Platóna jak myslitelé rozsáhlé středověké platónské tradice,⁷ tak zejména Plótinos. Tento přední platonik, sám sebe označující za pouhého exegeta Platóna,⁸ modifikuje sice nauky svého dávného mistra z moderního pohledu značným způsobem, pracuje selektivně s jeho texty až do té míry, že je v literatuře jeho Platón označován za *Plato dimidiatus*, Platón bez politiky,⁹ avšak svým zaníceným obrácením k Dobru a smyslem pro perspektivní uvažování představuje podle našeho názoru skutečného nositele platónské myšlenkové tradice.

Smysl, v němž je pro nás myšlenka dobra ústředním vodítkem lze nejlépe pochopit na Platónových vlastních slavných podobenstvích o dobru z VI. a VII. knihy *Ústavy*, jejichž vynikajícím interpretem je podle našeho názoru **E. A. WYLLER**. Tento norský autor vychází z úvahy o jednotě Platónových dialogů, kterou nelze chápat ani scholasticko-systematicky, ani organicko-evolučně, nýbrž je třeba ji uchopit vizionářsky. „Platónovu vizionářskému duchu se někdy v mládí či v letech jinošství musel 'náhle', 'jako snová vize ve spánku' (*Parmenidés* 164d) otevřít zcela určitým způsobem zformovaný duchovní svět, o jehož existenci nikdy později nezapochyboval, avšak za jehož esenci, podstatu, se zasadil svým životem...“¹⁰ Záznam této vize je pak podle Wyllera možno nalézt právě v podobenstvích o jeskyni, úsečce a slunci.¹¹ Tato podobenství podle něj umožňují velmi konkrétně a multiperspektivně, ač zároveň duchovně a v jednotě „synopticky odhalit, co lze sice logicko-analyticky vyjádřit naléhavěji a myšlenkově s větší závazností, avšak za cenu ztráty možnosti celkového

⁵ Platón: „*Ústava*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 509b8-9.

⁶ Lévinas, E.: „*Totalita a nekonečno*“, OIKOYMENH, Praha 1997, překl.: M. Petříček jr. a J. Sokol; str. 87.

⁷ Srov. např. Ivánka, E. von: „*Plato christianus*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: V. Němec.

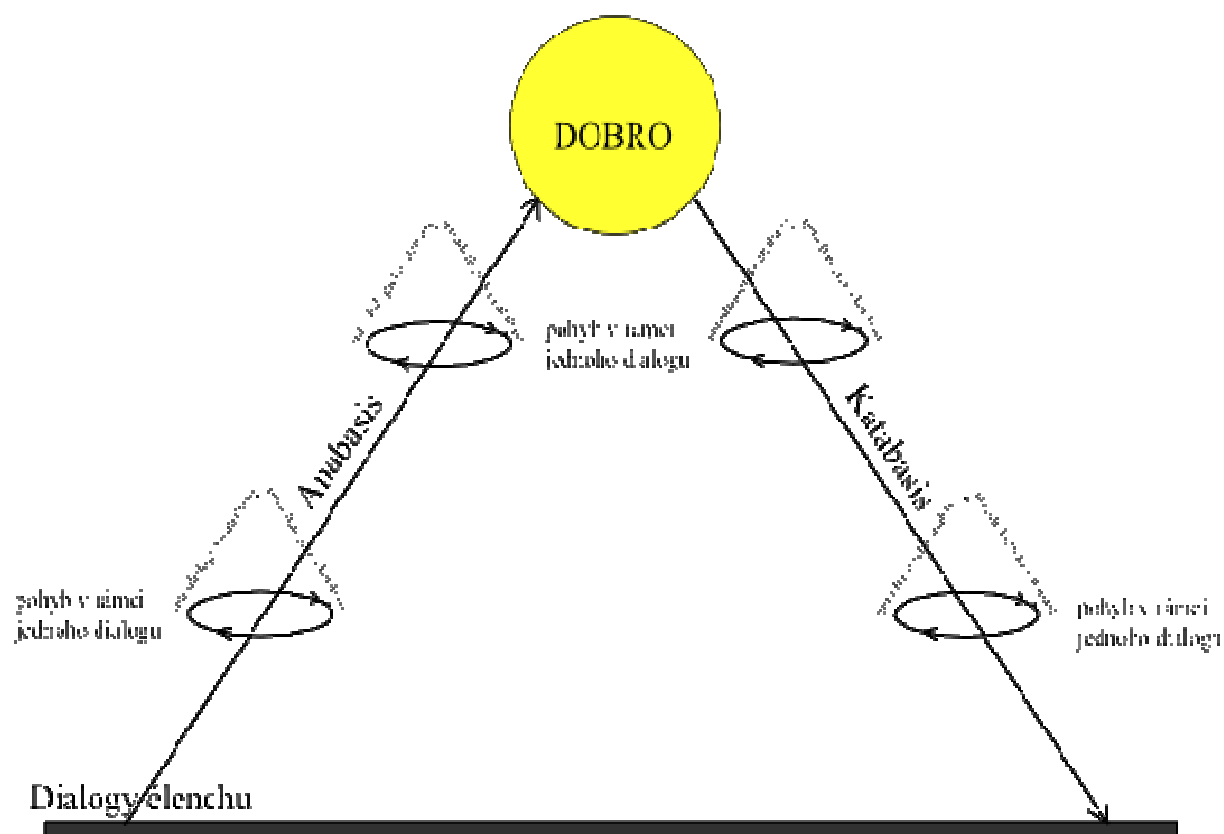
⁸ Srov. Plótinos: „*ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ* (*Enn. V, 1, 8*)“, in: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.): „*Plotini opera II*“ (editio maior), Paris – Bruxelles 1951.

⁹ Theiler, W.: „*Plotin zwischen Plato und Stoa*“, in: E.R.Dodds (ed.): „*Les sources de Plotin*“, XII, Genève 1966.

¹⁰ Wyller, E.: „*Pozdní Platón*“, Rezek, Praha 1996, překl.: T. Dimter; str. 26.

¹¹ Srov. Wyllerovy interpretace všech tří podobenství v jeho: „*Pozdní Platón*“, c.d. v pozn. 10; str. 29-54.

pohledu.“¹² Zmiňme zde na podporu našeho chápání Platóna, že i Wyller považuje tři podobnosti o dobru za „původní a (...) pronikavě platónská“.¹³ Tento norský autor na základě svých analýz všech tří podobností rozlišuje cestu vzhůru k ἀρχή, kterou nazývá ἀνάβασις, a cestu od ní zpět dolů, καθάβασις. Z hluboké vnitřní jednoty všech tří podobností pak usuzuje na jednotnou strukturaci platónské vize jako celku podle tzv. zákona superponovaných forem. Části celku by se tedy měly strukturovat obdobným způsobem jako původní celek. Proto Wyller navrhuje i možnost intradiologické anabasis a katabasis.



Obr. 1

V této práci zastáváme spolu s Wyllerem tezi o jednotné vizi Platónových dialogů a domníváme se také, že je globálně strukturovaná podle všech tří podobností na anabasis a katabasis. Tímto úplně základním klíčem lze také rozčlenit Platónovy dialogy. Wyller mluví o tom, že pravděpodobně pouze pozdní. My zde však zastáváme celkovou koherenci Platónových děl jako hermeneutické východisko, proto v této podobě není možné Wyllerovu myšlenku přijmout. Uvážit otázku, zda lze i u tzv. raných dialogů mluvit o anabatické intenci, by vyžadovalo podrobné zkoumání, pro něž zde není místo. Budeme spíše tendovat k jejich pochopení jako dialogů burcujících, otřásajících řetězy, jimiž jsou lidé v jeskyni spoutáni.

¹² Tamtéž, str. 27.

¹³ Tamtéž.

V tomto smyslu jsou i nejsou součástí anabasis: jsou, nakolik je samo osvobození před výstupem součástí podobenství o jeskyni; nejsou, nakolik je anabasis pouze procesem výstupu. Podrobněji se k této problematice vrátíme záhy při zhodnocování Patočkových rozborů Platóna. Wyllerovu interpretační hypotézu tedy v určité modifikaci rozšiřujeme i na tzv. rané dialogy (srov. Obr. 1 na předchozí straně).

Konkrétní provedení rozboru Platónova díla podle zákona superponovaných forem je však u Wyllera podle našeho názoru poněkud problematičtější. Platónova nepopíratelná fascinace matematikou, vyjádřená explicitně již jen volbou nápisu „ἀγεωμητητος μηδεις εισίτω” nad vstupem do Akademie, je podle našeho názoru jen jednou složkou jeho geniálního myšlení. Tou, která jistě dává podnět k určitému formalistickému chápání jeho teorie, totiž právě ve smyslu zákona superponovaných forem. Je nepochybné, že tento motiv lze v Platónovi najít a že je podle tohoto klíče strukturována řada jeho dialogů.¹⁴ Na druhé straně, v Platónovi vždy také dýchá živý duch sókratovského dialogu se svým citem pro konkrétní obsah řečeného a dialogickou perspektivu. A jednotlivé dialogy se tak rodí až v určitém dialektickém napětí obou těchto prvků. Možná proto Wyller občas dochází k tezím, které jsou podle našeho názoru zcela nepřijatelné. Máme na mysli zejména jeho úvahy o nelidském rysu v Platónově myšlení (Wyllerova formulace).¹⁵ Ten se projevuje například údajnou Platónovou potřebou zavírat některé lidi včetně samotného Sókrata do zvláštních vězení, která Wyller nazývá koncentračními tábory (sic!).¹⁶ Nelidský rys, zaměřený proti Sókratovi – takové zjištění je podle našeho názoru zcela neplatónské a člověk je v pokušení připojit se k nadsazenému vyjádření Ch. Rowea, které pronesl na konferenci *Plato`s Myths*,¹⁷ že je ochoten osobně položit život za to, že by Platón nikdy nesouhlasil se Sókratovým odsouzením. Wyller svou akcentaci nelidského rysu v Platónově myšlení ilustruje – uvedeme-li jiný šokující příklad – tvrzením, že by Platón údajně některé lidi rád viděl zemřít jako novorozence. To však podle našeho názoru odporuje i Wyllerově vlastní akcentaci podobenství o jeskyni jako interpretačního klíče, neboť pravdu spatřivší jedinec se do jeskyně vrací a osvobozuje spoutané, tzn. sestupuje až k nejnižšímu. Wyller zjevně v *Ústavě* i ve své interpretaci *Zákonů*, z nichž obě myšlenky čerpá, uplatňuje čtení, které přehlíží problém perspektivy, neboť v obou případech se mluví z perspektivy obce. V *Ústavě* se explicitně říká: „Nuže, co se nám objevilo tam (u obce – pozn. O.G.), přenášejme na jednotlivce, a jestliže se to bude shodovati, bude

¹⁴ Viz již jen názorné Wyllerovy obrázky struktur jednotlivých dialogů tamtéž.

¹⁵ Srov. tamtéž; str. 247 nn., aj.

¹⁶ Srov. tamtéž, str. 246.

¹⁷ *Plato's Myths. International Conference*, 22.-24. dubna 2005, Central European University, Budapešť.

dobře; pakli se bude objevovati u jednotlivce něco jiného, vrátíme se zase k obci a budeme zkoušeti, a pozorující jedno vedle druhého a jako dvě dřeva o sebe trouce, snad bychom dosáhli, že by z toho jako z dřev o sebe třených vyšlehla spravedlnost...“.¹⁸

Z těchto důvodů je potřeba se obrátit k mysliteli, který zdůrazňuje jak dialektické čtení *Ústavy*, tak především dialogicko-etický rozměr Platónova myšlení jako celku, a tedy problematiku řeči u Platóna; myslitel, který nám tak pomůže doplnit, prohloubit a korigovat Wyllerovo pojetí a kterým není nikdo jiný než **H.-G. GADAMER**. Každého čtenáře tento německý autor překvapí svou poctivou snahou o vstřícnost a citem pro hledání interpretační perspektivy dialogu, z níž se ten náhle začne velmi zřetelně prosvětlovat.¹⁹ Jeho interpretace Platóna navíc stojí na několika základních pilířích, které považujeme za správné, a které je tak vhodné připomenout.

Gadamer pevně stojí na pozici jednoty Platónova díla proti spekulacím o jeho vývoji, které v nejvulgárnější podobě tvrdí, že Platón v dialogu *Parmenidés* opouští teorii idejí pod Aristotelovou kritikou (což Gadamer považuje za „hermeneutickou naivitu, která se mýjí smyslem celku“²⁰). Gadamer sice říká, že „...dokonce i když ponecháme stranou chronologický konsensus, jehož bylo pro platónské dialogy vcelku dosaženo, nemůže být pochyb o tom, že učení o idejích se v těchto spisech stejným způsobem od samého počátku nevyskytuje.“²¹ Dodává nicméně, že „to přirozeně nemá znamenat, že Platón na tuto teorii přišel teprve později. Měli bychom se konečně vzdát naivního chronologického hodnocení dialogických básní Platónových, jež vedlo k jakési hře škatule škatule hejbejte se“. Místo toho hledáme strukturální podobnosti mezi určitými skupinami dialogů, abychom touto cestou objasnili jak Platónův spisovatelský záměr, tak jeho implicitní obsah.“²² Teze, kterou jsme hájili již spolu s Wyllerem a kterou jsme zatím jen v náznaku doplnili o skupinu dialogů elenktických, se tedy objevuje i zde. Gadamer mluví o třech typech dialogických struktur: 1/ aporetických,²³ 2/ o dialozích kroku ´nad²⁴ 3/ o dialozích obratu ke genesis.²⁵ Druhou a třetí

¹⁸ Platón: „*Ústava*“, c.d. v pozn. 5; 434e4-435a3.

¹⁹ Srov. např. Gadamer, H.-G.: „*Matematik und Dialektik bei Plato*“, in: „*Gesammelte Werke*“ (dále jen GW), Band 7, Tübingen 1991, kde se naléhavě klade otázka role volby matematiků jako partnerů rozhovoru.

²⁰ Gadamer, H.-G.: „*Plato als Porträtist*“, GW Band 7, Tübingen 1991; str. 248; jde o náš překlad, v orig.: „Das scheint mir eine hermeneutische Naivität, die den Sinn des Ganzen verfehlt.“

²¹ Gadamer, H.-G.: „*Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*“, OIKOYMENH, Praha 1994, překl.: J. Šindelář a F. Karfík; str. 19.

²² Tamtéž.

²³ Srov. tamtéž.

²⁴ Srov. tamtéž; str. 20.

²⁵ Srov. tamtéž; str. 24.

skupinu můžeme směle ztotožnit s Wyllerovou cestou anabasis a katabasis, první skupina by odpovídala námi naznačené skupině dialogů elenktických.

Gadamer však klade otázku po jednotě těchto tří skupin a spatřuje ji v sókratovském dědictví Platónova filosofování. Tím je samozřejmě dialog, který Gadamer chápe jako přirozeně plynoucí z obratu k logoi, jak jej známe z *Faidónu*. Součástí každého dialogu je totiž sebepřekonávání díky otevřenosti vůči řeči druhého. Dialog je tak podobou Sókratova vědoucího nevědění, kde Gadamer aspekt vědění ztotožňuje právě s otevřeností a nevědění s lidskou omezeností a smrtelností. Každý dialog je zároveň zaměřen na určitý vzájemný smysl, který představuje idea. Obrat k logoi, hypotéza idejí jakožto přítomnost obecného v jednotlivém (a tedy i otázka participace) a forma dialogu tedy představují pro Gadamera jednotný pohyb platónského myšlenkového obratu. Jakožto předpokládající ideje je dialog také vždy zaměřen k ideji nejvyšší, k dobru, pro nějž „Platón užívá (...) jen výrazu ἰδέα a nikdy εἶδος. (...) Εἶδος znamená vždycky jen 'předmět', jak to odpovídá neutru. Femininum ἰδέα oproti tomu (...) nechává silněji spoluzaznít 'hledění' než 'vzhled', takže v ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ není míněn ani tolik 'náhled' Dobra jako spíše výhled směrem k Dobru...“²⁶ Význam ideje Dobra vidí Gadamer jednak v jejím aspektu transcendentního podnětu k sebepřesahování se řeči (takto zejména v *Ústavě*), a tedy v podnětu k neustálému sebevymezování se filosofické řeči vůči sofistice,²⁷ jednak v jejím fungování jakožto jednotící jednoty směsi, kterou jsou vznikající a zanikající jsoucna (podle *Filéba*).²⁸ Tento dialogický pilíř Gadamerových interpretací je právě tím momentem, o který je třeba Wyllerův silný formalismus doplnit. Nese s sebou totiž ještě jinou problematiku perspektivity, než je trojice elenchos-anabasis-katabasis.

Je zde totiž vždy určitý partner promluvy, který modifikuje směr Sókratovy řeči. Gadamer tyto složité cesty dialogu ilustruje na příkladu *Ústavy*, kde důraz na vojenské souvislosti chápe jako odvislý od Glaukónových zájmů. Mnohem podstatnější se ale jeví příklad dialogu *Sofisté*s, kde elejský host několikrát musí měnit taktiku, aby přivedl zmateného Theaitéta alespoň k nějaké formě náhledu.²⁹ Ohled na partnera rozhovoru není však podle Gadamera jen takto lokální: „Sókratovská dialektika je uměním vedení dialogu a je mnohem víc skutečným dialogem, než se na první pohled zdá. Samozřejmě že se partneři Sókratova rozhovoru obecně zcela podřizují jeho vedení a omezují se na pouhé přitakání nebo pochybnost. Ale zas tak

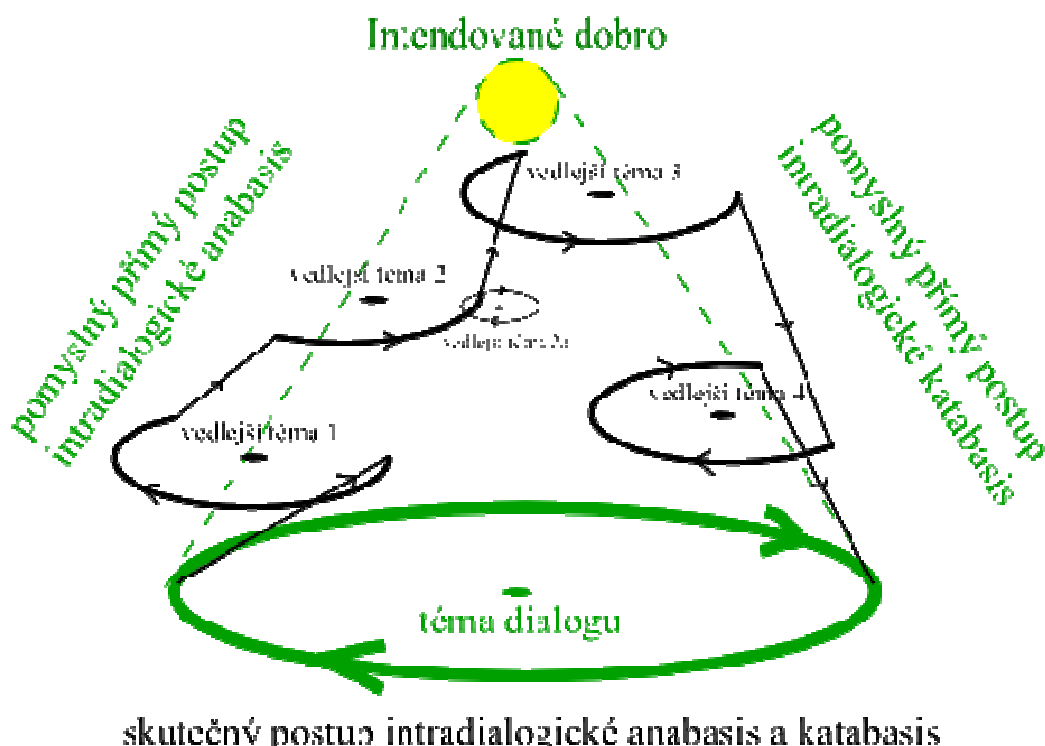
²⁶ Tamtéž; str. 23.

²⁷ Srov. tamtéž; kapitola „Vědění Dobra a polis“.

²⁸ Srov. tamtéž; kapitola „Dialektika Dobra ve Filébu“.

²⁹ Srov. Gadamer, H.-G.: „Dialektik ist nicht Sofistik – Theätet lernt das im Sophistes“, in: GW, Band 7, Tübingen 1991.

nahodilý výběr partnera rozhovoru není nikdy, a to, co se v průběhu argumentace probere, jak se to stane, co z toho je platné a co ne, to vše je začleněno do události, na níž se partner podílí právě tak jako vedoucí mluvčí – jako čtenář.³⁰ Bylo by sice možné říci, že je to Platón sám, kdo volí Sókratova partnera, a v tomto smyslu dialog ovládá (např. podle zákona superponovaných forem, jak by jistě chtěl Wyller), ale tato námitka platí jen do jisté míry. Přímý postup by totiž právě eliminoval smysl dialogické formy. To ale také znamená, že by již čtenář nebyl tolik součástí rozhovoru, protože právě klikatost cesty Platónových dialogů je tím, co tolik podněcuje k vlastnímu zapojení. A podle Platóna má smysl jen taková psaná řeč, která je psána do duše.³¹ Obecně tedy platí, že pro jednotlivé dialogy je třeba mimo jiné hledat takovou interpretační pozici, která bude odpovídat postavě Sókratova partnera,³² „jinak totiž člověka napadne, že by bylo možné je logicky vylepšit.“³³



Obr. 2

³⁰ Gadamer, H.-G.: „*Mathematik und Dialektik bei Plato*“, c.d. v pozn. 19, str. 295; jde o náš překlad, v orig.: „Sokratische Dialektik ist Kunst der Dialogführung und ist sehr viel mehr ein wirklicher Dialog, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Gewiß ordnen sich die Dialogpartner eines Sokrates seiner Führung im allgemeinen ganz und gar unter und beschränken sich auf Zustimmung oder Zweifel. Aber ganz so beliebig, wie es zunächst aussieht, ist schon die Wahl der Gesprächspartner des Sokrates nie, und was auf dem Wege der Argumentation verhandelt wird, wie das geschieht, was darin stimmig und was unstimmig ist, all das ist ein Geschehen eingefügt, an dem der Partner ebenso beteiligt ist, wie der leitende Sprecher – und wie der Leser.“

³¹ Srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 278a2-5.

³² Opět připomeňme „*Mathematik und Dialektik bei Plato*“, kde akcent na matematické založení Theaitéta přináší značné interpretační výsledky.

³³ Gadamer, H.-G.: „*Logos und ergon im platonischen Lysis*“, GW Band 6, Tübingen 1985, str. 186; jde o náš překlad, v orig.: „Andernfalls kommt man auf die Idee, sie logisch zu verbessern.“

Na obrázku 2 vidíme, jak by mohl například vypadat výkladový postup v rámci jednoho dialogu, promítneme-li do Wyllerova anabaticko-katabatického čtení Gadamerovy úvahy. Za povšimnutí stojí vertikální překryv jednotlivých dialogických kruhů rozumění, kterým lze vysvětlit rozdílné teze byť i v rámci jednoho dialogu, neboť vždy je třeba právě nalézt dialogické perspektivy, z nichž příslušné teze plynou. Nedovyplněnost některých kruhů je pak právě tím aspektem, který zapojuje samotného čtenáře, neboť vyvolává otázky, které provokují k vlastnímu hledání, avšak při udání směru tázání, neboť se kladou ať již v anabatické, nebo katabatické perspektivě.

Dalším z Gadamerových pilířů výkladu Platónova díla je tzv. dórská harmonie mezi λόγος a ἔργον, opět úzce související s předchozími motivy. Stálé vymezování se pravé filosofie vůči sofistice se totiž děje také jednotou myšlení a žití, kterou Platón tolik obdivoval na svém učiteli, jenž díky téměř božské síle svého ducha neuprchl z athénské vězení. Tato harmonie se projevuje také v motivu vztahu k partnerovi dialogu, neboť např. v dialogu *Lysis*, z nějž Gadamer tento motiv čerpá, jsou účastníci rozhovoru ještě příliš mladí na pravé pochopení přátelství, a nechají tak Sókrata, aby je vedl sem i tam bez ohledu na pravdu, což můžeme chápat jako další doklad toho, jak nám ohled na partnera dialogu pomáhá najít interpretační perspektivu. Gadamer dále rozumí harmonii mezi λόγος a ἔργον jako exemplifikaci celořecké ideje praktické filosofie a v tomto smyslu se ve svých interpretačních snahách snaží přiblížit Platónovi pomocí hermeneutické figury sevření interpretovaného mezi učitele a žáka-kritika, tedy v našem případě Sókrata a Aristotela. Podle Gadamera je toto pozadí tím vhodným pro dialog s Platónem, neboť každý rozkol mezi mysliteli předpokládá něco původněji společného, a prizmatem společné ideje praktické filosofie a obratu k logoi lze nahlížet na každého z těchto tří.

V souvislosti s takto načrtnutým portrétem Gadamerova Platóna je třeba také stručně promluvit o Platónově pojetí řeči v souvislosti s její výpovědní schopností. Pomůže nám totiž hlouběji porozumět interpretačním možnostem v přístupu k jeho dílu. Řeči jsme zatím předběžně rozuměli jako intendujícím dialogu, souhře vzájemné otevřenosti. Předpokládali jsme rovněž, že je pedagogickým nástrojem na cestě anabasis i katabasis, a dodejme – i prostředkem burcování, tedy elenchu. Podle naší interpretace Platóna je však také médiem rozumění, které je vzhledem k pravdě samé, tedy k idejím, o nichž vypovídá, něčím izomorfním, totiž v tom smyslu, že může analogicky odrážet ideální struktury,³⁴ a zároveň

³⁴ O správném míšení idejí v řeči Platón pojednává v dialogu *Sofistés*.

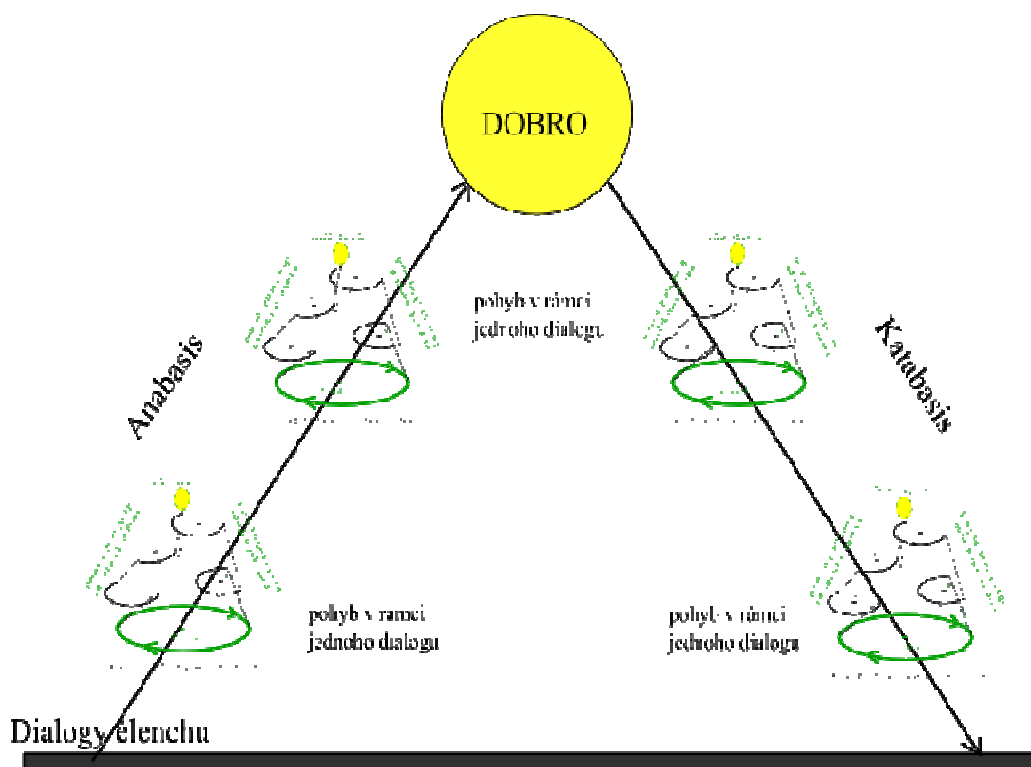
deficientní, totiž odvislý od lidské parciální, světské perspektivy.³⁵ U myslitele, jako je Gadamer, by člověk smysl pro nalezení figury nemožnosti úplného zpředmětnění intendovaného smyslu samozřejmě očekával. Odpovídá totiž nejen jeho vlastnímu pojetí řeči, které rád formuloval v pojmech sv. Augustina jakožto neúplné vyslovování *verbum interius*, ale také pro Gadamera zcela určujícím pojetí řeči u jeho učitele M. Heideggera v jeho rané fázi, a to v aspektu hermeneutického jako. Velmi překvapivě však čtenář „*Wahrheit und Methode*“ nalezne v oddíle „*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*“ zcela opačné pojetí, obviňující Platóna z epochálního neporozumění bytnosti řeči. Platón v *Kratylu*, z něž vycházíme i my, podle Gadamera uvěznil na celá staletí rozumění řeči mezi dva póly – konvenčně chápaný znak na jedné straně a obraz v metafyzicko-mimetickém smyslu na straně druhé. Řeči prý porozuměl jako nástroji, jímž je sdělováno mimořečové poznání pravdy. Motivů dovedení dvou parciálních pozic do extrémů odhalujících jejich nedostatečnost, z něž Gadamer ve své interpretaci vychází, však podle našeho názoru nesmí být rozuměno tímto téměř vězeňským způsobem. Je třeba ji chápat dokonce v jistém smyslu naopak, totiž po způsobu, jakým Platón mluví v *Ústavě* o spravedlnosti, který jsme v této práci již jednou citovali: „...a jako dvě dřeva o sebe trouse, snad bychom dosáhli, že by z toho jako z dřev o sebe třených vyšlehla spravedlnost...“³⁶ Ze dvou o sebe třených dřev vyšlehne jiskra, tedy něco, co je samo jiné, vyšší povahy jakožto něco, kvůli čemu obě dřeva třeme. Ale v žádném smyslu nejsou dřeva hraničními póly jiskry! Platónovo pojetí řeči, jak je představuje dialog *Kratylos*, nám tak podle našeho názoru ukazuje něco jiného, než si myslí Gadamer. Totiž to, že v řeči je možné hledat pravdu, ale nikoli tak, že by každé jednotlivé slovo bezprostředně vyjevovalo pravdu (to podle Platóna nelze), nýbrž tak, že řeč jako celek může k pravdě *poukazovat*, a to tehdy, je-li krásná. Této tezi se však ještě v naší práci budeme mít možnost věnovat na jiném místě.

Poukazování řečí, motiv, který Gadamer vidí, a dokonce jej staví do centra svého rozumění Platónovi, a na druhé straně prudký odsudek ve „*Wahrheit und Methode*“. Jak si tento rozpor vysvětlit? Podle našeho názoru poukazuje na hlubší problémy v Gadamerových platónských studiích, dokonce se odvážíme říct na jeho meze. Třebaže se totiž Gadamer snaží o sebevětší otevřenost vůči Platónovi, domníváme se, že posledku nemůže dojít k fúzi jejich horizontů, protože heideggerovská ontologie, stojící v pozadí Gadamerových úvah a celé jeho hermeneutiky, nemůže myslet Platónovu nesmrtelnou duši jako nic jiného než jako upadlost. Důvod pro to je vcelku zřejmý: „Je-li něco na filosofické hermeneutice universální, pak

³⁵ Tento moment budeme mít možnost důkladněji rozebrat zejména v kapitole 3.2 věnované dialogu *Faidros*.

³⁶ Viz pozn. 18.

zřejmě uznání vlastní konečnosti.“³⁷ To jinými slovy znamená, že člověk je pochopen jako pobyt se všemi jeho charakteristikami, tedy jako starost. Starost však ani při té nejlepší vůli nelze vyložit jako Platónovu τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια, jež má rozměr připodobnění se bohu a kosmologické vazby. Určitého zbývajícího tlaku, kterým hermeneutické myšlení nadále působí a který vyzývá k objasnění vlastní interpretační perspektivy, jsme si však stále vědomi. Nutí nás pustit se s ní do rozsáhlého zápasu, který, jak pochopil Derrida, má-li formu dialogu, vždy již prohrál. Tento okruh problémů by nás odvedl nesmírně daleko od vlastního úkolu naší práce. Nezbyvá, než jej na tomto místě suspendovat, nejlépe snad obdobným způsobem, jakým Platón v dialogu *Menón* překonává problém neznalosti podstaty ctnosti. Na hermeneutiku se tedy obracíme se slovy: „...uvolni mi alespoň něco málo svou vládu a dovoli mi to zkoumat s užitím předpokladu“.³⁸ Naším předpokladem je, že snad přece jen lze nějakým způsobem překročit hranice naší konečnosti, resp. „že je veliká naděje“.³⁹



Obr. 3

Mělo by tedy nyní být zřejmé, že obě představené koncepce – Wyllerova a Gadamerova – pro nás představují inspiraci pro vlastní pohled na Platóna a že ani s jedním z autorů nejdeme celou cestu. Slučitelnost obou koncepcí spatřujeme v jejich komplementaritě, která však

³⁷ Grondin, J.: „Úvod do hermeneutiky“, OIKOYMENH, Praha 1997, překl.: B. Horyna, P. Kouba; str. 157.

³⁸ Platón: „*Menón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 86e2-3.

³⁹ Platón: „*Obrana Sókrata*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 40c5.

rozhodně nemá povahu hranic, nýbrž spíše jakýchsi nástrojů k dosažení vyššího stupně porozumění (srov. opět již téměř vůdčí citát naší práce z *Ústavy* 434e4-435a3). Určité napětí mezi formální, kosmologicko-ontologickou (wyllerovskou) a dialogicko-sókratovskou (gadamerovskou) stránkou Platónova myšlení je ostatně motiv, který nás bude provázet v práci i dále a je nasnadě uvážít, zda jistá trhlinka není přítomna v Platónovi samém. Problém můžeme také názorně ukázat propojením dvou předchozích obrázků (srov. Obr. 3 na předchozí straně).

Jasněji se takto ukazuje problém propojení dvou pojetí dobra – „velikého“ Wyllerova, k němuž se upíná cesta celoplatónské anabasis a od nějž i sestupuje v katabasi, a dobra Gadamerova, k němuž mluvčí vyhlíží v dialogu. Jaký mají tato dobra vztah? Nebo snad lze tuto trhlinku mezi wyllerovskou a gadamerovskou stránkou Platónova myšlení, jak jsme ji nazvali výše, přece jen překlenout, a to vyšším stupněm přítomnosti Sókrata v Platónovi – sebezpřesahem?⁴⁰ Pak je ale člověk rozepjat do dvou směrů: věčného kosmického a pozemského v jeho konečnosti, jak se ta ukazuje v dialogu. Tato rozepjatost má u Platóna své místo a je jí naše duše, která nám tak pomůže vytvořit pouto mezi oběma koncepcemi. Zároveň nám pomůže porozumět tomu, jak může být dobro zároveň pochopeno příčinně kosmologicky (Wyller) i perspektivně dialogicky (Gadamer) zároveň. Je tedy třeba se obrátit k duši, resp. k výše zmíněnému motivu péče o duši, a vykonat tudíž ještě jednu stručnou odbočku ke slavnému platónskému badateli – J. Patočkovi. Jeho pochopení Platónových výchozích motivací nám také pomůže více porozumět dialogům elenktické struktury.

Český myslitel **J. PATOČKA** věnoval svým interpretacím Platóna několik spisů, ve kterých se podobně jako Gadamer pokouší nastítnit jednotný myšlenkový pohyb od Sókrata k teorii idejí. Patočka jej však spatřuje ve vylamování člověka ze světa, které je podstatou Sókratova elenchu – Sókratés „křičí lidem do uší, že nebdí, ale spí, a aby bděli“.⁴¹ Za účelem tohoto nástinu analyzuje několik dialogů elenktické struktury a tuto dále klasifikuje. Podle jeho názoru je v těchto dialozích možno (jak ostatně napovídá sám Sókratés v líčení své životní dráhy v *Apologii*⁴²) hledat zápas s přesvědčením o dostatečnosti bezprostředního kontaktu s božstvím pomocí umění a věštění (*Ión* a *Euthyfrón*), s mýtickými silami tradice a aristokratismu (*Lachés*) a s různými formami sofistického osvícenství (*Hippiás menší*, *Prótagoras* a *Gorgias*), tedy souhrnně chápat tyto dialogy jako odhalující určitý typ síly, která uvádí člověka do stavu somnolence a drží ho v něm. Společným jmenovatelem sókratovského

⁴⁰ Srov. Gadamer, H.-G.: „*Plato als Porträtist*“, c.d. v pozn. 20.

⁴¹ Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, SPN, Praha 1992, ed.: I. Chvatík a P. Kouba; str. 36.

⁴² Srov. Platón: „*Obrana Sókrata*“, c.d. v pozn. 39; 21c4-22e5.

elenchu je naopak snaha probouzet ke svobodě. V prvních dvou případech (kontakt s božstvím a vázanost na tradici) se odhaluje nesamostatnost, a tedy nesvoboda Sókratových partnerů představujících určité typy, ve druhém případě se pak sofistika v podání svých zástupců odhaluje jako různě silný stupeň nihilismu, který je do důsledků schopen dovést jen Kalliklés v dialogu *Gorgias*. V jeho případě se pak ale sofistika ukáže jako otročení slastem, a takto jako nesvoboda ve zvláště silném smyslu.

Ruku v ruce s těmito analýzami však jde obnažování zvláštní blízkosti Sókratových metod sofistice – i on klame, a to nejednou argumenty, které by jiný protivník, než který zrovna se Sókratem rozmlouvá, snadno vyvrátil. Liší se však svými motivy, totiž probouzením ke svobodě na straně Sókratově a manipulativním lichocením na straně sofistů. Podle Patočky zde však pro Platóna vzniká určitý problém, totiž že pouhá negace Sókratova elenchu jakožto probouzení ke svobodě musí být probouzením k něčemu pozitivnímu, které je jen lícem negačního rubu. A nepředmětná podstata člověka, ukazující se v sókratovském tázání, a tedy nespokojenosti se světem, je právě jeho zakotvenost v tomto pozitivním, k němuž nás elenchos probouzí. A touto nepředmětnou podstatou člověka a pozitivitou v nás je duše.

Prizmatem duše jako pohybu mezi dvěma kosmickými úrovněmi, tělesnou a netělesnou,⁴³ Patočka rozkrývá skutečnou povahu Platónova přesvědčení o smyslu Sókratova dědictví, totiž: při současném vylomení se ze světa zůstat věren zemi – „...svoboda není odchod do absolutní říše zcela mimo tento svět; (...) filosof nepretenduje na to, aby překročil lidskou konečnost vůbec a stanul na prahu božství; (...) pohyb ze světa má svým nezbytným korelátem zpětný pohyb do světa zpět.”⁴⁴ Osvobozující pohyb duše ze světa ven má tedy i charakter připodobnění se bohu, kterého však nikdy není možné dosáhnout plně: „svoboda člověka není božství, nýbrž nejvýše na cestě za čímsi božským.”⁴⁵

Duši samu určuje Patočka blíže jakožto pohyb do sebe se navracejícího porozumění, který probíhá nejlépe v čisté ideové sféře, do níž duše sama svým původem patří. Pohybovat se v čisté ideové sféře však také znamená ve světle dobra. Coby rozumějící samopohyb je duše oživující a z této její bytostné povahy je třeba chápat smysl jejího spojení s tělem. Toto spojení však nenechává duši bez následků – naopak, velmi sofistickým způsobem ji přivrací do ontologické oblasti měnlivého a v tomto smyslu ji zaslepuje, odvrací od skutečného dobra či „poskvvrňuje”, přičemž tyto formulace třeba chápat jako pro Platóna v

⁴³ Srov. Patočka, J.: „*O duši u Platóna*”, in: týž: „*Péče o duši II*”, c.d. v pozn. 3; str. 63.

⁴⁴ Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 41; str. 83.

⁴⁵ Tamtéž; str. 24.

podstatě synonymní. Životní obrat, κόθαρσις, jak jsme jej výše popsali, tak zároveň znamená očišťování duše od jejího odvrácení se od dobra, tzn. odvrát od tělesného, a tedy partikulárního prizmatu. Zatímco geometr, který duši udržuje v oblasti podmíněného, může dosáhnout kompletní znalosti ve svém oboru, duše filosofa je v neustálém pohybu ve svém přívratu k dobru, neboť ono je nepodmíněné, a takto nepřístupné přímo, nýbrž jen ve výhledu k němu. Pohyb filosofické duše je tedy pohybem sice jednotícím, ale nikoli jednoduchým: „pohyb duše je jen v mezním případě čistý kruhový pohyb (...) od sebe ven, k čistému, které je ozářeno dobrem, a odtud zpět k sobě jakožto očištěné. Její obvyklá dráha je daleko složitější.“⁴⁶ Pohyb výstupu je tedy na každém kroku provázen nebezpečím nového propadnutí parcialitě a nedostatečným zanícením pro rozšiřování vlastní perspektivy. Proto také Patočka mluví o erótické povaze pohybu vzhůru, od nečistého k čistému. Patočka ostatně souhrnně o platónském myšlení mluví jako o filosofii entuziasmu, nedaného základu a stupňů bytí: „ono pryč od nižšího k vyššímu, ono μεταξύ, které pro nás činí nepřítomné přítomným, nadlidské ostnem v našem srdci, toť samo jádro lidského bytí podle Platóna: entuziasmus nás probouzí k naší vlastní podstatě zároveň s podstatou jsoucna v celku.“⁴⁷

I v Patočkově pojetí tak nacházíme jistou rezonanci s motivem anabatického a katabatického pohybu,⁴⁸ v jehož základu stojí sókratovský elenchos, avšak Patočka staví Platónovu filosofii jako celkově soustředěnou pouze na motiv péče o duši a kosmologicko-ontologické aspekty, stejně jako např. jeho politickou teorii chápe jako pouhý metafyzický sediment.⁴⁹ Patočkově pojetí tak podle našeho názoru trpí podobným nedostatkem jako Gadamerovo, což se nejmarkantněji ukazuje tam, kde Platóna používá jako pozadí pro vlastní filosofické úvahy, a ukazuje tak více či méně skryté motivy svého výkladu našeho filosofa. Podle Patočky totiž zkušenost svobody, která v Platónovi promlouvá, „nemá kladného předmětného obsahu“.⁵⁰ Avšak Platón jí rozumí jako moci absolutního zpředmětnění, a tak v posledku zakládá antropologickou metafysiku, byť v jeho podání ještě bržděnou mytickým a teologickým zaměřením tehdejší doby a částečně korigovanou skutečným fenoménem svobody.⁵¹ Proto nepřekvapí, když tyto myšlenky nalezneme i v Patočkových přednáškách o Platónovi, kde se například mluví o tom, že „Platónův výklad objevu bytí naopak vede

⁴⁶ Patočka: „*Nejstarší systematika nauky o duši*“, in: týž: „*Péče o duši III*“, OIKOYMENH, Praha 2002; str. 742.

⁴⁷ Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 41; str. 19.

⁴⁸ Viz formulace o věrnosti zemi výše, ale srov. též např. týž: „*O duši u Platóna*“, c.d. v pozn. 43; str. 69. Zde se říká, že „podobenství o jeskyni (...) lze pochopit jen z hlediska duševního pohybu nahoru a dolů.“

⁴⁹ Srov. např. Patočka, J.: „*Počátky systematické psychologie*“, in: týž: „*Péče o duši II*“, c.d. v pozn. 3.

⁵⁰ Patočka, J.: „*Negativní platonismus*“, Československý spisovatel, Praha 1990; ed: I. Chvatík, P. Kouba; str. 43.

⁵¹ Srov. tamtéž; str. 57.

k opětovnému smíšení obojího.⁵² Nejprve je třeba ohradit se proti myšlence antropologizace kosmu v Platónově filosofii, tedy proti myšlence kosmologicko-ontologických úvah jako sedimentu psychologie. Domníváme se, že vyhlášení dobra za základ univerza neznamená totiž připodobnění kosmu člověku, ale daleko spíše v harmonii s Platónovou myšlenkou připodobnění bohu a s předchozí presókratovskou filosofií připodobnění člověka kosmu. Pohyb péče o duši je i představením určité, ač jistě ne dogmatické koncepce kosmologicko-ontologické, jak víme již z Wyllera. Zdá se nám tak, že heideggerovské východisko, transformované u Patočky poněkud jiným způsobem než u Gadamera, i zde nutně vede k „nalezení chyby“ v Platónovi a k úvahám o jeho metafysice jako o antropologii či jejím kořenu. To svým způsobem oběma filosofům nelze vyčítat, protože vlastní filosofování jistě spočívá v polemice s předchůdci. Nám však jde primárně o rekonstrukci smyslu Platónových nauk a pro ni je z hermeneutického hlediska třeba se principiálně hledání chyb vyvarovat. A možná platí i obecně, že alespoň prvotní absolutní vstřícnost k jakémukoli filosofovi, hledání kontextu, v němž každá jeho jednotlivá myšlenka dává smysl, nechá jej k nám na naší vlastní cestě promlouvat daleko více než vstřícnost založená na principiální diskrepanci. A jakého jiného partnera dialogu si člověk může přát než samotného Platóna, když „zabývat se Platónem znamená (...) pro studenta filosofie otázku po podstatě a smyslu (...) filosofie“⁵³

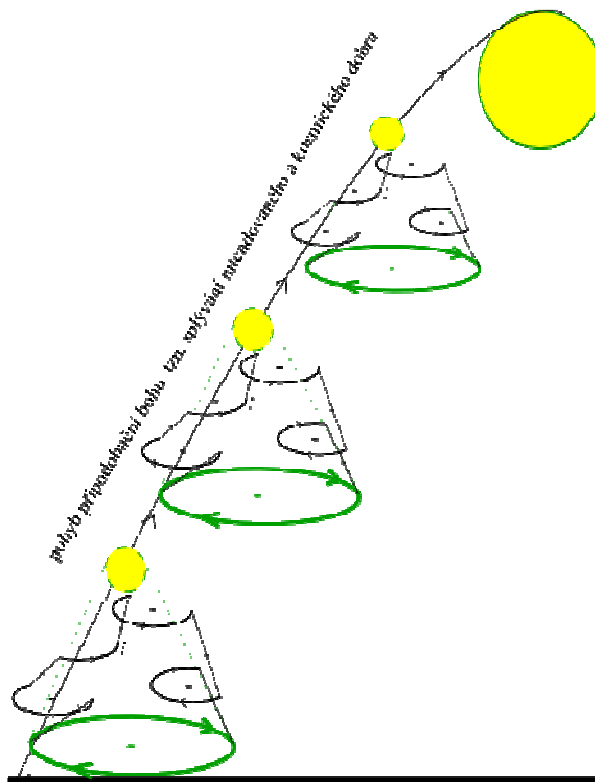
Jak nám tyto úvahy pomáhají porozumět vztahu Gadamerova v dialogu intendovaného a Wyllerova kosmologicko-ontologického dobra? Pomáhají nám tak, že duše, která je „zde i tam, na zemi i u hvězd, u nejbanálnějšího i božského, a oscilující mezi nimi“⁵⁴, vytváří coby (v případě filosofa) zároveň eróticko-anabatický pohyb připodobnění bohu vztah mezi těmito „dvěma“ dobry, a to vztah limitního přibližování.

Nyní je také lépe vidět, že klíč k tomuto řešení máme již od začátku, neboť vidíme, že anabatický postup rozevívá lidskou perspektivu směrem k perspektivě dobra samého. Situaci lze opět ukázat schematicky – viz Obr. 4. Avšak situace je ještě o trochu komplikovanější, neboť tento náš výklad nebere dostatečně v potaz jinou poučku ze tří podobností, a to absenci dobra na úsečce, resp. jeho charakter $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ z podobností prvního. V tomto smyslu bychom neměli tak snadno doufat v zacelení trhliny mezi oběma dobry ani pomocí koncepce duše rozepjaté mezi dvě ontologické úrovně.

⁵² Patočka, J.: „Platón. Přednášky z antické filosofie“, c.d. v pozn. 41; str. 247.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ Tamtéž, str. 18.



Obr. 4

Ukazuje se tedy, že problém vztahu gadamerovského a wyllerovského dobra do určité míry zůstává, neboť trhlinu mezi nimi nezacelí ani duše. A zde, na tomto místě se nám ukazuje nejvyšší místo krásy v Platónově filosofii, jak se je budeme snažit vypracovat. Podle našeho názoru totiž, a tak zní teze naší práce, kterou zde chceme hájit:

Krása tvoří pouto Platónova univerza, a to jak smyslového světa s noetickým, tak noetického s ideou dobra. Krása je tedy tím, jako co se nám může podávat jak dobro, tak ideje. V tomto svém propojujícím charakteru je úzce vázána na duši, resp. na aktivismus, kterým ji duše uchopuje a kterým není nic jiného než platónský erós.

Při pokusu vybudovat jednotnou interpretační pozici se před námi tedy v prvním rozběhu rozprostřel celek Platónova univerza. Ukázal se jako dialogicky se zjevující v řeči a jejím konkrétním vztahu k sebepřesahu (Gadamer), jako částečně propojený duší, jež pečuje o své dobro, tj. připodobňuje se bohu, nakolik je to pro člověka možné, a zároveň jako v kosmologicko-ontologickém smyslu strukturovaná stupňovitá stavba, založená v ἀρχὴ ἁνύποθετον – ideji dobra. Tyto jednotlivé aspekty se vzájemně doplňovaly a rozkol se

ukazoval pouze na místě vztahu mezi dobry, o nichž mluví Wyller a Gadamer. Tento problém však nechápeme tak, že svědčí o „chybě“ v naší interpretační hypotéze, nýbrž právě naopak mu rozumíme jako podnětu k hledání odpovědi v Platónově díle.

V našich rozborech dialogů *Symposion* a *Faidros* totiž nalezneme zásadní vodítko pro řešení představeného problému, a to Platónovu koncepci ambivalentního eróta, který má při správném pochopení charakter rozpomínky na ideu krásy na podkladě její tělesné podoby. Erótickému vztahu pak také porozumíme jako bytostně partnerskému, tj. jako vzájemně láskyplnému pohybu transcendence, který nastoluje harmonii mezi různými ontologickými úrovněmi skutečnosti. Krása přitom tuto bytostnou schopnost eróta umožňuje, probouzí a stimuluje, naopak erós vede v pohybu připodobnění bohu k intra- i interpsychickému sjednocování a vytváří tak nové, vyšší krásné celky. V tomto smyslu bude pouto mezi světskou a mimosvětskou ontologickou rovinou tvořit nikoli duše v jakékoli podobě, nýbrž duše krásná či zanícená, jak říká Patočka. A nejen ona, nýbrž každé jsoucno (oduševnělé světovou či individuální duší), které nabude účasti na ideji krásy, získá schopnost upomínat duše na jsoucno vskutku jsoucí, a stává se tak bránou do ideálního světa. V závěru se pokusíme tento syndesmotický charakter krásy pochopit obecněji jako Platónův „systémový“ nástroj, kterým sjednocuje *všechny* úrovně kosmu, a tak i rovinu ideální s ἀρχὴ ἀνώποθετον, ideou dobra. Naše rozbory vzájemně provázaného pohybu stimulující krásy a ji opět plodící erótické transcendence nám však zároveň pomohou prohloubit naše interpretační východisko, založené na komplementaritě ἀνάβασις a κάθαρσις. Pochopíme totiž, že obě cesty v podobenství z *Ústavy* jsou myšleny sukcesivně z didaktických důvodů, ač se jim Platón ve skutečnosti snaží rozumět jako současnému pohybu duševního růstu. Souhrnně lze tedy naši metodu charakterizovat jako skutečnou μέθοδος, neboť chceme jít kus cesty spolu s Platónem a s pomocí některých dialogů na ní porozumět i roli krásy.

Tolik k formulaci naší teze a metody. Z našich hermeneutických zásad by nyní mělo být také zřejmé, že pro nás není přípustný relativně rozšířený interpretační postup, který zde nazýváme *minimalismem*. Máme tím na mysli přístup, který se řídí heslem: tvrdit jen to, co musíme. To jinými slovy znamená, že v kontextu jiných dialogů sice teze zkoumaného díla vyzní zřetelně určitým způsobem, ale právě jen v jejich kontextu. A protože není nutné tvrdit, že toto říkat musí, ani to neříkají. Tímto způsobem dospějeme pouze k osamělým tezím omezeným na jednotlivé dialogy, k tezím, jež odpovídají textově minimalistickým kritériím, ale to zdaleka neznamena, že odpovídají tomu, co chtěl Platón říci, a hlavně k tezím, po jejichž jednotě se již nikdo neptá. V posledku tak za textovým minimalismem stojí

předpoklad o vývoji v Platónově filosofii, který je z hermeneutického úhlu pohledu čistě psychologický a ignoruje vizionářský aspekt Platónova myšlení. Tento přístup tedy nedokáže uchopit problematiku krásy.

Jiným velmi problematickým postupem je redukce Platónových tezí na logické formule. K tomu velmi trefně říká Gadamer: „Fakt, že v platónských dialozích a v sókratovské argumentaci nacházíme prohřešky vůči logickému myšlení, chybné a zkratkovité závěry, ekvivokace či záměny pojmů, by nás měl vést k hermeneutické hypotéze, že mají ve skutečnosti charakter rozhovoru. Ani my v rozhovoru nepostupujeme *more geometrico*, ale pohybujeme se v živoucí hře zvažování domněnek a revidování již řečeného, ve hře předpokladů a jejich odmítání, skrze které si razí cestu rozumění. Podívat se Platónovi takříkajíc na jeho logický zoubek mi tak nepřipadá jako podstatný úkol platónského bádání. Tím by měla být naopak aktivace těch významových souvislostí, které nesou rozhovor, byť by se i prohřešovaly vůči pravidlům logiky.“⁵⁵ A my dodejme, že logické formule také neumějí zohlednit anamnestickou funkci řeči, která je pro porozumění významu krásy tak podstatná.⁵⁶

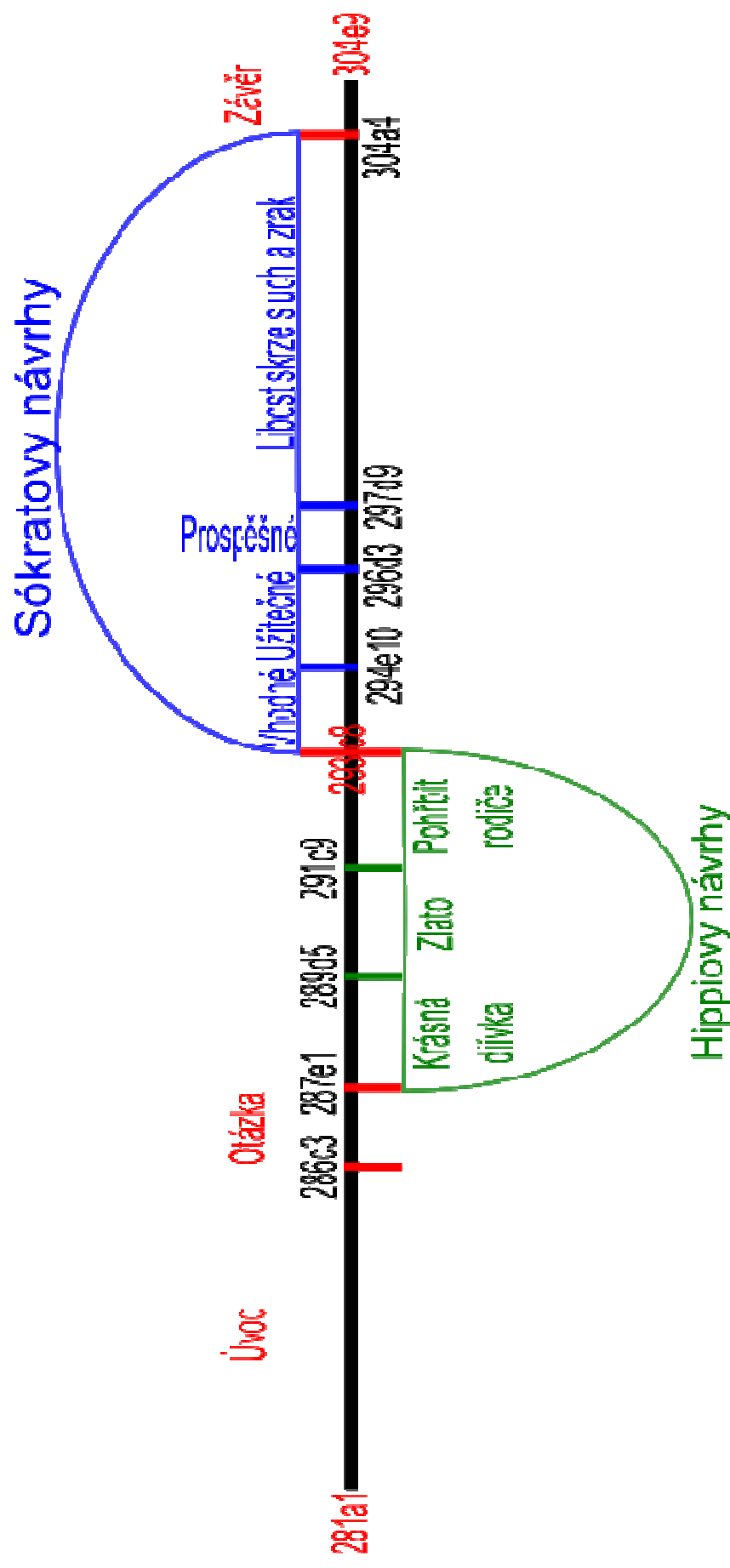
Na začátku jsme tvrdili, že Platón sám by při řešení obtížného úkolu hledání cesty v chaosu začal modlitbou, prosbou stát se krásným. Stát se krásným totiž znamená připodobnit se bohu, uvést vše ostatní z „nespořádaného pohybu v řád“⁵⁷, a učinit je tak samo krásným, poukazujícím vzhůru.

⁵⁵ Gadamer, H.-G.: „*Logos und ergon im platonischen 'Lysis'*“, c.d. v pozn. 33; jde o náš překlad, v orig.: „Wenn wir in platonischen Dialogen und in der sokratischen Argumentation Verstöße gegen das logische Denken, Fehlschlüsse, Kurzschlüsse, Äquivalenzen, Begriffsverwechslungen finden, dann ist die vernünftige hermeneutische Voraussetzung zu machen, daß es sich hier um Gespräche handelt. Auch wir verhalten uns in Gesprächen nicht *more geometrico*, sondern bewegen uns in einem lebendigen Spiel des Wagens von Behauptungen und des Zurücknehmens von Gesagtem, des Annehmens und des Verweigerns, durch das sich Verständigung anbahnt. Es scheint mir daher überhaupt keine wesentliche Aufgabe für das Studium Platos, Plato auf die logischen Finger zu sehen – das kann selbstverständlich ein gutes Hilfsmittel sein, um logische Abkürzungen zu markieren. Aber die Aufgabe kann allein sein, die Sinnzusammenhänge zu aktivieren, in denen sich ein Gespräch bewegt, auch wenn es logischen Anstoß gibt.“

⁵⁶ Srov. náš výklad v kapitole 3.2.

⁵⁷ Platón: „*Timaios*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl. F. Novotný; 30a4-5.

Struktura dialogu Hippiás Větší



2.1 Hippiás Větší: tázání po kráse v kontextu elenktických dialogů a předznačená tendence k řešení pomocí teorie idejí

Dialog Hippiás Větší, tradičně uváděný s podtitulem „o kráse“, začíná – jak je to u Platóna obvyklé – větou, která dává pozornému čtenáři na srozuměnou mnohé: „Aj, krásný a moudrý Hippias!“¹ Dozvídáme se jméno partnera dialogu, Hippii, a předznačeno je i hlavní téma hovoru, otázka krásy. Rovněž motiv odstiňování pravé moudrosti Sókratova vědoucího nevědění od vědění zdánlivého, přesto však nabubřelého, můžeme rozpoznat v ironickém oslovení σοφός. Již tento prostý pozdrav (aniž by však byl jediným či hlavním zdrojem tohoto našeho přesvědčení) tak poukazuje na příslušnost dialogu ke skupině dialogů elenktických, v nichž Sókratés „musí klamat, musí uvádět do úzkých, aby mohl do druhých zapustit osten pochybnosti a plochému osvícenci odkryl problém, problematičnost.“² A oslovení σοφός lze také vyložit jako σοφιστής, jímž Hippiás také skutečně je.³

Hippiova první replika⁴ spolu s několika dalšími⁵ pak jasně ukazuje, co je Hippiás zač a čím Sókrata tolik dráždí. Podle vlastních slov je vyslancem, ke kterému se Élis obrací jako k prvnímu, je nejschopnějším soudcem a zvěstovatelem řečí, který nejčastěji pobývá ve Spartě, kde se zabývá těmi nejdůležitějšími věcmi. Tolik sebechvály neunikne Sókratově ironii, který Hippiu na oko chválí, ale ve skutečnosti jej začíná zaplétat do první aporie. Nechává jej totiž odsouhlasit, že tehdejší sofisté včetně Hippii samotného jsou moudřejší než myslitelé dřívější, kteří se nevěnovali politické činnosti a nebrali za své učení peníze. Paul Woodruff, který nás jako autor rozsáhlého komentáře⁶ k našemu dialogu bude provázet celou touto kapitolou, si již na tomto místě všímá Hippiovy pravděpodobně profesní deformace (přece jen je diplomatem) – tendence k souhlasu téměř se vším.⁷ Nejenže Sókratovi uznává tuto poněkud absurdní tezi, která navíc čím dál zřetelněji krystalizuje do podoby ‘čím víc peněz, tím větší moudrost’,⁸ ale nereaguje ani na to, že se Sókratés ve svém výčtu údajně apolitických myslitelů dopouští

¹ Řecky: „Ἰππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός“; řecké originály citovány podle Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900. Český překlad dle Platón: „*Hippias Větší*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl. F. Novotný; 281a1.

² Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, SPN, Praha 1992, ed.: I. Chvatík a P. Kouba; str. 129.

³ K možným dalším významům první věty srov. Sider, D.: „*Plato's Early Aesthetics: The Hippias Major*“, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 35, No. 4 (Summer, 1977); str. 468.

⁴ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 281a3-b4.

⁵ Zejména tamtéž; 282d6-e7 a 285e6-7.

⁶ Woodruff, P.: „*Hippias major*“, Hackett P.C., Indianapolis & Cambridge 1982.

⁷ Srov. tamtéž; str. 125.

⁸ Srov. Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 283b3-4.

zřetelných chyb či provokací – minimálně Pittakos a Thálés se politické činnosti věnovali!⁹ Sókratés faktu, že Hippiás odsouhlasí téměř vše, samozřejmě využívá a stupňuje absurditu jeho původní teze, až jej přivede do aporie, podle níž je Sparta spořádaná obec a jako taková chce dopřát svým synům nejlepší vychování v otázkách ctnosti, které jim není schopen dát nikdo lépe než sám Hippiás (lépe než spartanští otcové),¹⁰ což se ale reálně neděje – Hippiovo učení je totiž ve Spartě odmítáno.¹¹ Hippiás si z tohoto bezcestí volí jako východisko nikoli přirozenější uznání vlastní chyby, ale absurdní tvrzení, že Lakedaimoňané jednají proti zákonům, když mu nedávají peníze a nesvěřují mu své syny,¹² resp. s tímto Sókratovým ironickým návrhem na řešení souhlasí, protože se mu zdá, že Sókratés mluví tato slova v jeho prospěch.

Než přejdeme k zajištění dalších momentů naší interpretační perspektivy, je třeba v předchozím líčení zdůraznit jeden významný motiv, a to otázku rozdílného pojetí řeči. Kromě klasického sókratovského kontrastu mezi dlouhou, nazpaměť naučenou řečí, v níž jde o to přesvědčit či nebýt nikdy vyvrácen a k níž by rád utíkal Hippiás,¹³ a interaktivním dialogem, který razí sám Sókratés¹⁴ a ve kterém se jediné může v určité, byť nepřesné podobě vyjevit pravda,¹⁵ se téma správného logu v dialogu objevuje také ve smyslu správné definice a přesné práce s pojmy.¹⁶ Jak říká Woodruff, „argumenty (použité v dialogu – pozn. O.G.) (...) ilustrují principy sókratovské definice.“¹⁷ Avšak Woodruff příliš zdůrazňuje všeobecný, formální ráz rozmluvy a naopak, jak rozebíráme dále níže, neoprávněně upírá význam konkrétnímu předmětu rozpravy, definici krásy. S Woodruffem však souhlasíme v tom, že *Hippiás Větší* se skutečně také zabývá otázkou správného logu (řecký termín zachováváme schválně, protože překlad „definice“ nechává zapadnout význam řeči, přičemž oba tyto

⁹ K Pittakovi srov. Díogenés Laertios: „*Životy, názory a výroky proslulých filosofů*“, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995, překl. A. Kolář, I 74-81; k Tháletovi tamtéž I 22-45, Hérodotos: „*Dějiny*“, Odeon, Praha 1972, překl.: J. Šonka; kniha I, 75 (=DK 11 A 6) a 170 (=DK 11 A 4), kriticky pak Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.: „*Předsokratovští filosofové*“, OIKOYMENH, Praha 2004, překl.: F. Karfík, P. Kolev, T. Vítek; str. 103; zvláštní je Woodruffovo tvrzení, že politiky byli všichni čtyři, avšak v případě Bianta a Anaxagory nepředkládá žádný pramen, o něž by se opíral. K Biantovi srov. Díogenés Laertios, c.d. v této pozn., I 82-88, k Anaxagorovi tamtéž II 6-15, kriticky pak Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.: c.d. v této pozn.; str. 452-456.

¹⁰ Srov. Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 285b1.

¹¹ Srov. tamtéž; 283b7nn.

¹² Srov. tamtéž; 285b3-4.

¹³ Srov. např. tamtéž; 287a2-b6, 287e2-3, 295a3-5, 297e1-2 aj.; k tomu též Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 136.

¹⁴ Srov. opět např. Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 287a2-b6, ale zejm. týž: „*Gorgias*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

¹⁵ Srov. naše výklady k dialogu *Faidón* v další kapitole, ale již také úvod této práce.

¹⁶ Srov. také Grube, G. M. A.: „*The Logic and Language of the Hippias Major*“, *Classical Philology*, XXIV (1929); str. 369-375

¹⁷ Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; jde o náš překlad, v originále: „The arguments (...) illustrate the principles of Socratic definition.“

významy řečtina myslí v jednotě) – vždyť Hippiás je ironicky uveden jako ἄγγελον ἰκονώτατον.¹⁸ Motiv správného logu však budeme opatrně rozvíjet později, prozatím stačí mít na paměti, že v celém rozhovoru s Hippiou ke slovu stále přichází i toto téma.

Podle klasického čtení dialogu se již v úvodních pasážích Hippiás obnažuje jako zcela povrchní, do sebe zahleděný omezenec,¹⁹ avšak, jak upozorňuje Woodruff, měli bychom se možná právě takovému čtení vyhnout.²⁰ Hippiás jako úspěšný diplomat a sofistický myslitel jistě nebyl žádný hlupák a spíše se zdá, že se chce nebezpečnému rozhovoru se Sókratem vyhnout. Z dialogu je totiž zřejmé, že Hippiás Sókratovy praktiky zná, a tedy ví moc dobře, že nad Sókratem nelze zvítězit.²¹ Volí proto raději taktiku zesměšňování Sókrata, která mu však nevychází, protože nemá publikum, které by svým smíchem nepustilo Sókrata dále ke slovu.²² Woodruff má jistě pravdu v tom, že dělat z Hippii hlupáka ve smyslu nízké inteligence a nedostatečných schopností je příliš zbrklé a nepravděpodobné (jak by pak byl tak úspěšný?), avšak podle našeho názoru podceňuje hloupost ve smyslu povýšenecké přezíravosti. Tou se Hippiás vyznačuje zcela zřejmě. Jeho úhybné manévry před Sókratovými útoky by vůbec nemusely ústít v nové a nové vlny sebechvály. A kdyby Hippiás Sókrata tak dobře znal, věděl by, že právě sebechvála a přezíravost jsou tím, čím lze elenchu uniknout ze všeho nejméně.

Ruku v ruce s příliš „pozitivním“ líčením Hippii jde Woodruffův poněkud „negativní“ pohled na Sókrata. Ten je podle něj všeobecně arogantní,²³ na Hippiu útočí perverzně²⁴ a bezdůvodně,²⁵ rozhovor vede takovým způsobem, že jednomu ani druhému v posledku nic nepřináší,²⁶ až dokonce dialog jako celek „...nemá žádné explicitní poselství. Nedává nám žádnou jasnou lekci. Dokonce ani nemá téma či motiv, který by ho sjednocoval.“²⁷ a navíc v rozhovoru se Sókratem, jak jsme již uvedli, přece nelze „vyhrát“.²⁸ Takový pohled není podle našeho soudu přiměřený mimo jiné již jen proto, že autorem dialogu je Platón, Sókratův hluboký obdivovatel, který by jej takto jistě spodobnit nechtěl. Avšak důvody jsou i věcné –

¹⁸ Platón: „*Hippias Věštík*“, c.d. v pozn. 1; 281a6. Česky: zvěstovatel řečí.

¹⁹ Srov. např. Gilbertová, K. E., Kuhn, H.: „*Dějiny estetiky*“, SNKL, Praha 1965, překl.: P. a H. Kovályovi; str. 52-53.

²⁰ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, kapitola 4.

²¹ Srov. tamtéž.

²² Srov. tamtéž; motiv známý z *Obrany Sókrata*.

²³ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 119.

²⁴ Srov. tamtéž.

²⁵ Srov. tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž; str. 137-138.

²⁷ Tamtéž; str. 181; jde o náš překlad, v originále: „...carries no explicit message. There is no obvious lesson it drives home. There is not even a single subject or theme to unify the piece.“

²⁸ Srov. tamtéž; str. 109.

nad Sókratem jistě nemůže vyhrát ten, kdo se domnívá, že má vědění v tak silném slova smyslu, jaký tane na mysli Sókratovi. Jistě nad ním nemůže vyhrát někdo, pro koho se lidský život neukazuje jako problém ve filosofickém slova smyslu. Avšak pohlédneme-li na Sókratovy partnery např. v dialozích *Kritón*²⁹ nebo *Ústava*,³⁰ vidíme, že není jenom satyrským elenktikem, ale také vlídným přítelem. Že jeho zájem na rozhovoru je, přes nesporné vedlejší komické úmysly, vždy veden božským posláním,³¹ které na jedné straně probouzí druhé k sobě samým, na druhé straně profiluje Sókrata samotného.³² Co se smyslu dialogu týče, bude ještě možnost jej zhodnotit.³³

S Woodruffem nelze tedy v základních východiscích jeho interpretace souhlasit, stejně jako s velkou částí jeho věcných vývodů z centrálních pasáží dialogu, jak ukážeme později.³⁴ Všimá si však v úvodu jedné zajímavé věci, a to jeho neobvyklé délky, která dokonce některé interprety vedla k pochybnostem o Platónově autorství.³⁵ Woodruff se domnívá, že jejím důvodem je předvedení Hippiovi všestrannosti, což by na malé ploše nebylo možné.³⁶ Abychom tedy navázali na náš výčet Hippiových, jím samým nebo Sókratem uvedených předností, shrňme i ty další, které se v textu vyskytují: Hippiás je muž vpravdě moudrý a dokonalý, prospívá mladým lidem, prokazuje obci dobré služby, jak se sluší na někoho, kdo se chce těšit dobré pověsti; Sókratés by užasl, kdyby věděl, kolik peněz Hippiás vydělal (zřejmě víc než libovolní jiní dva sofisté dohromady), stejně jako ostatní spoluobčané žasli, když všechny tyto peníze dal svému otci; Hippiás se dokáže naučit padesát jmen na jeden poslech, dokáže přednášet o hvězdách a stavech oblohy, geometrii, aritmetice, významu hlásek, slabik, rytmů a harmonií, o rodech héróů, lidí, původu osad a založení měst, a navíc je schopen se na požádání naučit témata další. Pro Sókrata se tak vyznačuje podezřelým všestranným mistrovstvím, spojeným s téměř bezmeznou přizpůsobivostí. Podezřelé je z klasických sókratovských důvodů, které nacházíme i v naší úvodní pasáži dialogu: lidí, kteří určité oblasti rozumějí, není mnoho, ale málo, a existence odborníka na tolik oblastí by byla něčím veskrze zázračným. Muselo by se jednat o téměř božského muže. Právě takového,

²⁹ Platón: „*Kritón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

³⁰ Platón: „*Ústava*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

³¹ Srov. Platón: „*Obrana Sókrata*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 20e6-22c1, a také „*Faidón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 60d7-61b8.

³² Srov. Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 2; str. 38-39; ale i Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 113.

³³ Srov. níže.

³⁴ Srov. níže.

³⁵ Např. Tarrant, D.: „*The Authorship of the Hippias Major*“, *Classical Quarterly*, XXI (1927); str. 82-87.

³⁶ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 35.

jakého Sókratés hledá, aby „usvědčil věščíru z nepravdy“³⁷. A je tedy třeba tuto jeho moudrost přezkoušet.

Jako prubířský kámen Hippiovy moudrosti si Sókratés volí otázku krásy, neboť k ní se úvodní rozmluva stočí – Hippiás má připravenou krásnou přednášku na téma krásných činností, kterým by se mladí lidé měli věnovat.³⁸ Samotné téma zbytku dialogu tedy organicky vyrůstá na půdě problematiky skutečného vědění a s ním neoddělitelně spjatého tématu učitelství či vychovatelství – řecké παιδεία –, tj. v souvislosti se sókratovskou otázkou po ἀρετή.³⁹ V tomto smyslu lze jistě souhlasit s Woodruffem, že dialog se zabývá problematikou doporučení (commendation).⁴⁰ Avšak nelze z toho vyvozovat, že nejde o estetický spis a že jeho tématem není krása. Woodruff se domnívá, že řecké καλός je třeba překládat jako „fine“ (tedy česky vynikající, znamenitý, žádoucí), které obsáhne šíři původního významu a zachytí jeho akcent na „hodné doporučení“.⁴¹ Překlad καλός jako krása tak Woodruff považuje za přetížení částečného významu. Podle našeho názoru však mělo slovo καλός v řečtině psychologické a kosmologické konotace a v mnohých kontextech by se dalo překládat jako řád(nost). Vztah těchto významů k estetickému poli zkoumání je pak velmi těsný a v žádném případě nelze estetickou relevanci dialogu *Hippiás Větší* popírat. Je to naopak Woodruffovo vyloučení estetických konotací, které je novodobou významovou projekcí do slova καλός, totiž v tom smyslu, že až v dnešní době estetiku a její pole zkoumání vyčleňujeme coby samostatný obor. V řeckém chápání je však to, co καλός označuje, myšleno v jednotě. Překlad καλός jako krása nás tedy nijak nemusí pobuřovat, pokud ovšem chápeme jeho široký význam.

Sókratés se tedy Hippii ptá na krásu, ale ještě než mu položí ústřední otázku dialogu, nechá jej odsouhlasit, že spravedliví jsou spravedliví svou spravedlností, moudří moudrostí, dobré věci dobrem a krásné krásnem. Přitom si Sókratés nechává také odsouhlasit, že spravedlnost, moudrost, dobro a krása jsou něčím. Je otázka, jak správně rozumět tomuto řeckému τι.⁴² Tento problém souvisí s tím, na co se vlastně Sókratés Hippii chce zeptat – k tomu si totiž touto pasáží připravuje půdu. Z tohoto důvodu se k problému vrátíme záhy při diskusi smyslu otázky po kráse.

³⁷ Platón: „*Obrana Sókrata*“, c.d. v pozn. 30; 21c2.

³⁸ Slovo καλός se v celé úvodní rozmluvě vyskytuje neobvykle často: 282b1, 282d6, 282e9, 285b8, 286a4, 286b4.

³⁹ Tedy na klasické sókratovské půdě, jak zajímala Platóna. I to svědčí pro Platónovo autorství.

⁴⁰ Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 110.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 286c4.

Zmíněnou ústřední otázkou dialogu je tedy: „Hleď, mohl bys říci, co je krásno?“⁴³ Tato věta má dvě zvláštnosti, které musí interpret zaznamenat. Zaprvé je to forma otázky. Otázku totiž neklade Sókratés Hippiovi přímo, ale referuje mu o svém vlastním neúspěchu v rozhovoru na totéž téma s jistým mužem. Hippiovi pak prosí, aby otázku za něj zodpověděl, aby při příští návštěvě neznámého tazatele nebyl opět pro smích. O důvodech, proč Platón tuto postavu do hry zavádí, můžeme samozřejmě spekulovat. Woodruff se domnívá, že tazatel hraje roli prostředníka mezi oběma aktéry.⁴⁴ Díky němu má Hippíás na oko Sókrata na své straně, a může tak používat svou strategii zesměšnění protivníka před obecními. Zároveň tazatel Sókratovi umožňuje udržet rozhovor mimo otevřený konflikt. Z místa 298b11, kde Sókratés explicitně odpoví, že dotyčný je syn Sófroniskův, tedy Sókratés sám, lze pak také podle Woodruffa soudit, že Hippíás o celé šarádě ví a účastní se jí vědomě. Situaci si snad lze vysvětlovat takto, rádi bychom však Woodruffovu úvahu doplnili o jeden aspekt.⁴⁵ I v dalších Platónových dialozích nacházíme takovéto prostředníky, byť jistě v odlišných funkcích a situacích. Avšak společným motivem se nám všude zdá být psychologicko-pedagogická úvaha. Jak Platón vykresluje v dialogu *Faidros*: „Jest pak jich (druhů duše – pozn. O.G.) tolik a tolik a jsou takové a takové, a tím se jedni lidé stávají takovými a druzí zase takovými; a když jsou tyto druhy takto rozděleny, jest zase tolik a tolik druhů řečí, každý jisté jakosti. A tu lidé jednoho druhu dávají se snadno přivést k jistým přesvědčením jistými řečmi z jisté příčiny, kdežto lidé jiného druhu těmi prostředky ne.“⁴⁶ Dobrý rétor tedy umí zvolit vhodnou formu, v níž je adresát schopen informaci alespoň v určité míře přijmout. Týmž motiv můžeme také spatřit z jeho druhé strany: nejde jen o umění propagace (být propagace pravdy, neboť platí, že „jestliže někdo (...) nebude schopen rozdělovati jsoucna podle pojmových druhů a jedno každé zvlášť ukládati do rozsahu jedné ideje, nikdy nebude odborníkem v umění řečnickém, pokud to je člověku možno.“⁴⁷), ale i o přátelské zaštitění před přílišným jasnem, jak nás poučuje podobenství o jeskyni z dialogu *Ústava*. Jde tedy o motiv, který jazykem úvodu této práce, má svou anabatickou i katabatickou stránku. Její do jisté míry vyhocený pól přátelského zaštitění najdeme například v dialogu *Kritón*. V případě Hippia je zjevně daleko více akcentován pól katabatický.

Druhým specifickým Sókratovy otázky po kráse je samozřejmě skutečnost, že se ptá nikoli na „τί ἐστι καλόν;“, ale na „τί ἐστι τὸ καλόν;“ Literatura tuto pasáž chápe tradičně

⁴³ Tamtéž; 285d1-2. Řecky: „ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἂν εἰπεῖν τί ἐστι τὸ καλόν;“

⁴⁴ Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 107-108.

⁴⁵ K jiným interpretacím srov. tamtéž, pozn. 47 komentáře.

⁴⁶ Platón: „*Faidros*“, ΟΙΚΟYΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 271d1-7.

⁴⁷ Tamtéž; 273e1-5.

jako Sókratovo rozlišení mezi jednotlivým a obecným, které hloupý Hippiás není s to pochopit. Woodruff proti této interpretaci namítá dvojí. Předně odmítá, že by Hippiás byl natolik hloupý, aby nechápal rozdíl mezi jednotlivinou a obecninou, a proti tomu staví tezi, že τὸ καλόν může znamenat jak krásu obecně, tak krásné věci, o nichž se mluvilo dříve. Sókratés otázku zjevně míní v prvním smyslu, zato Hippiás, aby se otázce vyhnul, odpovídá, užívaje významu druhého. Pasáž 287d4-e4 však podle našeho názoru ukazuje, že Hippiás ve věci skutečně nemá příliš jasno, a kdyby jeho taktikou bylo užít skrytě významu druhého, pokusil by se spíše tento úskok před Sókratem zatajit a na zmíněnou dvojznačnost by neupozornil. Vezmeme-li navíc v potaz Aristotelovo svědectví, které Woodruff sice zmiňuje,⁴⁸ ale nijak dál nebere v úvahu, podle nějž „Sókratés (...) pojednával o otázkách mravního života a hledal tu to, co je obecné a *první* svoje přemýšlení (zdůraznil O.G.) zaměřil k pojmovému vymezení“,⁴⁹ přestane Hippiiova odpověď vypadat tak hloupě, přičemž snaha vyhnout se tomuto obvinění je zřejmě hlavní motivací Woodruffova netradičního názoru na diskutovanou pasáž. Jedna věc je vskutku nechápat rozdíl mezi jednotlivinou a obecninou – vždyť naše uvažování je plné obecnin –, jinou věcí však je začít uvažovat na úrovni obecniny nebo, jak by řekl Woodruff, na úrovni logické příčiny,⁵⁰ o takových věcech, jako je krása. O tom, že je otázka po kráse jako všemu krásnému společné příčině jeho krásy zvláštní či nesamozřejmá, svědčí mimo jiné snad od počátku filosofie a estetiky trvající spor o tuto problematiku.⁵¹ Rovněž běžná lidská zkušenost zachycená v našem dialogu, totiž mnohost příčin, pro něž nazýváme něco krásným (pro vhodnost, materiál, potěšení...), ukazuje na nestandardnost Sókratovy otázky. Vždyť on právě nehledá takovouto mnohou příčinu, ale τὸ καλόν, skrze něž jsou všechny krásné věci krásné. Co se úvodní Hippiiovy odpovědi týče, lze tedy stát na stanovisku kompromisu mezi Woodruffovou tezí o Hippiiově až geniální strategii, které se podle našeho názoru příčí zmíněná pasáž 287d4-e4, a tradiční pozicí zesměšňování Hippii, která působí nevěrohodně ve Woodruffově smyslu. Hippiás může odpovědět, že παρθένος καλῆ καλόν, aniž by byl hlupákem. Co se dalších tří Hippiiových odpovědí týče, ukážeme, že nejsou stereotypní chybou, při níž nabízí znovu a znovu jednotlivé místo obecného, ale že organicky vyrůstají z dialogické situace a jak.

Druhá Woodruffova námitka proti tradičnímu chápání otázky τί ἐστὶ τὸ καλόν; pak je, že celou pasáž ontologicky přetěžuje. Woodruff se snaží vystoupit zejména proti těm

⁴⁸ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 109.

⁴⁹ Aristotelés: „*Metafysika*“, Rezek, Praha 2003, překl.: A. Kříž; 987b1-4.

⁵⁰ Logickou příčinou Woodruff nazývá to, co ve věci způsobuje, že je taková a taková. Srov. týž: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 152.

⁵¹ Totiž zda lze uvažovat takovouto společnou příčinu či ideu krásy.

interpretacím, které nekriticky a příliš zbrkle promítají do dialogu Platónovu (podle Woodruffa) pozdější nauku o idejích, a naši otázku tak automaticky chápou jako otázku po ideji. Tomuto automatismu se Woodruff chce vyhnout a používá k tomu postup, který jsme v úvodu této práce nazvali minimalistickým, tedy že nauka o idejích v otázce ani celém dialogu není přítomna proto, že lze dialog číst i bez ní. Takovýto důvod se přičí našemu předběžnému hermeneutickému východisku jednoty Platónových děl a z toho důvodu ji také odmítáme. Problém, na který Woodruff odpovídá svou minimalistickou interpretací, však skutečně existuje a je třeba vzít jej vážně. V dialogu vsutku nenalezneme explicitní nauku o idejích, o které navíc zatím ani nevíme, v čem by měla spočívat, a proto je třeba postupovat v našem čtení opatrně a ověřovat naše interpretační hypotézy. Vzhledem k tomu, že *Hippiás Větší* je dialogem elenktické struktury, je takovou naší hypotézou poukazující probouzení.⁵² V tomto smyslu nauka o idejích v dialogu obsažena je i není. Není ve smyslu rozpracovaného a diskutovaného systému; a takto se otázka po kráse skutečně neklade ve světle nauky o idejích. Ale je zde přítomna, nakolik poznáváme to, čemu Woodruff říká principy definice, tedy nakolik se dozvídáme, že τὸ καλόν je něco, skrze co jsou krásné věci krásné,⁵³ něco, co nesmí být stejnou měrou krásné i ošklivé⁵⁴ apod. Lze tedy snad s ohledem na náš dialog opačně říci: nauka o idejích se klade ve světle otázky po kráse.

Nyní, když jsme vyložili po čem se vlastně Sókratés táže, chápeme lépe, v jakém smyslu lze číst předcházející pasáž 287c1-d3, kde se říká, že spravedliví jsou spravedliví svou spravedlností, moudří moudrostí, dobré věci dobrem a krásné krásnem, a že spravedlnost, moudrost, dobro a krása jsou něčím, nějakým τῖ. Podle Woodruffa se na jedné straně zavádí tzv. logická příčina, tedy to, co ve věcech způsobuje, že jsou takové a takové, na druhé straně se však neklade zmíněným τῖ tato příčina jako separovaná existující obecnina. Jediné, co se podle Woodruffa oním Sókratovým požadavkem jejich existence říká, je, že vůbec existuje něco, co lze definovat. Mělo by tedy jít pouze o tezi, kterou si chce Sókratés připravit půdu pro samotnou otázku po definici krásy. Svou interpretaci pak Woodruff podkládá opět jen svou minimalistickou metodou. My, kteří jsme se však již více otevřeli pochopení dialogu jako poukazujícího probouzení, vnímáme směr, kterým pasáž ukazuje: vždyť Sókratés se třikrát explicitně ujišťuje, že spravedlnost, moudrost, dobro a krása jsou něčím jakožto logické příčiny (řečeno Woodruffovou terminologií). Tedy to, skrze co jsou všechny věci spravedlivé, moudré, dobré a krásné, něčím a nějak je. Touto tezí jistě není kladen žádný

⁵² Srov. úvod této práce.

⁵³ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 288a9.

⁵⁴ Tamtéž; 289c3-5.

χωρισμός ve smyslu oddělené, nezávislé existence obecnin. Vždyť i podle Aristotela, explicitního odpůrce chórismu obecnin, tyto nějakým způsobem jsou. Avšak naše pasáž 287c1-d3 jistě znamená i víc než jen ujištění se, že je co definovat. Sám Woodruff připouští, že nauku o logické příčině lze formulovat ontologicky sugestivně, avšak jeho minimalismus mu brání spatřit význam interpretační akcentace tohoto sugestivního vektoru.⁵⁵ Ten spočívá samozřejmě v ustavení daleko vyšší kontinuity Platónova díla (na tomto místě zejména mezi naším dialogem a *Faidónem*).

Pro interpretaci zbytku dialogu bychom si tedy ze způsobu položení otázky měli odnést následující: Sókratés se ptá neobvyklým a pro Hippiu překvapivým způsobem, kterým ho chce přivést k zahlédnutí vlastní povrchnosti⁵⁶ a snad mu i předvést jiné pojetí logu. Ptá se po τὸ καλόν jako tom, skrze co jsou všechny krásné věci krásné. Tato zvláštní příčina je pak něčím, co je, nějakým τι. Co znamená její existence a v jakém přesně smyslu může nějaké τὸ καλόν být příčinou všeho, co je καλόν, bude otázka, kterou si s sebou nesme jako otevřený problém. Platón jej bude také promýšlet na jiném místě.⁵⁷ V našem dialogu se soustředí na odmítnutí tří Hippiových vlastních a čtyř⁵⁸ Sókratem samým nabídnutých návrhů, které nám snad ex negatione mohou poskytnout určitá vodítka pro pozdější pochopení krásy jako ideje.⁵⁹ Umožní nám vidět, jakým způsobem nesmíme později předloženou nauku chápat, a v tomto smyslu lze s významovým obohacením zopakovat: nauka o idejích se klade (mimo jiné) ve světle otázky po kráse.

Nyní se můžeme zaměřit na první tři odpovědi v dialogu, které nabízí Hippiás. První z nich je již zmíněná παρθένος καλῆ καλόν,⁶⁰ u níž již můžeme pochopit, že není nutně zcela

⁵⁵ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 171. Zcela bez problému čte tuto pasáž ontologicky A. Graeser. Srov. též: „*Řecká filosofie klasického období*“, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 2000, překl.: M. Petříček; str. 182-183.

⁵⁶ K čemuž stačí i závěrečné připuštění, že χαλεπὰ τὰ καλά.

⁵⁷ Totiž ve *Faidónu*, *Parmenidu* a *Timaiu*. Srov. kapitolu 3.2 této práce.

⁵⁸ Podle Hoerbera Sókratés podává jen tři návrhy, a to 1) vhodné, 2) užitečné a prospěšné a 3) libé skrze sluch a zrak. Arbitrárnost Hoerberova spojení užitečného a prospěšného do jednoho argumentu je typická pro celý jeho článek. Podle jeho názoru Platón používá jako dva hlavní literární prostředky triády a proplétání (interlocking). Hoerberův rozsáhlý výčet triád však působí velmi uměle. Např. třetí Hippiův návrh čte jako dvě triády: triádu života 1) bohatství, 2) zdraví, 3) úcta Řeků a triádu smrti 1) dosažení vysokého věku, 2) pohřbení rodičů a 3) pohřeb od dětí. Podobně též jiné jeho triády. Nahodilost a umělost takového členění je do očí bijící. Na své tezi o triádách a proplétání pak Hoerber staví některé obsahové interpretační vývody. Z důvodu neprůkaznosti východiska je ale nemůžeme považovat za relevantní. Srov. Hoerber, R. G.: „*Plato's Greater Hippias*“, *Phronesis* 9 (1964).

⁵⁹ I Woodruff toto do jisté míry uznává, srov. jeho „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 168 nebo 110 a ve 176 označuje dialog za přechodový mezi ranými a středními; ale naopak na str. 170-175 ostře razí své minimalistické čtení. Srov. též níže.

⁶⁰ K problematice překladu této repliky srov. Woodruffův komentář, totiž „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, pozn. 63 komentáře (str. 50) a také Grube, G.M.A.: „*Notes on the Hippias Major*“, *Classical Review*, XL (1926), 188-

hloupá – Hippiás se snaží jmenovat krásnou věc, neboť τὸ καλόν chápe (ať již záměrně, nebo ne) jako odkazující na dříve jmenované krásné věci. Rozumí ale Sókratově otázce natolik, nakolik jmenuje skutečně něco, co je krásné v určitém reprezentativním smyslu. K tomuto momentu ukazuje první vlna Sókratových námitek. Ten totiž zmiňuje jiné krásné věci: koně, lyru a dobře vyrobený hrnec. Hippiu v tomto výčtu dráždí právě posledně zmíněný hrnec, který si podle jeho názoru nezaslouží přízvisko krásný vedle krásné dívky. Hippiás tedy zjevně o krásné věci uvažuje ve smyslu komparativním a odpovíď „krásná dívka“ lze pak číst tak, že jde o takovou krásnou věc, která si své označení zaslouží povýtce. Daleko zajímavější než Hippiova odpověď je však Sókratova reakce, která překvapivě návrh nevyvrací cestou nového pokusu o vysvětlení rozdílu mezi jednotlivinou a obecninou či logickou příčinou.⁶¹ Vždyť Hippiás souhlasil, že krása je to, skrze co je vše krásné krásným, a jeho odpověď tak znamená, že vše krásné je krásné skrze krásnou dívku, což je samozřejmě absurdní. Sókratés však postupuje jinak a interpret se samozřejmě musí ptát proč. Nabízí se dvojí: vzhledem ke čtenáři překvapivost pasáže upoutá pozornost, a vyzdvihne tak určitý moment, na němž Platónovi záleží, aby byl sdělen; vzhledem k Hippiovi pak může jít o taktiku, jak mu ukázat mylnost jeho návrhu, když rozlišení τὸ καλόν a καλόν, jak ukazuje pasáž 287d4-e3, Hippiás prostě nechápe. Sókratés tedy odpovídá, že i v případě dívky lze najít kontext, v němž pro ni komparace nedopadne příznivě, totiž bohy. A vyvozuje z toho tolik, že Hippiova odpověď se drží toho, co je krásné i ošklivé, zato tázán byl na krásu samu. Oním Platónem zvýrazněným momentem tedy musí být to, že hledaná krása není krásná v komparativním, a tedy relativním smyslu, ale v jiném. Přirozeně se nabízí, že míněn je smysl absolutní, či, jak říká Woodruff, mimo-kontextuální. A chceme-li pasáž číst ontologicky (ve smyslu Platónových nauk z jiných dialogů), pak to také znamená, že krása je jiným způsobem než jsoucna, která existují vždy takto vztažně.⁶²

V rámci své reformulace toho, nač byl Hippiás tázán, tedy krásy samotné jakožto toho, skrze co jsou všechny krásné věci krásné, užije Sókratés spojení τὸ καλόν, ᾧ καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος.⁶³ A právě této formulace se Hippiás chytne ve své druhé odpovědi, v níž navrhuje zlato. Jakákoli věc,

189. Novotného „něco krásného je (...) krásná dívka“ je v podstatě shodné s Woodruffovým „a fine girl is a fine thing“.

⁶¹ Byť na tuto cestu vyvrácení Sókratés opakovaně naráží – srov. Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 288a8-11 nebo 289d2-5.

⁶² Woodruff sám upozorňuje, že úměrně požadavku striktní predikace Platón později zavádí ontologické rozlišení mezi *být* a *vznikat*. Srov. jeho „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 154.

⁶³ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1, 289d2-4. Česky: krásno, kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí onen vid.

kteřá je ozdobena zlatem, tzn. ke které „přistoupí“ zlato, se totiž podle Hippia zdá krásná. Sókratés však i v tomto případě Hippiovi ukazuje, že jeho odpověď je vždy limitována jiným kritériem, totiž vhodností – a právě k formulaci kontextu, v němž je něco pro něco vhodné a v tomto smyslu krásné, Sókratés Hippia nutí. Vhodným materiálem pro oči Feidiovy *Athény* jsou kámen a slonovina a pro měchačku zase fíkové dřevo, a ne ve všech případech zlato. A tak zlato nemůže nastolit absolutní smysl pojmu τὸ καλόν, nýbrž jen relativní vzhledem k určitému kontextu, podobně jako tomu bylo v případě odpovědi παρθένος καλὴ καλόν. A interpret se musí ptát, z jakého důvodu zde nacházíme podruhé tentýž argument. Pouze kvůli Hippiově hlouposti, tzn. funkce onoho opakování by byla literární, komická, nebo existuje nějaký věcný důvod? Platóna jako autora není v souladu s naším hermeneutickým východiskem nikdy radno podceňovat, a tak kromě nesporné funkce literární je třeba hledat i důvod druhý. Tím by mohlo být již výše naznačené Hippiovo příliš doslovné pochopení (opět ať již záměrné či ne) slovesa προσγίγνομαι.⁶⁴ Snad chce tedy Platón přece jen naznačit jistou ontologickou myšlenku, totiž že krása, kterou chápe ve výše zmíněném nekomparativním, absolutním či mimo-kontextuálním smyslu a která tak je jiným způsobem než relačně jsoucí věci, nemůže k věcem přistupovat ve stejném smyslu jako jedna relační věc k druhé. Tento problém je v Platónově pozdějším učení znám jako otázka μέθεξις. Jistě ji zde nenalzáme formulovanou explicitně, a dokonce ani nemůže být takovým způsobem položena, protože v dialogu *Hippiás Větší* chybí potřebná explicitní, systematická ontologická nauka, avšak přesto: zde pojednávávané téma, krása, a způsob položení otázky po ní, generují určité problémy, kterých si byl Platón jistě vědom. Generují, či jinak řečeno nesou s sebou. Shodnou-li se interpreti na tom, že způsob tázání zůstává v Platónově myšlení alespoň v hrubých obrysech stejný, pak lze jisté ontologické otázky nalézt v každém takto se tázajícím dialogu bez ohledu na stupeň rozpracování teorie idejí. A v tomto smyslu naše formulace „generuje“ a „nese s sebou“ lze vyložit také jako „poukazuje“. Předběžné porozumění dialogu jako poukazujícímu probouzení tak podle našeho názoru nachází v textu oporu.⁶⁵

Stejně organicky, jako ze Sókratovy reformulace otázky vyvstala odpověď zlato, pak můžeme vysvětlit smysluplnost Hippiovi třetí odpovědi. Sókratés totiž Hippiovi odsouhlasí,

⁶⁴ Stejný názor má Grube, srov. jeho „*The Logic and Language of the Hippias Major*“, c.d. v pozn. 16; str. 370.

⁶⁵ Oproti tomu se Woodruff domnívá, že lze myslet jednotu dialogů *Hippiás Větší* a *Faidón* pomocí teorie logické příčiny, aniž bychom v obou dílech museli předpokládat „zralou“ teorii idejí. Srov. týž: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, pozn. 85 komentáře (str. 55). Kromě nesporné kontroverze v interpretaci dialogu *Faidón* bez (zralé?) teorie idejí se samozřejmě lze tázat na jednotu s dalšími dialogy. Proč chce Woodruff držet jednotu jen mezi některými dialogy? Do důsledku dovedený minimalismus by ho měl naopak tlačit do co nejdisparátnějších interpretací. Na druhou stranu Woodruff uznává, že sókratovský styl tázání poukazuje k ontologii – srov. tamtéž.; str. 118.

že hledá takové krásno, „které se nikdy nikomu neukáže ošklivým.“⁶⁶ A tak může Hippiás smysluplně odpovědět, že: „...vždy a všude a pro každého muže je nejkrásnější být bohat, zdrav, ctěn od Helénů, dožítí se stáří, své rodiče, když zemřou, krásně pochovat a sám být od svých dětí krásně a velkolepě pohřben.“⁶⁷ V této formulaci je opět přetíženo určitý význam, a to ἄει καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρί. Sókratés se zde soustředí na absolutní význam onoho 'pro všechny' a ukazuje tak Hippiovi, že jím navrhovaná odpověď neplatí na jedné straně pro potomky bohů, kteří nemohou chtít pochovat své rodiče, na druhé pro hrdiny Achillova typu, kteří museli volit mezi dlouhým životem a počtami od Řeků. I třetí Hippiův návrh tak předpokládá jistou kontextuální kvalifikaci, totiž „pro všechny, kdo nejsou potomky bohů nebo hrdiny Achillova typu“. Sókratés chápe takový kontextuální význam opět jako stejnou měrou krásný i ošklivý (vždy relativně vzhledem k čemu), a tak jej zamítá jako nesplňující absolutní kritérium krásy. Třetí Hippiova odpověď spolu se Sókratovým vyvrácením chce tak snad čtenáři ukázat, že při výběru kandidáta na τὸ καλόν musíme nejen zvážit, co je vlastně krásné (v tom smyslu, že τὸ καλόν není totéž, co καλόν), zda to není krásné vždy jen z hlediska své relativní funkce (ve smyslu vhodné k něčemu), ale také zda krása takového kandidáta není relativní i vzhledem k pozorovateli. Veškerá vztažnost totiž s sebou podle Sókrata nese možnou ošklivost v jiném než předpokládaném kontextu, a tak vše, co existuje pouze relativně, nesplňuje kritérium, které Woodruff nazývá striktní predikace.⁶⁸

Po třetím Hippiově selhání dochází v dialogu k dějovému zlomu. Sókratés přestává Hippiu vyslyšet a sám prostřednictvím figury fiktivního tazatele navrhuje čtyři další řešení, která však posléze sám (částečně opět ústy tazatele⁶⁹) vyvrátí. Ukazuje tak Hippiovi, že i návrhy, které nejsou tak „prostomyslné a snadno vyvrátitelné“,⁷⁰ je třeba hlouběji promýšlet. Nejen proto, abychom snad někdy dospěli k pochopení toho, co činí každou věc krásnou, ale také abychom se v rozmluvě nespokojovali s diplomatickým souhlasem, neboť nejde o přesvědčení, nýbrž o pravdu. Takto Hippiás dostává nejen lekci v otázce neznalosti krásy, ale i v problematice správné řeči, logu. Nejen jako bonmot si můžeme dovolit tyto dva momenty spojit a říct, že tak jde o lekci v řeči krásné, neboť v souladu s naší předběžnou tezí v úvodu této práce je krásná řeč taková, která poukazuje k pravdě. Plné porozumění tomuto momentu

⁶⁶ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 291d2-3.

⁶⁷ Tamtéž; 291d9-e2. Řecky: „...ἄει καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρί, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστεύσαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.“

⁶⁸ Striktní predikace je taková, podle níž věty jako „x je krásné“ znamenají „x je striktně krásné“, tj. krásné bez ohledu na další kvalifikaci věty. Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 153-4.

⁶⁹ K problematice mizení tazatele srov. tamtéž; str. 107 a pozn. 47 komentáře (str. 43-44).

⁷⁰ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 293d8.

však bude možné ustanovit až při interpretaci dialogu *Faidros*. Že právě toto spojení lekcí v otázkách krásy a řeči (logu) je tím, co Platóna povýtce zajímá, dokazuje prostý fakt, že je to právě znemožnění Hippii v těchto dvou oblastech, resp. jejich průniku, které je pro něj jakožto proslulého a pyšného řečníka nejbolestivějším místem. A Sókratés ve svém elenchu útočí vždy na duševní solar plexus.

Prvním Sókratovým návrhem je τὸ πρέπον,^{71,72} o které se již mluvilo v souvislosti s druhou odpovědí, se zlatem. Hippiás nadšeně souhlasí, ale Sókratés myšlenku zkoumá prizmatem distinkce mezi tím, co působí *bytí* (εἶναι ποιεῖ), a tím, co působí *jevení se* (φαίνεσθαι ποιεῖ). Nechává nejprve Hippiu vylíčit, jak τὸ πρέπον působí, že se i něco zdá krásným, byť by i bylo ve skutečnosti směšným, podobně jako je tomu při nasazení slušivých šatů či střevíců. V tom případě ale τὸ πρέπον nemůže být τὸ καλόν, protože po něm se Sókratés od počátku ptá jako po tom, co svým přistoupením působí, že věc *je* krásná, a ne se jen krásnou zdá. Hippiás pozici ještě nevzdává a zkouší navrhnout variantu, podle níž τὸ πρέπον způsobuje obojí: jak to, že věc je krásná, tak to, že se takovou jeví. Avšak v takovém případě, namítá Sókratés, by nemohly existovat spory o to, co je krásné, protože by to bylo vždy nutně zcela evidentní – ale o krásných činnostech, tedy o tom, o čem chce v Athénách přednášet Hippiás, o tom se vedou spory odnepaměti. Sókratés tak znovu klade otázku, zda τὸ πρέπον působí jevení či bytí krásným, a Hippiás opět trvá na první možnosti, a podstata τὸ καλόν tak k jeho snad prvnímu překvapení v dialogu pochopitelně uniká. Potenciální zbylé dvě možnosti, totiž že τὸ πρέπον nepůsobí ani bytí, ani jevení a že působí pouze bytí, Hippiás zvolit nechce. A tak ukazuje, že ve svém myšlení oba pojmy, krásu a vhodnost, odděluje, a nemůže tak bezesporně považovat jedno za podstatu druhého.

Sókratés tak navrhuje nový výměr: „...tedy dejme tomu, že krásné je to, cokoli je užitečné.“⁷³ Jak tuto svou tezi myslí však ihned vysvětluje. Vychází z úvahy, podle níž oči mají schopnost vidět a jsou v tomto smyslu užitečné k vidění. Τὸ χρησιμὸν je tak ponořeno do kontextu δύνναμις, vzhledem k níž je užitečné. Tento návrh rezonuje s sporem zaznamenaným Xenofónem mezi Sókratem a Kritobulem,⁷⁴ jemuž Sókratés tvrdí, že jeho račí oči jsou coby lépe uzpůsobené k vidění krásnější. Podobně i jeho pleskatý nos je užitečnější

⁷¹ Tamtéž; 293e7. Česky: vhodné.

⁷² Tento návrh má možná svou odezvu v Aristotelovi. Srov. týž: „*Topiky*“, ACADEMIA, Praha 1975, překl.: A. Kříž a M. Mráz; 102a6 a 135a13 nn. Tyto možné Aristotelovy narážky na *Hippiás Větší* jsou jedním z argumentů pro autenticitu tohoto dialogu. Srov. též pozn. 75 níže. Citovaná místa zmiňuje též Hoerber, R. G.: „*Plato's Greater Hippias*“, c.d. v pozn. 58; str. 144.

⁷³ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 295c2-3. Řecky: „...τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρησιμὸν ᾖ.“

⁷⁴ Srov. Xenofón: „*Hostina*“, vlastním nákladem vydal J. Otto, Praha, překl.: J. Hrabák; str. 47-49.

k čichání, a tak krásnější. V našem dialogu Sókratés myšlenku vysvětluje dalšími příklady: koně, kohouti, křepelky, náradí, vozidla, lodě, hudební nástroje, činnosti i zákony jsou krásné podle toho, nakolik jsou užitečné, k čemu jsou užitečné a kdy jsou užitečné. Sókratés tak τὸ χρησιμὸν převádí na δύναμις a v místě 295e9-10 již explicitně říká, že původní teze, že krása je to, co je užitečné, je synonymní s tezí, že krása je δύναμις. Avšak δύναμις je vztažena stejně k dobru jako ke zlu, kteroužto konotaci je však v případě krásy třeba vyloučit. Vždyť lidé, jak říká Sókratés, páchají mnoho zla a mají k tomu potřebnou δύναμις, avšak nic krásného na tom není.

A tak Hippiás spolu se Sókratem navrhují definiční zúžení na průnik τὸ χρησιμὸν a δύναμις k dobrému. Tuto oblast pak na Sókratův návrh jmenují τὸ ὠφέλιμον.⁷⁵ Podle třetího návrhu druhé poloviny dialogu tak krása je prospěšnost. Τὸ ὠφέλιμον však působí dobro a je-li prospěšné krásou, pak krása působí dobro.⁷⁶ Příčina a účinek se však podle Sókrata od sebe liší stejně jako otec a syn,⁷⁷ a navrhovaná separace dobra a krásy je myšlenkou, která je pro Sókrata dokonce nejméně uspokojivou a směšnější než παρθένος καλή.

Čtvrtý, poslední návrh dialogu představuje určitý nový, čerstvý začátek. Sókratés nabízí výměr, podle něž τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἄκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ.^{78,79} Nejprve se krátce zaměřuje na to, aby ukázal, proč vůbec třeba omezovat oblast libosti. Je tomu tak samozřejmě proto, že určité libé počitky, jako je chutné jídlo nebo příjemná vůně, jednoduše krásnými ve skutečnosti nenazýváme. Také milostné počitky, dodává Sókratés s humorem, jsou sice příjemné, ale na pohled spíš ošklivé. Pokud však omezujeme oblast libého pomocí zdroje této libosti – tj. pomocí zraku a sluchu –, pak narážíme na jiný problém. Věc krásná skrze sluch není krásná skrze zrak a naopak, ale vezmeme-li dvě takové věci dohromady, pak jsou obě společně krásné skrze zrak a sluch. Tzn. být krásný skrze zrak a sluch je vlastnost,⁸⁰ kterou mají dvě krásné věci společně. Ale např. hudební dílo je krásné pouze skrze sluch a obraz pouze skrze zrak. Jak Sókratés ukazuje také na příkladu čísel a lichosti/sudosti, existují

⁷⁵ Tamtéž; 196e5. Česky: prospěšné.

⁷⁶ Ve Woodruffově terminologii nejde o příčinu logickou, ale produktivní. Srov. týž: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, pozn. 140 komentáře (str. 74-75).

⁷⁷ Woodruff považuje interpretaci tohoto přirovnání jako pouhého poukazu na rozdílnost za triviální a irrelevantní. Sám jí rozumí v tom smyslu, že být otcem neznamená být synem a být synem neznamená být otcem. Srov. jeho „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, pozn. 147 komentáře (str. 76). My tento poukaz nechápeme jako triviální – viz níže.

⁷⁸ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 298a6-7. Česky: krásno je libost způsobená skrze sluch a zrak.

⁷⁹ Pro zajímavost opět srov. Aristotelés: „*Topiky*“, c.d. v pozn. 69; 146a21-34; k diskusi obou pasáží pak Woodruffův „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 78-80 a pozn. 152 komentáře (str. 80-81); dále také zajímavou debatu mezi Grubem („*On the Authenticity of the Hippias Major*“, *Classical Quarterly*, 20 (1926); str. 134-148) a Tarrantovou (c.d. v pozn. 35).

⁸⁰ Vlastnost v originále πάθος. V dialogu se ale otázka klade po οὐσία a nikoli πάθος. Woodruff proti takové námitce Platóna oprávněně hájí – srov. jeho „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6, pozn. 181 komentáře (str. 86-87).

vlastnosti, které nemá každá věc zvlášť, ale obě dohromady ano (např. sudost), a i naopak vlastnost, kterou mají sice obě věci, ale dohromady nikoli (např. být jeden). Avšak krása, jak Hippiás uznává, nepatří do této skupiny vlastností, ale do druhé, kde takové, jaké jsou dvě věci zvlášť, takové jsou i dohromady, a naopak, jaké jsou dohromady, takové jsou i každá zvlášť. Bylo by totiž zvláštní tvrdit, říká Sókratés, že je-li on i Hippiás krásný, nejsou krásní oba dva stejně, jako je tomu např. v případě síly, spravedlnosti aj. A tak krása nemůže být tím, co je příjemné skrze zrak a sluch, neboť definované se jako vlastnost chová jinak než definující.⁸¹ Ani stručný pokus o vylepšení této definice, výměr krásy jako ἡδονῆ ὀφέλιμη,⁸² nemůže celou věc zachránit, neboť problém prospěšnosti z dřívějšího návrhu (oddělení dobra a krásy) nebyl doposud vyřešen.

Nyní můžeme přistoupit k interpretaci poselství těchto čtyř výměrů. Hned první myšlenkou každého interpreta musí být to, že autorem těchto návrhů je Sókratés sám, ať již přímo, nebo prostřednictvím tazatele. Tento fakt má jistě svou funkci literární, totiž zesměšnit Hippiu tím, že místo jeho návrhů „nesmyslných“ se úvaha posune na daleko nadějnější půdu. Avšak autorství těchto výměrů znamená bezpochyby i víc. Ač výměry selhávají, Platón jistě ukazuje půdu, na níž chce pojem krásy chápat.⁸³ Z odpovědí samých, ale i ze způsobu, jakým jsou vedeny protiargumenty, lze jistě odvodit mnohé. Krása se zjevně pohybuje v oblasti vhodného, užitečného a prospěšného. Výměr *krása je vhodnost* troskotá přece právě proto, že Hippiás oba pojmy na úrovni příčiny bytí odděluje. Užitečné připadá v úvahu až tehdy, je-li vztaženo k dobru, tj. jako prospěšné. A obojí tak s krásou souvisí do té míry, nakolik neužitečnost a neprospěšnost znemožňuje označit něco za krásné. S dobrem, k němuž je krása přes prospěšnost vztažena, je pak tato spjata dokonce natolik, že je chyba odloučit je byť jen jako účinek a příčinu. Takové zjištění nás však jistě nepřekvapí, neboť otázka po kráse je od samého počátku dialogu kladena v kontextu παιδεία. Stejně tak čtvrtý výměr, libost, která se navíc objevuje také v dialozích *Filébos*⁸⁴ či *Gorgiás*,⁸⁵ musí s krásou nějak souviset. A směr, kterým třeba úvahu vést, je snad naznačen v posledním krátkém návrhu na výměr, totiž spojovat libost s prospěšností z první trojice Sókratových návrhů. Všechny tyto naše teze však do značné míry vyrůstají na spekulativním základě, a proto je třeba chápat je spíše jako

⁸¹ Pro zhodnocení tohoto argumentu srov. Woodruff, tamtéž, pozn. 170 komentáře (str. 82).

⁸² Srov. Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 303e9. Česky: prospěšná libost.

⁸³ Woodruff z našeho výčtu zmiňuje v poněkud jiném kontextu prospěšnost a dobro. U něj se jedná o jedny z tzv. guiding properties definice. Srov. též: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 145.

⁸⁴ Platón: „*Filébos*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 51a2 nn.; srov. též Woodruff, c.d. v pozn. 6; pozn. 152 komentáře (str. 80-81).

⁸⁵ Platón: „*Gorgiás*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 474d3 nn. srov. též Woodruff, c.d. v pozn. 6; tamtéž.

motivy, jež bychom rádi měli na paměti při posuzování dalších Platónových děl, zabývajících se tématem krásy. V těchto dialogích se osvědčí, zdali naše interpretace text přetěžuje, či naopak přiměřeným způsobem odemyká.

Podobně jako první tři Hippiovy pokusy o výměr, i Sókratovy vlastní mohou o kráse říci ještě i něco po formálně definiční stránce. A případně bude třeba opět uvážit i možnou výpověď ontologickou. Z první části dialogu víme, že po formální stránce je krása tím, skrze co jsou krásné věci krásné (logická příčina), že je sama krásná v nerelativním smyslu (autopredikace) a že musí být krásná vždy pro všechny. Zároveň můžeme ontologicky doplnit, že takto krása je jiným způsobem než krásné věci, z čehož mimo jiné plyne i to, že k věcem nepřistupuje stejným způsobem jako jedna relativní věc k druhé. Výměr *krása je to, co je příjemné skrze zrak a sluch*, resp. způsob, kterým je Sókratem vyvrácen, pak podle našeho názoru akcentuje moment jednoty. Hledaná příčina musí být jedna ve všech případech krásných věcí. Toto z ontologického hlediska můžeme číst také tak, že ona jinak jsoucí příčina všeho krásného je pouze jedna, a je takto jednotou nad mnohostí. I podle Woodruffa hledá Sókratés krásu jako logickou příčinu krásy věcí, jako něco, co je samo krásné ve smyslu striktní predikace, a jako jednu ve všech krásných věcech. Tento požadavek pak podle něj zobecněně platí pro definování vůbec⁸⁶ – hledaný pojem se posuzuje kritériem vysvětlení⁸⁷ (the explanation requirement), autopredikace⁸⁸ (the self-predication requirement) a jednoty⁸⁹ (the unity requirement). Podle Woodruffa tázání po definicích přivedlo později Platóna k ontologickým otázkám a jeho teorii idejí.⁹⁰ O ní však víme příliš málo, dialogy nemluví jednotnou řečí, a Platón prý dokonce ani neměl vypracovanou teorii participace.⁹¹ U teorie idejí však lze vytknout následující momenty:

- „1. *Jednota nad mnohostí*. Každá idea je jedna; ale věci, které podle ní zveme jsou mnohé. (*Faidón* 78e, *Ústava* 479a).
2. *Logická příčinnost*. Ideje jsou příčinami (*aitiai*); a odkazem k nim se Platón snaží vysvětlit, jak věci jsou (např. *Faidón* 100b, nn.).
3. *Autopredikace*. Každá idea je tím, co vysvětluje: například krása, která je tím, skrze co jsou krásné věci krásné, je sama krásná (implikace *Faidónu* 100c4).
Navíc idea F je F v každém ohledu; ale věci, které podle ní nazýváme, nikoli

⁸⁶ Srov. Woodruff, P.: „*Hippias major*“, c.d. v pozn. 6; str. 150.

⁸⁷ Srov. tamtéž; str. 150 a k tomu též 151-153.

⁸⁸ Srov. tamtéž; str. 150 a k tomu též 153-156 a dále 157-159.

⁸⁹ Srov. tamtéž; str. 150 a k tomu též 156-157.

⁹⁰ Srov. tamtéž; str. 161nn.

⁹¹ Srov. tamtéž; str. 162.

(*Faidón* 78e, *Ústava* 479a, *Symposion* 211ab). V našem příkladu krása je krásná v každém ohledu, ale žádná z krásných věcí není vždy krásná.

4. *Bytí versus vznikání*. Každá idea je a nikdy nevzniká; zatímco mnohé věci, které nazýváme podle ní, vznikají a nikdy nejsou (např. *Timaios* 27d6-28a1).
5. *Vědění versus mínění*. Jen o ideách lze mít vědění; ostatní věci jsou při nejlepším předměty mínění, založeného na vnímání (*Faidón* 65de, *Ústava* V, VI, zejm. 479e, *Timaios* 28a1-4).⁹²

Z nich se podle Woodruffa v raných dialozích vyskytují body 1, 2 a 3,⁹³ což ale neznamená, že nějakým způsobem zakládají nauku o idejích, protože tato tři kritéria lze chápat bez ontologie.⁹⁴ Naopak body 4 a 5 se nevyskytují.⁹⁵ Správné čtení Sókratova hledání je pak podle Woodruffa takové, které mu rozumí jako naivnímu kladení otázek po definicích (jejichž kritéria jsou navíc podle Woodruffa pochybná, a dodejme, že mnoho Platónových obtíží Woodruff ve svém komentáři „vyřešil“⁹⁶) bez zahlédnutí ontologických souvislostí. Takové interpretační východisko je podle našeho názoru až učebnicově chybné. Daleko spíše je třeba najít interpretační perspektivu, s jejíž pomocí zahlédneme způsob, jak myslet hledání kritérií, o němž mluví Woodruff, a ontologické tázání v jednotě. Takovou perspektivou je samozřejmě naše probouzející poukazování k anabaticko-katabatickému duševnímu pohybu. A proto je třeba ontologické implikace poukazující k teorii idejí v dialogu vidět a rozumět jim jako předznačené tendenci k řešení otázky po kráse pomocí teorie idejí.

⁹² Srov. tamtéž; str.162-163, náš překlad. V originále: „1. *One-over-many*. Each Form is one; but things called after it are many (*Phaedo* 78e, *Republic* 479a). 2. *Logical causation*. Forms are cause (*aitiai*) in that Plato seeks to explain the way other things are with reference to Forms (e.g., at *Phaedo* 100b, ff.). 3. *Self-predication*. Each Form is what it explains: the Fine, for example, which is that by which fine things are fine, is itself fine (implication of *Phaedo* 100c4). Moreover, the Form of F is F in every circumstance; but the many things called after it are not (*Phaedo* 78e, *Republic* 479a, *Symposium* 211ab). For our example, the Fine is fine in every circumstance, but none of the many fine things is always fine. 4. *Being versus becoming*. Each Form is and never comes to be; whereas the many things called after it come to be and never are (e.g., *Timaeus* 27d6-28a1). 5. *Knowledge versus opinion*. Only Forms can be known; the other sort of things are at best objects of opinion based on perception (*Phaedo* 65de; *Republic* V, VI, esp. 479e, *Timaeus* 28a1-4).“ Woodruff dále v textu doplňuje tradiční momenty nezávislosti a priority idejí, které však nemají jasnou textovou oporu v Platónových dílech, a také Aristotelem zdůrazněnou transcendenci idejí. Srov. tamtéž; str. 163.

⁹³ Srov. tamtéž; str. 165.

⁹⁴ Srov. tamtéž; str. 170-175.

⁹⁵ Srov. tamtéž; str. 165.

⁹⁶ Srov. tamtéž; např. str. 110-111 nebo str. 156-157.

V dialogu Hippiás jsme se tedy dozvěděli o kráse mnohé:

1. je tím, skrze co jsou krásné věci krásné (logická příčina);
2. je sama krásná v nerelativním smyslu (autopredikace);
3. musí být krásná vždy pro všechny (nerelativita);
4. je jedna ve všech případech krásných věcí (jednota);
5. souvisí nějak s vhodným, užitečným, prospěšným a příjemným;
6. je ve velmi těsném vztahu k dobru.

Ontologicky lze tyto výpovědi číst také tak, že krása:

1. je jiným způsobem než krásné věci;
2. k věcem nepřistupuje stejným způsobem jako jedna relativní věc k druhé;
3. je takto jednotou nad mnohostí.

Avšak nesmíme zapomenout na problémy, které nám naše interpretace vygenerovala a které si s sebou neseme. Byly jimi otázky:

1. Co znamená existence τὸ καλόν?
2. V jakém přesně smyslu může nějaké τὸ καλόν být příčinou všeho, co je καλόν?
3. Či trochu jinak: Jakým jiným způsobem přistupuje τὸ καλόν ke καλόν, když ne stejně jako jedna relativní věc k druhé?
4. Jak τὸ καλόν souvisí s vhodným, užitečným, prospěšným a příjemným?
5. V jakém přesně vztahu je τὸ καλόν k dobru?

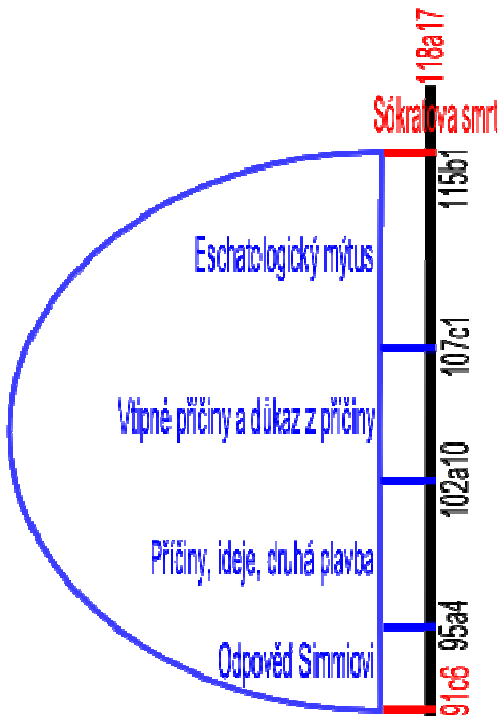
V závěru našeho rozboru jsme se pak letmo dotkli souvislosti s teorií idejí, kterou Platón rozvíjí v pozdějších dialozích. A k nim se také nyní musíme obrátit, neboť právě s jejich pomocí musíme posoudit, zda ontologické čtení některých pasáží *Hippii Většího* je, či není oprávněné, v nich musíme hledat odpovědi na nezodpovězené otázky, které si s sebou z dialogu neseme, a při jejich četbě musíme posoudit, zda je teorie idejí tam, kde je formulována, skutečně kladena v souvislosti s krásou, či, jak jsme se vyjádřili výše, zda je

kladena ve světle hledání odpovědi po kráse. To ovšem znamená ověřovat naši interpretační hypotézu, podle níž je v dialogu předznačená tendence k řešení otázky po kráse pomocí teorie idejí. A tak na konci našeho rozboru můžeme tušit, že se zaplétáme do daleko širších souvislostí problematiky krásy a že nás čekají další obtížné otázky. Jinými slovy, zahlédli jsme krásu v širší perspektivě, tj. udělali jsme spolu s Platónem krok na cestě anabasis. A tak i my odcházíme poučení (a snad žádný rozbor dialogu *Hippiás Větší* nelze zakončit jinak), že χαλεπὰ τὰ καλά.⁹⁷

⁹⁷ Platón: „*Hippias Větší*“, c.d. v pozn. 1; 304e8.

Struktura dialogu Faidón

Nesmrtelnost duše založena v obratu k logu



Nesmrtelnost duše před námitkami

2.2. Krása jako vzorová idea v dialogu *Faidón* a problematika teorie idejí

Lze si jen ztěžít představit práci, která by se zabývala Platónovou filosofií a nemusela by nějakým způsobem zaujmout stanovisko k jeho teorii idejí. Přestože se jedná o zcela zjevně ústřední moment Platónova myšlení a přestože, či snad právě proto, že interpretační úsilí, zaměřené na otázku ideje, trvá již přes dva tisíce let, lze mezi autory najít jen malou shodu, byť v základních otázkách. Za všechny jmenujme např.: Čeho ideje přesně existují?¹ Měl Platón vypracovanou teorii participace?² Neopustil ve svém životě teorii jako celek?³ Existuje v ideálním světě nějaká hierarchie?⁴ Nebo existuje chórismos?⁵ Jednou z příčin, proč tyto neshody panují, je jistě i nejasnost či přinejmenším víceznačnost Platónových textů samotných. Přesto však doufáme, že se nám zde podaří alespoň v hrubých obrysech načrtnout základní strukturu této epochální hypotézy, aniž bychom nutně v nějak vyostřené podobě vstoupili do kontroverze.⁶ Průvodcem po ústřední pasáži dialogu *Faidón*, z níž doufáme nauku v základní podobě vyčíst, nám bude velmi opatrný a vstřícný interpret, kterým je N. P. WHITE. Ten se totiž ve svém příspěvku do sborníku *Cambridge Companion to Plato*,⁷ jehož vysoká odborná úroveň snad představuje jistou záštitu i pro tuto práci, snaží formulovat právě základní stavební kameny teorie idejí, vycházející z rozboru našeho dialogu. V tomto stěžejním Platónově díle, příběhově velmi dobře zařaditelném za dialogy *Obrana Sókrata*⁸ a *Kritón*,⁹ Sókratés těsně před svou smrtí rozmlouvá se svými přáteli, především se Simmiou a Kebetem, o otázce nesmrtelnosti duše. Právě v souvislosti s tímto tématem dospěje i k problematice

¹ Poněkud kontroverzní tezi v souvislosti s touto otázkou zastává např. Thein, K.: „Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí“, FILOSOFIA, Praha 2008. Zde také dostatek odkazů na autory s opačným názorem.

² Srov. např. v předchozí kapitole zmiňovaný názor: Woodruff, P.: „*Hippias major*“, Hackett P. C., Indianapolis & Cambridge 1982. Opačný názor např. Gadamer, H.-G.: „*Plato als Porträtist*“, GW Band 7, Tübingen 1991.

³ Takovou tezi zastává např. G. Ryle. Srov. jeho „*Plato's Progress*“, Cambridge University Press, London 1966. Opak srov. např. Gadamer, H.-G.: „*Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*“, OIKOYMENH, Praha 1994, překl.: J. Šindelář a F. Karfík.

⁴ Neobvyklý názor opět Thein, K.: „Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí“, c.d. v pozn. 1. Strukturaci světa idejí zastává např. Ross, D.: „*Plato's Theory of Ideas*“, Clarendon Press, Oxford 1951.

⁵ Problematikou chórismu ve zvláště silném smyslu se zabývá Patočka, zejm. ve své knize „*Negativní platonismus*“, Československý spisovatel, Praha 1990; ed. I. Chvatík, P. Kouba.

⁶ Detailnější rozbor problematiky idejí je naprosto mimo rozsahové možnosti této práce. Z toho důvodu jsme nuceni uchýlit se pouze k základním tezím této nauky. Z hlediska hermeneutických zásad vytyčených v úvodu jde samozřejmě o nedostatek, který nutno připustit, a nikoli zamlžovat. Nejedná se však o ústup na pozici minimalismu (srov. úvod této práce). Ten Platónovi přisuzuje pouze to, co na základě striktní textové vykazatelnosti tvrdit musí. Zato my bychom rádi o teorii idejí pojednali v celé šíři, vedeni také sugestivním, literárním či vizionářským talem textu, avšak nedostává se nám zde prostoru. Platón však nepochybně o teorii idejí říká daleko více, než zde uvedeme my.

⁷ White, N. P.: „*Plato's metaphysical epistemology*“, in: Kraut, R. (ed.): „*Cambridge Companion to Plato*“, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁸ Platón: „*Obrana Sókrata*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

⁹ Platón: „*Kritón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

idejí, známé zejména ze slavného vyprávění o druhé plavbě, která je poháněna hypotetickými záběry pomyslných vesel. Než se však pustíme do slíbené formulace základů teorie idejí, bude třeba v souladu s našimi hermeneutickými principy alespoň o něco přesněji zajistit dialogickou perspektivu, díky níž budeme teprve schopni zhodnotit smysl hypotézy idejí a také docenit souvislost kladení teorie idejí s problematikou krásy.

Dialog *Faidón* je uveden rozhovorem mezi Faidónem a Echekratem, v němž prvně jmenovaný dlouho po smrti Sókrata ve městě Fleiús vypráví o jeho posledním dni ve vězení a proběhnuvším rozhovoru. Již motiv místní i časové vzdálenosti nám dává na srozuměnou, že tématem bude na jedné straně podstata Sókratova odkazu, na druhé straně jeho další život po smrti mistra samého. Podstata odkazu proto, jak ukazuje např. J. Patočka, že celý úvod ovládají právě motivy blízkosti a vzdálenosti – časové, místní, osobní i filosofické. Poslední dva uvedené se dostávají ke slovu při popisu scény ve vězení, kde Sókratovi přátelé již zastihnou Xanthippé s dítětem, která však odchází, a tak ve vězení zůstávají „Pollodóros, který každé Sókratovo slovo zná z paměti a který všechny lidi krom něho, sebe nevyjímaje, považuje za bídné chudáky, muž, který žije jen Sókratem, ale ztratil přitom skoro všechnu samostatnost; Kritón a jeho syn Kritobúlos, dobrý druh z mládí, který však vidí hlavně fyzického Sókrata, s nímž prožil asi všechny starosti a radosti, úzkosti a válečné výpravy; muž, který na sebe vzal všechny jeho starosti hospodářské a rodinné; dále dvě skupiny filosofů a spisovatelů, kteří jsou sice Sókratovi blízcí, ale kteří přes všecku snahu nezachytili to, co v něm je centrálního; v první z nich vynikají Aischinés a Antisthénés – zejména tento druhý by mohl být vzat za představitele onoho ryze životního, praktického původního sókratovství, s nímž se nyní Platón vyrovnává; ze skupiny cizinců pak vynikají Thébané, pythagorikové Kebés a Simmias.“¹⁰ Téma života Sókratova odkazu je pak v úvodu vyjádřeno faktem, že je předmětem rozhovoru dvou, od události časem i místem vzdálených lidí a že vyprávění o příslušných událostech včetně filosofického rozhovoru samého se uchovávají v ústní tradici. Silněji akcentováno však bude až ve zlomovém okamžiku dialogu na straně 88c7-89b3, kde se účastníků rozhovoru zmocní určité zděšení, že by se snad přece jen Sókratovo celoživotní přesvědčení ukázalo neprůkazným. Zde Sókratés Faidónovi říká: „Ještě dnes si dám ostříhat i já své vlasy i ty zde tyto, jestliže nám ten úsudek skoná a nebudeme moci jej oživit.“¹¹ A

¹⁰ Patočka, J.: „Platón. Přednášky z antické filosofie“, SPN, Praha 1992, ed.: I. Chvatík a P. Kouba; str. 219.

¹¹ Platón: „*Faidón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 89b9. V orig.: „Τήμερον (...) κἀγὼ τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι.“ Novotný zde překládá λόγος jako úsudek.

v tomto místě je také vyprávění přerušeno a Echekratés vyjadřuje zcela stejnou úzkost nad dosavadním výsledkem rozhovoru, jaká se zmocnila jejich přímých účastníků.¹²

Motiv panující nálady se do centra pozornosti dostává velmi záhy.¹³ Faidón totiž Echekratovi popisuje, jak „se mi jevil ten muž (totiž Sókratés – pozn. O.G.) tak šťastným“¹⁴ a oproti tomu „všichni, co jsme tam byli, byli jsme asi v tomto stavu, hned jsme se smáli a hned zase plakali,“¹⁵ neboť byli ještě ve filosofii (tj. v rozhovoru se Sókratem), která jim působí slast, ale zároveň se jich zmocňovala strast z blížící se Sókratovy smrti. Pociťovali tedy slast, která však tváří v tvář smrti ustupuje, zatímco Sókrata blaženost neopouští bez ohledu na smrt. A právě svou blaženost, tj. i svůj logos, bude Sókratés v dialogu hájit. Jde tedy o druhou apologii, tentokrát v okruhu přátel. Sílu, s níž Sókratés stojí na své pozici, dokazuje tím, že své přátele vyzývá, aby jej následovali, což je vzhledem k jeho blížící se smrti velmi zvláštní, a tak se jeho výzva stane zjevnou příčinou následující filosofické rozpravy. Předtím si však ještě Sókratés sejme z nohou pouta a zvyšlovní to, co se skrývá na pozadí panující situace – začarovanou spjatost slasti a strasti, které jsou jako „srostlá dvojčata o jedné hlavě.“¹⁶

Téma následování, byť do smrti, které ale Sókratés od počátku spojuje se zákazem sebevraždy, se tedy stalo výchozím tématem rozhovoru. Ve své odpovědi na Kebétovu otázku po logu takového zákazu Sókratés představuje svůj pohled na postavení člověka ve světě, které je spojeno s motivem božství, resp. božského poslání. Sókratés totiž odpovídá, že člověk je *ἔν τιμι φρουρῶ*,¹⁷ tj. jde sice o vězení, ale člověk v něm zastává i určitou funkci.¹⁸ V našem kontextu je tato zasazenost následující apologie do náboženského kontextu přesvědčení o poslání ve světě zajímavá zejména proto, že poukazuje na ani ne tak dokazující povahu některých základních Platónových přesvědčení, nýbrž na to, že se snad v posledku jedná o jakési prizma, které nám nabízí. Prizma pohledu na svět, které nám umožní spatřit jej ve světle dobra a zahlédnout svůj život v něm jako úkol. Neříkáme tím, že by se Platón nepokoušel pro své pozice argumentovat, resp. je dokazovat – zbytek dialogu se ostatně točí kolem důkazů nesmrtnosti duše. Avšak nejedná se o důkazy v tom slova smyslu, jak mu

¹² Naopak ve 102a2-b2 vyjadřuje Echekratés úlevu, jsa znovu přesvědčen Sókratovými argumenty.

¹³ K následujícímu srov. též Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 220.

¹⁴ Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 58e3.

¹⁵ Tamtéž; 59a7-8.

¹⁶ Tamtéž; 60b7.

¹⁷ Novotný překládá „v jakémisi vězení“ (srov. tamtéž; 62b3-4), ale v poznámce dodává, že lze přeložit také „v jakéisi strážnici“ (srov. tamtéž, pozn. 26). Této dvojznačnosti si všímá také C. J. Rowe. Domnívá se však, že je třeba vzhledem ke kontextu zvolit význam vězení. Nevídí tedy plodnost této dvojznačnosti: dvojí perspektivu pohledu, a tak náboženskou dimenzi. Srov. jeho komentář „*Plato – Phaedo*“, Cambridge University Press, Cambridge 1993; str. 128.

¹⁸ Srov. Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 223.

rozumíme dnes, což samozřejmě souvisí s Platónovým pojetím řeči. Nejde o neosobní logickou posloupnost, která nutí každého možného recipienta jí přitakat, a nebo popřít svou racionalitu. Platónova argumentace je vždy zasazena do kontextu dialogu, je tedy naopak bytostně perspektivní a zaměřená na přivedení konkrétního člověka na správnou cestu, tj. pečuje o jeho duši. Takovéto pojetí argumentace má nesporně oproti modernímu přednost v tom, že má svou existenciální váhu. Navíc je také otázkou, do jaké míry je člověku možné z dialogu vystoupit a konstruovat argumentaci nad-lidskou či snad mimo-lidskou. Každopádně se nám tímto vším snad ukazuje, že Sókratova základní přesvědčení o lidském životě, filosofii, dobrém životě, smrti atd. mají svůj náboženský a perspektivní rozměr. Co bude v dialogu dále řečeno, tak snad lze chápat jako pokus o (novou, úspěšnější) obranu (tento motiv explicitně zaznívá na str. 62b4-5) právě takového základního postoje. A tak i hypotéza idejí, která se v dialogu objeví až o něco později, není snad dogmatickou přírodovědnou tezí o struktuře kosmu, nýbrž daleko spíš opatrným návrhem, jenž má sloužit takovému výkladu světa a zejména lidského života, který bude ne-li přímo dobrý, pak alespoň krásný. K propojení hypotézy idejí se zmíněnými náboženskými motivy se však ještě vrátíme níže.

Hned na následujících stránkách se totiž Sókratés snaží svou tezi „dokázat“: za předpokladu, že smrt je oddělení duše od těla a že filosofie je bytostně *κάθαρσις* ve smyslu očisty od těla, které brání poznání, pak je také vyvrcholením filosofovy snahy a ten jí hledí vstříc s velikou nadějí.¹⁹ Motiv katarze představuje Sókratovu alternativní náboženskou koncepci k pojetí tradičnímu, sdílenému Athéňany. Sókratova poprava je tak dlouhou dobu pozdržena proto, že Athéňané právě vyslali *θεορία* do Delf, a po celou dobu její plavby musejí zůstat čistí, tj. neposkvrnění vraždou. Oproti tomu Sókratova *κάθαρσις* není jen dočasná, nýbrž trvalá snaha se očišťovat, a to ve smyslu určitého stažení se z těla. A snad právě i sám fakt, že díky odkladu popravy měl Sókratés možnost přednést svým přátelům svou filosofickou obranu, je jakýmsi důkazem pro původnost Sókratova pojetí katarze oproti pojetí obce. Vždyť celá plavba do Delf se děje ve znamení boha Apollóna, boha, v jehož službách se Sókratés cítí být.²⁰ Plavba do Delf je také zpřítomněním (*ἀνώμνησις*) plavby Thésea, který vysvobodil čtrnáct spoluplavců od smrti a Athény z politického područí.²¹

¹⁹ K motivu *κάθαρσις* viz Patočka, J.: tamtéž; str. 233-235.

²⁰ Srov. Platón: „*Obrana Sókrata*“, c.d. v pozn. 8; 23c1. Motiv se ve Faidónu opakuje také v místě 84e2-85b7, kde jej komentuje R. Hackforth. Srov. týž: „*Plato's Phaedo*“, University Press, Cambridge 1972; str. 96.

²¹ Motivu Apollónovy záštity v souvislosti a Théseovou plavbou si všímá i Patočka. Srov. týž: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 220. Také Rowe. Srov. týž: „*Plato – Phaedo*“, c. d. v pozn. 17; str. 109 komentáře.

Takto nám Platón Sókratovými ústy nabízí novou koncepci θεωρία, totiž hypotézu idejí jakožto zpřítomňování (ἀνάμνησις) božského ve světě. Vždyť hypotéza idejí je představována jako známá δεύτερος πλοῦς.²² Spjatost filosofie s božstvím je ostatně předeslána již ve výzvě „...Σόκρατε, dělej múzické dílo“,²³ která Sókrata přivedla k filosofii.

A právě v souvislosti s motivem takto koncipované filosofické κάθαρσις, a tedy v souvislosti s problematikou duše,²⁴ se Sókratés dostává k problematice, která v dialogu zajímá nás, k teorii idejí. Rozlišuje totiž dva typy poznání – první, v němž se duše prostřednictvím těla vztahuje k věcem, a druhé, v němž se duše sama o sobě skrze sebe dostává k tomu, co je o sobě. Epistemologická úvaha si nyní vyžádá ontologické doplnění o povahu předmětů těchto dvou gnoseologických duševních pohybů. Nebo silněji, jak říká právě White, ontologická a epistemologická problematika jsou u Platóna kladeny v jednotě: poznat lze jsoucí a jsoucí je to, co lze poznat. A i podle Whita je třeba v rekonstrukci Platónovy metafysické epistemologie vyjít z „jediného skutečně explicitního argumentu pro odlišnost idejí a vnímatelných předmětů, z Faidónu 74b-c.“²⁵ Tím však v textu poněkud přeskakujeme, abychom se mohli zaměřit na tu problematiku, která nás ve *Faidónu* eminentně zajímá. K předchozí pasáži, důkazu z protikladů, se však níže stručně vracíme. Podle Whita má tedy argument pro odlišnost idejí a vnímatelných předmětů dvě premisy:

(1) Stejně kameny a stejná dřeva se jeví někdy stejné, jindy nestejně.

(2) Stejně samo (αὐτὰ τὰ ἴσα) je vždy stejné a nestejně vždy nestejně.

White si všímá, že argument není zaměřen na přesvědčení o existenci stejnosti, nýbrž pouze na dokázání odlišnosti stejnosti od stejných věcí, tzn. uznání existence stejnosti předpokládá. Simmias tak také činí a se Sókratem se pře pouze o to, k čemu jméno 'stejnost' odkazuje, zda ke stejným věcem, či k něčemu od nich odlišnému. Námi výše vytyčená hypotetická povaha idejí je tedy textově podložena i zde. White také obě zmíněné premisy stručně komentuje. První podle něj netvrdí, že smyslové věci jsou vždy rozporné, nýbrž jen že se tak někdy ukazovat mohou, resp. později ve svém článku svou pozici poupravuje na verzi, podle níž mají smyslové věci k prezentaci opačných vlastností jakousi tendenci. Nic podobného však nelze prohlásit o jsoucnech, jimiž se zabývá premisa druhá. Stejnost sama nemá tendenci se ukázat jako nestejnost a mýlit se v tom, co myslím (tedy že myslím stejnost, ač ve skutečnosti

²² Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 99d1; česky: druhá plavba.

²³ Tamtéž; 60e6. V orig.: „...ὦ Σόκρατες, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.“

²⁴ K Platónově koncepci duše se vrátíme v kapitole 3.2.

²⁵ White, N. P.: „*Plato's metaphysical epistemology*“, c.d. v pozn. 7; str. 280. Jde o náš překlad, v orig.: „only really explicit argument for the distinctness of Forms from perceptible objects, *Phaedo* 74b-c.“

myslím nestejnost), je ve Whitově výkladu Platónova textu nemožné v tom smyslu, že nelze v takovém případě smysluplně mluvit o tom, že myslím něco jiného, než myslím. A tato charakteristika totožnosti se sebou spočívá v povaze stejnosti samé.

White dále zdůrazňuje, že v místě 74d-75b jsou smyslové věci označeny za deficientně stejné, což neznámá, že by dvě věci nikdy nebyly stejné přesně,²⁶ nýbrž že jsou vždy stejnou měrou nestejně. V této interpretaci lze pak i koherentně číst *Ústavu* 475c-480a.²⁷ A charakteristika smyslových věcí, že totiž vždy stejnou měrou jsou F jako nejsou F, abychom se připojili k anglosaské F-mánii,²⁸ je Platónem právě na tomto místě formulována jako ontologický status mezi bytím a nebytím a terminologicky je pro gnoseologický akt, kterým duše k takovému jsoucnu přistupuje, zaveden pojem $\delta\acute{o}\xi\alpha$ v kontrastu s $\epsilon\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ vztahující se k ideám.²⁹ Podobným směrem rozvíjí své úvahy R. E. Allen.³⁰ Podle něj se teze o deficienci smyslově vnímatelných věcí zakládá na skutečnosti, že každá například velká věc se může na rozdíl od svého paradigmatu jevit stejnou měrou malá či k tomu má silněji tendenci. Proto může podle Whita Platón o smyslově vnímatelných věcech mluvit jako o nápodobě. Z toho také podle tohoto interpreta můžeme usuzovat na status ideje. Nejde totiž o komutativní univerzálii,³¹ ale daleko spíše o vzor, $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$. To podle něj vždy znamená kladení ideje jako jednoty nad mnohostí a na rozdíl od smyslově vnímatelných věcí jako jsoucí ve vyšším, totiž nezávislém smyslu. Naopak jsoucí věci jsou v tomto pojetí zcela závislé, a dokonce pouze adjektivní povahy, jak se Allen vyjadřuje.³² Tento model zároveň chápe ideje jako bytostně odlišné, aniž by ztratily schopnost být kritériem, umožňujícím rozlišovat míru podobnosti jednotlivých smyslových věcí jim (totiž ideám) samým.³³ Toto

²⁶ Takto je ovšem motiv vykládán u mnoha interpretů. Srov. např. Ross, D.: „*Plato's Theory of Ideas*“, c.d. v pozn. 4. Patočka, zdá se, volí také spíše tuto interpretaci, byť se v některých částech jeho výkladu jeví, že se dotýká i výkladu našeho. K jeho interpretaci celého důkazu z anamnéze srov. týž: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 238-250.

²⁷ Na rozdíl od názoru Whitova jmenovce. Srov. White, F. C.: „*Faidón a Ústava o esencích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, překl.: V. Zděnková. Jeho článek je postaven na vývojovém předpokladu, trpí mnohými nedostatky minimalismu, a navíc se v ústředním momentu své argumentace snaží zamyslet „jak bychom my, ne Platón, mohli vyjádřit nauku esencialismu“ (str. 20). Ve svém pojetí Platónovy koncepce věcí z *Faidónu* stojí na stejné straně jako K. Thein.

²⁸ Velmi humorné je zejména v podobě, v níž ji užívá A. Graeser, totiž „ $\delta\acute{o}\xi\alpha$ F“, případně F. C. White: $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\acute{o}\ <\Phi>$.

²⁹ Srov. Platón: „*Ústava*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 479c7 a 479d8-10.

³⁰ Allen, R. E.: „*Participace a predikace v Platónových středních dialogích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, c.d. v pozn. 27.

³¹ Takové pojetí je podle Allena v rozporu s paradigmatickým, dialektickým, chórismem, a navíc má nežádoucí důsledky pro jednotliviny. Srov. jeho výklad k tomuto tématu in: týž: „*Participace a predikace v Platónových středních dialogích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, c.d. v pozn. 27; str. 50-51.

³² V tomto smyslu Allen v závěru svého článku tematizuje problém substantivity u Platóna. Stojí však na zcela opačné pozici než F.C. White a K. Thein. K Allanovu pojetí srov. tamtéž; str. 52-55.

³³ Pro výklad těchto momentů srov. tamtéž; str. 51-52.

Allenovo pojetí zdá se nám textu věrné a nese s sebou výhodu koherentního čtení Platónových textů, zejména zmíněné *Ústavy*.³⁴

Vraťme se však k Whitovu článku. Platón si podle něj byl velmi dobře vědom, že existují tzv. relační pojmy (např. bratr, otrok aj.), ale domníval se, že krása, těžkost a jiné mezi ně nepatří. Je sice pravda, že zda je něco krásné, závisí na kontextu, ale pojem sám, který v soudu o takové věci použijeme, má naopak zcela mimokontextuální referent, totiž krásu samu o sobě, tedy ideu. Mimokontextuálnost pak Platón chápe v širokém smyslu nezávislosti na čase, místě, okolnostech a pozorovateli. V *Timaiu*³⁵ podle Whita nalezneme specifikaci nezávislosti na čase, totiž že ideje nejsou věčné ve smyslu stále stejné v plynutí, nýbrž silněji, že nemají žádný ohled k času. Takto démiúrg zří ideje před stvořením času a ten vzniká až v kontextu jejich nápodoby. Podobně tomu tak třeba rozumět i v případě nezávislosti na místě, okolnostech a pozorovateli. Řekneme-li, že je něco krásné, pak tím nemyslíme zde, za těchto okolností, pro nás, nýbrž naopak pojem krásný používáme zcela bez ohledu na tyto kontexty.³⁶

Takto Platón podle Whita buduje jinou koncepci reality, totiž takové, která je zcela nezávislá na zmíněných ohledech. Mnohé Platónovy formulace však mluví pro tzv. autopredikaci, která se zdá implikovat bytostnou stejnorodost idejí a na nich participujících věcí. Avšak této implikaci je možné se vyhnout tehdy, pokud rozlišíme dva typy výroků, totiž identitní v případě idejí a relační u smyslových věcí.³⁷ Podle prvního výrok 'ideja krásy je krásná' znamená pouze, že zcela a plně jest sama sebou, podle druhého vyjadřuje věta 'tato věc je krásná' participaci na ideji krásy. White tuto problematiku, známou nám z dřívější kapitoly, formuluje v ontologických pojmech deficiencie. Propozice, týkající se smyslových

³⁴ V rámci této koherence by snad bylo možné uvažovat o výhodách a nevýhodách jednotlivých pojmenování vztahu mezi ideami a jednotlivinami. Že je však taková úvaha možná až v rámci původní záměnnosti těchto pojmů, ukazuje podle našeho názoru Sókratova výše citovaná replika ze 100d5-7. K možným významovým nuancím μέθεξις a μίμησις srov. Gadamerovu strhující studii „*Plato als Porträtist*“, GW Band 7, Tübingen 1991.

³⁵ Srov. Platón: „*Timaios*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 37c6-38e1.

³⁶ Stejně čte příslušnou pasáž i T. H. Irwin. Srov. jeho článek „*The theory of Forms*“, in: Fine, G. (ed.): „*Plato, vol. 1*“, Clarendon Press, Oxford 1999; str. 145. Jeho článek jako celek však dospívá k velmi podivné tezi, podle níž je Platónovu teorii idejí třeba chápat skrze Aristotelovy referáty, a to jako kritiku Sókrata.

³⁷ Takto kromě Woodruffa a Whita také Graeser: „*Řecká filosofie klasického období*“, OIKOYMEH, Praha 2000, překl.: M. Petříček; str. 194-198, nebo Allen, R. E.: „*Participace a predikace v Platónových středních dialozích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, c.d. v pozn. 27; aj. Thein takové pojetí kritizuje jako anachronickou wittgensteinovskou projekci. Avšak podobně se ve svém rozboru vyjadřuje i J. Patočka, kterého z takové analytické retrospekce nelze obvinít. Mluví totiž o ideji jako o tom, co nechává vidět. Srov. jeho „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 271.

věcí, o nich predikát vypovídá neadekvátně, snaží se na jejich světský, relativní způsob bytí vztáhnout mimokontextuální pojmy.³⁸

White dál ve svém článku rozvíjí úvahy o vztahu vědění a mínění na jedné straně a idejí a smyslových věcí na straně druhé, avšak pro naše záměry snad shrnutí v této podobě postačí. Spíše bychom měli upozornit na určité drobné nedostatky ve Whitově článku, které jsou v rozporu s naší pozicí. Předně je to vývojové pojetí dialogů, které však nijak přímo do námi sledované otázky nezasahuje. Za druhé je to též Whitova opakující se představa, že Platón čerpal své teze z introspekce a pouze v tomto ohledu jsou přijatelné. Tento jeho předpoklad, ač snad může být nějak platný, není však v textu ani dostatečně formulován (zůstává pouze intuováno, co White myslí introspekci a jaké filosofické metody klade jako alternativu), natož prokázán, a spíše se zdá, že plní funkci jakési povinné úlitby, která autorovi umožní k Platónovi přistoupit vstřícně.

Pasáž, analyzovaná Whitem, se v textu dialogu objevuje v rámci důkazů nesmrtnosti duše, konkrétně v tzv. důkazu z anamnéze.³⁹ Ten je však, jak jsme již upozornili, v pořadí druhý a následuje po důkazu z protikladů, se kterým tvoří jednotný celek, neboť v prvním se dokazuje, že živé vzniká z mrtvého a naopak, ve druhém, že duše existuje před narozením. Následují však ještě další dva důkazy, kde lze najít některé bližší charakteristiky idejí. Ve třetím důkazu, z podobnosti, se o idejích dozvídáme, že jsou nesložené,⁴⁰ a tak zcela jednoduché,⁴¹ vždy stejné⁴² ve smyslu nepřijímající změnu,⁴³ rozumové,⁴⁴ a vědět o nich provází schopnost podat výměr,⁴⁵ dále že jsou neviditelné,⁴⁶ čisté,⁴⁷ stále jsoucí,⁴⁸

³⁸ Tentýž názor zastává i A. Graeser. Srov. týž: „Řecká filosofie klasického období“, c.d. v pozn. 37; str. 183-187. Také Allen, R. E.: „*Participace a predikace v Platónových středních dialogích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, c.d. v pozn. 27.

³⁹ Tento kontext není náhodný jednak z toho důvodu, že anamnézis je způsobem, jakým ideje na tomto světě poznáváme, jednak, jak upozorňuje Patočka (srov. týž: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 238), umožňuje Platónovi příklad upomenutí lyry/roucha na milého hochu formulovat vztah k idejím v pojmech erótických.

⁴⁰ Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 78c8.

⁴¹ Tamtéž; 78d6.

⁴² Tamtéž.

⁴³ Tamtéž; 78d4-7.

⁴⁴ Tamtéž; 79a3-4.

⁴⁵ Tamtéž; 78d1-2.

⁴⁶ Tamtéž; 79a4.

⁴⁷ Tamtéž; 79d2.

⁴⁸ Tamtéž.

nesmrtelné,⁴⁹ božské,⁵⁰ vládnoucí.⁵¹ Tento výčet je zopakován na straně 80b a doplněn o určení pravdivé⁵² a nepřístupné mínění.⁵³

Čtvrtý důkaz, z příčiny, vystupuje v dialogu poněkud odděleně a vychází z půdy hlubší než všechny předchozí, protože Sókratés je Kebetovou námitkou nucen čelit problému zásadnějšímu, nedůvěře v řeč.⁵⁴ V rámci své odpovědi thébskému pýthagorejci Sókratés vypráví o své životní pouti, která jej k hypotéze idejí přivedla, čímž je opět vyzdvížena nedůkazní povaha „důkazů“ pro nesmrtelnost duše v moderním smyslu. Chce-li Sókratés dokázat svou tezi tak, aby se již nemohla změnit ve svůj opak a nepřispívala tak k misologii, pak musí docílit u svých posluchačů perspektivního převratu, a nikoli je na neutrální půdě donutit k poslušné afirmaci jednotlivých tezí. Proto Sókratés Kebétovi říká, že má pro své přesvědčení použít z jeho vyprávění to, co se mu bude jevit užitečným.⁵⁵

Sám popis životního putování začíná popisem Sókratova hledání příčiny po způsobu starých fysiologů. Sókratés však konstatuje, že při tomto hledání oslepl: zdánlivě samozřejmé příčiny se mu ukázaly problematické, neboť byly kladeny jako součást toho, co zapříčiňují, ukázalo se, že jedna a táž příčina může působit opačné věci a podobně že jedna a táž věc může být způsobena protikladnými příčinami. Proto se Sókratés chytil myšlenky Anaxágorova *νοῦς*, který se zdál být jedinou příčinou všeho. Sókratés doufal, že v jeho spisech najde *νοῦς*, který vše pořádá tak, aby to bylo dobré samo i v celku, a kde je tak vše spoutáno dobrem. Sókratés byl však zklamán, neboť, jak Platón vtipně komentuje, Anaxágorás *νοῦς* vůbec nepoužívá. Fysiologové dokáží Sókratovo čekání na smrt ve vězení vysvětlit jen pomocí funkční souhry svalů a kostí. Ve skutečnosti však, jak Sókratés fysiologie opravuje, ve vězení zůstává proto, že se domnívá, že je to dobré, když tak usoudila obec. Proto odlišuje dobro jako příčinu od příčinnosti fysiologů („...vzduchy a aithéry a vody a mnoho jiných divných věcí.“⁵⁶), kterou označuje za „...to, bez čeho by příčina nikdy nebyla příčinou“⁵⁷

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž; 80a3-4.

⁵¹ Tamtéž.

⁵² Tamtéž; 84a7-8.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ Srov. Patočka, J.: „Platón. Přednášky z antické filosofie“, c.d. v pozn. 10; str. 258-260. Taktéž Hackforth, R.: „Plato's *Phaedo*“, c.d. v pozn. 20; str. 109-111.

⁵⁵ Srov. Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 96a3-4.

⁵⁶ Tamtéž; 98c1-2. V orig.: „...ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα (...) καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.“

⁵⁷ Tamtéž; 99b3-4. V orig.: „...ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἔν ποτ' εἶη αἴτιον.“

Zklamán tím, že ani u Anaxágorý nenalezl, co hledal, pokusil se Sókratés poznat nový druh příčiny pomocí metody druhé plavby,⁵⁸ kterou by snad šlo formulovat jako postupné zbavování se zaslepenosti pomocí logu, resp. hypotéz a zejména hypotézy idejí.⁵⁹ Podoba druhé plavby je nazvána útekem k logům,⁶⁰ jejím cílem je poznání pravdy,⁶¹ a to z důvodu snahy neoslepnout.⁶² Logos je tedy pojat jako zvláštní obraz, který není netransparentní, nýbrž naopak může to, co vsutku je, přiblížit. Hledím-li na smyslové, pak sice také nehledím na originál, ale na obraz,⁶³ avšak v tomto případě jde o obraz zrádný, neboť duši zaslepuje. Zaslepuje v tom smyslu, že jí brání otevřít se existenci něčeho, co není na způsob bytí smyslových věcí. Průběh druhé plavby je pak předveden jako stanovení hypotézy⁶⁴ a její zkoumání ve smyslu porovnání co do shody s jinými logy,⁶⁵ co do vnitřní spornosti⁶⁶ a také jako její zakládání v hypotézách hlubších,⁶⁷ tedy souhrnně jako prohlubování našeho rozumění jednotlivému i celku.⁶⁸

Po tomto biograficko-metodologickém exposé přechází Sókratés k formulaci samotné hypotézy idejí: „...jest jakési krásno samo o sobě a tak i dobro, velikost a všechno ostatní“⁶⁹ Tato hypotéza je kladena jako nový typ příčiny,⁷⁰ a plyne z ní tedy, že to, co není samo o sobě, je takové a takové, nakolik je to, co je (ideje), jeho příčinou. Bezpečnou odpovědí na to, proč je něco krásné, tedy je, že „...krásné věci jsou krásné krásnem“,⁷¹ čili, že „...nic jiného to (totiž něco krásného, krásnou věc – pozn. O.G.) nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast onoho krásna, nebo ať už to krásno sem přistoupilo kdykoli a jakkoli.“⁷² Platón na tomto místě explicitně odkládá otázku po konkrétním určení vztahu mezi ideou a smyslovou věcí,

⁵⁸ K významu druhé plavby srov. Murphy, N.R.: „*The Δεύτερος Πλοῦς in the Phaedo*“, *The Classical Quarterly*, 30/2 (1936); str. 40-47.

⁵⁹ Srov. Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 99e1-100a9.

⁶⁰ Tamtéž; 99e5.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Tamtéž; 99e1-4.

⁶³ Srov. tamtéž; 100a1-3.

⁶⁴ Srov. tamtéž; 100a4.

⁶⁵ Srov. tamtéž; 100a5-7.

⁶⁶ Srov. tamtéž; 101d5-6.

⁶⁷ Srov. tamtéž; 101d6-9.

⁶⁸ S jistými výhradami (zejm. proti představě inkoherece s *Ústavou*, nepodstatnosti zakládání hypotézy či zjevně logicky chybné formulaci koherence) lze k tomuto tématu doporučit článek Robinson, R.: „*Hypotéza ve Faidónu*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea, hypotéza, otázka*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1991, překl.: M. Petříček jr.

⁶⁹ Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 100b5-6. V orig.: „... (ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων /totiž τῶν πολυθρονητῶν - pozn. O.G./ ὑποθεμένο) εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τὰλλα πάντα.“

⁷⁰ Srojení mezi touto příčinou a hledaným dobrem jako příčinou je jistě pojetí dobra jako ἀρχὴ ἀνυποθετον z *Ústavy VI*.

⁷¹ Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 100d8-9. V orig.: „...τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ.“

⁷² Tamtéž; 100d5-7. V orig.: „...οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.“ Dodejme, že v místě 201c5 a 102b2 jsou zmíněná pojmenování vztahu mezi idejemi a věcmi doplněna o μετάσχεσις a μετάληψις (obojí česky účast/podíl).

když dodává, že „...o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit“.⁷³ Znovu také klade rozdíl mezi smyslovými věcmi, které mají na ideách účast, a ideami samými, který stanovil již dříve, totiž že idea sama se nikdy nestane svým opakem, na rozdíl od vlastností smyslových věcí. Nově, pro účely pozdějšího důkazu nesmrtnosti duše, je však nemožnost stát se opakem interpretována jako odchod nebo zánik původní vlastnosti při střetu s opakem.

V kladení hypotézy idejí si však povšimněme ještě jednoho momentu, a to samotného výčtu idejí, které Sókratés považuje za jisté. Mluví se o kráse, dobru, velikosti a všem ostatním. Dříve v textu najdeme také další výčty: na str. 75c9-d3, tedy v důkazu z rozpomínky, se říká: „Nebot' předmětem naší nynější úvahy není stejné o nic více nežli samo krásné i samo dobré i spravedlivé a zbožné i, jak pravím, všechny ty věci, které označujeme výrazem 'samo jsoucno'“.⁷⁴ Dále na str. 76d7-8 téhož důkazu najdeme větu „...jestliže vskutku jest, jak stále povídáme, krásno a dobro a všeliká taková jsoucno“.⁷⁵ a o kousek dále v místě 77a3-5 „...všechna takováto jsoucna mají bytí v nejvyšší míře, i krásno i dobro i všechno ostatní, o čem jsi právě mluvil“.⁷⁶ A konečně na str. 78d3-4, v rámci důkazu z podobnosti, zazní: „Sama stejnost, samo krásno a každé jednotlivé jsoucno o sobě“.⁷⁷ Idea, procházející všemi výčty je jen jedna: krása. Není třeba tomu přikládat zvláštní význam, vždyť např. dobro chybí pouze jednou, avšak lze na tomto základě snad skutečně mluvit o kráse jako vzorové ideji v dialogu *Faidón*. A možná nejen tam. Krásu totiž nalezneme ve výčtech v *Ústavě* (475e9), *Parmenidu* (130b8), *Faidru* (250b5), *Filébu* (65a2), či *Symposionu* (210e5), kde však kupříkladu chybí obdobně čtená idea spravedlnosti.⁷⁸ Nechceme z toho vyvozovat žádné divoké závěry o Platónově bytostném estetismu, nýbrž pouze upozornit na to, že krása zjevně patřila mezi ideje, jejichž existencí si byl Platón velmi pevně jist a o níž (na rozdíl od špíny, bláta, vlasu, živlů či artefaktů) asi nikdy systematicky nepochyboval. Naše teze z předchozí kapitoly, že je teorie idejí kladena ve světle úvah o kráse, tak na tomto místě nachází opět potvrzení, a to v jádru samotné nauky o idejích.

⁷³ Tamtéž; 100d7-8. V orig.: „...οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι.“

⁷⁴ Tamtéž; 75c9-d2. V orig.: „οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τιῆ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγίζομεθα τὸ ἄτὸ ὃ ἔστι.“

⁷⁵ Tamtéž; 76d7-8. V orig.: „...εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ, καλόν, τέ τι καὶ ἀγαθόν καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία.“

⁷⁶ Tamtéž; 77a3-5. V orig.: „... (ἔχω) τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ' εἶναι ὡς οἶόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ τᾶλλα πάντα ἃ σὺ νυνδὴ ἔλεγες.“

⁷⁷ Tamtéž; 78d3-4. V orig.: „αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν.“

⁷⁸ K této úvaze srov. také velmi problematickou tabulku výskytu různých idejí v Platónových dialozích na webových stránkách Katedry filosofie FFMU: <http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/> 18.8.2008 13:48.

Do značné míry jsme si tak již přiblížili význam existence idejí, a tak i τὸ καλόν, které nám jako dluh zůstalo z minulé kapitoly. A vzhledem k charakteristikám idejí, které jsme ve *Faidónu* našli, můžeme považovat naši interpretační hypotézu pro dialog *Hippiás Větší* za prokázanou. Podle ní byla totiž krása formálně charakterizována jako autopredikativní, nerelativní a jednotná logická příčina, a z jejího popisu jsme také doufali vyčíst ontologické teze o její povaze, totiž že *je* jiným způsobem než krásné věci, že k věcem nepřistupuje stejným způsobem jako jedna relativní věc k druhé a že je jednotou nad mnohostí. Se všemi těmito momenty jsme se setkali i v dialogu *Faidón*, avšak jako s explicitní součástí nauky o idejích. Druhý problém, jehož řešení jsme chtěli v dialogu *Faidón* najít, se týkal povahy příčinnosti mezi τὸ καλόν a καλόν. V tomto ohledu jsme však byli méně úspěšní, neboť nově jsme našli pouze pojmenování μέθεξις, παρουσία či κοινωνία, tušíce v pozadí μίμησις. Sókratés tento problém výslovně odložil. K této otázce se podle našeho názoru Platón vrací zejména v dialozích *Parmenidés* a *Timaios*. Pro jejich důkladnější rozbor zde není místo, a proto je nutné jejich nauku pouze velmi stručně shrnout.⁷⁹

Rozhovor mezi mladým Sókratem a Parmenidem v dialogu, který nese jméno posledně jmenovaného, se velmi záhy stává zničujícím výsledkem, v němž je Sókratés konfrontován s nepromyšleností vlastní pozice. Platón dává podle naší interpretace Parmenidovými ústy jasně najevo svou znalost problematičnosti ontologického statusu idejí, smyslově vnímatelných věcí a jejich vztahu, tedy μέθεξις, a jistě nám i napovídá směr, v němž je možné problémy alespoň do jisté míry řešit. Tato naše teze se opírá zejména o místa 133a12-c1 a 135b8-c2, kde Parmenidés jasně mluví o řešitelnosti i *největší* z aporií za určitých podmínek, resp. o nutnosti klást ideje navzdory diskutovaným problémům. V každém z argumentů je pak možné, podobně jako v dialogu *Hippiás Větší*, najít ono slabé místo, v němž Sókratés zaváhá, a nechá tak vyvstat některou z Parmenidových aporií. A vysledujeme-li místo chybného odbočení do zmíněného bezcestí, můžeme zahlédnout i směr euporetický.

Parmenidés se nejprve ptá, zda Sókratés klade zvlášť ideje i věci.⁸⁰ Sama tato formulace, s níž Sókratés souhlasí, implikuje symetrii vztahu mezi jsoucný obou řádů. Avšak oddělené mohou být jen ideje, a nikoli věci, neboť ty chceme idejemi právě vysvětlit, tzn. musí k ním mít vztah, totiž μέθεξις. Sókratés tedy váhá a chybuje již v prvním kroku, který naznačuje jak

⁷⁹ V rozporu s naší metodou. Nezajistili jsme totiž interpretační vodítka pro tyto dialogy. K interpretační perspektivě v *Parmenidu* viz rozbor J. Patočky v jeho „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 300-307; k *Timaiovi* podrobný rozbor F. Karfíka v jeho „*Die Beseelung des Kosmos*“, K. G. Saur, München 2004; str. 87-220.

⁸⁰ Srov. Platón: „*Parmenidés*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 130a9-b2.

téma následující rozmluvy, participaci, tak fakt, že Sókratés nemá vypracovanou koncepci methektických věcí.

Sókratés také neví jistě, čeho ideje vlastně přesně klade.⁸¹ Neváhá u idejí protikladných vlastností, jako je podobnost, jedno, mnohé atd. Podobně jistý si je v případě idejí protikladných vlastností morálních, které jsou z normativních důvodů někdy uváděny bez protikladu. Není si však jist v otázce existence idejí věcí typu oheň, voda, člověk aj. A rozhodně pak odmítá připustit ideje věcí bezcenných, jako je bláto, špína, vlas.⁸² Na Sókratovo odmítnutí uznat ideje vlasu, špíny a bláta⁸³ Parmenidés odpovídá, že je ještě mlád a příliš dbá mínění lidí. Až nabude zkušeností, nebude považovat za bezcenné nic.⁸⁴ Tato pasáž v naší interpretaci ukazuje, že Sókratés není ve svém rozběhu k dialektice dostatečně radikální, a to v tom smyslu, že se bojácně drží úvah o idejích, jejichž existenci považuje za jistou, např. našeho krásna.⁸⁵

V následující pasáži začíná Parmenidés rozvíjet aporie participace.⁸⁶ Ptá se totiž na způsob, jakým je idea v jednotlivých smyslově vnímatelných věcech, a Sókratés odpovídá, že podobně jako světlo u věcí.⁸⁷ Vždyť světlo je na více místech, aniž by se tím od sebe odlučovalo. Sókratés však nechává Parmenida tento geniální příměr, jehož metaforiku známe z dialogu *Ústava* a který našel velkou odezvu u pozdějších platoniků, pochopit na způsob plachty hozené přes více věcí.⁸⁸ Pak je ale ve věci jen část ideje, jež se tak stává mnohou, tj. oddělenou od sebe samé.⁸⁹ Paradoxy tohoto pojetí pak Parmenidés předvádí na konkrétních příkladech, které opět ilustrují jedno: Sókratés pojímá ideje na způsob smyslově vnímatelné věci. Části idejí mají v jeho mladickém rozběhu stejné vlastnosti jako na nich participující věci – část ideje velikosti je menší než idea celá apod.

Parmenidés nabízí Sókratovi jinou možnost, totiž pochopit ideu jako společný vid, jedno nad mnohým, uchopované při pohledu na věci a při zachycení toho, co mají společné.⁹⁰ Sókratés však odsouhlasí, že v takovém pojetí je možné podívat se duší na ideu a věci

⁸¹ Srov. tamtéž; 130a9-d10.

⁸² V našich formulacích se inspirováme rozborem K. Theina. S jeho vývody ovšem jinak nesouhlasíme. K jeho pojetí srov. Thein, K.: „Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí“, c.d. v pozn. 1; str. 72-78.

⁸³ Srov. tamtéž; 130d4-5.

⁸⁴ Srov. tamtéž; 130e1-4. Ovšem Thein se interpretacím založeným na této pasáži vysmívá jako romantickému dojetí nad metafyzickým vykoupením bláta. Srov. týž: „Vynález věcí“, c.d. v pozn. 1; str. 75.

⁸⁵ I Patočka se domnívá, že zde jde o problém rozsahu distinkce mezi ideou a věcí. Srov. jeho „Platón. Přednášky z antické filosofie“, c.d. v pozn. 10; str. 307-308.

⁸⁶ Takto čte také Patočka. Srov. tamtéž, str. 308-315.

⁸⁷ Srov. Platón: „Parmenidés“, c.d. v pozn. 80; 131b4-7.

⁸⁸ Srov. tamtéž; 131b9-11.

⁸⁹ Srov. tamtéž; 131c9-10.

⁹⁰ Srov. tamtéž; 132a1-4.

společně. Pak ale musejí mít něco společného, totiž druhou ideu. Tato úvaha tak vede k nekonečnému regresu.⁹¹ Chybu činí Sókratés opět v tomtéž: pojímá ideu jako věc, neboť se domnívá, že může být jednoduše vedle nich.⁹²

Sókratés se zkouší poopravit: takto právě na ideu nelze pohlédnout, neboť je v duši jako myšlenka, a nikoli s věcmi.⁹³ Parmenidés však ukazuje, že myšlenka musí být jednak vztažena k nějakému předmětu, totiž – jak je Sókratés nucen uznat – k další ideji, a pak není opět jedna a dochází k novému regresu;⁹⁴ jednak že participující věci by musely být samy myšlenkami.⁹⁵ Snad zde Platón naznačuje bytostnou souvislost idejí s duší, kterou jsme zahlédli již ve *Faidónu*, ale kterou zdůrazňujeme také níže ve stručném představení dialogu *Timaios*. Jde však o extrémně komprimovanou a obtížnou pasáž, jejíž důkladnější rozbor by nás velmi zdržel.

Posledním Sókratovým návrhem je pochopení světa jako obrazu idejí, které se tak stávají paradigmaty.⁹⁶ Parmenidés však tlačí Sókrata k uznání symetričnosti vztahu podobnosti, a tak k tezi, že ideje jsou podobné participujícím věcem.⁹⁷ Potom ale musejí mít něco společného, co zakládá jejich podobnost, totiž další ideu, a dostáváme se znovu k nekonečnému regresu.⁹⁸ Je tedy zapotřebí najít nesymetrické pojetí podobnosti, jak se o to ostatně pokoušela pozdější tradice.⁹⁹

Parmenidés rozhovor uzavírá upozorněním, že existují mnohé další aporie. Z nich uvádí největší,¹⁰⁰ nicméně řešitelnou, jak jsme uvedli již výše, a to nepoznatelnost idejí. Zajímavé je, že Parmenidés zdůrazňuje, že jde o aporii, jejíž řešení není dokazatelné tomu, kdo se teze o nepoznatelnosti idejí drží. Jde o problém, vůči němuž musí člověk zaujmout otevřený a vstřícný postoj, a dokazující musí být nesmírně nadaný člověk, který bude vést komplikované a dlouhé řeči.¹⁰¹ I zde se tedy setkáváme s motivem, který jsme výše nazvali nedůkazní povahou Sókratových argumentů, potřebou perspektivního obratu či orientací ontologické výpovědi. A ne náhodou se právě v této aporii objevuje motiv božské vlády nad světem, jejíž

⁹¹ Srov. tamtéž; 132a6-b2.

⁹² Srov. Patočkův výklad v jeho „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 311-315.

⁹³ Srov. Platón: „*Parmenidés*“, c.d. v pozn. 80; 132b3-6.

⁹⁴ Srov. tamtéž; 132b7-c8.

⁹⁵ Srov. tamtéž; 132c9-12.

⁹⁶ Srov. tamtéž; 132c13-d4.

⁹⁷ Srov. tamtéž; 132d5-8.

⁹⁸ Srov. tamtéž; 132d10-133a4.

⁹⁹ Z novějších srov. v úvodu této práce vzpomínaný článek J.-L. Mariona: „*Idol und Bild*“ in: Casper, B. (ed.): „*Phänomenologie des Idols*“, Freiburg/München 1981, překl.: L. Wenzler.

¹⁰⁰ Srov. Platón: „*Parmenidés*“, c.d. v pozn. 80; 133a12-b2.

¹⁰¹ Srov. tamtéž; 133b4-c1.

přerušeni je považováno za nejhorší aporetický důsledek. Aporie nepoznatelnosti idejí pak vypadá následovně: Existují relační ideje, které nejsou zcela samy o sobě, nýbrž mají vztah s jinými idejemi, např. idea pána k ideji otroka. Tyto ideje však nejsou v nás ani ve světě, a mají tak vztahy *vylučně* mezi sebou.¹⁰² Ideje a věci tak spolu nemají co do činění. Parmenidés tak náhle dochází k opaku všeho předchozího,¹⁰³ neboť v dřívějších aporiích Sókratés ideje myslel na způsob smyslově vnímatelných věcí, zatímco nyní je chápe radikálně disparátně, částečně jako v případě Parmenidovy úvodní teze, podle níž Sókratés zvlášť klade ideje a zvlášť věci. A tak i poznání idejí coby vztah musí náležet do jejich sféry a podobně poznání v našem světě se musí vztahovat ke smyslově vnímatelným věcem. Z toho plyne podle Parmenida právě onen nejhorší závěr,¹⁰⁴ totiž že bohové, jejichž poznání se vztahuje k idejím, nemají k našemu světu žádný vztah, a tak nad ním ani žádnou moc.¹⁰⁵ Sókratés se nechává do tohoto paradoxu vlákat proto, že neumí myslet různé typy relací, totiž mezi ideami a věcmi ve všech kombinacích. Komplexnost vztahů mezi ideami a skutečnost, že se vztahy netýkají jen idejí relačních, nýbrž každé jednotlivé, pak podle našeho názoru ukazuje dialog *Sofistés*. K problematice vztahu mezi ideami se však vracíme níže a také v dalších kapitolách této práce.

Dialog *Parmenidés* nám tak ukazuje několik modelů, jimiž snad Platón chtěl myslet problém μέθεξις, a to světelnou metaforiku, paradigmaticismus, schéma jedno nad mnohým a zprostředkování duší. Posledně jmenované nacházíme rozpracovaně v *Timaiu*, k němuž tak musíme v krátkosti obrátit náš pohled.

Ve shrnutí té části dialogu *Timaios*, která nás na tomto místě zajímá, se můžeme opřít o vynikající rozbor F. Karfíka.¹⁰⁶ Podle jeho názoru platí, že koncipuje-li Platón tvůrce našeho světa jako démiúrga, pak u něj musí být rozlišitelné dvě stránky jeho činnosti: kognitivní vztah ke vzoru (idejím) a praktický vztah k materiálu, který opracovává (otřásající se odrazy idejí živlů v chůře, resp. zvláštní směs dvou podob nejvyšších rodů).¹⁰⁷ Kognitivní ale vždy pro Platóna znamená axiologický, a démiúrg je tak nutně znalý příslušné formy v jejím vztahu k dobru,¹⁰⁸ což se projeví i v praktické stránce jeho činnosti.¹⁰⁹ Podle Karfíka tedy démiúrg

¹⁰² Srov. tamtéž; jádro argumentu v místě 133c3-d7.

¹⁰³ Takto čte i Patočka. Oproti dřívějšímu „nedotažení distinkce“ (str. 316) mluví o „přehnutí distinkce“ (str. 317). Srov. jeho „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 315-316.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž; 134c3.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž; 134c5-e5.

¹⁰⁶ Karfík, F.: „*Die Beseelung des Kosmos*“, c.d. v pozn. 79, resp. částečně v českém překladu „*Co dělá a kdo je démiúrg v Timaiu?*“, in: týž: „*Duše a svět*“, OIKOYMENH, Praha 2007, překl.: F. Karfík.

¹⁰⁷ Tamtéž; str. 80-81.

¹⁰⁸ Tamtéž; str. 81.

¹⁰⁹ Tamtéž; str. 82.

není pouhou alegorií „produktivní funkce inteligibilních forem“, ¹¹⁰ nýbrž myslí (νοῦς), jež vtiskuje řád (τάξις) a uspořádání (κόσμος) otiskům inteligibilních forem (εἶδη), které do sebe přijímá χώρα. ¹¹¹ Změť odrazů idejí živelů pak matematizuje a pracuje s nimi jak na úrovni jednotlivé věci, tak jejího vztahu k celku. ¹¹² Démiúrg však tvoří také duši, a to ze směsi nedělitelné, stálé a vždy stejné trojice bytí-totožnost-různost, a dělitelné, v oblasti těl vznikající trojice týchž nejvyšších rodů. ¹¹³ Karfík pak velmi přesvědčivě ukazuje, že tato duše, která je stejného řádu jako matematická jsoucná, tj. má prostřední povahu, slouží jako zprostředkující činitel, skrze nějž božská mysl pořádá otisky idejí živelů. ¹¹⁴

Co má však tento výklad společného s naší otázkou po participaci? Zdá se, že Platón nám v *Timaiu* nabízí vysvětlení kosmologické, podle nějž se ideje na úrovni svých vlastních odrazů v chóře realizují prostřednictvím božské mysli, démiúrga. Toto vysvětlení nemá charakter ryze ontologický, avšak to nás nemusí znepokojovat, neboť v případě Platónovy nauky o idejích, tedy ontologie v eminentním smyslu, máme vždy na paměti její náboženský rozměr, který jsme v našem rozboru *Faidónu* zdůrazňovali. Ontologická nauka o ideách je, jak se nám zdá, od svého počátku otevřena kosmologickému vysvětlení vztahu participace skrze božskou mysl. Ostatně, jak jsme viděli v dialogu *Parmenidés*, je třeba otevřenosti a velmi dlouhých řečí k přesvědčení o možnosti vztahu mezi idejemi a participujícími věcmi. A tak jsme snad získali alespoň nějakou odpověď i na otázku participace, kterou jsme jako problém spatřili již v dialogu *Hippiás Větší*, odpověď která by si však zasluhovala daleko větší rozpracování na podkladě důkladného rozboru *Timaiu* jako celku.

K nahlédnutí Platónova řešení zbylých dvou problémů, totiž vztahu τὸ καλὸν κ vhodnému, užitečnému, prospěšnému, příjemnému a dobru, se však budeme muset již konečně, po mnohých odbočkách, vrátit k textu dialogu *Faidón*, v místě, kde jsme jej na Stephanově straně 103 opustili. Za účelem podání posledního důkazu nesmrtelnosti duše totiž Sókratés svou novou nauku o příčinách prohlubuje o rozměr, který naši otázku otevírá novým problémům a posouvá ji do nové dimenze. Zavádí totiž ne již jistou či bezpečnou (ἀσφαλῆ) hypotézu idejí, nýbrž podává novou odpověď na otázku po příčině, „vtipnější“. ¹¹⁵ V ní neodpovídáme jako v případě krásy, že krásné věci jsou krásné krásnem, nýbrž odpovídáme

¹¹⁰ Tamtéž; str. 87.

¹¹¹ Tamtéž; str. 90-92.

¹¹² Tamtéž; str. 94.

¹¹³ Tamtéž; str. 95.

¹¹⁴ Tamtéž; str. 96-101.

¹¹⁵ Pltón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 105c2. V orig.: „κομψότερον“.

věcí,¹¹⁶ která s sebou ideu jisté hypotézy vždy nese. Takto teplé není teplé teplem, ale ohněm, nemocný není nemocný nemocí, ale horečkou, liché není liché lichostí, ale jednotkou. Z toho Platón později vyvodí, že živé je živé nejen živostí (podle hypotézy idejí), ale také duší (podle vtipnější odpovědi na otázku po příčině). Mezi ideje jednotlivých vlastností (které jsou stále charakterizovány naprostou protikladností vůči některým jiným ideám) a smyslově vnímatelná jsoucna (jež naopak vždy participují na obou protikladných vlastnostech) tedy zavádí prostřední typ jsoucen, jakými jsou matematická jsoucna, živly či právě duše.¹¹⁷ K nim by snad mohla patřit i čtvrtá zmíněná entita, horečka, jakožto určitý druh teplosti, snad ne nepodobný ohni. Pro takové spekulace bychom však potřebovali lépe znát Platónovy názory na lékařství. V případě čísel¹¹⁸ a duše však víme již z dialogu *Timaios*, kterému jsme se ve stručnosti věnovali výše, že jde o zvláštní střední druh prostředkujících jsoucen, skrze něž pořádá božská mysl otisky idejí živlů. Živly také tvoří jakési prostřední jsoucno, totiž to, které určuje charakter věcí ještě před formující aktivitou démiúrga. V *Timaiu* se na místě 52d-53b explicitně pojednává o tom, jak chóra přijímá charakteristiky živlů a tvoří s nimi vesmír ještě v době před samotným uspořádáním. Když k této živelné směsi přistupuje démiúrg, aby ji uspořádal tak, že *určitě* odliší tvary jednotlivých živlů, nachází ji již ve stavu, kdy tyto živly již nesou jisté stopy vlastní podstaty, ovšem nezřetelné z důvodu vlastní nestálosti, oťřásajících se pohybů celé chóry a nerovnováhy, která v ní vládne. Živly samy jsou tedy také něčím určitým. Tato určitost se dále v textu blíže specifikuje jako matematická, neboť živly jsou v místě 54b-55c explicitně ztotožněny se čtyřmi z tzv. pěti platónských těles¹¹⁹ – pravidelným tetraedrem, hexaedrem, oktaedrem a ikosaedrem –, tedy matematicky určenými stereometrickými objekty. Tyto poukazy jsou však podobně jako celé naše shrnutí dialogu *Timaios* velmi nedostatečné a je čím dál patrnější, že dialog by si zasloužil samostatnou kapitolu. Jelikož k našemu tématu existují specializovanější dialogy, není pro ni v naší práci místo. Jak se však ukáže později, byl by jeho rozbor klíčový i pro naše ústřední téma, jímž je nalezení odpovědi na roli krásy.

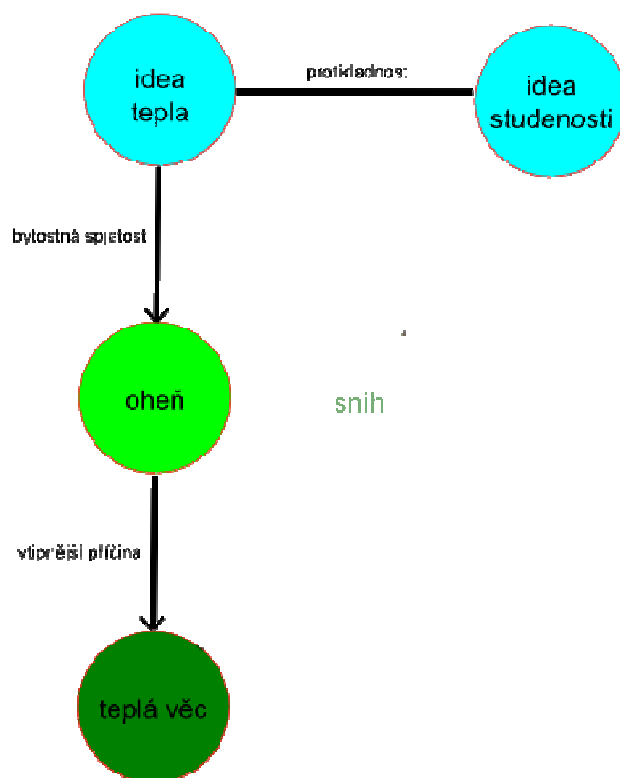
¹¹⁶ Srov. Grube, G. M. A.: „Note on *Phaedo* 104d1-3“, *Classical Philology*, 26/2 (1931); str. 197-199; taktéž Thein, K.: „Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí“, c.d. v pozn. 1; str. 180-191; naopak Wagner, H.: „Strukturální zákon teorie idejí“, in: Rezek, P. (ed.): „Idea a třetí muž“, c.d. v pozn. 27. K tomu srov. pozn. 117 níže.

¹¹⁷ H. Wagner se však na rozdíl od nás domnívá, že Platón nemluví o konkrétním případě sněhu či věci mající účast na idejí trojky, nýbrž v obou případech o ideách. Jeho argument je zjevně založen na přesvědčení, že číslo tři je idea, což se nám zdá neplatné – srov. podobenství o úsečce z *Ústavy*. K formulaci strukturálních zákonů, se kterými však souhlasíme, tak podle našeho názoru dochází příliš snadnou cestou. Srov. Wagnera, H.: „Strukturální zákon teorie idejí“, in: Rezek, P. (ed.): „Idea a třetí muž“, c.d. v pozn. 27.

¹¹⁸ K otázce čísel a idejí čísel, o nichž se v naší pasáži také mluví (104d5-6) srov. také Karfík, F.: „Číslo a ideje ve staré Akademii“, in: týž: „Duše a svět“, c.d. v pozn. 106; str. 26-45.

¹¹⁹ Páté těleso, pravidelný dodekaedr, „...ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς (...) κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφεῖν.“ (Platón: „*Timaios*“, c.d. v pozn. 35; 55c5-6. Česky: „...užil (...) bůh, propracováváje nákras všehomíra.“)

Střednost těchto zvláštních jsoucen je však patrná i ve *Faidónu*, neboť jsou na rozdíl od smyslově vnímatelných věcí určena jako bytostně spjatá vždy jen s jednou ideou z dvojice protikladů a ustupující či zanikající při styku s jejím opakem. Oproti ideám samým jsou pak vymezena tím, že sama nejsou ve stejně silném smyslu onou vlastností, se kterou jsou spojena, tzn. na příslušné ideji pouze participují. Tato střední jsoucna pak Platón popisuje jako prostředkující mezi ideami a věcmi v tom smyslu, že v nich zapříčiňují vlastnost, s níž jsou takto bytostně spojena. Pro přehlednost bychom tento model prostředkujících příčin mohli znázornit na následujícím schématu:



Celá tato nauka podle našeho názoru implikuje vztahy protikladnosti mezi samotnými ideami ještě zřetelněji než pasáž 74b-c analyzovaná výše, kde se také klade ostrá protikladnost jako jedna z ontologických charakteristik idejí. Proto se odvažujeme celou teorii idejí číst jako nauku o strukturovaném světě.¹²⁰ Pro takové pojetí svědčí na mnoha místech zejména dialog *Sofisté*s, kde se mluví o vespolném spojení idejí¹²¹ a o největších ideách¹²² a jejich míšení.¹²³

¹²⁰ O strukturovaném univerzu idejí mluví ostatně shodně tři vůdčí interpreti naší práce – Gadamer (např. v „*Plato als Porträtist*“, c.d. v pozn. 2; str. 248nn), Patočka (např. v „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, c.d. v pozn. 10; str. 277-278) i Wyller (srov. např. jeho výklad k dialogu Parmenidés in: týž: „*Pozdní Platón*“, Rezek, Praha 1996, překl.: T. Dimter; str. 147-180). Podobně také Ross, D.: „*Plato`s Theory of Ideas*“, Clarendon Press, Oxford 1951, nebo Karfík, F.: „*Bytí je mnohé i jedno*“, in: týž: „*Duše a svět*“, c.d. v pozn. 106; str. 11-25.

¹²¹ Srov. Platón: „*Sofisté*s“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 259e5-6. V orig.: „*συνπλοκή τῶν εἰδῶν*“.

Jak se ostatně dozvíme později i ve *Faidru*, je dialektická metoda – duše Platónovy filosofie – právě uměním συναγωγή a διαίρεσις mezi idejemi. V dialogu *Sofistés*, dalším z těch, kterými se bohužel nemůžeme zabývat zevrubně, bychom také našli určitou typologii ideálních vztahů. V první řadě zde vystupují vztahy hierarchické, neboť se hned v úvodní cvičné definici rybáře udičnicka jednotlivé rody diaireticky rozdělují na stále nižší a nižší druhy, až k samotnému ἄτομον εἶδος.¹²⁴ Διαίρεσις je přitom jedním ze dvou základních dialektických kroků (kromě συναγωγή) operujících s idejemi, jak se říká explicitně na místě 253d. V dialogu *Sofistés* se ovšem toto schéma rozšiřuje o pestřejší škálu ideálních vztahů, když se v místech 254b-259b probírá již zmíněné společenství nejvyšších rodů. Jak říká elejský host: „Shodli jsme se tedy v tom, že některé z rodů jsou ochotny se mezi sebou stýkati, a druhé ne, a jedny jen málo, druhé však ve velké míře, jiné pak že procházejí všemi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi. Nyní jdeme za tou myšlenkou dále a uvažujme tímto způsobem – ne o všech ideách, abychom si nemátli v jejich množství, nýbrž tak, že si napřed vybereme některé z těch, které jsou pokládány za největší –, nejprve jaká jest každá jednotlivá, potom jakou mají schopnost vzájemného společenství.“¹²⁵

Vidíme tedy, že vztahy mohou být velmi různorodé, avšak pro naše účely se musíme dále posunout k avizovanému novému typu vztahů – společenství (κοινωνία). Elejský host tento relační modus demonstuje na pěti nejvyšších rodech – ideji jsoucna, totožnosti, různosti, pohybu a klidu. Z těchto jsou sobě protikladné pohyb a klid a také totožnost a různost, zato jsoucno se mísí se všemi, neboť něčím jsou. Podobně idea totožnosti prostupuje všechny ostatní, a to natolik, nakolik jsou totožné samy se sebou, včetně ideje různosti. I ta se pak mísí se všemi ostatními, tentokrát však do té míry, nakolik nejsou ostatními ideami, neboť je nelze uvažovat pouze samostatně, ale vždy též ve vztahu k ostatním. V tomto smyslu prochází různost i totožností, neboť sama totožnost není ani jsoucnem, ani růzností, ani pohybem či klidem. Výše vytyčená protikladnost totožnosti a různosti tedy nemá tu povahu, kterou známe například již z *Faidónu*, totiž naprostou disparátnost.

Jako obtížnější se ale táž otázka ukazuje na případu pohybu a klidu. Elejský host se k celé úvaze o nejvyšších rodech dostává přes reprodukci debaty mezi přáteli idejí a syny země,

¹²² Srov. tamtéž; 254c1-6. V orig.: „μέγιστα εἶδη“.

¹²³ Srov. tamtéž; 253b9-c4. V orig.: „συμμίγνυσθαι“.

¹²⁴ O tom se explicitně mluví v místě 229d5. Srov. Platón: „*Sofistés*“, c.d. v pozn. 121.

¹²⁵ Tamtéž; 254b7-c5. V orig.: „Ὅτι οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο συνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ τῆδε σκοποῦντες, μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ παραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα, πρῶτον μὲν ποῖα ἕκαστά ἐστιν, ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμεως.“

z nichž první se domnívají, že jsoucnu náleží pouze klid, druhí je naopak zcela uvádějí v pohyb.¹²⁶ Proto ho v jeho zkoumání zajímá zejména vztah těchto rodů k jsoucnu, který se ukazuje být podobně jako u ostatních idejí směsíci totožnosti a ne-totožnosti, různosti a nerůznosti a jsoucna a ne-jeoucna. Pohyb i klid jsou totiž totožné každý se sebou, tj. ne-různé každý od sebe sama, ale různé od ostatních nejvyšších rodů, tj. s nimi ne-totožné. Stejně tak něčím *jsou*, avšak nakolik jsou různé od jsoucna samého, *nejsou*. Elejský host se však do jisté míry vyjadřuje i k otázce vztahu pohybu a klidu; zprvu jej chápe jako opozici, posléze však připouští, že by bylo možné uvažovat jakousi zvláštní formu jejich společenství, jež by zároveň nepopírala jejich protikladnost, avšak umožňovala mluvit o tom, že pohyb je v jistém smyslu klidový a klid pohyblivý. Z dialogu však není zcela zřejmé, v jakém přesně smyslu by toto šlo o obou ideách vypovídat.

Jednou z možností by snad bylo porozumět celé úvaze v kontextu hostova východiska, že je třeba chtít takové jsoucno, které je jak v pohybu, tak v klidu (tj. překlenout opozici mezi syny země a přáteli idejí). Ve jsoucnu by se tedy do jisté míry mísily obě tyto ideje, čemuž by jejich prostá opozice měla bránit. Druhou možností, jak pasáži porozumět, by snad mohla být následující úvaha. Vztahy všech pěti nejvyšších idejí se totiž strukturují vždy podle toho, od které začneme a kam nás naše úvaha vede. Takto například pohyb je různý od klidu, totožný sám se sebou atd. Avšak například různost totožná sama se sebou je různá jak od klidu, tak od pohybu, a ty jsou tak zřejmě v tomto zvláštním smyslu tímtež ne-různým vzhledem k této ideji. Tato problematika nás však v naší práci musí znepokojovat jen v míře, v jaké tato část rozhovoru elejského hosta s Theaitétem implikuje další možný typ vztahů mezi idejemi.

Pro úplnost našeho shrnutí alespoň této krátké části dialogu *Sofisté*s však dodejme, že elejský host provádí celou úvahu s cílem lokalizovat mezi idejemi nejsoucno, s jehož pomocí se pokusí nově lapit sofistu. Nejsoucno tak nakonec identifikuje s růzností vůči bytí, tedy také s tím aspektem každé ideje, kterým je různá od jiných, a v tomto smyslu jimi *není*. Nejsoucno je takto mezi idejemi rozeseto stejně jako sama různost.

Stručné připomenutí některých motivů z dialogu *Sofisté*s nám tak ukázalo, že se Platón pokouší promýšlet různé typy vztahů mezi idejemi. Zaznamenali jsme prostou opozici, hierarchii, společenství, jež suspenduje protikladnost, a snad i jakési druhé společenství, které opozici zachovává v silnější podobě než prvně jmenované. Pro naše účely však nemusíme zacházet tak daleko, neboť nám na tomto místě stačí samo zjištění, že mezi idejemi existují jisté vztahy a hierarchie, neboť tato teze otevírá otázku po kráse novým směrem. Nestačí již

¹²⁶ Srov. tamtéž; 249c-d.

ve *Faidónu* předestřená odpověď, že krása je ideou, nýbrž je třeba se ptát, jakou pozici zaujímá ve světě idejí. Je nějak výjimečná? Patří mezi nejvyšší, či naopak „běžné“ ideje? Tyto odpovědi budeme muset hledat v dialozích *Symposion* a *Faidros*.

Než k nim však obrátíme naši pozornost, pokusme se ještě v krátkosti zamyslet nad tím, co by tento nový poznatek mohl znamenat pro námi zkoumanou ideu krásy ve vztahu ke vhodnému, užitečnému, prospěšnosti, libosti a dobru. Vztah krásy k těmto Sókratovým návrhům na její výměr z dialogu *Hippiás Větší* jsme totiž doufali v naší práci objasnit. Viděli jsme, že vhodné, užitečné a prospěšné v jistém smyslu bezpochyby nejsou s krásou pojmově totožné, avšak byly s ní vždy úzce spjaty. Z výše nastíněných vztahů mezi idejemi by tak v úvahu připadala právě (první) κοινωμία z dialogu *Sofistés*, která by nám dovolila porozumět tomu, jak může být vše užitečné, prospěšné a vhodné zároveň krásné, aniž by bylo možné zcela neproblematicky považovat krásu samu za totožnou s užitečností, prospěšností a vhodností. Otázka by však byla daleko jasnější, kdyby zde byl prostor probrat důkladněji celou problematiku idejí a s nimi spojené dialektiky ve všech Platónových dialozích.

Ještě problematičtější se jeví otázka po vztahu ke kráse v případě libosti. Horizont, v němž se ji Platón snaží promýšlet, jsme totiž téměř ani nezahledli, neboť jsme se s touto problematikou ve *Faidónu* setkali pouze v souvislosti s její vazbou na strast. Zda je však slast se strastí takto provázána ve všech případech a v jakém kontextu Platóna libost vlastně zajímá, to by však bylo možno určit teprve při rozboru jiných dialogů. Máme na mysli zejména *Filéba*, dalšího ze stěžejních děl jak pro porozumění otázek *Hippii Většího*, tak pro pochopení role krásy v Platónově filosofii. Ani na tento dialog však v naší práci nezbyvá místo. Naše pozdější rozbor *Faidra* se otázky libosti také dotýkají pouze v míře, v jaké naznačují právě možnou existenci libostí nesvázaných s předchozím strádáním.¹²⁷ Badatelsky poctivé tak zůstává pouze přiznání vlastní nevědomosti. Naším ziskem je však samo vydobytí této otázky, které umožňuje celou problematiku v budoucnu dále rozvíjet.

Pochybnost jiného druhu vyvolává otázka po vztahu krásy a dobra. Bezpochyby platí, že cokoli je dobré, je také krásné, avšak dobro má u Platóna natolik výsadní postavení,¹²⁸ že se takto snadného propojení obou těchto idejí obáváme. Výjimečnost dobra je ostatně zachycena

¹²⁷ Jejich existenci naznačuje *Faidros* v místě 258e. Srov. Platón: „*Faidros*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

¹²⁸ Srov. např. pojetí A. Graesera v jeho „*Řecká filosofie klasického období*“, c.d. v pozn. 37; str. 208-213. Rozpor, se kterým se v otázce ideje dobra Graeser potýká, je však podle našeho názoru třeba řešit perspektivním uvažováním. Díky němu může být idea dobra jak nejvyšší μύθημα, tak ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

i ve *Faidónu*, když je označeno za to, co svazuje a drží pohromadě.¹²⁹ Nebo by tento vztah bylo možné myslet v nové dimenzi, která by náležela pouze dobru a propojovala s ním ideje jaksi 'kolmo' na jejich zbylé vzájemné vztahy? Pro úvahu tohoto typu nemáme zatím dostatek potřebných podkladů, a budeme tak po odpovědi muset v dialozích dále pátrat.

Zbytek našeho dialogu¹³⁰ je krom závěrečné dějové scény¹³¹ věnován eschatologickému mýtu,¹³² který v naší interpretaci potvrzuje opět religiózní založení celé předchozí úvahy, neboť zdůrazňuje, že kdyby duše nebyla nesmrtelná, byla by smrt velkou nespravedlností, jelikož by zlí byli očištěni.¹³³ Mýtus, který popisuje kosmos a místo duší v něm, je označen za krásný, riskantní podnik,¹³⁴ a to v tom smyslu, že vede duši správným směrem. Nepřistoupíme-li totiž na hypotézu, že dobrým se povede dobře a špatným špatně, hrozí nám nebezpečí strašné,¹³⁵ zato pokud ano, pak krásné. Sókratés toto riziko podstoupil, a tak zemřel jako „...muž (...) nejlepší a vůbec nejrozumnější a nejspravedlivější“.¹³⁶ A poučení vtipnější verzí hypotézy idejí můžeme říci: jako člověk krásný. Jeho smrt sama musela být Platónovi důkazem pro nesmrtelnost duše a lepší osudy duše po smrti. Neboť Sókratés svůj odkaz vskutku zazpíval jako labuť, abychom podtrhli Platónův vlastní příměr ze místa 84e2-85b7, a poukázal tak ke smrti jako něčemu dobrému.

¹²⁹ Srov. Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 99c7.

¹³⁰ Tamtéž; 107b10-115a6.

¹³¹ Tamtéž; 115a7-118a15.

¹³² K jeho interpretaci srov. Karfík, F.: „*Die Beseelung des Kosmos*“, c.d. v pozn. 79; str. 29-44.

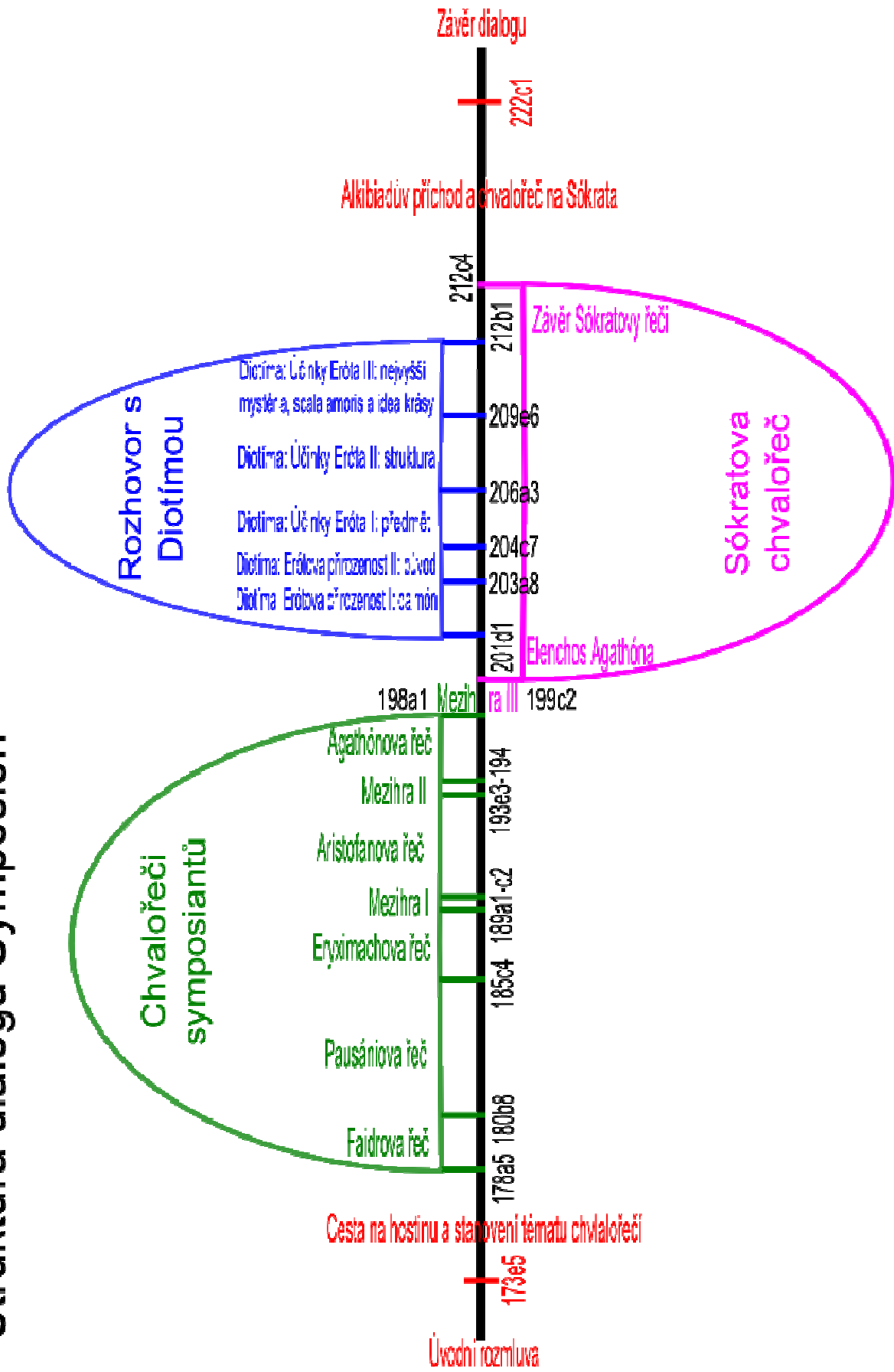
¹³³ Srov. Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 11; 107c4-d2.

¹³⁴ Srov. tamtéž; 114d6.

¹³⁵ Srov. tamtéž; 107c3.

¹³⁶ Tamtéž; 118a14-15. V orig.: „...ἀνδρός (...) ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.”

Struktura dialogu Symposium



4.1. Významnost ideje krásy v dialogu *Symposion*

Energie, která pulsuje Platónovým dialogem *Symposion*, staví interpreta tohoto epochálního díla do nesnadné situace. Tváří v tvář posvátne se totiž člověku tají dech, a tak napsat byt' jen první větu komentáře je jistou profanací. Většina interpretů proto v úvodech ke svým pojednáním činí jakousi úlitbu tomuto dílu, a to tím, že podává výčet jeho vlivu, srovnává je s největšími díly západní literatury či se vyznává z osobního okouzlení.¹ Platón tedy, jako snad vždy, mistrně dosahuje svého: nutí nás tváří v tvář božskému, které je krásné a ke kterému nás pojí zvláštní láska, vážít slova a velebit je jako úhelný kámen rozvoje osobního i dějinného. Jinými slovy, nechává v duších čtenářů rozeznít hlavní motivy tohoto dialogu.

Podobně jako *Faidón* či *Parmenidés*, je i *Symposion* dialogem rámcovým. Úvodní scéna se tak točí kolem spletité cesty vyprávění o slavné hostině v Agathónově domě, konané před mnoha lety. Apollodóros ji líčí nejmenovanému druhu a širší společnosti zřejmě bohatých lidí, přičemž sám však o ní pouze slyšel od Aristodéma, Sókratova milovníka. K vyprávění se však cítí povolán, neboť jednak mu části tohoto příběhu potvrdil ex post Sókratés sám, jednak měl nedávno možnost si celou událost oživit, když ji vyprávěl Glaukónovi, Platónovu bratru a jednomu z hlavních diskutérů v *Ústavě*. Podobně jako ve *Faidónu* i zde se střetáváme s jistým odstupem mluvčích od situace, o níž vypráví. Snad i zde půjde o podstatu Sókratova odkazu, stejně jako v dialogu prvně jmenovaném. Děj prvního se ostatně odehrává mezi svítáním a západem slunce, děj druhého naopak od soumraku do úsvitu. Dohromady tak snad tvoří jakýsi celek,² dvě perspektivy – denní, nad kterou bdí Apollón, a noční, kdy se dostáváme pod vliv Dionýsa. Významnost pronesených řečí je také zdůrazněna tím, že Apollodóros na jedné straně část pronesených chvalozpěvů na Eróta reprodukuje velmi přesně, část naopak zcela zapomněl.³ Podobně implikuje významnost tehdejších řečí všeobecná touha slyšet vypravování o slavné hostině. Částečné pozapomenutí tehdejších událostí však také můžeme interpretovat jako vyznání z neúplnosti či nedostatečnosti následujícího pojednání. Takový motiv by byl typicky platónský a setkali jsme se s ním již v úvodu této práce v *Ústavě* i později v dialogu *Faidón*. Snad však lze obě interpretace spojit, jak činí např. R. E. Allen,

¹ Všechny body naráz splňuje Allen, kterého tak volíme jako příkladného milovníka dialogu *Symposion*. Srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, Yale University Press, New Haven/London 1991; str. vii-ix Úvodu.

² Na komplementaritu s *Faidónem* upozorňuje S. Benardete. Srov. jeho.: „*On Plato's Symposium*“, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 1993; str. 28.

³ Srov. 178a1-5 a znovu 180c1-2. Řecké originály citovány podle Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900. Český překlad dle Platón: „*Symposion*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

když shrnuje, že „...dvojitá narace napovídá nejen významnosti, ale také neúplnosti.“⁴ Stojíme tedy zjevně před jedním ze stěžejních Platónových děl.

Apollodóros, který o celé události referuje, však ještě před začátkem svého vyprávění posluchačům vyčte, že se zabývají nepodstatnými věcmi, totiž vším kromě filosofie.⁵ Neznámý Apollodórův druh mu naopak v odpovědi vmete do tváře, že je stále stejný, stále haní všechny včetně sebe, kromě Sókrata.⁶ Apollodóros spolu s Aristodémem, který je v úvodu zmíněn jako jeden z prostředníků a Sókratův milovník,⁷ tak nechávají ještě před líčením událostí slavné hostiny vystoupit Sókrata jako objekt lásky a nápodoby, která je však v jejich případě pouze vnějšková. Sókratés je ale záhy představen také jako milovník, neboť Apollodórovo vyprávění se odvíjí od setkání se Sókratem, který byl umytý a obutý, na cestě za krásným básníkem Agathónem, který den před tím zvítězil jako nejlepší tragik při příležitosti Lénají.⁸ Sókratés Apollodóra vyzve, aby šel s ním, a společně se na oslavu odeberou. Dorazí však odděleně, neboť Sókratés zůstane stát na cestě a o čemsi přemýšlí.⁹ Když později, uprostřed jídla, Sókratés přece jen dorazí, hostitel ho vybídne, aby zaujal místo po jeho boku, neboť doufá, že dotykem nabude účasti na moudrosti, kterou je nyní, po delším přemýšlení, Sókratés naplněn.¹⁰ Ten výzvu přijímá, avšak obrací proti hostiteli se slovy: „Bylo by dobré, Agathóne, kdyby byla moudrost něco takového, že by při vzájemném dotýkání přetékala mezi námi z plnějšího do prázdnějšího, jako voda v nádobách (...) Jestliže to dělá i moudrost, věru velmi si vážím tohoto místa vedle tebe, neboť myslím, že budu od tebe naplněn velkou a krásnou moudrostí.“¹¹ Svou vlastní moudrost totiž Sókratés považuje za chatrnou a pochybnou, podobnou snu,¹² zato Agathónova je prý skvělá, víc a víc roste a dokáže prudce vyšlehnout a zazářit před obrovským publikem.¹³ Agathón, který Sókratovu

⁴ Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 5. Jde o náš překlad, v orig.: „...the double narration suggests not only importance but incompleteness.“

⁵ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 173c3-d1.

⁶ Srov. tamtéž; 173d4-6.

⁷ Srov. tamtéž; 173b3.

⁸ Srov. tamtéž; 174a5-6. K tomu srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 21.

⁹ Srov. tamtéž; 174d5-175c6. F. C. C. Sheffield motiv vykládá tak, že Sókratés Apollodórovi pouze ukazuje cestu, dojít cíle však musí sám. Jejich společná cesta by tak byla příměrem k pouti životní. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, Oxford University Press, New York 2006; str. 11-12. Oprávněnost této interpretace potvrzuje motiv vnější nápodoby Sókrata, zmíněný 173c3-d6 u Apollodóra a 173b2 u Aristodéma.

¹⁰ Srov. tamtéž; 175d1-4.

¹¹ Tamtéž; 175d3-e2. Řecky: „Ἐὐ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενεώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδων (...) εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν. οἶμαι γὰρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθῆσεσθαι.“ Sheffield motiv vykládá jako zavržení pojetí výchovy v pojmech aktivity a pasivity. Srov. „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 13.

¹² Srov. tamtéž; 175e3-4.

¹³ Srov. tamtéž; 175e4-7.

ironii chápe, souboj o moudrost odkládá na pozdější dobu (po jídle) a určuje v něm i rozhodčího, boha Dionýsa.¹⁴

Výklad událostí tohoto úvodního výjevu do značné míry poskytne klíč k pochopení zbytku dialogu. V jeho nalezení nám mohou velmi pomoci dva vynikající interpreti S. Robinson a R. Wardy. Robinson ve svém článku „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“¹⁵ vychází právě z otázky dvou kontrastních druhů moudrosti, jak jsme je představili ke konci našeho shrnutí výše. Domnívá se totiž, že v *Symposionu* Platón nechává zaznít všechny tři hlavní oblasti působnosti boha Dionýsa, a to víno, divadlo a mystéria.¹⁶ Agathón a jeho veřejně představitelná moudrost se totiž váže právě k divadlu, jak naznačuje Platónův učitel sám,¹⁷ Sókratova je naopak soukromé povahy a má charakteristiky mystéria a zasvěcení.¹⁸ Ne náhodou se tento motiv explicitně objeví později v rozhovoru s mantinejskou ženou Diotímou.¹⁹ My je ostatně známe jak z našeho rozboru dialogu *Faidón* či z *Parmenida*,²⁰ tak již z úvodu této práce, kde jsme se v rozboru podobenství o dobru dotkli otázky perspektivního obratu.²¹ I zde tedy nacházíme motiv dialogické dimenze s jejími psychagogickými konotacemi. Zápas mezi Agathónem a Sókratem o dva druhy moudrosti tak ve svém jádru není jen roztržkou mezi básníky a filosofy, nýbrž také sporem o dvě formy náboženské praxe dionýského kultu. Sókratovu niternější a kontinuálnější formu zbožného života v protikladu k veřejné praxi πόλις jsme ostatně zaznamenali také ve dvojím pojetí κόθορσις ve *Faidónu*.²² Třetí Dionýsův atribut, víno, nacházíme podle Robinsona doslova vtělený v postavu silně opilého Alkibiada, který po skončení Sókratova chvalozpěvu stužkuje jako vítěze oba dva soupeře, a tak za legitimní prohlašuje oba typy řeči.²³ Alkibiadés zde vystupuje jako sám Dionýsos, neboť ten měl být podle Agathónovy repliky soudcem ve sporu o moudrost.²⁴ Z Agathónova hlediska však do značné míry soudcem překvapivým, neboť, jak soudí Robinson, úvodní rozhovor mezi Sókratem a Agathónem, v němž, jak Sókratés ukazuje,

¹⁴ Srov. tamtéž; 175e8-10.

¹⁵ Robinson, S.: „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, in: „*Ancient Philosophy*“, 2004/24, str. 81-100.

¹⁶ Srov. Detienne, M.: „*Dionysus*“, In: Bonnefoy, Y. (ed.): „*Mythologies, vol. I*“, Chicago University Press, Chicago, London 1991, překl.: D.White; str. 458-461.

¹⁷ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 175e3-7. K tomu výklad Robinsona v jeho „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 15; str. 83-86.

¹⁸ Srov. Robinsonův výklad tamtéž.

¹⁹ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; např. 209e6-210a3.

²⁰ Obojí srov. výše, zejm. str. 41-42.

²¹ Srov. str. 8 a 12-13.

²² Srov. výše, str. 42-43.

²³ Takto postavě Alkibiada rozumí také S. Benardete. Srov. jeho „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 89-91. Stejně tak Wardy. Srov. jeho „*The Unity of Opposites in Plato's Symposium*“, in: „*Oxford Studies in Ancient Philosophy*“ 2002/23; str. 8.

²⁴ Srov. ostatně popis jeho příchodu v místě 212d4-e2.

pojímá Agathón moudrost jako přetékající vodu, svědčí daleko spíše pro to, že Agathón chce, aby byl za moudřejšího prohlášen jednoduše ten, kdo vydrží déle pít, kdo si déle udrží svou racionalitu.²⁵ Eryximachos však v debatě o způsobu pití volí střídmost, resp. svobodnou volbu, která s sebou však v příslušném kocovinovém kontextu střídmost nese. Rozděluje totiž účastníky na slabé a silné hlavy a na Sókrata, který je vůči tomuto dělení indiferentní.²⁶ Slabé hlavy nemohou se silnými v pití vína soupeřit a silné jsou navíc při této konkrétní příležitosti handicapovány kocovinou z oslav z předchozího dne.²⁷ Co však znamená Sókratova indiference? Robinson nabízí dvě možnosti:²⁸

1. Sókratés není v moci Dionýsa, neboť je služebníkem Apollónovým, jak explicitně zazní v *Obraně Sókrata*²⁹ a ve *Faidónu*;³⁰
2. Sókratés je naopak vždy již opilý, tj. je bytostně spjat s Dionýsem.

Zdá se, a soudí tak i Robinson, že *Symposion* sám jednoznačně svědčí pro druhou možnost. Vždyť jako o silénovi či satyrovovi mluví o Sókratovi Alkibiadés v závěru celého díla.³¹ Co si však počít se stejně explicitním prohlášením o služebnictví Apollónovi? Resp. jaký je onen celek, který tvoří *Faidón* a *Symposion* dohromady? Snad až příliš jednoduchou odpovědí by bylo prosté zobecnění Sókratova vztahu k oběma bohům na vztah k božskému vůbec. Jinou možností by bylo prozkoumání bytostného řeckého *polytheismu*. Avšak možná nejlepší odpověď nám poskytne zamyšlení nad společným jmenovatelem obou bohů. Kdo je vlastně Dionýsos, patron dialogu *Symposion*?³²

Dionýsos je potomkem Dia a Semelé, dcery thébského krále Kadma a jeho manželky Harmonié. Ta ho však nemohla sama donosit, neboť toužila spatřit Dia v jeho božské kráse a při pohledu na něj shořela. Zeus si však nenarozené dítě vložil do stehna a sám je donosil. Jako mladý bůh se Dionýsos musel ukrývat jak před Hérou, která ho coby syna zplozeného Diem s jinou ženou pronásledovala, tak před smrtelníky. Odešel proto do Asie, odkud se již jako dospělý vrátil do Řecka, do Théb. Zde tropil nepřípustné věci, např. hlučel, spal se svými

²⁵ Srov. Robinson, S.: „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 15; str. 89.

²⁶ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 176c1-5.

²⁷ Srov. tamtéž; 176a5-b1.

²⁸ Srov. Robinson, S.: „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 15; str. 91.

²⁹ Srov. Platón: „*Obrana Sókrata*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 23c1.

³⁰ Srov. Platón: „*Faidón*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 84e2-85b7 aj. Řecké originály citovány podle Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900.

³¹ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 214d6-222b7.

³² K následujícímu výkladu srov. Vernant, J.-P.: „*Vesmír, bohové, lidé: Nejstarší řecké mýty*“, Paseka, Praha/Litomyšl 2001, překl.: Z. Dlabalová; str. 124-133.

průvodkyněmi na holé zemi apod. Jeho kouzlu podlehly i místní ženy, neboť byl velmi krásný. Poblázněné odešly do hor, kde divoce tančily a věnovaly se orgiím. Thébský král Pentheus proto Dionýsa, vystupujícího v přestrojení za svého vlastního kněze, nechal uvěznit, avšak ten se osvobodil a královský palác se sám vzňal a shořel. Stejně tak vojenská výprava, která měla za úkol přivést omámené ženy zpět, neuspěla a byla rozruženými ženami pobita. Pentheus se s Dionýsem coby knězem setkal a snažil se od něj vyzvědět, jakou moc má jeho bůh, tedy on sám, a co poblouzněné ženy v horách dělají. Nakonec podlehl zvědavosti a v přestrojení za bakchantku se vydal ženy špehovat, avšak byl jimi odhalen, roztrhán a vlastní matka mu narazila hlavu na kůl. Přesto všechno, či snad právě proto byl Dionýsos nakonec v Thébách jako bůh přijat a stal se zvláštním členem pantheonu, zůstáváje vždy tak trochu cizincem.

Tento a jiné mýty o Dionýsovi interpreti často shrnují jeho označením za boha jinakosti,³³ který nechává tradiční vystoupit v novém světle, ale tím je na nové úrovni potvrzuje. Je tedy jinakostí uvnitř stejnosti či tradice, cizím bohem v rámci ryze řeckého pantheonu. Řečtí bohové byli sice bytostně víceznační, avšak Dionýsos všechna ostatní ve svém transcendentním a záhadném aspektu předčí. Jeho destruktivní rys je tedy korelátém konstruktivního sebepotvrzení na vyšší úrovni a zároveň má charakter jisté limitace či očisty. Výše zmíněný mýtus totiž ukazuje, že to byl ve skutečnosti Pentheus, kdo byl coby příliš dogmaticky lpící na řádu a mravnosti vlastně šílený, a nikoli klidný Dionýsos, spolupracující s královskou stráží, která ho zatýkala, usilující o pokojný rozhovor s králem samým.³⁴ Šílenství, které přináší ženám či mužům skrze alkohol, je jasně vymezené – ženy odcházely do hor pouze jednou za dva roky uprostřed zimy³⁵ a z opojení alkoholem se člověk, jak známo, vzpamatuje většinou hned následující den. Zato Penthea se šílenství zmocnilo zcela a progredovalo až do formy voyerismu. Jak trefně říká R. Chlup: „Pravá rozumnost se nerovná suché racionalitě, ale dokáže do sebe harmonicky zapracovat i prvky iracionální a bláznivé. Doopravdy šílený je ten, kdo ze své spořádanosti není ochoten ustoupit ani o píd’.”³⁶

Jedním z Dionýsových přídomků je tedy také Rozhodčí, neboť je tím, kdo stojí coby cizinec vně sporů, mimo dva extrémy, a dokáže tak nastolovat střední, rovnovážný stav, očištěný od obou extrémních poloh.³⁷ I v tomto ohledu je tak mocností bytostně kathartickou,

³³ Srov. dosud nepublikovaný text R. Chlupa „*Dionýsos, aneb rozumné šílenství*”. Jeho část byla přetištěna pouze ve studentském časopise *Nomádva* 3/2008, str. 10-14.

³⁴ Srov. tamtéž; str. 5-6 (číslování stránek podle nepublikované verze).

³⁵ Tamtéž; str. 3.

³⁶ Tamtéž; str. 6.

³⁷ Srov. Chlupův výklad tamtéž; str. 6-8.

spjatou navíc s genezí střednosti. Mýtus o Eurypylovi a Patrách³⁸ zachycuje také jeho „kooperaci“ s Apollónem, který ústy Delfské věštírny předpovídá městu očistu právě při zavedení dionýského kultu. A právě jako bůh této zvláštní κάθαρσις je také patronem tragického básnictví. Vidíme tedy, že Dionýsos má s Apollónem společný právě pojem κάθαρσις a společně se na možnosti očisty podílejí. A toto je podle našeho názoru onen společný motiv mezi oběma bohy a oběma Platónovými dialogy, *Faidónem* a *Symposionem*, motiv který je v Platónově koncepci nového filosofického náboženství ústřední. A právě proto, jak se domníváme, může Platón Sókrata prezentovat jako služebníka obou bohů, a to různě vhodně v různých kontextech. Ve *Faidónu* byl Sókratés, kterého jsme zastihli těsně před smrtí, přirovnán k Apollónovu ptáku labuti, věštil zde nesmrtelnost duše a veden Apollónem porazil strach ze smrti, zatímco ten pozastavil návrat lodí z Delf. V *Symposionu*, za Lénají, Sókratés naopak postaví své pojetí řeči jako soukromého mystéria ve výše zmíněném smyslu proti veřejnému kultu divadelní zbožnosti, a to na de facto pijácké sešlosti.³⁹ Vhodnost záštity Dionýsa v našem dialogu je proto zcela zřejmá.⁴⁰

Sókratova indiference v otázce střídmeho či nevázaného pití tak velmi pravděpodobně naráží na jeho spjatost s Dionýsem, k níž se budeme ještě v průběhu této kapitoly vracet. Nutno však spolu s Robinsonem poznamenat,⁴¹ že čtenář dialogu není na symposiu přítomen, a proto musí být spor o moudrost mezi Agathónem a Sókratem rozhodnut jinak než zápasem v pijáctví, a snad proto volí Eryximachos střídmost v pití, jak jsme již poznamenali výše. Opilost vínem však nebrání projevu jiné formy opilosti, totiž inspirovanosti na straně obou soupeřů. Jak Sókratés, tak Agathón jsou opilí slovy a jejich řeči působí u druhých vytržení, opíjí i je stejně jako víno. Jejich souboj je tak vskutku odvozeně i sporem mezi básníky a filosofy. Polarita, kolem které náš výklad neustále krouží, se dále v textu objeví například ve formě rozlišení dvou Erótů, resp. Afrodíté Nebeské a Obecné. A bude to Sókratovo, resp. Diotímino pojetí Eróta jako bytosti daimónské, které bude jednotící silou mezi oběma těmito protiklady. A je-li Sókratés v úvodu dialogu představen jako milující Agathóna, toužící po

³⁸ Srov. Pausaniás: „*Cesta po Řecku II*“, Svoboda, Praha 1974, překl.: H. Businská; 7.19-20.

³⁹ Ovšem nikoli v moderním smyslu. Symposion byl vždy úzce napojen na rituální zbožnost, zejména na úlitbu. Srov. Bruit-Zaidman, L., Schmitt-Pantel, P.: „*Rituals*“, in: Titíž: „*Religion in the Ancient Greek City*“, Cambridge University Press, Cambridge 1992, překl.: P. Cartledge; str. 40.

⁴⁰ Zcela opačně (ve smyslu Robinsonovy první možnosti) motiv dionýského svátku interpretuje Krüger. Podle jeho názoru je Dionýsos Sókratovi protivníkem a s příchodem Alkibiada a dalších hostů neodvratně zahaluje celou událost do hluku, chaosu a opojení. Krügerovo pojetí by podle našeho názoru bylo z hlediska řecké zbožnosti ὕβρις, neboť řecké náboženství bylo polytheistické ve velmi silném smyslu. Také rozumí Dionýsovi příliš jednostranně a nezohledňuje jeho kathartickou stránku. Ke Krügerovu pojetí srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1939; str. 86-92.

⁴¹ Srov. Robinson, S.: „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 15; str. 90.

jeho moudrosti, kterou u něj doufá nalézt, pak se ukazuje, že Erós je tím, kdo je schopen zacelovat nejednotnost mezi lidmi, a jak ukazuje Robinson⁴² i v rámci celé obce.

Tímto předchůdným dospěním k pojetí Eróta jakožto jednotící síly, působící mezi protiklady, se pak dostáváme k druhému zmíněnému interpretovi, R. Wardymu. Ten se ve svém článku „*The Unity of Opposites in Plato's Symposium*“⁴³ snaží hájit plodnost hérakleitovství jako interpretačního klíče k celému dialogu.⁴⁴ Domnívá se, že samo uspořádání jednotlivých tezí, celých řečí a různých motivů v dialogu má jistou výpovědní hodnotu,⁴⁵ a že bychom tak jednotlivé protikladné momenty měli chápat jako harmonickou jednotu, která spojuje dynamické napětí.⁴⁶ Sám si ve svém článku všímá celé řady protikladů a snaží se podle nich jednotlivá místa analyzovat. Za všechny zmiňme alespoň tragické/komické, střízlivé/opilé či námi výše vytčené napětí mezi veřejným/soukromým.⁴⁷ Co se konkrétního čtení jednotlivých dynamických napětí a jejich jednoty týče, bude třeba je sledovat v průběhu analýzy dialogu, a od Wardyho pojetí se budeme spíše odchylovat. Vděčíme mu však za postřeh týkající se všeobecného významu harmonizujícího čtení dialogu. Nedomníváme se však ani, že je třeba mluvit o hérakleitovství *Symposionu*, neboť bylo podle našeho názoru řecké pojetí krásy tradičně spjata s pojmem ὀρμωvή a Platón spíše navazuje na celou dřívější tradici v její šíři.

Získali jsme tedy předběžná vodítka pro četbu *Symposionu*. Je jako obvykle zasazen do náboženského kontextu, především ve spojitosti s motivem κάθαρσις, a Sókratés v něm představuje své odlišné pojetí zbožnosti a jí odpovídajícího logu. Mezi účastníky hostiny, kteří jsou velmi heterogenní povahy, vládne erótická pospolitost, která bude dějově stejným způsobem propojovat jejich velmi různorodé řeči a spojovat je ve vyšší celky, harmonizovat je. Motivy lásky a krásy jsou také od počátku dány do souvislosti s problematikou moudrosti,⁴⁸ neboť ošklivý milující i milovaný Sókratés vede pod záštitou Dionýsa spor s krásným Agathónem, ležícím po jeho boku.

Jak jsme již dosti jasně naznačili, následují v dialogu jednotlivé chvalořeči na Eróta. Eryximachos si námět vypůjčuje od Faidra, který se neexistenci hymnů a paiónů složených

⁴² Srov. tamtéž; str. 95-98.

⁴³ Wardy, R.: „*The Unity of Opposites in Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 23.

⁴⁴ Tamtéž, str. 3.

⁴⁵ Tamtéž, str. 2.

⁴⁶ Tamtéž, str. 4.

⁴⁷ Wardy na konci své studie uvádí přehledný seznam analyzovaných protikladů. Srov. tamtéž, str. 60-61.

⁴⁸ Kterou jsme spolu s Sheffieldem v poznámkách pod čarou chápali v souvislosti s problematikou výchovy.

pro Eróta v době, kdy se píše oslavné písně na lecjaké nepodstatné téma, velmi diví.⁴⁹ Vtipně k tomu poznamenává: „...přišla mi již také do rukou kniha napsaná od moudrého muže, v které se mluvilo o soli, a to s neobyčejnou chválou pro její užitečnost.“⁵⁰ Eryximachos také stanovuje pořadí, a to vždy postupně směrem od otce tohoto návrhu. Ostatní účastníci, v čele se Sókratem vřele souhlasí, přičemž Sókratés toto téma vítá obzvlášť, neboť, jak říká, „...v ničem jiném (se – pozn. O.G.) nevyznám než ve věcech lásky.“⁵¹

První tedy pronáší řeč Faidros.⁵² Ve své chvále se soustředí na Erótův původ,⁵³ od něž odvozuje vysoký stupeň jeho moci. S odkazem na básníky totiž Faidros zrození Eróta klade jako současné se vznikem Gaii. Coby jeden z prvních bohů, přináší Erós lidem největší štěstí, neboť jim nejlépe vštěpuje to, co by jim mělo být celý život ukazatelem správného jednání a smýšlení – „Stud u věcí ošklivých, horlivý zájem o krásné.“⁵⁴ Faidros si moc Eróta konkrétně představuje jako snahu vypadat před tím, koho milujeme, co nejlépe, tj. nebýt jím nikdy spatřen při nedůstojné či nectnostné činnosti. Milující naopak o přízeň miláčka soupeří s ostatními, a tak získává působení Eróta i celospolečenskou dimenzi. Jak Faidros až komicky nadneseně říká: „Kdyby (...) vznikla obec nebo tábor z milovníků a milovaných (...) a (...) kdyby takoví pospolu bojovali, zvítězili by i při malém počtu nad celým světem.“⁵⁵ Ten, kdo je tedy nadán božskou mocí a je v tomto smyslu krásnější, je milovník a nikoli miláček, který v celém enkomiu vystupuje pouze jako objekt touhy. Kromě tohoto argumentačního jádra se Faidrova řeč skládá ze spleť sítě odkazů na klasiky řeckého básnictví,⁵⁶ u nichž hledá potvrzení pro svá slova a ukazuje explanační extenzi svého pojetí Eróta, kterou na závěr shrnuje slovy: „...Erós je z bohů i nejstarší, i nejdůstojnější, a nejmocnější dárce zdatnosti a štěstí lidem zaživa i po smrti.“⁵⁷

⁴⁹ Že tomu tak skutečně bylo, ukazuje T. Gould. Srov. též: „*Platonic Love*“, The Free Press of Glencoe, New York 1963; str. 24.

⁵⁰ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 177b4-b6. Řecky: „...ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἅλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν.“

⁵¹ Tamtéž; 177d7-8. Řecky: „οὐδέν (...) ἄλλο ἐπίστασθαι (totiž ἐγὼ, ὅς – pozn. O.G.) ἢ τὰ ἐρωτικά.“

⁵² K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 178a6-180b8.

⁵³ Jak upozorňuje Allen, jde o tradiční začátek chvalořeči. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 12.

⁵⁴ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 178d1-2. Řecky: „τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχρῶν, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν.“

⁵⁵ Tamtéž; 178e3-179a2. Řecky: „εἰ (...) γένοιτο ὥστε πόλιν γένεσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν, καὶ μαχόμενοι γ' ἂν μετ' ἀλλήλων οἱ τοιοῦτοι νικῶν ἂν ὀλίγοι ὄντες ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας ἀνθρώπους.“

⁵⁶ Přehled podává Sheffield. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 17.

⁵⁷ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 180b6-8. Řecky: „... (φημί) Ἐρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.“

První řečník tak do našeho dialogu přináší ústřední motivy, které se budou u dalších řečníků opakovat: motivy ctnosti, štěstí, krásy. Představuje tedy tradiční pojetí Eróta,⁵⁸ ve kterém se všichni pohybují jako po známé půdě, a vytváří tak odrazový můstek pro kritické reflexe, které budou následovat. Faidros totiž nevypracoval jasné vztahy mezi výše zmíněnými motivy. Zůstávají ve vágní podobě, podle níž krása vzbuzuje touhu, která vede ke ctnosti za účelem zalíbení se miláčkovi. Pravdu této myšlenkové řady každý ze života zná, nepřekvapí ho, je s ní obeznámen. Avšak je možno se například ptát: „...proč (...) vede vjem krásy ke konání ušlechtilých skutků spíše než k pohlavnímu styku?“⁵⁹

Na tento problém navazuje ve své řeči Pausanias⁶⁰ svým rozlišením dvou různých Erótů, Nebeského a Obecného podle dvou Afrodíté, jejichž pomocníkem je. Obecný Erós je podle jeho názoru náhodný a představuje lásku, kterou cítí obyčejní lidé, a to k ženám i mužům, více však k jejich tělům než duším, neboť jim jde, jsou-li v moci Obecného Eróta, především o ukojení. Vzhledem k tomu, že podle Pausania každý úkon „...sám o sobě není ani krásný, ani ošklivý (...), nýbrž takovým se stane (...) podle toho jak je konán.“,⁶¹ není Obecný Erós pro svou náhodnost ve vztahu ke krásnému. Zato Erós Nebeský, který se týká pouze vztahů mezi muži, miluje krásně, což podle Pausania znamená, že milovník v jeho moci je po vůli dobrému člověku, a to za účelem sebezdokonalení, tedy ἀρετή. Principiálně však rozvoj ve vztahu, totiž zda povede k dobrému či zlému, záleží na tom, koho milujeme, a proto se v různých městech liší míra tolerance k tomuto typu vztahů. Podle Pausania by měl existovat zákon, který by reguloval erótické styky, a to jak stran věku chlapců, tak v otázkách vhodnosti jednotlivých svazků apod. Neboť je třeba milovat nikoli tělo a vše ostatní pomíjivě (peníze, moc aj.), nýbrž stálé, totiž duši a její kvality – moudrost a ostatní zdatnost. Pausanias ve své řeči dává Eróta od počátku do souvislosti s politikou, neboť jej chápe jako moc spojení mezi lidmi, a to s cílem sebezdokonalení. Proto nepřekvapí, když svou řeč završuje slovy, podle

⁵⁸ Srov. Gould, T.: „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 25. Naproti tomu Krüger se domnívá, že díky Faidrovu velmi volnému zacházení s tradicí je třeba jeho řeč chápat spíše jako pokus o reformu, a to právě skrze Eróta. Podle Krügera se Faidros nachází v situaci, která již není určována bohy ani tradicí. Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 92-95. Krügerův argument je založen na představě vlády striktních náboženských pravidel v tradici, která se nám zdá mylná. Ať již Krüger v této věci má, či nemá pravdu, byl by Faidros jako reformátor stále někým, kdo hledí tradiční hodnoty restaurovat, a v tomto smyslu by byl stále představitelem tradice. Konkrétních návazností na dřívější zvyky a běžné řecké názory si všimá také Dover (srov. jeho stručnou poznámku k roli statečnosti v řecké πόλις v týž: „*Symposium*“, Cambridge University Press, Cambridge 1980; str. 90) a Allen (srov. jeho doklady chápání milujícího jako krásného zobrazení satyrů na vázách v týž: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 14).

⁵⁹ Sheffield, F. C. C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 18. Jde o náš překlad, v orig.: „...why (...) does the perception of beauty issue in the performance of noble deeds, rather than sex?“

⁶⁰ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 180c4-185c4.

⁶¹ Tamtéž; 180e5-181a3. Řecky: „...αὐτὴ (...) οὕτε καλὴ οὕτε αἰσχρὰ (...) ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆι, τοιοῦτον ἀπέβη“

nichž Nebeský Erós je „...velmi cenný pro obec i pro jednotlivce a (...) nutí milovníka i milovaného velice pečovat o sebe sama ve směru k zdatnosti.“.⁶²

Pausanias je představitelem politické osvícenské elity,⁶³ která sice cítí určitý závazek k tradici, avšak zůstává spíše již jen slovní.⁶⁴ Takto sice na začátku své řeči své posluchače ujišťuje, že „Chváliti je třeba všechny bohy.“,⁶⁵ avšak záhy Obecného Eróta relativně silně odsuzuje. O tom, co je krásné, totiž rozhoduje způsob, jakým je příslušná věc prováděna, a to je zase dáno zákonem. Toto ústřední slovo sofistického diskurzu, *νομός*, pak prostupuje celou Pausaniovou řečí a usvědčuje jej z bytostného relativismu.⁶⁶ Jeho důraz na lásku homosexuální bude také do značné míry kontrastovat se Sókratovým pojetím plodného Eróta, o němž ostatně rozmlouvá s Diotímou, tedy se ženou. Homosexuální vztah se totiž vyznačuje minimálně tou formou sterility,⁶⁷ která zabraňuje pojednávanou problematiku traktovat v pojmech těhotenství, plození a rození, jak bude činit právě mantinejská čarodějka. A snad právě proto je v posledku Pausaniova koncepce Eróta určitou formou směnného obchodu moudrosti za sexuální služby,⁶⁸ neboť není schopen Eróta nikdy skutečně zduchovnit. Pausanias je ostatně jako náruživý zastánce homosexuálních vztahů představen až s karikaturním důrazem, a to jak v *Symposionu*,⁶⁹ tak v dialogu *Prótagoras*,⁷⁰ a dokonce i u Xenofóna.⁷¹ Jádro Faidrovy řeči, tj. bytostný vztah mezi krásou, láskou a ctností, zůstává však i u Pausania zachováno, je pouze přesazeno do nového (totiž politického) kontextu a zúženo (na Nebeského Eróta) i rozvinuto (vztah k trvalému, tj. k duši, způsob provádění atd.)

Podle stanoveného pořadí by dalším z mluvčích měl být komický básník Aristofanés, avšak přepadne jej škytavka,⁷² která trvá po celou dobu řeči jeho náhradníka, lékaře Eryximacha, a tak ji i rámuje. Vytváří dvojí komickou situaci – jednak zesměšňuje samotného Aristofana, který místo řádné účasti na vážném religiózním obřadu hýká, na druhé straně tvoří kulisu sofistického řeči hérakleitovsko-empedoklovského lékaře, který přednáší o významu

⁶² Tamtéž; 185b6-c1. Řecky: „...πολλοῦ ἄξιος καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις, πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τὸν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον“

⁶³ V dialogu *Prótagoras* je ostatně blízko sedícím hostem sofisty Prodika. Srov. Platón: „*Prótagoras*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 315d1-e2.

⁶⁴ Benardete velmi trefně a zajímavě poznamenává, že Pausanias je Sókratem v očích athénských otců. Srov. jeho „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 43.

⁶⁵ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 180e3. Řecky: „ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεοὺς“

⁶⁶ Takto Pausaniově řeči rozumí také Krüger. Srov. týž: „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 95-104.

⁶⁷ Na tento motiv upozorňuje také Allen. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 16.

⁶⁸ Takto pasáží rozumí také Sheffield ve svém „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 18.

⁶⁹ Srov. eroticky nabitě patetické věnování celé řeči Faidrovi v místě 185c2-4 nebo Aristofanův žert o Pausaniově a Agathónovi jako σὺμβολα.

⁷⁰ Srov. Platón: „*Prótagoras*“, c.d. v pozn. 63; 315e1-4.

⁷¹ Srov. Xenofón: „*Hostina*“, vlastním nákladem vydal J. Otto, Praha, překl.: J. Hrabák; str. 60.

⁷² Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 185c5-e5.

harmonie, a zesměšňuje tak i ji. Škytavku ostatně oba účastníci symposia explicitně dvakrát probírají, když Eryximachos nejprve udílí rady, jak se jí zbavit,⁷³ a později, když si z něj Aristofanés dělá legraci, že „...pořádek těla vyžaduje takového hřmotu a dráždění.“⁷⁴ Kromě této humorně-literární funkce však lék na škytavku předem znevažuje Eryximachovu řeč i věcně, neboť skutečně poukazuje na problém násilného, tj. neerótického navození harmonie. K porušení řádu ostatně dochází i v rámci určeného pořadí přednesu chvalořečí, avšak konstituuje se díky tomu jejich daleko vyšší návaznost,⁷⁵ neboť Eryximachos explicitně navazuje právě na Pausania, doplňuje jeho koncepci rozdvojeného Eróta, a bude to až Aristofanés, který se pokusí roztržku v jádru Eróta znovu zacetit, ač, jak uvidíme, nedostatečným způsobem.

Eryximachos svou řeč⁷⁶ koncipuje jako doplnění a poopravení Pausaniovy, přičemž za chybnou považuje její druhou polovinu, týkající se sídla Eróta, totiž duše. Naopak na rozlišení dvojího Eróta navazuje, ale podle něj přebývají oba Eróti v celé přírodě, jak poznal díky své profesi lékaře. Těla nemocná a zdravá mají totiž různé touhy a umění lékařské spočívá právě v rozpoznání těch krásných a jejich vzbuzování u nemocných, či jak se také vyjadřuje, ve vyvolávání lásky a svornosti mezi protikladnými živly. Eryximachos v tomto pojetí navazuje explicitně na Hérakleita, avšak opravuje ho v tom smyslu, že harmonie znamená *zánik* různosti, a to působením příslušné τέχνη. Erós také podle Eryximacha prochází mnoha jinými uměními: zemědělstvím, gymnastikou, astronomií, věštěním či múzickým uměním. Ve všech je třeba dbát obou Erótů, avšak Obecného jen velmi opatrně – tak aby z něj člověk pouze načerpal slast, aniž by ovšem působil velké škody. Lékař tedy může velkolepě zakončit, že „Takto má všechen Erós mnohonásobnou a velikou, ano spíše slovem všechnu moc, ale ten, který se uplatňuje s rozumností a spravedlností ve věcech dobrých jak u nás, tak také u bohů, ten má nejvyšší moc, způsobuje nám všechno štěstí a činí, že můžeme žít v družnosti a být milí jak sobě navzájem, tak i vyšším nás bytostem, bohům.“⁷⁷

Eryximachos tak ve své řeči úzce navazuje na Pausania, avšak radikalizuje jeho osvícenskou tendenci. Domnívá se totiž, že Erós je princip či síla týkající se nejen lidí, ale celé přírody. O správnosti či nesprávnosti Eróta rozhodují odborníci, experti na jednotlivé

⁷³ Srov. tamtéž; 185d4-e4.

⁷⁴ Tamtéž; 189a3-4. Řecky: „...τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμῆι τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν.“

⁷⁵ Takto soudí také Benardete. Srov. týž: „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 47.

⁷⁶ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 185e6-188e6.

⁷⁷ Tamtéž; 188d4-9. Řecky: „Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρως, ὁ δὲ περὶ τὰ γὰρὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλους δυναμένους ὁμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς.“

τέχνων. V tomto smyslu je jeho koncepce blízka karikaturním tezím Prótagory z Platónova dialogu *Theaitétos*.⁷⁸ Šíří své koncepce stejně jako důrazem na vztah k božskému také z opačné strany předznamenává pojetí Sókratovo. S ním je ostatně ve vztahu již svým povoláním, neboť Sókratés je v Platónových dialozích také představován jako lékař, ovšem duše.⁷⁹ V Eryximachově řeči zůstává nicméně nejasné, jak odborník na τὰ ἐρωτικά vlastně harmonii např. právě mezi lidmi a bohy nastoluje, tj. čeho přesně se týká jeho vědění, umožňující mu rozpoznávat správný a špatný Erós.⁸⁰ Eryximachos tedy drží hlavní linii úvah⁸¹ procházející napříč všemi řečmi, totiž vztah Eróta, ctnosti (srov. výše citovaný závěr řeči) a krásy (vtělené do pojmu ἄρμονίη⁸²), avšak opět jej rozvíjí v jiném kontextu, tentokrát na pozadí hérakleitovsko-empedoklovské kosmologie. V této souvislosti si lze povšimnout konkrétního projevu Eryximachovu prótagorovství. Jako zdroj je zmíněn pouze Hérakleitos, a to ještě lehce poopravený, Empedoklés je zamlčen. Za důvod, proč tomu tak je, lze spolu s T. Gouldem⁸³ jistě označit jednak fakt, že u Empedokla je láska jako taková ztotožňována s bohyní Afrodíté, a nikoli s Erótem, jednak tu skutečnost, že Láska je u něj pouze jedním ze dvou hybných principů, přičemž druhým je Svár. Empedoklés, ač otec vědění zastávaného Eryximachem, je tak zamlčen, neboť se zrovna na tomto místě lékaři takřkajíc nehodí do krámu. Aristofanés, jehož zesměšnění Eryximacha, jak již víme, rámuje celou lékařovu řeč, také podle našeho názoru na tento moment naváže a bude pokračovat v diskreditaci Eryximachových učitelů. Svým komickým mýtem však sděluje i cosi velmi vážného, ba tragického.

Než začne náš čtvrtý řečník své vypravování, prosí společnost o jistou shovívavost, neboť se obává, že jeho řeč vzbudí ne snad smích („...to by bylo dobré a slušelo by se to mé múse.“⁸⁴), nýbrž posměch. Do jisté míry se tedy bojí Eryximachem reprezentovaného povýšeného osvícenství (srov. Eryximachovu repliku „Dej si pozor a mluv, nezapomínaje, že

⁷⁸ Srov. Platón: „*Theaitétos*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 151e-160e. Takto Eryximachovu řeč interpretuje Krüger. Srov. jeho výklad v „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 105-119. Také Allen – srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 28.

⁷⁹ Srov. Platón: „*Charmidés*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný.

⁸⁰ Za nedostatek v Eryximachovu řeči považuje právě toto Sheffield. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 21-22.

⁸¹ Takto soudí také Sheffield. Srov. tamtéž, str. 20.

⁸² To by šlo lépe ukázat na základě zkoumání Hérakleitových a Empedoklových zlomků. Srov. k tomu zejm. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.: „Předsokratovští filosofové“, OIKOYMENH, Praha 2004, překl.: F. Karfík, P. Kolev, T. Vitek; Vitek, T.: „Empedoklés I./Studie“, „Empedoklés II./Zlomky“, „Empedoklés III./Komentář“, vše Herrmann a synové, Praha 2001; a Kratochvíl, Z.: „*Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*“, Herrmann a synové, Praha 2006.

⁸³ Srov. Gould, T.: „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 31.

⁸⁴ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 189b6-7. Řecky: „...τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον“

budeš podroben posudku. Možná že tě propustím, uznám-li za dobré.“⁸⁵), na druhou stranu doufá v pobavení své společnosti. A jasně také proklamuje, že hodlá mluvit jinak než Eryximachos s Pausaniem. Vypráví totiž mýtus⁸⁶ o lidské přirozenost, která byla původně jednotně androgynií. Tito dávní lidé byli válcovití, se čtyřma rukama a nohama, dvěma obličejí a kutáleli se po zemi. Byli velmi zpupní a odvážili se zaútočit na bohy. Zeus je však bleskem rozpůlil vedví mimo jiné „...protože se zvětší jejich počet“,⁸⁷ tj. počet jejich uctíváčů, a varoval je, že budou-li nadále pyšní, rozpůlí je ještě jednou, takže budou „...choditi, poskakující po jedné noze.“⁸⁸ Apollón potom takto zdeformované bytosti upravil do nynější podoby, tak jako „...obuvníci uhlazují na kopytě záhyby koží“,⁸⁹ kromě pohlaví, které jim zůstalo vně, takže „...semene nevkládaly (totiž polovice lidí – pozn. O.G.) do svých těl vespolek, (...) nýbrž do země jako cikády.“⁹⁰ Na památku rozdělení jim však nechal uzet na pupku a tím směrem lidem také otočil hlavy, aby jej měli neustále na očích. Vyděšené polovice androgynů hledaly své druhé půlky, objímali se a snažili se znovu spojit. Nebylo to však již možné, a tak hynuly, až se jich Diovi zželelo a napravil jim jejich nefunkční pohlaví. Díky tomu lidé vždy alespoň na chvíli mohli zaplašit svou touhu po znovuspojení, a mohli se tak věnovat práci. Erós je pak právě onou prastarou touhou po spojení, tj. nastolení původní přirozenosti. Dnešní, padlý člověk je totiž σύμβολον. Podle toho, kdo byl jeho druhou polovinou, touží nyní lidé buď po ženách, nebo po mužích. Nejmužnější jsou pak podle Aristofana právě ti muži, kteří byli původně jednotní s jiným mužem, tj. homosexuálně orientovaní. Ti ve vztahu nehledají smyslné milování, nýbrž něco, co neumí pojmenovat, ale co tuší. Něco, co by se jim splnilo, kdyby jim Héfaistos nabídl znovuspojení v jeden celek. Erós je tedy touha po celku, která lidi zároveň upomíná na nutnost pokory před bohy. Štěstí pak lidem Erós přináší tak, že pomáhá nalézt své původní druhé já, čímž nás alespoň v prostorovém slova smyslu navrací k naší původní přirozenosti.

Jak říká trefně Allen, začíná Aristofanés komicky, končí však tragickým náhledem na lidskou podstatu, neboť touha se mu stává celoživotním frustrujícím utrpením.⁹¹ Přestože jeho řeč věcně i svým stylem představuje cosi jako nový začátek, který do otázky vnáší jistou

⁸⁵ Tamtéž; 189b9-c1. Řecky: „ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ οὕτως λέγε ὡς δώσω λόγον. ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, ἀφήσω σε.“

⁸⁶ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 189c3-193e2.

⁸⁷ Tamtéž; 190d2. Řecky: „...διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι.“

⁸⁸ Tamtéž; 190d6. Řecky: „ἐφ' ἐνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκαλιάζοντες.“

⁸⁹ Tamtéž; 191a2-3. Řecky: „οἱ σκυτοτόμοι περὶ τὸν καλὰποδα λεαίνοντες τὰς τῶν σκυτῶν ῥυτίδας.“

⁹⁰ Tamtéž; 191b7-c2. Řecky: „καὶ ἐγέννων (totiž polovice lidí – pozn. O.G.) οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὡσπερ οἱ τέττιγες.“

⁹¹ Srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 34-35. Podobně Krüger svůj výklad Aristofanovy řeči nazývá tragische Komödie (tragická komedie). Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 119.

osobní dimenzi, není mýtus o androgynech zapomněním na předchozí. Lze naopak mluvit o tom, že pojetí Eróta jako léčivé nastolování harmonie, jak je známe od Eryximacha, podkládá naukou o lidské φύσις. V tomto nově mytickém založení však také dochází k významnému přesunu akcentů: nejde již o léčení zdravých či nemocných stavů těla, nýbrž je za bytostně nemocnou označena sama lidská přirozenost.⁹² Proto Erós může vystoupit jako lékař, bůh lidem nejbližší. A proto také u Aristofana ustupuje do pozadí otázka po dvojím Erótu, tedy mravní dimenze.⁹³ A konečně snad také právě proto patří tento mýtus do Aristofanových úst, neboť tragičnost situace rozřátých androgynů v jejich marné snaze různě se proplétat je svým způsobem komická, berou-li své počínání příliš vážně, podobně jako bere Eryximachos vážně sám sebe.⁹⁴ Aristofanés také nevystupuje ze základní linie vztahu mezi Erótem, krásou (zde jako u Eryximacha v podobě ἄρμονίη) a ctností, když prohlubuje teorii Eryximachovu, a podobně jako on klade důraz na harmonický vztah k bohům. Kritického vymezení vůči předchozím pojetím, ztělesněným v řeči Eryximachově, jsme se opakovaně dotkli výše. Věcný obsah Aristofanovy řeči také potvrzuje naši interpretační hypotézu, podle níž Aristofanés zesměšňuje Eryximachovy autority, zejména Empedokla. Vždyť Empedoklés ve zlomcích B57-62⁹⁵ s dvojilidmi explicitně počítá.⁹⁶ Aristofanés tedy vskutku řekl něco podstatného, ale po svém způsobu, veden svou múzou. Podobně jako v případě předchozím, kdy upozorňoval na nesouladný vztah mezi naukou o harmonizujících lékařských praktikách a léčbou škytavky pepřem. Nahlédnuto z druhé strany, bude jeho koncepce s Diotíminou rezonovat v otázce touhy po nesmrtelnosti, která se u něj objevuje v podobě touhy po trvalém spojení.⁹⁷ Ostatně Diotíma souhlasí s emočním východiskem, ze kterého Aristofanés své pojetí Eróta čerpá,⁹⁸ když za jednoho z rodičů Eróta prohlašuje Penii. Avšak Eróta nepojímá jako takovéto holé neštěstí,⁹⁹ nýbrž mu přisuzuje i druhého rodiče, boha Pora. V tomto smyslu se také explicitně liší v názoru na Erótovu φύσις. Exemplifikací Aristofanova pojetí Eróta je

⁹² Toho si všímá Krüger. Srov. tamtéž; str. 123. Krüger dále popis lidské přirozenosti, která je, řečeno lékařskou terminologií, symetrická vzhledem k sagitální rovině, ale asymetrická vzhledem k rovině frontální, dává do souvislosti s Platónovou a Aristotelovou naukou o oběžích nebeských těles. Ta představují naopak vzor dokonalé symetrie a božskosti. Na této škále pak původní androgyné představují vyšší formu dokonalosti, neboť zůstávají nesymetričtí pouze vzhledem k rovině transverzální. Srov. Krügerův výklad na str. 124-125.

⁹³ Ve vztahu k ἄρετή však Erós zůstává – důraz je kladen zejména na zbožnost.

⁹⁴ Takto soudí také Krüger. Viz „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 119-120.

⁹⁵ Srov. příslušné zlomky in Vítek, T.: „*Empedoklés II/Zlomky*“, Herrmann a synové, Praha 2001.

⁹⁶ Souvislost mezi oběma texty vidí jak Dover (srov. týž: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 113), tak Sheffield (srov. týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 22, pozn. 19).

⁹⁷ Toho si všímá také Allen. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 35.

⁹⁸ Tak soudí i Allen. Srov. tamtéž.

⁹⁹ Penie, jak upozorňuje Sheffield (srov. týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 47), je však sama vynalézavá, ostatně podobně jako lidé-půlky. Vždyť se snaží všemožně proplétat, aby se spojili. Úsilí obou, polovic i Penie, je však bytostně marné. Svou chudobu Penie zplozením Eróta nezaplašila.

pak, jak si všímá Allen,¹⁰⁰ do značné míry Alkibiadova zoufalá touha po Sókratovi, se kterou se setkáme na konci dialogu. Než však Sókratés začne vyprávět o svém setkání s tajemnou věštkyní a než na hostinu dorazí silně opilý Alkibiadés, musí ještě svou řeč promluvit Sókratův soupeř v boji o moudrost, Agathón.

Podobně jako Aristofanův, je i Agathónův chvalo zpěv na Eróta rámován dějovou mezihrou, k níž musíme nejprve upnout naši pozornost.¹⁰¹ V rámci krátkého rozhovoru mezi Aristofanem a Eryximachem jsou totiž připomenuti a tím vyzdviženi dva následující mluvčí, kterým zbývá pronést svou řeč, Sókratés a Agathón. Jsou také upamatováni na svůj souboj o moudrost, a tak jasně vystupuje do popředí odlišnost následujících enkómíí vůči všem ostatním – zde se svede zápas o Eróta, o Dionýsovu přízeň. Zajímavé je, že Agathón chápe již tuto mezihru jako začátek zápasu. Domnívá se totiž, že Sókratés chce vzbudit v posluchačích příliš velké očekávání, aby pak byli jeho výkonem zklamáni. Sókratés se svými obvyklými prostředky také pouští do zmiňovaného souboje, když Agathóna začíná v rozhovoru usvědčovat z toho, že neví, zda má dbát názoru množství nerozumných, anebo mála rozumných.¹⁰² Rozvíjející se ἔλεγχος je však přerušen Faidrem, který se musí „...starat o oslavu Eróta“,¹⁰³ a proto vybízí oba soupeře v zápase o moudrost k pronesení chvalořečí. Upomíná jinými slovy Sókrata i Agathóna na disciplínu, v níž se mají o moudrost střetnout.

Agathón začíná demonstrací svého reflexivního postoje. Nejenže všichni předchozí nechválili Eróta, ale lidi za dobra, jež jim způsobuje, ale nejsou si ani vědomi správné formy chvalořeči. Podle Agathóna je třeba „...vyložití, jaký jest a jaké věci způsobuje ten, jehož se řeč týká.“¹⁰⁴ Proto začíná chválou Erótovy krásy. Ta podle Agathóna spočívá jednak v tom, že je mladý, jednak v hebkosti, pružnosti, způsobilosti a jemnosti pleti. Tyto charakteristiky odvozuje Agathón z Erótova chování: stýká se s mladými lidmi a před stářím prchá, chodí jen po měkkém, totiž po lidských srdcích, do nichž se vkrádá a odchází z nich nepozorovaně, bojuje s nezpůsobilostí a zdržuje se jen tam, kde je tělo či duše v květu. Kromě krásy však Agathón podstatu Eróta spojuje také se ctností, a proto v následujících pasážích vychvaluje jeho jednotlivé ἄρεταί. Je spravedlivý, neboť vše se mu podřizuje dobrovolně a on k tomu nikdy nepoužívá násilí, je uměřený, protože vládne nad všemi chťící a rozkošemi, a statečný, neboť má v moci i samotného Área, zamilovaného do Afrodíté. Chvále Erótovy moudrosti vyčleňuje Agathón zvláštní část své řeči. Ukazuje zde, že Erós dokáže předávat druhým to,

¹⁰⁰ Srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 35.

¹⁰¹ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 193d6-194e3.

¹⁰² Takto čte pasáž 194a5-c10 i Krüger. Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 132.

¹⁰³ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 194d5-6. Řecky: „ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἐρωτι.“

¹⁰⁴ Tamtéž; 195a2-3. Řecky: „...λόγῳ διελεθεῖν οἷος οἴων αἵτιος ὄν τυγχάνει περὶ οὗ ὃ ὁ λόγος ἦ.“

v čem je sám zběhlý. Koho totiž vezme do své moci, ten se stává básníkem, dosahuje jako *τεχνίτης* slávy či prostě plodí děti. Takto je Erós učitelem dokonce samotných bohů – vždyť Apollón vynalezl umění lékařské a věštecké, Héfaistos je patronem kovářů stejně jako Múzy básníků, Athénu naučil příst a tkát, a dokonce vládnout i samotného Dia. Svou vládou nad bohy nastolil Erós řád, který Agathón kontrastuje s předchozím panováním Nutnosti, jež vedla k hrůzným událostem mezi bohy, vyklešťování či spoutávání. Agathón svou řeč završuje exaltovaným výčtem Erótova působení, doslova překypujícím básnickými figurami: „On nás zbavuje cizoty, naplňuje družností, svádí všechny takovéto přátelské schůzky a jest vůdcem při slavnostech, při sborových zpěvech i tancích, při obětech; propůjčuje jemnost, vylučuje hrubost; štědrý je láskou, skoupý neláskou; jest milostivý a dobrý; žádoucí pohled moudrým, předmět obdivu bohům; touží po něm neúčastní, cení si ho účastní; jest otcem přepychu, jemnosti, rozkoše, vděků, touhy, stesku; stará se o dobré, nestará se o zlé; v strachu, v seči, v stesku, v řeči jest kormidelníkem, bojovníkem, druhem i ochráncem nejlepším, ozdobou všech bohů i lidí, vůdcem nejkrásnějším a nejlepším, jehož má následovat každý muž krásným přizvukováním, účastně se písně, kterou zpívá a kterou okouzluje mysl všech bohů i lidí.“¹⁰⁵

Agathón tedy opět zůstává svým předchůdcům do jisté míry věrný, v něčem je poopravuje a v určitých aspektech předjímá pojetí Diotímino (viz dále). Drží se základního trojúhelníku Erós-krása-ctnost, u nějž novým způsobem jak věcně, tak i formálně zdůrazní krásu,¹⁰⁶ která u jeho předchůdce poněkud zanikla. Nejvíce se tak jeho řeč blíží pojetí Faidrovu a stejně jako jeho poslouží především jako odrazový můstek pro kritiku. Po velmi působivém mýtu Aristofanově tak jeho chvála Eróta působí poněkud chabě. Allen dokonce velmi ostře soudí, že Agathón neříká v podstatě nic.¹⁰⁷ Nově sice zavádí metodu chvalořeči, avšak slibovaná dedukce je jen rétorická. Stejně tak návaznost na předchozí řečníky, která byla pro ostatní koncepce Eróta v podstatě určující, je u něj jen velmi vnějšková, zdůrazněna daleko spíše pouhým oslovením příslušných předřečníků.¹⁰⁸ Obojí podstatně rozvede teprve Sókratés s

¹⁰⁵ Tamtéž; 197d1-e5. Řecky: „οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμῶν-πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἴλεως ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἀβρότητας, χλιδῆς, χαρίτων, ἡμέρου, πόθου πατῆρ· ἐπιμελῆς ἀγαθῶν, ἀμελῆς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτῆρ ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ ἔπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμνοῦντα· καλῶς, ᾧδῆς μετέχοντα ἦν ᾄδει θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.“

¹⁰⁶ Z hlediska poetické stavby pasáž analyzuje Dover. Srov. týž: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 123-124.

¹⁰⁷ Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 39.

¹⁰⁸ Faidra Agathón oslovuje v místech 195a8 a 187e6, k Eryximachově řeči se explicitně vztahuje v 196d7-e1.

Diotímou. Až jeho řeč bude skutečnou syntézou předchozích motivů, kterou navíc předvede v autentickém rozhovoru a podle pravidel řádného enkomia. Sókratova řeč však na Agathóna naváže v řadě dalších motivů (totiž kromě metody a návaznosti na řečené).¹⁰⁹ Například obraz Eróta, který Agathón vykresluje, je svého druhu autoportrétem, neboť si ho představuje jako šťastného, krásného a dobrého.¹¹⁰ Tento narcismus Sókratés nebude kritizovat, nýbrž do značné míry vychválí Eróta také podle sebe.¹¹¹ Jeho námitka se bude týkat bezvýhodnosti Agathónova mýtu, který ukončuje reflexivní pohyb, protože spojuje krásu a touhu dohromady. Tak plodí jen spokojenost se sebou. Toto sebepřeceňování, jak soudí Krüger,¹¹² odpovídá směšnosti Eryximacha, a tak se i tragický básník stává svým způsobem komický. I onu formálně vydařenou závěrečnou část své řeči bude Sókratés zesměšňovat, a to podobným způsobem, jakého se Aristofanés obával ze strany Eryximacha.

Než se však obrátíme k této vtípné pasáži, pokusme se synopticky pohlédnout na spleť cestu chvalořečí na Eróta. Nacházíme zde pět velmi různorodých pojetí, která však souhlasí ve svém jádru: shodnou se totiž na existenci bytostného vztahu mezi Erótem, krásou a ctností.¹¹³ Jednotliví řečníci také rozvíjejí jisté další dílčí motivy, které jejich pokračatelé, včetně Sókrata, ve svých řečech zužitkují, a tak jejich vzájemné vztahy tvoří spíše jakousi síť poukazů než lineární progresivní řadu. Výše jsme se této skutečnosti opakovaně dotkli, když jsme mluvili o přesazování jádra jednotlivých pojetí do nových kontextů. Mnoho komentátorů, mezi nimi Benardete, Allen, Krüger, Sheffield či Wardy, se však domnívá, že v dialogu existují jasně dané, těsně spojené dvojice koncepcí, totiž Pausaniova s Eryximachovou a Aristofanova s Agathónovou. Prvně zmiňovaný pár skutečně vytváří jakousi jednotu v dynamickém napětí, když první z nich ukazuje působnost Eróta v rámci πόλις, tedy místa, kde vládne νομός, druhý rozšiřuje jeho moc i na φύσις. Na druhé straně, o klasickém páru νομός-φύσις zde ve skutečnosti nemůže být řeč, neboť Eryximachos je daleko víc protágorovským osvícencem než fyziologem, tj. v posledku věří ve vládu νομός. Oba skutečně rozlišují dva druhy Erótů. Není však pro Eryximacha daleko podstatnější pojem harmonie a s ním souvisejícího lékařství, které se později objevují u Aristofana? Podobně

¹⁰⁹ Rozsáhlý přehled uvádí Allen. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 39-49.

¹¹⁰ Tak soudí také Gould ve svém „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 35.

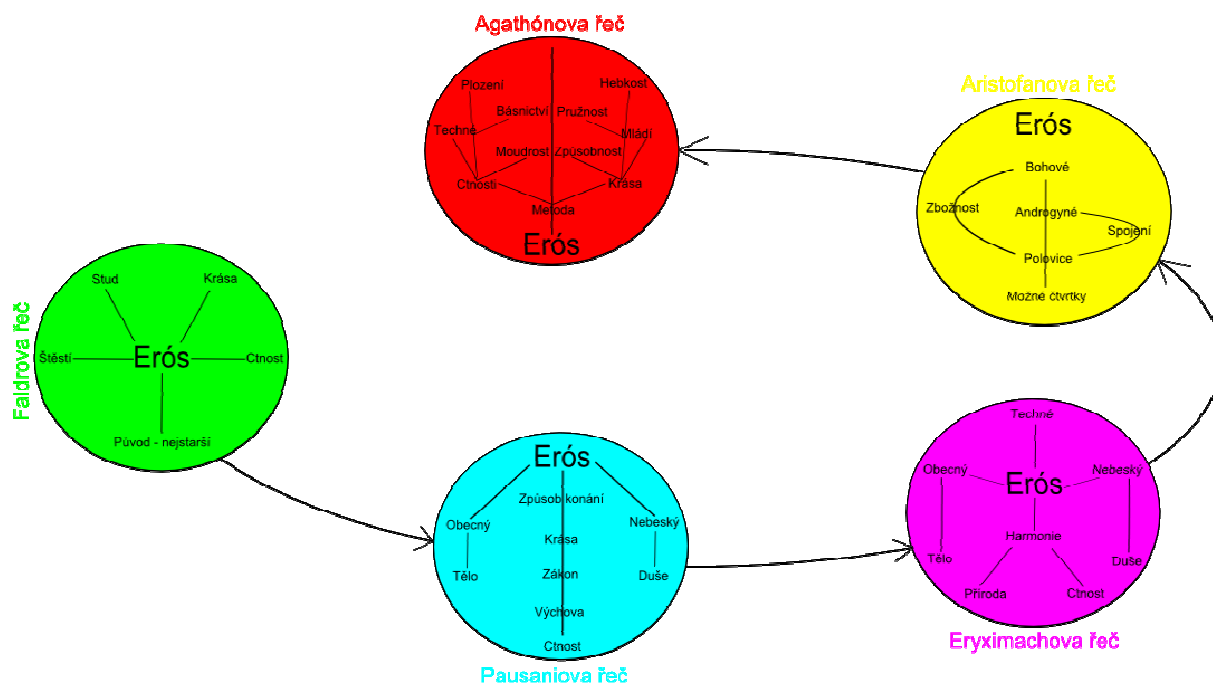
¹¹¹ Takto Sókratově obrazu Eróta rozumí shodně Benardete (srov. týž: „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 67) a Gould (srov. týž: „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 35).

¹¹² Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 136-138.

¹¹³ Zajímavý návrh v otázce ctnosti uvádí M. Warner. Podle něj Faidrova řeč spojuje Eróta se statečností, Pausaniova se spravedlností, Eryximachova s uměřeností a Aristofanova se zbožností. Mezi Agathónem a Sókratem by se pak odehrával souboj o moudrost, dodáváme my. Srov. Warner, M.: „*Dialectical Drama: The Case of Plato's Symposium*“, in: týž, Barker, A.: „*The Language of the Cave*“, Academic Printing and Publishing, Alberta 1993.

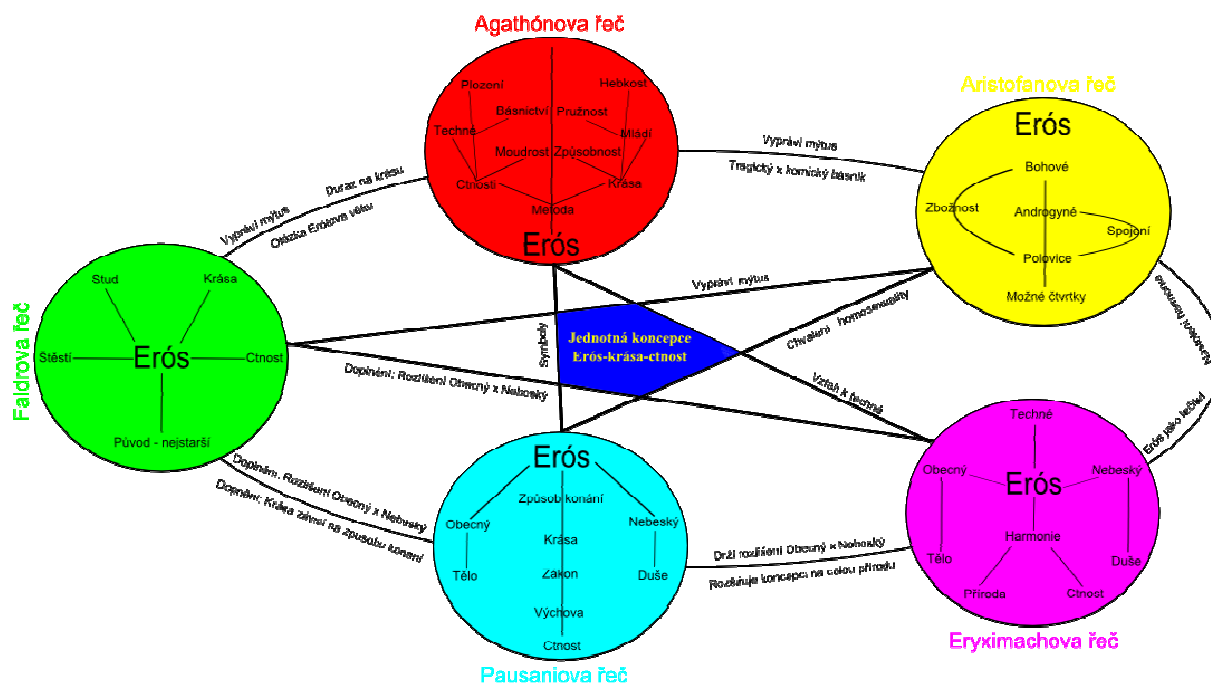
dvojice Aristofanés-Agathón působí částečně uměle. Je pravda, že jeden je básníkem tragickým, druhý komickým, a oba své talenty vtělují do svých řečí. Avšak jejich koncepce jsou co do vyznění i čtenářského dojmu silně disparátní. Aristofanův mýtus je svou silou v dialogu v podstatě osamělý, naopak Agathónův, jak jsme upozornili výše, se nejvíce blíží Faidrovi. Stejně tak je Agathón přece od počátku velmi silně spojen se Sókratem, s nímž vede souboj o moudrost.

Platón snad skutečně chtěl mimo jiné představit ta pojetí Eróta, která v jeho době měla jistou váhu nebo své zastánce mezi učenci, avšak to nijak neimplikuje příliš jednoduchou polární strukturaci. O té lze jistě uvažovat na rovině komplementarity zástupce tragických a komických básníků či osvícenců zabývajících se politikou a přírodou, a polární uvažování nachází také jisté oprávnění ve fenoménu erótické touhy, která je tématem našeho dialogu. V tomto smyslu se také nevzdáváme Wardyho interpretačního návrhu na sledování dynamicky napjatých vztahů, z něhož jsme však od počátku akcentovali vlastně jen harmonizující čtení. Text *Symposionu* však podle našeho názoru daleko spíše ukazuje, že je potřeba uvažovat daleko složitější vztahové struktury než prosté opozice. To samozřejmě nebrání vzniku vyšších harmonických celků, pouze budou polyfonní. V tomto smyslu Wardyho pojetí rozšiřujeme do komplexnější dimenze. Představená pojetí Eróta bychom tak mohli shrnout pomocí následujících schémat. První připomíná posloupnost řečí a motivy v nich. Druhé nastiňuje spletnost vztahů pronesených enkómií a jejich účastníků.¹¹⁴ Schéma 1:



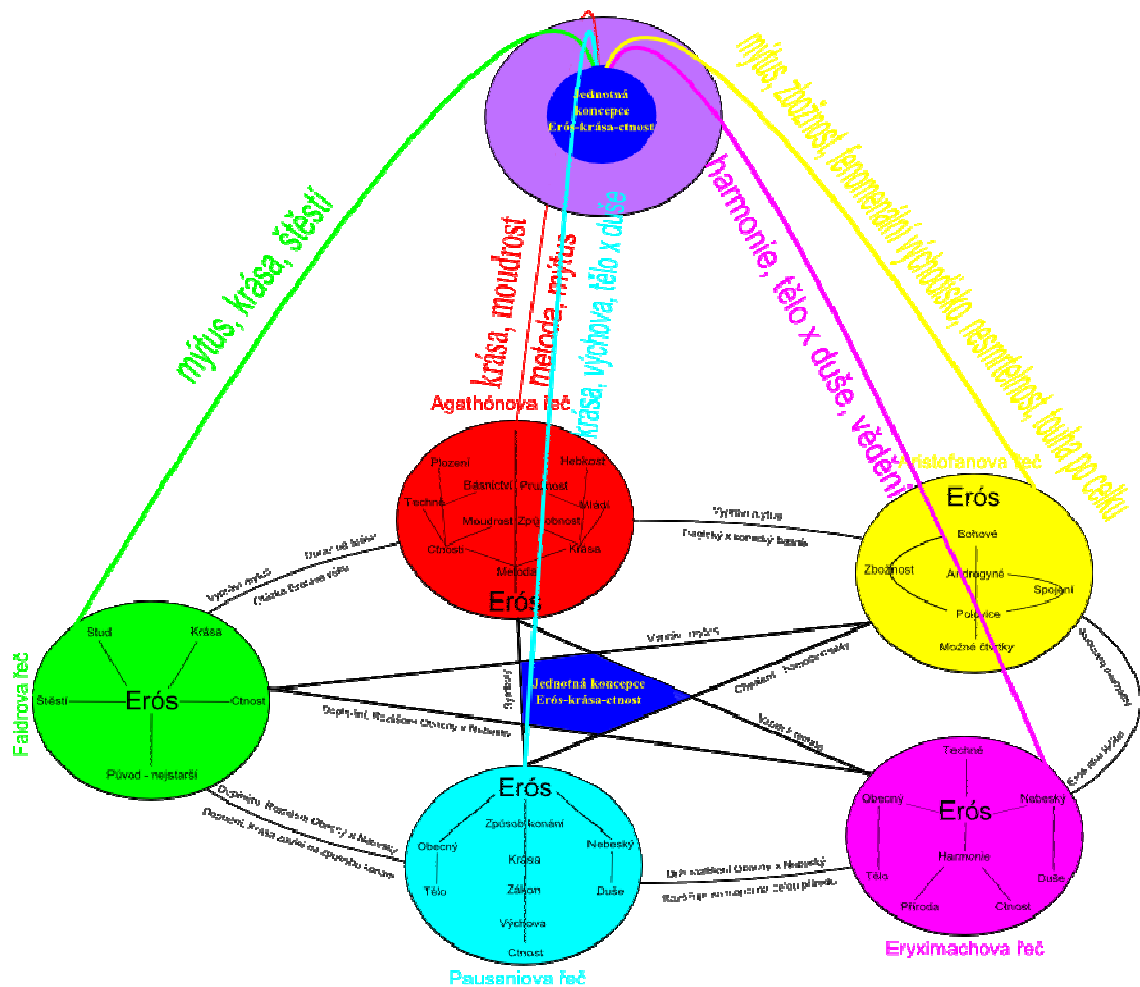
¹¹⁴ Volba návazností je samozřejmě do jisté míry arbitrární. Snažíme se volit podstatné.

Schéma 2:



Rozborem společného jádra se zabývá zejména Sheffield, který shrnuje: „Jednotlivá pojetí vzata zvlášť jsou neúplná, ale dohromady mohou být pochopena jako jednotlivé části celkového obrazu role *erōta* v dobrém životě. Faidros ukazuje, že *erōs* je zaměřen na ctnost. Pausanias dodává, že pouze *erōs* po duši může dosáhnout ctnosti, kterou Faidros velebil. Eryximachos dodává, že správné uplatnění *erōta* musí být řízeno věděním. Aristofanés řečené ‘doplňuje’ o pojetí lidské přirozenosti a její deficiencie, které se snaží vysvětlit proč má *erōs* takové blahodárné účinky. A Agathón se pokouší tyto blahodárné účinky vysvětlit jako tvořivý výraz, který je výsledkem styku s *kalon*, na nějž je *erōs* bytostně zaměřen.“¹¹⁵ Proto může Sókratés na předchozí navázat, ač bude jejich pojetí do značné míry korigovat. Témata, která se objeví v Sókratově řeči ukazuje schéma 3:

¹¹⁵ Sheffield, F. C. C.: „*Plato’s Symposium*”, c.d. v pozn. 9; str. 27-28. Jde o náš překlad. V orig.: „The accounts of each are incomplete, but taken together they can be seen as parts of an overall picture of the role of *erōs* in the good life. Phaedrus explains the aim of *erōs* is virtue. Pausanias adds that it is *erōs* for the soul that can achieve the virtue he praised. Eryximachos adds that the correct application of *erōs* must be governed by knowledge. Aristophanes ‘fills in’ with an account of human nature and its deficiencies which attempts to explain why *erōs* has such beneficial effects. And Agathon attempts to explain these beneficial effects as creative expressions that result from an encounter with the *kalon*, towards which *erōs* is essentially directed.“



K tomu můžeme znovu zacitovat Sheffielda: „Mnoho z toho, co řekli předchozí řečníci, bude zahrnuto do pojetí, které hodlá říci pravdu. Například tvrzení, že *erōs* touží po tom, čeho se mu nedostává (192a5-6); že *erōs* je po krásném (197b6); že *erōs* po duši je víc než *erōs* po těle (192a5-6); že dobré věci povstávají z lásky ke krásným věcem (198b8-9); že *erōs* je zaměřen na ctnost (178c5-6, 179a8, 180b7-8, 188d5-6), dobro (188d5) a štěstí (180b7, 188d8); že *erōs* musí být zastřešen věděním (188d1-2; srov. 184d1-e1) nebo minimálně, že má jistý blízký vztah k *fronēsis* (182b7-c2, 184d1), *epistēmē* (187c4-5), *sofia* (196d5-6) a že *erōs* propojuje lidské a božské (188d8-9).“¹¹⁶

¹¹⁶ Sheffield, F. C. C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 34. Jde o náš překlad. V orig.: „Many of the things said by the previous speakers will be included in an account professing to ‘speak the truth’. For example, the claim that *erōs* desires what it lacks (192a5-6); that *erōs* is of beauty (197b8); that *erōs* for the soul is more valuable than *erōs* for the body (184a1); that good things arise from the love of beautiful things (197b8-9); that *erōs* aims at virtue (178c5-6, 179a8, 180b7-8, 188d5-6), the good (188d5) and happiness (180b7, 188d8); that *erōs* must be governed by knowledge (188d1-2; cf. 184d1-e1), or at the very least, that it has some intimate relationship to *phronēsis* (182b7-c2, 184d1), *epistēmē* (187c4-5), *sophia* (196d5-6), and that *erōs* brings together the human and the divine (188d8-9).“

Předchozí koncepce tak mimo jiné tvoří pozadí pro Sókratovo enkomium, ke kterému nyní, když jsme je a jejich vztahy alespoň do jisté míry pochopili, konečně můžeme obrátit náš pohled. Stejně jako předchozí dvě, je i tato chvalořeč rámována dějovou mezihrou.¹¹⁷ V ní Sókratés, obraceje se na Eryximacha, ironicky vyjadřuje svou obavu, že po výkonu, jakým byl Agathónův, nemůže již přednést lepší řeč. Nicméně upozorňuje na její nevyváženost a v její závěrečné části rozpoznává vliv Gorgiův. V rámci shrnutí její krásy vtipně podotýká: „...bál jsem se, aby mi Agathón nakonec nepustil ve své řeči na mou řeč hlavu Gorgiovu, hrozného řečníka, a neproměnil mě v němý kámen.“¹¹⁸ Svou ironii dává Sókratés všem naplno pocítit ve chvíli, kdy jako podmínku chvalořeči v kontrastu k ostatním klade pravdivost, z níž má teprve řečník vybírat to nejkrásnější. V tomto smyslu také Sókratés odstupuje ze soutěže o moudrost, natolik totiž, nakolik odmítá zápasit v disciplíně chvalořeči zdánlivé. Neustupuje však, nakolik jde nadále o moudrost, a to vztaženou konkrétně na τὰ ἐρωτικά. Vždyť hned v následující chvíli začne jeho ἔλεγχος Agathóna.

Sókratés se, tentokrát s Faidrovým dovolením, obrací na Agathóna se sérií otázek.¹¹⁹ Nejprve se táže, zda je Erós Erótem po něčem, podobně jako je bratr bratrem někoho, tj. nechává Agathóna uznat, že jde o bytost vztažnou, která touží vždy po něčem určitém.¹²⁰ Druhá série otázek se týká toho, zda to, po čem Erós touží, sám má či ne, totiž zda lze toužit po tom, co již máme. Agathón sice souhlasí, ale Sókratés mu problém pro jistotu ukazuje i na příkladu zdravých lidí, kteří si nadále přejí být zdraví, a tedy touží po něčem, co nemají, totiž *zůstat* zdraví, tj. uchovat si zdraví navždy. Domníval-li se tedy Agathón ve své řeči, že Erós je touhou po kráse, pak nutně nemá to, po čem touží, tzn. není krásný. Agathón uznává, že nemá „...žádné vědění o tom, o čem jsem tehdy mluvil.“¹²¹ Nakonec si Sókratés ještě nechává odsouhlasit, že co je krásné, je také dobré, a touží-li tak Erós po kráse, pak touží i po dobru, a obojího, nejen krásy, se mu nutně nedostává.

Sókratés tedy navázal na předchozí řečníky. Explicitně se přihlásil k Agathónově metodě a k tezi, že Erós je touhou po krásném, ale skrze Agathóna se postavil jemu i všem předřečníkům v zásadní otázce bytostné Erótovy nedostatečnosti. Svým elenchem také přivedl Agathóna a ostatní účastníky hostiny k nevědění, které by jim mělo být stimulem pro nové

¹¹⁷ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 198a1-199c2.

¹¹⁸ Tamtéž; 198c3-5. Řecky: „...ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῆ ἄφωνία ποιήσειεν.“

¹¹⁹ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 199c4-201c9.

¹²⁰ Chybou je podle našeho názoru převod celé Sókratovy řeči na otázku po relačních pojmech, jak činí např. Allen. Ani jeho pozdější teze, že to, o čem Sókratés mluví, je milující jakožto milující, situaci nezachraňuje. Tato redukce totiž, byť má svou relevanci, zejména ve své druhé verzi ruší religiózní, kosmologickou a mytologicko-psychagogickou funkci celé Sókratovy řeči. Srov. týž: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 42-43 a 44-45.

¹²¹ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 201b11-12. Řecky: „...οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.“

hledání. Učinil je tak svými spolumilovnicí. Agathón je však hostitel, na jehož počest se symposion koná, a proto se nesluší jej příliš zesměšňovat.¹²² Souboj o moudrost ostatně Sókratés již vyhrál a soudcem mu byla pravda, které Agathón nedokáže odporovat.¹²³ A tak Sókratés sebe sama, podobně jako v dialogu *Hippiás Větší*, staví na stranu Agathóna v rozhovoru s jistou moudrou ženou, která se hostiny neúčastní. Sókratés sám totiž v mládí zastával názory podobné Agathónovým a byl poučen právě onou neznámou čarodějkou.

Mantinejská žena Diotíma, která Athéňanům vymohla odložení moru o deset let, vystupuje v dialogu zjevně jako božská osoba. Podle řeckých kořenů jejího jména, totiž Δίς (Zeus) a τιμάω (ctít), i podobnosti místního jména Mantinea s μάντις (věštec)¹²⁴ můžeme totiž usuzovat na silné spříznění s bohy, stejně jako podle její zázračné schopnosti odložit mor. To by ji snad spojovalo s Apollónem, který byl za sesílání této nemoci ve starém Řecku zodpovědný.¹²⁵ Její hlubokou znalost Eróta pak v rámci našeho dialogu můžeme spojovat s Dionýsem, který celé symposion zaštiťuje. V tom případě by však jako služebnice těchto dvou bohů silně rezonovala se samotným Sókratem a její funkce v dialogu by se tak skutečně velmi blížila neznámému tazateli z dialogu *Hippiás Větší*.¹²⁶ Taková interpretace však na druhé straně ruší bytostnou potřebu druhého člověka jako partnera pro filosofování, neboť Diotíma by byla Sókratem samým. Rozpětí mezi moudrou Diotímou a zcela se sebou spokojeným Agathónem daleko spíše umožňuje Platónovi portrétovat Sókrata jako Eróta, tím totiž, že se jeho vědoucí nevědění nachází uprostřed mezi oběma.¹²⁷ Diotíma je tedy bohům milá osoba, která je se Sókratem spřízněná v otázkách základní perspektivy myšlení, totiž κόθορσις, která ale vůči němu vystupuje jako radikálně disparátní – je ženou, tj. druhým,

¹²² Že je toto důvod pro zavedení Diotímy, soudí Gould. Srov. jeho „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 43.

¹²³ Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 201c6-10.

¹²⁴ Srov. Dover, K.: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 137.

¹²⁵ Velmi neobvyklý výklad odložení moru podává Benardete. Podle něj Diotíma svým odkladem znásobila účinky moru v roce 423 př. n. l., a navíc by bez tohoto odkladu Sókratés pravděpodobně nebyl popraven a Alkibiadés neskončil v exilu. Není jasné, z jakých historických podkladů Benardetovo pojetí vychází, a podle našeho názoru tyto případné historické skutečnosti projektuje do věty „také jednou Athéňanům, když přinesli oběť před morem, vymohla odložení nemoci na deset let“ (201d4-6) z ne zcela jasných důvodů. Bylo by potřeba komparovat interpretační výtěžek Benardetova východiska a předpokladu literární funkce. Benardete ze svého východiska však mnoho nevyvozuje. Naznačuje nejasnou paralelu s odkladem zprávy o hostině u Agathóna. Také není jasné, jak by Diotíma coby doslova masová vražedkyně mohla v dialogu plnit pozitivní roli. Lze připustit, že Sókratova smrt je něčím dobrým, hůře si to lze představit v případě Alkibiadova exilu, avšak v případě zmnožení obětí moru už jen stěží Srov. Benardetovo pojetí v jeho „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 73.

¹²⁶ Tak funkci Diotímy vykládá Allen. Srov. týž: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 46.

¹²⁷ Takto soudí K. Sier. Srov. jeho „*Die Rede der Diotima*“, Teubner, Stuttgart/Leipzig 1997; str. 9-10.

který s sebou „nese (...) jinakost jako esenci“,¹²⁸ a to ženou pro Sókrata zjevně velmi inspirativní.¹²⁹

Sókratés své vyprávění o rozhovoru s Diotímou začíná právě od momentu, ve kterém skončil elenchos Agathóna.¹³⁰ Diotímy se totiž ptá, zdali se domnívá, že je Erós ošklivý a zlý, když mu schází krása a dobro. Avšak mantinejská žena jej učí uvažovat střednost. Neboť ne všechno, co není krásné je ošklivé, podobně jako ne každý, kdo není vědoucí je nevědoucí. Mezi oběma extrémly existuje střední člen. Takto v případě vědění a nevědění správné mínění, a mezi krásou, ošklivostí, dobrem a zlem „...něco uprostřed mezi tímto obojím.“¹³¹ Sókratés se však domnívá, že se tím zpronevěřuje uznání Eróta za velkého boha. A tak tomu i vsutku je, avšak Diotíma mu ukazuje, že si ve skutečnosti ani nemyslí, že by Erós byl velkým bohem, neboť mu upřel krásu a dobro a tím i blaženost, tedy základní atributy bohů. Opět to ale neznamená, že by byl smrtelníkem, nýbrž právě čímsi středním mezi oběma polohami, totiž velkým daimónem. Jako takový plní Erós zprostředkující funkci mezi oběma extrémly, božským i smrtelným. Na jedné straně mediuje prosby a oběti a je patronem přidružených τέχνοι (věštění, zaříkávání atd.), na straně druhé rozkazy a odplaty za oběti, díky čemuž je „...vše je spjato v jeden celek.“¹³²

Sókratés se dále Diotímy vyptává na Erótův původ,¹³³ čímž uzavírá tu část rozhovoru, která se týká Erótovy φύσις. Byl prý zplozen o Afrodítiných narozeninách z boha Pora, který „...zpit nektarem (...) vešel do Diovy zahrady a tam zmožen spal.“¹³⁴ a Penie, která „...přišla žebrat (...) a stála u dveří“¹³⁵ a „...puzena svou bídou, vymyslí, aby měla z Pora dítě.“¹³⁶ Takto je Erós spjat s Afrodíté, které slouží a kterou coby krásnou miluje, s Porem, po němž „...má zase to, že číhá na krásné a dobré, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechem život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista“,¹³⁷ a konečně se svou matkou, po které

¹²⁸ Lévinas, E.: „*Čas a Jiné*“, Dauphin, Praha – Liberec 1997, překl.: Z. Hrbata; str. 147.

¹²⁹ Vtipný, avšak snad nikoli vážně míněný názor uvádí Dover. Podle něj učinit ze ženy filosofku svědčí o Platónově smyslu pro humor. Srov. týž: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 137.

¹³⁰ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 201d1-203a7.

¹³¹ Tamtéž; 202b4. Řecky: „...τι μεταξύ (...) τούτοιον.“

¹³² Tamtéž; 202e7. Řecky: „...τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.“

¹³³ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 203a8-204c6.

¹³⁴ Tamtéž; 203b5-7. Řecky: „...μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος (...) εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἦδεν“

¹³⁵ Tamtéž; 203b4-5. Řecky: „...προσαιτήσουσα (..) ἀφίκετο ἢ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας.“

¹³⁶ Tamtéž; 203b7-c1. Řecky: „...ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου.“

¹³⁷ Tamtéž; 203d5-e2. Řecky: „...ἐπιβουλὸς ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.“

„...za prvé je stále chud a docela není hebký a krásný, za jakého jest obyčejně pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez příbytku, líhá vždy na holé zemi a bez příkrývky, spí pod širým nebem u dveří a na cestách, žije tak jako matka, jsa neustále sdružen s nedostatkem.“¹³⁸ Je tedy prostřední bytostí, a to, jak Diotíma zdůrazňuje, i v dalších aspektech, totiž smrtelnosti, neboť „...v jednom a téměř dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká, takže Eros nikdy nemá nouze ani bohatství“¹³⁹ a moudrosti, po které také může toužit pouze ten, kdo není ani již božsky moudrý, ani o své nevědomosti ještě neví. V otázce jeho filosofické povahy se ostatně spájí nejen jeho daimónská prostřednost, a tedy genealogie, nýbrž i vázanost na Afrodíté, neboť moudrost je, jak praví věštyně, jedna z nejkrásnějších věcí. Sókratova dřívější zmatenost v otázkách přirozenosti Eróta, kterou však sdílí skrze Agathóna s ostatními účastníky symposia, tak podle Diotímy pramenila ze záměny milujícího za milovaného.

Komentátoři shodně ve svých interpretacích kladou důraz na Erótovu prostřednost, kterou však nejzajímavějším způsobem formuluje Sheffield. Říká totiž, že jakožto posel je Erós bytostným sebezpřesahováním.¹⁴⁰ Toto Sheffieldovo určení si však vyžaduje doplnění o perspektivní kontext, z něž je implicitně míněno. Sebezpřesahem je totiž z hlediska člověka, a to jakožto transcendence k božskému. V tomto smyslu je připodobněním bohu, jak je u Platóna známe z dialogu *Theaitétos*.¹⁴¹ Z hlediska božského by pak Eróta bylo snad možné nazvat péčí či spravováním, tentokrát s odkazem zejména na dialog *Faidón*.¹⁴² Krüger a Benardete si v momentu střednosti všímají spjatosti s filosofií. První z nich mluví o *Symposionu* obecně jako o dialogu odhalujícím podstatu filosofie, totiž touhu po tom, co má plně jen bůh,¹⁴³ a v tomto smyslu velmi výstižně shrnuje: „Veškeré tázání a hledání má smysl jen v rámci nedostatku: dokonalost je bytostně odpovědí a dostatečností.“¹⁴⁴ Druhý chápe

¹³⁸ Tamtéž; 203c5-d5. Řecky: „...πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος.”

¹³⁹ Tamtéž; 203e3-6. Řecky: „...τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἴερος ποτὲ οὔτε πλουτεῖ.”

¹⁴⁰ Sheffield, F. C. C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 42.

¹⁴¹ Srov. Platón: „*Theaitétos*“, c.d. v pozn. 78; 176b1-2.

¹⁴² Srov. Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 30; 62b1-7. Ovšem též v našem dialogu se mluví o mediaci rozkazů a odplat za oběti, které by snad šlo božskou péčí či spravováním postihnout. Srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 202e5-6.

¹⁴³ Srov. Krüger, G.: „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 155-6. Srov. ostatně již jen název druhé části jeho knihy „*Das Wesen der Philosophie im Symposion*“.

¹⁴⁴ Tamtéž, str. 157. Jde o náš překlad. V orig.: „Alles Fragen und Suchen hat nur im Mangel Sinn: die Vollendung ist wesenhaft Antwort und Genügen.“

definici Eróta jako portrét Sókrata, tedy filosofa par excellence, a vztahuje ji k Alkibiadově řeči v závěru dialogu. Ten totiž nechápe, že ošklivost je neodstranitelnou složkou Eróta, kterou třeba chápat pozitivně v jejím aspektu jakéhosi motoru touhy. Jeho nepochopení se projevuje nadějí na odstranění Sókratovy ošklivosti, a to tím, že jej jako dutého siléna otevře.¹⁴⁵

V aitiologickém mýtu o Erótovi si pak komentátoři všímají problematiky Peniiny překvapivé euporetičnosti. Svého nedostatku se totiž snaží zbavit počítím syna z Pora, tzn. ví si v jistém smyslu rady.¹⁴⁶ Podobně Poros, jak podotýká Sier,¹⁴⁷ není zrovna příkladným bohem, když „...zpít nektarem (...) zmožen spal.“¹⁴⁸ Nechává se Pení v podstatě zneužít a není schopen se jí bránit. V tomto smyslu má i on v sobě jistý aporetický aspekt. Protikladné aspekty obou Erótových rodičů se pak spojují v plodném aktu geneze, který je možný právě proto, že oba mají cosi společného. Kdyby byli odděleni zcela, nemohli by nikdy počít dítě. Penie by nevěděla, co chce a jak toho dosáhnout, Poros by naopak nikdy nedopustil, aby zplodil dítě, neboť plození je pouze smrtelný způsob participace na božském.¹⁴⁹ Proto také platónský Erós není primárně iracionální, nýbrž jednotou nedostatku s vynalézavostí.¹⁵⁰ V kognitivním aspektu je obsažena volba krásného,¹⁵¹ a tak je v Sókratově řeči na rozdíl od Eryximachovy věděni o τὰ ἐρωτικά založeno, a to ve znalosti o tom, po kterých krásných věcech má člověk toužit. Z celého mýtu také Sheffield vyvozuje čtyři charakteristiky Eróta:¹⁵²

1. Základní zkušeností touhy je nedostatek.
2. Týká se vždy něčeho určitého.
3. Týká se vždy něčeho, co je krásné a dobré.
4. Zkušenost nedostatku motivuje k hledání léku, který plodí provizorní uspokojení.

Sókratés se Diotímý dále ptá na užitek, který Erós lidem poskytuje.¹⁵³ Aby však mohl pochopit pozdější odpověď, musí nejprve lépe porozumět předmětu jeho touhy, za který bylo označeno krásno. Diotíma se ptá, co chce vlastně ten, kdo touží po krásnu, a Sókratés neumí

¹⁴⁵ Srov. Benardete, S.: „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 79.

¹⁴⁶ Takto soudí Sheffield a Benardete. Srov. jejich „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 48; a „*On Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 2; str. 75.

¹⁴⁷ Srov. jeho „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 53.

¹⁴⁸ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 203b5-7. Řecky: „...μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος (...) βεβαρημένος ἤδεν.“

¹⁴⁹ Takto se domnívá také Sier, K.: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 53.

¹⁵⁰ Stejný názor zastává Sheffield. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 50. Stručné srovnání s Freudovým pojetím vztahu lásky a krásy podává Gould. Srov. jeho „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 48-49.

¹⁵¹ Tak soudí také Sheffield. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 52.

¹⁵² Srov. tamtéž, str. 47-48.

¹⁵³ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 204c7-206a2.

odpovědět lépe než „Aby se mu jich dostalo.“¹⁵⁴ Proto mu Diotíma pomáhá a nahrazuje καλόν za ἀγαθόν, díky čemuž si Sókratés uvědomí, že konečným účelem obecně je blaženost, které se dostává tomu, kdo dobro má. Skutečným předmětem Eróta je tedy mít dobro neboli být blažený, a nikoli část či celek, jak se domníval Aristofanés. „Vždyť i nohy i ruce si dávají lidé ochotně řezati, zdá-li se jim, že tyto části jejich vlastního těla jsou zkaženy.“¹⁵⁵ Diotíma tak podobně jako Eryximachos dříve značně rozšiřuje význam Eróta, který se již nevztahuje jen k lidem a není v tak úzkém vztahu k milostnému aktu, nýbrž postihuje veškerou touhu vůbec. Takto tedy i případy „...rozmnožování jmění nebo cvičení těla nebo filosofie.“¹⁵⁶ S jazykovou nesamozřejmostí takového pojetí se Diotíma vyrovnává poukazem na analogický případ jména ποιησις, které označuje veškerou tvorbu, ale ποιητής se říká pouze básníkovi.

Mantinejská čarodějka rozpracovává strukturu Eróta hlouběji.¹⁵⁷ V jeho vymezení vztahem k dobru a blaženosti se totiž do značné míry ztratil původně kladený vztah ke kráse, podobně jako časový ohled věčnosti, který zazněl již v Agathónově elenchu.¹⁵⁸ Tyto dva nedostatky je tedy potřeba napravit. Diotíma proto časový ohled k touze po dobru znovu připojuje: „Zkrátka tedy láska je touha mít trvale dobro.“¹⁵⁹ Souvislost s krásou je pak složitější a Diotíma se jí ve své řeči bude věnovat déle. Krása je médiem tělesného i duševního plození, které je lidskou, tj. smrtelnou formou účasti na nesmrtelnosti. Diotíma klade do lidského těla i duše plodivý pud, který působí, že je člověk přirozeně těhotný a od určitého věku touží plodit a rodit. Uvolnění jeho plodu umožňuje právě krásné prostředí, v němž se obtěžkaná bytost „...rozjasňuje (...) a rozkoší se rozplývá a rodí i plodí; ale kdykoli se přiblíží k ošklivému, je zachmuřena a nevrle se smršťuje, odvrací se a svírá a nerodí, nýbrž zadržuje plod a trpí.“¹⁶⁰ V tomto smyslu je Erós také skutečně lékařem, za nějž ho považoval již Eryximachos s Aristofanem, neboť zbavuje člověka bolestí, pramenících ze zadržování plodu. Lze tedy zároveň držet čtverý předmět Eróta: ἀγαθόν, καλόν, εὐδαιμονία, ἀθανασία, protože každá touha je v posledku touhou mít trvale dobro, tj. být blažený, což je pro smrtelníky možné jen jako plození a rození v krásném.

¹⁵⁴ Tamtéž; 204e3. Řecky: „Γενέσθαι (...) αὐτῶ.“

¹⁵⁵ Tamtéž; 205e2-4. Řecky: „ἐπει αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμενεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι.“

¹⁵⁶ Tamtéž; 205d4-5. Řecky: „...ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμνασίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν.“

¹⁵⁷ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 206a3-209e5.

¹⁵⁸ Totiž v příkladu zdravých, toužících mít zdraví i v budoucnu. Srov. tamtéž 200b9-d6 a výše str. 11 a 13.

¹⁵⁹ Tamtéž; 206a9. Řecky: „Ἔστιν ἄρα συλλήβδην (...) ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῶ εἶναι ἀεὶ.“

¹⁶⁰ Tamtéž; 206d3-6. Řecky: „...ἰλεῶν τε γίνεσθαι καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχροῦ, σκυθρωπὸν τε καὶ λυπούμενον συσπειράται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχον τὸ κῆμα χαλεπῶς φέρει.“

Výše načrtnutá struktura plození a rození v krásném jako uvolňování plodu a participace na božském se týká, jak již bylo řečeno, tvorů smrtelných, tj. lidí i zvířat. Proto může Diotíma velmi působivě líčit:¹⁶¹ „...jak silně jsou vzrušena všechna zvířata, i pozemská i létavá, když je pojme touha plodit, jak všechna jsou nemocna a ve zvláštním erotickém stavu, nejprve aby se navzájem spojila, potom starostí o výživu mláďat, a jak jsou hotova za tato se pouštět v boj i nejslabší s nejsilnějšími a umíratí za ně, i jak sama se moří hladem, jen aby uživila mláďata, a co všechno ještě dělají.“¹⁶² A znovu opakuje, že příčinou plození je účast na božském, ve smyly neměnnosti. Nově však nahrazování starého novým, podobným, coby smrtelný způsob stálosti, explicitně popisuje jak u těla, tak u duše,¹⁶³ neboť „...nejsou chování, povaha, názory, žádosti, radosti, bolesti, strachy u jednoho každého stále tytéž, nýbrž jedny vznikají, druhé zanikají.“¹⁶⁴ Podobně zapominání je mizení vědění a proti němu působící opakování vznikem nové, podobné znalosti na místě znalosti původní. Sókratés však ještě není zcela přesvědčen, ale Diotíma na jeho váhání odpovídá „...po způsobu dokonalých sofistů.“^{165,166} Ukazuje, jak lidé, kteří jsou obtěžkáni tělesně, hledají ženy, a s nimi plodí děti, čímž doufají dosáhnout nesmrtelnosti. Avšak ti, kteří jsou těhotní v duši, plodí „...moudrost a

¹⁶¹ Dover považuje argument naopak za málo působivý (not impressive), neboť tak se podle jeho názoru některá zvířata nechovají. Dokonce si troufá tvrdit, že filosofové jsou v empirickém pozorování obecně málo poctiví. Srov. týž: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 149. Vzhledem k tomu, že Dover neuvádí žádný konkrétní falsifikující příklad, zůstává jeho tvrzení pouhou tezí.

¹⁶² Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 207a8-b5 Řecky: „...ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὴν γεννᾶν ἐπιθυμῆση, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνὰ, νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν τροφήν τοῦ γενομένου, καὶ ἔτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τούτων καὶ διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις καὶ ὑπεραποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῷ λιμῷ παρατεινόμενα ὥστ' ἐκεῖνα ἐκτρέφειν, καὶ ἄλλο πᾶν ποιοῦντα.“

¹⁶³ Někteří interpreti upozorňují na rozpor s tezí o nesmrtelnosti duše, jak ji známe např. z dialogu *Faidón*. Dover se s tímto problémem vyrovnává pomocí psychologického předpokladu. Podle něj Platóna ani nenapadlo, že by si mohl někdo myslet, že nevěří v nesmrtelnost duše, a proto neměl potřebu v *Symposionu* problém rozebírat. Podle Dovera tedy z této pasáže nelze v žádném případě vyvodit, že by v nesmrtelnost duše nevěřil. Srov. jeho „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 149-150. S tímto tvrzením souhlasí také Sier, který se ale navíc domnívá, že Sókratés reprodukuje jen část svých opakovaných rozmluv s Diotímou a v tomto smyslu nabádá spoluúčastníky symposia, stejně jako Platón čtenáře dialogu, k vlastní úvaze o nesmrtelnosti duše. Srov. týž: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 106-7. Sierovo pojetí je daleko bližší našim hermeneutickým východiskům než Doverův psychologický předpoklad. Podle našeho názoru je však třeba především zdůraznit dialogický ohled vzhledem k účastníkům rozhovoru, tj. k Sókratovi a skrze něj i k ostatním symposiantům. Zdá se, že pro něj, resp. pro ně nebyla otázka nesmrtelnosti duše tehdy, resp. v ten večer palčivá, anebo v případě účastníků hostiny jen neměli možnost Sókratovu řeč přerušit.

¹⁶⁴ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 207e3-208a1. Řecky: „...οἱ τρόποι, τὰ ἡθη, δόξαι, ἐπιθυμῖαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.“

¹⁶⁵ Tamtéž; 208c1. Řecky: „...ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί.“

¹⁶⁶ O význam této věty vedou interpreti spor. Allen (srov. „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 77) a Krüger (srov. „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 176-177) se domnívají, že celá následující pasáž je pouze sofistická. Sier přiznává, že je konvenční, ale domnívá se, že je přesto míněna vážně jako regulérní součást nauky o Erótu. (Srov. „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 135-6.) Podle našeho názoru představuje ten stupeň zasvěcení, který je přístupný spoluúčastníkům Symposia. Proto věcná i formální podobnost s předchozími chvalořečmi. Jde jinými slovy o nauku veřejného kultu Dionýsa, ovšem filosoficky založenou.

ostatní ctnost.“¹⁶⁷ Mezi nimi jmenuje Diotíma státníky a básníky, kteří v přítomnosti krásy plodí potomky „...krásnější a nesmrtelnější.“¹⁶⁸

Sheffield ve svém komentáři systematizuje Diotíminu nauku o plození, a to tak, že jednak vytyčuje dvě příčiny rození, jednak rozlišuje druhy těhotenství ve vztahu ke dvěma předmětům touhy. Podle něj tedy toužíme rodit, protože jsme:

1. jsme od přirozenosti těhotní;
2. umožňují nám to podíl na božském, neboť coby bytosti v neustálém toku umíme něco trvale mít jen pomocí plození.¹⁶⁹

A těhotný je člověk podle své přirozenosti ve vztahu k předmětům touhy:^{170,171,172}

Předmět touhy	Čest	Moudrost
Těhotenství		
Tělem	děti	---
Duší	básně, zákony	καλοὶ λόγοι, ἀληθὴ ἀρετή
	↓	↓
	nižší mystéria	vyšší mystéria

Kráska tedy sice na jedné straně vede k uvědomění si vlastního těhotenství, a tak k produkci ve shodě s vlastní přirozeností,¹⁷³ na druhé straně je bytostně spjata s možností omylu, jak je vidět na příkladu se sebou zcela spokojeného Agathóna, či na Alkibiadovi, který na hostinu teprve dorazí, a tak může ve skutečnosti vést ke špatnému,¹⁷⁴ které zmatený milovník chybně považuje za dobré. V tomto smyslu kráska na jedné straně otevírá možnost vztahu k dobru i pro tvory s nižšími intelektuálními schopnostmi, jak je vidět u zvířat,¹⁷⁵ ale na druhé straně vyžaduje vedení, aby skutečně mířila k dobru. Je tedy tím, co v nás probouzí pohyb směrem

¹⁶⁷ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 209a4. Řecky: „φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν.“

¹⁶⁸ Tamtéž; 209c8. Řecky: „καλλίωνων καὶ ἀθανατωτέρων.“

¹⁶⁹ Srov. Sheffield, F.C.C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 86 a 100.

¹⁷⁰ Srov. tamtéž; str. 89-90. S odkazem na pozdější pasáže 210a8 a 210d4.

¹⁷¹ Sier k třídění přistupuje nikoli prizmatem těhotenství, ale z hlediska rozumového kalkulu vzhledem k vlastní konečnosti. V tomto smyslu je pro něj i početí dítěte duševním fenoménem. Srov. jeho pojetí v „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 130-131.

¹⁷² V případě básníků, tvůrčích umělců a zákonodárců vedou interpreti spor o to, co je jejich krásným prostředím. Podle Dovera ctnostné publikum, resp. ctnostná společnost (srov. jeho „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 151-2), podle Goulda, který je podle našeho názoru textu věrnější, mladý muž („*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 49; str. 52).

¹⁷³ Tak soudí i Sheffield. Srov. týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 94.

¹⁷⁴ Opět názor Sheffieldův. Srov. tamtéž; str. 95. Stejně tak Sier mluví o potřebě orientace na „správnou“ krásu. Srov. týž: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 105.

¹⁷⁵ Toho si všímá i Sheffield. Srov. tamtéž; str. 54.

k dobrému,¹⁷⁶ co je však bytostně problematické kvůli možnosti nasměrovat nás na špatnou cestu. Krásu a dobro nelze tedy v dialogu *Symposion* identifikovat proto, že krása je pouze médiem lidského pohybu k dobrému, tzn. že při správném pochopení probouzí v člověku pohyb připodobnění k bohu a k dobru v tomto smyslu pouze nasměrovává.¹⁷⁷ Přesto se o tuto identifikaci někteří interpreti pokouší.¹⁷⁸ Skutečným, ač ne vždy vědomým předmětem Eróta je tak dobro nikoli zdánlivé, ale skutečné. Dovožovat tedy, že Erós touží po nesmrtnosti z toho, že vždy touží mít dobro, není v tomto smyslu žádnou Platónovou logickou nedůsledností,^{179,180} neboť touha po skutečném dobru splývá se snahou o překonání vlastní lidské nedostatečnosti, tj. s připodobněním se bohu, a tak i pohybem k nesmrtnosti.

V odpovědi, kterou na přítomnost v krásném médiu dává duše filosofa, tedy v produkci *καλοὶ λόγοι*, se také skutečně odhaluje cosi velmi podstatného z Platónovy filosofie, a snad i z filosofie vůbec. Jde totiž opět o moment provizornosti řeči, resp. dialogické založenosti, její neabsolutní povahy, aniž se však kvůli tomu stává relativní. Filosofický *λόγος*, který vede k nalezení moudrosti, je sice krásný, ale vždy také bytostně deficientní, a to nakolik je pouhým provizoriem. Jeho úběžníkem je však idea, která je krásná svrchovaně.¹⁸¹ V tomto smyslu se nám opět potvrzuje jak naše zdůrazňování dialogické povahy Platónovy „teorie“, tak v úvodu naší práce nastíněný dialektický komplement, představený ve Wyllerově pojetí. Kritériem správného směřování našeho duševního pohybu je totiž božská skutečnost sama, idea, která je pro nás dosažitelná snad jen velmi obtížně, pokud vůbec, která však nutně tvoří pozadí naší lidské dialogické situace. *Καλοὶ λόγοι* takto skutečně vznikají z napětí mezi nedostatečností vezdejšího života a svrchovanou blažeností božského života Tam. V duchu této novoplatónské hyperbolizace si snad i můžeme, podobně jako například Sheffield či Sier,¹⁸² dovolit tezi, že přirozenost dobra „...drží krásné před sebou <jako zástěnu>.“¹⁸³

¹⁷⁶ Tak soudí i Sier, který problém formuluje tak, že Erós je vzhledem ke kráse „nejjobsáhlejší a nejpůvodnější pojem lidské aspirace.“ (Jde o náš překlad. V orig.: „umfassendste und ursprunglichste Begriff des menschlichen Strebens“). Srov. týž: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 103.

¹⁷⁷ Stejně jako my se identifikaci brání i Sheffield (Srov. týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 98) a Sier (Srov. týž: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 102-3).

¹⁷⁸ Např. Alen mluví o vzájemné implikaci dobra a krásy, tedy logicky vzato o jejich ekvivalenci. Srov. týž: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 54.

¹⁷⁹ Za nedůslednost to považuje Sheffield (Srov. týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 80) a Dover (Srov. týž: „*Symposium*“, c.d. v pozn. 58; str. 144).

¹⁸⁰ Platóna správně, ale ne zcela průhledně hájí Allen. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 61-2.

¹⁸¹ Toho si všímá i Sheffield. Srov. Týž: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 63.

¹⁸² Sheffield ve formě „...je to (totiž krása – pozn. O.G.) viditelná manifestace toho, co příslušný člověk považuje za dobro.“ (Jde o náš překlad. V orig.: „...it is (totiž beauty – pozn. O.G.) a visible manifestation of something one considers to be good.“). Srov. tamtéž; str. 96. Sier pak mluví o kráse jako „...konkrétní manifestaci normativně-hodnotného“ (Jde o náš překlad. V orig.: „...konkrete Manifestation des Normhaft-Wertvollen“). Srov. jeho „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 103.

Neboť jak uvidíme ve *Faidru*, krásná je taková řeč, která si je vědoma své nedostatečnosti, a toto vědomí stimuluje její anamnestickou funkci. Z této nedostatečnosti, jež má pro Platóna vždy formu určité upadlosti do mnohosti, rozptýlenosti v čase, mnohosti tělesných potřeb apod., se tedy člověk může usebírat do jednoty v rámci této mnohosti, a stávat se tak krásným, k dobru jako svrchované jednotě poukazujícím. Krása tak tvoří jakousi zástěnu dobra v tom smyslu, že je jeho *viditelným* zevnějškem, jak je explicitně řečeno ve *Faidru*, a také jako obraz dobra ve smyslu sjednocené *mnohosti*.

V našem výkladu jsme však opět poněkud předběhli text samotného dialogu, ke kterému se nyní musíme vrátit.¹⁸⁴ Diotíma se totiž v závěrečné pasáži svých úvah o Erótu pokusí Sókrata zasvětit do nejvyšších mystérií. Podle nich musí ten, kdo chce dosáhnout vrcholného a zíravého stupně zasvěcení, v mládí chodit za krásnými těly, milovat jedno a u něj plodit *καλοὶ λόγοι*. Později však musí poznat, že „...krása jevící se na kterémkoli těle je sestrou krásy na druhém těle“,¹⁸⁵ a tak se v rámci své cesty za ideou krásy nutně stává milovníkem všech krásných těl. Když však posléze pozná, že duševní krása je něčím vyšším než tělesná, miluje byt' jen jednoho, tělesně třeba ne tolik sličného, ale s krásnou duší, a opět u něj plodí *καλοὶ λόγοι*, které „...by činily mladé lidi lepšími.“¹⁸⁶ Při tom se mu do zorného pole dostávají činnosti a zákony, u nichž opět vyhledává krásu, a tak se již definitivně ujistí, že „...tělesná krása je něco malého.“¹⁸⁷ Musí však být ještě dále přiveden k poznatkům, díky nimž spatří dřívější objekty své touhy jako parciální, zatímco se mu nyní jeví „...veliké moře krásna“,¹⁸⁸ nutící ho opět plodit „...mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nazávistivém filosofování.“¹⁸⁹ Zesílí a zmohutní-li při této činnosti, dostane se mu snad i samotného jednoho vědění o kráse a spatří ideu krásy. O ní Diotíma vypráví odděleně od předchozích výkladů a znovu vybízí Sókrata k co největší snaze o porozumění.

Pro ni, říká Diotíma, podstupoval člověk všechnu dřívější námahu, neboť krásno je „...především věčné a ani nevzniká ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále (...)

¹⁸³ Plóúinos: „*Enneady I 6,1,9*“, in: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.): „*Plotini opera*“ (editio maior), Paris – Bruxelles 1951. Řecky: „...προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν.“ Citováno podle Plóúinos: „*Dvě pojednání o kráse*“, Rezek, Praha 1994, překl.: P. Rezek.

¹⁸⁴ K tomuto opakovanému předbírání nás nutí komplexita celého díla. Platón téměř v každý moment drží celkovou strukturu Eróta, byt' se v jednotlivých pasážích soustředí na její jednotlivé prvky. Proto i drobné poukazy na jednom místě mohou přivádět k širším problémům, pojednávaným na místě druhém. K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 209e6-212a8.

¹⁸⁵ Tamtéž; 210b1-2. Řecky: „...τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀτωῶν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι.“

¹⁸⁶ Tamtéž; 210c1-2. Řecky: „...ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους.“

¹⁸⁷ Tamtéž; 210c4-5. Řecky: „...τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρὸν τι (...) εἶναι.“

¹⁸⁸ Tamtéž; 210d4-5. Řecky: „...τὸ πολὺ πέλαγος (...) τοῦ καλοῦ.“

¹⁸⁹ Tamtéž; 210d5-6. Řecky: „...πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς (...) καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνω.“

není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé, které není zde krásné a tam zase ošklivé, jedněm lidem krásné a jiným ošklivé.“¹⁹⁰ Na tomto krásnu pak participují všechny ostatní jednotlivosti, od nichž je krásno bytostně odlišné, aniž by se při tom s ním samým něco dělo. K takovému krásnu dospívá ten, kdo „...jde nebo je od jiného veden po cestě lásky.“¹⁹¹ Pouze zde, pokud vůbec někde, stojí za to člověku žít, říká Diotíma. Při pohledu na skutečnou krásu, kterou mantinejská čarodějka klade do kontrastu s mnohými jejími světskými zjevy včetně miláčků, plodí zasvěcenec „...ne pouhé obrazy zdatnosti (...), nýbrž skutečnou zdatnost“¹⁹² a stává se nesmrtelným, je-li to člověku možno. A tímto závěrečným líčením naprosté lidské blaženosti v přítomnosti krásného končí Diotíma svou výuku, které Sókratés uvěřil, a i on svou chvalořeč na Eróta.

Při rozboru této ústřední části dialogu je třeba si ujasnit několik základních otázek. Po scala amoris postupuje podle Diotíminých slov ten, kdo chce dosáhnout „...vrcholného a zíravého stupně zasvěcení“,¹⁹³ tedy rodící se filosof. Do určité výše mohou samozřejmě vystoupit i politici, básníci apod., avšak celá škála je od počátku koncipována pro postavu filosofa. Jeho vlastní φύσις, která ho k výstupu až k samotné ideji krásna předurčuje a disponuje, je zodpovědná za schopnost reflexe na stupně žebříku lásky, ukazující postupně nedostatečnost každého jednotlivého, počínaje milováním krásného těla. Vždyť φύσις filosofa byla charakterizována jako erótická¹⁹⁴ (et vice versa), totiž že „...v jednom a témž dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká, takže Eros nikdy nemá nouze ani bohatství.“¹⁹⁵ Dialog *Symposion* tedy v této části nevyklučuje, že *postupu* po cestě lásky je schopen člověk sám,¹⁹⁶ avšak na mnoha místech zdůrazňuje roli vychovatele, který mu v přechodu na vyšší stupně pomáhá. Ostatně sám Sókratés je schopen „pouze“ rozpoznat své vlastní nevědění, a musí se učit od Diotímy. A pokud ani tento „...nejlepší, nejrozumnější a

¹⁹⁰ Tamtéž; 211a1-6. Řecky: „...πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν.“

¹⁹¹ Tamtéž; 211c1-2. Řecky: „...ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι.“

¹⁹² Tamtéž; 212a4-5. Řecky: „...οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς (...), ἀλλὰ ἀληθῆ.“

¹⁹³ Tamtéž; 210a1-2. Řecky: „...τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά.“

¹⁹⁴ Srov. výše str. 24-25.

¹⁹⁵ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 203e3-6. Řecky: „...τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ.“

¹⁹⁶ Explicitně na místě 211c1.

nejspravedlivější člověk¹⁹⁷ nebyl schopen vystoupit k nejvyšším mystériím sám, pak si můžeme být zcela jisti, že Platón nepřítomnost vychovatele spíše jen teoreticky nevyklučoval. Vychovatel ostatně také představuje zlidšťující, dialektický protiklad k pevně dané φύσις, umožňující tak jednotlivým méně disponovaným snad alespoň do jisté míry přesáhnout jejich možnosti, podobně jak činí u Platóna na své cestě za božským člověkem vůbec. Role vychovatele bude však daleko více tematizována v dialogu *Faidros*. Za výstup milujícího rodičího se filosofa je tak v *Symposionu* odpovědná jednak jeho φύσις, jednak vychovatel.¹⁹⁸

Víme tedy již, kdo (totiž člověk s φύσις filosofa) a proč (hnán erótickou přirozeností a veden vychovatelem) jde po scala amoris, stejně jako odkud (totiž od lásky k jednomu krásnému tělu) a kam (totiž k samotné ideji krásy), avšak je třeba si ujasnit povahu samotného výstupu. Podle Sheffielda je třeba výstupu rozumět jako souhře aporetických a euporetických momentů, a nikoli jako zklamání z jedné úrovně a její opuštění pro druhou, vyšší.¹⁹⁹ Takto je časová posloupnost postupu ve skutečnosti spíše obrazem hodnotové hierarchie,²⁰⁰ u níž ovšem platí, že pro vyšší nepohrdáme nižším. A tak nepřestáváme mít rádi těla pro duše stejně jako duše pro zákony.²⁰¹ Ostatně podobně jako dialektik z *Ústavy* nepohrdá matematikou.²⁰² Podle Sheffielda však překvapivě výjimku tvoří nejvyšší stupeň zasvěcení, kterému rozumí jako do sebe uzavřené kontemplaci ideje krásy bez produkce čehokoli vnějšího.²⁰³ S Sheffieldovou interpretací postupu k ideji krásy souhlasí také Allen, avšak nečiní ze zírání na ideu krásy výjimku a domnívá se, že ani v této poslední instanci nejde o útěk ze světa, ale o celkový rozhled moudrosti při zachování naší světskosti.²⁰⁴ Podobně Krüger píše, že výstup k věčnému má za cíl umožnit pravou časovost²⁰⁵ či že výstup nevede ke zbožštění, ale k zahlédnutí božského při zachování světskosti, a tak je vzestup vždy provázen komplementárním sestupem.²⁰⁶ A Sier mluví o tom, že pravá ctnost nemůže přece být pohrdáním celým světem,²⁰⁷ nýbrž naopak je ἀληθῆ ὀρετή prohloubením dosavadního

¹⁹⁷ Platón: „*Faidón*“, c.d. v pozn. 30; 118a14-15. Řecky: „ἀνδρός (...) τῶν (...) ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.“

¹⁹⁸ Prvního momentu si ve formě charakteristik Eróta všimá Krüger (Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 181-182), druhý zdůrazňuje zejména Sier (Srov. jeho „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 149), který dokonce paralelizuje roli vychovatele s osvoboditelem z jeskyně v dialogu *Ústava*.

¹⁹⁹ Srov. Sheffield, F.C.C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 125. Na str. 142 svou tezi exemplifikuje na případě státníka.

²⁰⁰ Jako časová posloupnost má scala amoris ovšem také svou fenomenálně-vývojovou oprávněnost.

²⁰¹ Tak soudí Allen. Srov. jeho „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 82-3.

²⁰² Srov. Sier, K.: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 149-50.

²⁰³ Srov. Sheffield, F. C. C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 137-153.

²⁰⁴ Srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 88-9.

²⁰⁵ Srov. Krüger, G.: „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 186.

²⁰⁶ Srov. tamtéž; str. 278.

²⁰⁷ Srov. Sier, K.: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 149-50.

vědění a dbaním na φρόνησις v životě.²⁰⁸ V tomto smyslu bychom pohyb výstupu mohli nazvat stejně, jak Platón nazývá pouze jeho poslední krok, totiž zesilováním a zmohutněním. Oba pojmy, na rozdíl od představy postupu na žebříku, nebudí dojem opouštění dřívějšího, nýbrž pouze jeho relativizace, zasazení do širší perspektivy. A anabatickému pohybu jsme v úvodu naší práce rozuměli jako rozšiřování vlastní perspektivy směrem k ideji dobra.

Sier také analyzuje pohyb výstupu co do roviny, v níž se odehrává.²⁰⁹ Domnívá se, že nepostupuje pouze vertikálně, nýbrž i horizontálně, neboť nepřechází pouze od jedné úrovně do druhé, ale v rámci jedné se také rozrůstá. Takto je pohyb od jednoho krásného těla k mnohým horizontální, stejně například již zmíněné rozmnožování znalostí těsně před spatřením samotné ideje krásy. V tomto smyslu mluví Sier o extenzivním a intenzivním rozvoji pojmu krásy v chápání milujícího. V rámci těchto dvou pohybů také milující plodí καλοὶ λόγοι, které bychom snad v pohybu extenze mohli ztotožnit s rozpracováváním té hypotézy o povaze krásných věcí, kterou milující v dané chvíli zastává,²¹⁰ a plození καλοὶ λόγοι v případě pohybu intenzivního s jejím zakládáním v hypotéze vyšší,²¹¹ jak jsme se s těmito pilíři filosofické metody setkali v dialogu *Faidón*.

Velmi zajímavý je samozřejmě také popis samotné ideje krásy. Krüger si všímá, že popis je zprvu jen negativní, a rozlišuje tři ohledy, v nichž krása vystupuje jako negace smyslově vnímatelného krásna. Předně není časová, dále v různých smyslech relativní a konečně inherentní jiné věci.²¹² Ve Whitově rozboru Platónovy teorie idejí, který se opíral zejména o dialog *Faidón*, jsme již v předchozí kapitole stanovili mimokontextuálnost idejí, kterou jsme chápali v širokém smyslu nezávislosti na čase, místě, okolnostech a pozorovateli. Podobně v dialogu *Hippiás Větší* jsme se dotkli problematiky nerelativity možného kandidáta na krásu samu. Charakter non-inherence je pak ve *Faidónu* i jinde vyzdvižen připojovaným zvratným zájmenem αὐτός (např. αὐτὰ τὰ ἴσα) a v *Hippiovi Větším* jsme na něj narazili ve vyvracení návrhu παρθένοσ καλῆ καλόν. Pozitivně je idea krásy vylíčena jako věčný, sám o sobě a se sebou jednotný, čistý, ryzí a božský vzor. Se všemi těmito charakteristikami, a některými dalšími, jsme se opět setkali již ve *Faidónu*, kde jsme vytkli následující momenty: nesloženost, a tak jednoduchost, stejnost ve smyslu nepřijímání změny, rozumovost, přičemž

²⁰⁸ Srov. tamtéž; str. 183-4.

²⁰⁹ K následujícímu srov. tamtéž; str. 156-7.

²¹⁰ Sier mluví o καλοὶ λόγοι jako o analytické řeči, která vede k uvědomění si nedostatečnosti zastávaného pojetí krásy. Jeho představa se tedy blíží naší tezi. Srov. tamtéž; str. 159.

²¹¹ Stejný názor v zastává Krüger, aniž by ovšem rozlišoval intenzivní a extenzivní pohyb. Uvažuje tedy pouze pohyb k původnější hypotéze. Srov. jeho „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 227-278.

²¹² Srov. tamtéž; str. 201.

vědět o nich znamenalo schopnost podat výměr, dále neviditelnost, čistotu, stálost bytí, nesmrtelnost, božskost, schopnost vládnout, pravdivost a nepřístupnost mínění. O ideji jsme také mluvili jako o tom, na čem věci participují, a dokonce v souvislosti s naším ontologickým čtením μίμησις jako o παράδειγμα. V *Symposionu* se však nesetkáváme s naukou o strukturovaném světě idejí ve smyslu, který jsme stanovili ve vtipnější hypotéze idejí z *Faidónu*. Pokud však dobro, ke kterému je upnut lidský život, budeme chápat jako ideu dobra, což se nám zdá v platónském kontextu přirozené, pak – jelikož nelze krásu a dobro v dialogu *Symposion* identifikovat a zároveň je krása tím, co v nás probouzí pohyb směrem k dobrému – můžeme o vztazích mezi těmito dvěma ideami mluvit, a teorii idejí jakožto nauku o strukturovaném světě idejí nacházíme i zde.

V dialogu *Faidón* jsme si sice všímali existenciální dimenze hypotézy idejí, která spočívala zejména v κόθορσις od parciality vlastních náhledů, avšak v *Symposionu* je, jak se nám zdá, význam ideje pro lidský život vylíčen daleko naléhavěji, neboť se tu explicitně říká, že pouze zde stojí člověku za to žít. Pro komentátory představuje tato pasáž do značné míry problém, neboť se v ní mluví o tom, že se zde člověk stává nesmrtelným, je-li to možno, což se zdá do jisté míry kontrastovat s tezí o nesmrtelnosti duše. Avšak v *Symposionu* se mluví o člověku (ἄνθρωπος), a ne jen o duši,²¹³ tzn. o duchovním i tělesném růstu člověka při zachování jeho světskosti, a jak se domnívá Sier,²¹⁴ spočívá důraz na božskosti, nikoli na vzdorování smrti. Obě pasáže si tak nemusí protirečit, neboť by se v našem místě jednalo o nesmrtelnost člověka. Aspekt božství pak Sier chápe jako překonání potřeby nahrazování starého novým (plození), a to znalostí ideje krásy, která se do duše otiskne způsobem, který nepotřebuje obnovu a memorování. Poznání ideje krásy je však stejně hraniční událostí, jakou by bylo korelativní překonání vlastní lidské podstaty (která zde spočívá v přežívání na způsob plození). Aspekt plození je tak snad do jisté míry překonán v oblasti vědění, avšak jak uvidíme v dialogu *Faidros*, i vědění bude nutno zasazovat do duší druhých lidí jako semena, a tak v posledku i ono přežívá na způsob plození. Tento generativní způsob lidské existence nelze odstranit v člověku nikdy, a jak zdůrazňuje Krüger,²¹⁵ zůstává explicitně u ὀρετή, neboť tu je třeba neustále osvědčovat v jednání. Člověk se však může připodobnit bohu i v této

²¹³ Rozbor otázky zda lze v *Symposionu* nalézt nauku o trojčlenné duši podává Sheffield. Ve své velmi poctivé úvaze dospívá nakonec k tomu, že nelze nalézt žádnou přímou analogii, ale ani nic, co by bylo v přímém rozporu s tímto Platónovým učením. Jako důvod chybění této zásadní nauky navrhuje Sheffield jiný než psychologický zájem autora v našem dialogu, totiž epistemologický. Srov. Sheffield, F. C. C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 231-238.

²¹⁴ Srov. Sier, K.: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 184-196.

²¹⁵ Srov. Krüger, G.: „*Einsicht und Leidenschaft*“, c.d. v pozn. 40; str. 280.

oblasti, a to tím, že bude plodit *skutečnou* ἀρετή, a ne jen její obrazy. Tak se děje u krásy samotné, která představuje nejvhodnější médium, a proto má smysl žít jen zde.

Komentátoři si také shodně všímají podobností líčení výstupu k ideji krásy s podobenstvím o jeskyni. Allen hovoří o tom, že krása je stejně jako dobro v *Ústavě* principem chtění i vědění,²¹⁶ a Sier mluví o natolik silné analogii, že se odvažuje klást krásu ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.²¹⁷ Podle našeho názoru je porovnání obou pasáží možné, avšak je třeba k němu přistoupit velmi střízlivě. Sókratovo vyprávění o dobru je vskutku v *Ústavě* prezentováno nikoli jako pevné, filosoficky vykazatelné vědění, a v tomto smyslu by je snad bylo možno paralelizovat s Diotimíným zasvěcováním. Podobně silný důraz na zírání na ideu krásy lze uvést do vztahu s hleděním na slunce v podobenství o jeskyni a světelnou metaforikou podobenství o slunci. Analogická je také hierarchická struktura výstupu, charakteristika krásy i dobra jako toho, kvůli čemu se výstup děje, a difference pravého a jeho pouhých obrazů či užití filosoficky velmi diskutovaného slůvka ἐξοίφνης. Na druhé straně je téměř každá z těchto paralel při bližším pohledu velmi problematická. Například všechny jednotlivé úrovně na scala amoris jsou pochopeny v jejich pozitivním aspektu vytváření média pro plození krásných řečí, které se spolupodílejí na postupu na vyšší úroveň, jakkoli samozřejmě na každé úrovni postupu hrozí záměna krásného předmětu lásky za samu ideu, tj. zástava postupu. Není jasné, jak by si jednotlivé úrovně výstupu v *Ústavě* a *Symposionu* měly odpovídat, a v prvně jmenovaném dialogu je například nejnižší úroveň, odrazy předmětů na stěně jeskyně, traktována jako veskrze negativní. Podobně je sice krása v *Symposionu* skutečně tím, kvůli čemu „...byly podstupovány všechny dřívější námahy“,²¹⁸ avšak, jak bylo stanoveno dříve, veškerá touha směřuje v posledku vždy k dobru a krása zde hraje pouze roli prostředkujícího činitele.

Zde však opět narážíme na nesmírnou obtížnost vztahu dobra a krásy. V samotném *Symposionu* lze sice vždy tvrdit, že kladení krásy jako posledního účelu scala amoris je třeba doplnit o dřívější stanovení prostředkující funkce krásy ve vztahu k dobru, přesto však člověka zarazí zvláštní volnost, s níž Platón obě ideje zaměňuje. Jak může klást krásu jako poslední účel? Vezmeme-li navíc v potaz jiné dialogy, pak se celá věc ještě komplikuje. Takto se v druhé polovině podobenství o jeskyni říká, že dobro „...jest původcem všeho pravého a

²¹⁶ Srov. Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 85.

²¹⁷ Srov. Sier, K.: „*Die Rede der Diotima*“, c.d. v pozn. 127; str. 118-9. Tak soudí také Gilbertová s Kuhnem. Srov. jejich „*Dějiny estetiky*“, SNKL, Praha 1965, překl.: P. a H. Kovályovi; str. 54.

²¹⁸ Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 210e5-6. Řecky: „...οἱ ἐμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.“

krásného (kurzíva O.G.)“,²¹⁹ což je jak vzhledem k *Symposionu*, tak k hypotéze idejí z *Faidónu* velmi zvláštní. Již v posledně jmenovaném dialogu jsme se problematiky vztahu krásy a dobra dotkli, když jsme zaváhali v otázce spojení krásy a dobra pomocí vztahu společenství. Co se tedy paralelizace podobenství o jeskyni se scala amoris týče, domníváme se, že je třeba na jedné straně velmi pečlivě dbát zásadních rozdílů, na straně druhé je třeba připustit, že Platón o obojím mluví zarážejícím způsobem podobně až shodně, když dobru přiznává roli paradigmatu pro krásné věci či když o kráse mluví jako o posledním účelu. Na tomto místě tedy ještě stále není příliš dobře možné vztah mezi krásou a dobrem jasně vymežit, jakkoli jsme zejména v určení krásy coby média pohybu k dobrému získali významný interpretační klíč. Bude však nutné ještě prozkoumat další významný dialog, který se tématu krásy podstatně dotýká, a tím je *Faidros*.

Shrme-li tedy předchozí rozsáhlý text, pak v *Symposionu* Platón vymežil Eróta, a skrze něj také filosofa, jako střední, daimónskou bytost, syna Pora a Penie, toužícího po něčem určitém, totiž po tom, čeho se mu nedostává, a to jakožto po něčem krásném a dobrém. Předmět jeho touhy je však ve skutečnosti čtverý, a to ἀγαθόν, καλόν, εὐδαιμονία a ἄθρονασία, což je možné díky struktuře erótického vztahu, kterou jsme chápali jako touhu mít trvale dobro, tj. být blažený, a to je pro smrtelníky možné jen ve formě plození a rození v krásném. V této struktuře jsme blíže určili roli krásy jako té síly, která v nás probouzí pohyb směrem k dobrému. Erótický pohyb, který krása probouzí, je však bytostně problematický kvůli možnosti vydat se špatnou cestou. V této souvislosti jsme si také všímali podstatné role vychovatele na cestě za skutečným dobrem. Platón dále rozlišil plození tělesné a duševní podle přirozeného těhotenství různých lidí. Podle nižších mystérií, do kterých mladého Sókrata mantinejská čarodějka zasvěcuje, plodí těhotní tělem děti, kdežto těhotní duší, tj. básníci, tvořiví umělci a politici, φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. Obtížná vyšší mystéria se týkají výstupu k ideji krásy, které je schopen jen člověk s φύσις filosofa, hnán svou erótickou přirozeností a veden vychovatelem od lásky k jednomu krásnému tělu k ideji krásy, kde jedině člověku stojí za to žít a kde jedině lze plodit pravou ctnost. Povahu výstupu jsme pak popisovali jako rozšiřování vlastní perspektivy směrem k ideji dobra, tedy jako růst, a nikoli jako cestu po žebříku, která sugeruje opouštění nižšího pro vyšší. V letmém porovnání celého výstupu s podobenstvím o jeskyni ze VII. knihy *Ústavy* jsme opět zproblematizovali

²¹⁹ Řecké originály citovány podle Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900; 517c3. Český překlad dle Platón: „*Ústava*“, ΟΙΚΟYΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný. Řecky: „...πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν (kurzíva O.G.) αἰτία.“

vztah dobra a krásy, když jsme si povšimli překvapivé volnosti, s níž Platón oba pojmy zaměňuje, ačkoli jejich vztah relativně přesně specifikoval.

V našich dosavadních úvahách jsme tedy zatím zjistili, jak existence mnoha krásných věcí provokuje k otázce po tom, co je krása. V dialogu *Hippiás Větší* nám Sókratés s Hippiou nabídl několik definic, které jsme četli jednak negativně ve smyslu specifikace kritérií kandidáta na definici krásy, jednak pozitivně ve smyslu vyznačení významového pole, na němž chce Platón tento pojem myslet. Takto jsme krásu specifikovali jako autopredikativní, nerelativní jednu logickou příčinu, související s vhodným, užitečným, prospěšným, příjemným a velmi těsně s dobrem. Všimli jsme si také předznačené tendence k řešení otázky pomocí teorie idejí, neboť v úvahách o definici krásného se opakovaně vraceli ontologické problémy statusu krásy samé a jejího vztahu k jednotlivým krásným věcem.

Z těchto důvodů a rovněž kvůli bližšímu prozkoumání vztahu k výše zmíněným pojmům prospěšného, dobrého atd. jsme náš pohled obrátili k dialogu *Faidón*, který představuje ústřední text pro studium Platónovy teorie idejí. Tu jsme chápali jako jednotnou, ontologicko-epistemologickou hypotézu od smyslově vnímatelných věcí reálně odlišných entit, které jsou vždy samy sebou a nemají tendenci se jevit stejné i nestejně, tzn. nejsou v žádném takovémto smyslu deficientní. Ideje samy fungují jako mimokontextuální referenty, tzn. jsou nezávislé na čase, místě, okolnostech a pozorovateli, a v tomto smyslu buduje Platón koncepci nezávislé reality. Všimli jsme si některých charakteristik idejí, jako jsou jednoduchost, charakter vždy stejného, rozumovost, neviditelnost, čistota, stálá jsoucnost, nesmrtelnost, božskost, pravdivost aj., a potvrdili jsme naši tezi o autopredikativním charakteru idejí. V líčení Sókratovy životní pouti jsme si všimli zavedení nového typu příčiny pomocí metody druhé plavby, tj. pomocí kladení a rozvíjení hypotézy idejí. Hypotézu idejí jsme však již ve *Faidónu* pochopili jako hypotézu strukturovaného světa. Idea ve *Faidónu* figurovala jako příčina, a to v tzv. bezpečné odpovědi na otázku po příčině, v hypotéze idejí. Při rozboru vtipnější odpovědi na tutéž otázku jsme si povšimli strukturace ideálního světa a ve stručné odbočce k dialogu *Sofistés* jsme našli několik druhů ideálních vztahů: prostou opozici, hierarchii, společenství suspendující protikladnost a možná i jiné, které protikladnost zachovává v silnějším smyslu. To nám pomohlo naznačit možnost řešení některých problémů z dialogu *Hippiás Větší*, neboť krásné, vhodné, užitečné a prospěšné by mohly koexistovat na způsob společenství idejí. Řešení jsme se však neodvážili v případě problematiky vztahu krásy a libosti, resp. dobra, neboť první přesahuje možnosti naší práce a u druhého jsme tušili přílišnou výjimečnost jejich vztahu.

Všemi Sókratovými formulacemi jeho nové nauky procházela pouze krása. Do značné míry jsme si tak přiblížili význam existence idejí, a tak i τὸ καλόν. Naši interpretační hypotézu pro dialog *Hippiás Větší* jsme tak zhodnotili jako prokázanou. V otázkách problematiky participace jsme nově našli pouze pojmenování μέθεξις, παρουσία či κοινωνία, tušíce v pozadí μίμησις. Sókratés však tento problém výslovně odložil. Ve stručném rozboru první části dialogu *Parmenidés* jsme se pokusili ukázat, že Platón se snaží vztah participace myslet pomocí modelu světelné metaforiky, paradigmatického schématu jedno nad mnohým a pomocí zprostředkování duší. V detailnější rozpracování posledně zmíněného modelu v dialogu *Timaios* jsme zdůrazňovali, že ontologická nauka o ideách je od počátku otevřena kosmologickému vysvětlení vztahu participace skrze božskou mysl.

Rozbor dialogu *Symposion* nám tak v celkovém kontextu naší práce pomohl hned v několika ohledech. Díky němu jsme si poprvé všimli toho, že krása jako idea, ale i krásné věci probouzejí v člověku a jiných tvorech jakýsi pohyb, který byl nazván Erótem a který, rozumíme-li mu správně, je bytostně filosofické a ctnostné povahy. Vzhledem k tomu, že předmětem touhy Eróta je ἀγαθόν, καλόν, εὐδαιμονία a ἄθανασία, dotkli jsme se z této nové perspektivy otázky vztahu krásy a dobra, který se nám však nadále jeví jako velmi problematický. V části věnované popisu ideji krásy jsme se opět shledali s hlavními ontologickými charakteristikami statusu idejí, a tak dospíváme k novému potvrzení našeho čtení jak dialogu *Faidón*, tak *Hippiás Větší*.

Všemi našimi rozbory Platónových děl pak procházel důraz na náboženský rozměr jeho myšlení a všech jeho nauk, včetně samotné teorie idejí, která měla hypotetický charakter, vázaný na dialog a na vedení konkrétní duše k překonání vlastní partikulární perspektivy.

Líčením lidského štěstí, pramenícího z pohledu na ideu krásy, díky kterému milující plodí pravou ctnost, však dialog *Symposion* ještě nekončí, jakkoli byl pro nás jeho rozbor stěžejní. Následující pasáže se věnují zejména příchodu nové postavy, Alkibiada, který je, jak již víme, ztělesněním boha Dionýsa a který krátce po svém rozhodnutí ve sporu o moudrost pronese chvalořeč na Sókrata. Celá pasáž tak podle našeho názoru především znovu tematizuje Sókratovo spříznění s Dionýsem, a tak nám potvrzuje naši interpretační perspektivu pro dialog *Symposion*, jednak v ní lze zahlédnout jakési převedení předchozích nauk do konkrétního života (totiž Sókratova) v obci a mezi mladými lidmi.²²⁰ V tomto smyslu představuje závěr dialogu komplementární katabatický pohyb k evidentně anabatické intenci

²²⁰ Tak soudí také Sheffield (Srov. týž: „*Plato's Symposium*”, c.d. v pozn. 9; str. 184) a Dover (srov. týž: „*Symposium*”, c.d. v pozn. 58; str. 164).

Diotímíny řeči, gradující přes scala amoris až k samotné ideji krásy. *Symposion* tedy rezonuje s naší celkovou interpretační perspektivou.

Když Diotíma i Sókratés dokončí svou řeč, kterou všichni ostatní chválí, chce proti ní něco namítnout Aristofanés.²²¹ Počínající debatu však přerušuje náhlý (ἐξαίφνης) příchod silně opilého Alkibiada a jeho průvodu včetně pištkyně, ověnčeného „...hustým věncem z břechťanu a fial.“²²² Na hostinu tak přichází posel Dionýsa, aby rozhodl ve sporu o moudrost, zvolil se předsedou pitky a aby zmatek, který zprvu do společnosti vnesl, přeměnil v novou tvůrčí sílu: částečnou změnu tématu. Coby zástupce Dionýsa Rozhodčího sice nejprve stužkuje Agathóna, avšak jakmile zpozoruje Sókrata, ověncí i jej, neboť je „...vítězem v řečech nad všemi lidmi, a to nejen od předvčerejška jako ty, nýbrž stále.“²²³ Alkibiadés-Dionýsos tak spor rozhoduje způsobem, který jsme stanovili již v úvodu spolu s Robinsonem: uznává oba dva své kulty. Nyní však vidíme, že jeden z nich je prohlášen za vítěze vždy, a ne pouze v úzkém časovém horizontu.

Eryximachos navrhuje, aby Alkibiadés také pronesl chvalořeč na Eróta, avšak ten se brání, že v Sókratově přítomnosti nelze chválit nikoho jiného, a tak se z jeho enkomia stává chvalořeč na Sókrata. Jako Dionýsos tedy jinými slovy vnesl do nám již známého kroužku symposiantů jinakost, která je integrována. Na rozdíl od davu, který dorazí později a celou společenskou událost v její předešlé podobě v podstatě ukončí, pronáší Alkibiadés chvalořeč, stejně jako jeho předchůdci, avšak již ne na Eróta samotného, nýbrž na Eróta-Sókrata.²²⁴ Při tom se zavazuje, že bude mluvit pravdu, v čemž ho Sókratés podporuje, jakkoli ostře odmítl nařčení z toho, že by nedovoloval chválit bohy ani lidi, jen sebe. Alkibiadés ho přirovnává k silénům, kteří v sobě skrývají sochu boha, či k satyru Marsyovi, neboť mu je podoben zevnějškem, posměvačnou povahou, ale hlavně tím, že umí druhé dostávat do vytržení, ovšem nikoli hrou na hudební nástroj, nýbrž svými řečmi. Ty popisuje Alkibiadés jako to jediné, co v něm probouzí stud, nutí jej spatřit své nedostatky a před čím utíká „...jako od Sirén se zacpanýma ušima.“²²⁵ Sókratés-silénos v sobě podle Alkibiadova líčení skrývá božskou a nesmírnou krásu svého nitra, kterou ukazuje jen zřídka, když promluví vážně. Většinou má totiž pro lidi jen ironii a žerty a naprosto mu nezáleží na tom, je-li někdo krásný, ačkoli jej tím dostává do vytržení. Tuto ambivalenci vidí Alkibiadés jeho přesvědčivý projev jeho silénství.

²²¹ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 212c4-222b7.

²²² Tamtéž; 212e1-2. Řecky: „...κιττοῦ τέ τιμι στεφάνῳ δασεῖ καὶ ἴων.“

²²³ Tamtéž; 213e4-5. Řecky: „...νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρόην ὡσπερ σύ, ἀλλ' ἄει.“

²²⁴ Velmi přesvědčivé porovnání výrazů použitých v popisu Eróta a Sókrata nabízí Sheffield. Srov. jeho „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 187-8.

²²⁵ Tamtéž; 216a6-7. Řecky: „...ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ᾠτα.“

Dále vypráví o jemu zcela nepochopitelném zážitku se Sókratem, kdy jej přes všechny nástrahy nejen nedokázal svést,²²⁶ aby z něj vylákal moudro, které skrývá ve svém nitru, nýbrž sám byl jako lovec uštknut do duše filosofickými řeči. Tuto historku, v níž se Sókratés již definitivně z milovníka stal milovaným, může prý Alkibiadés symposiantům vylíčit, neboť jsou také zasaženi filosofickým šílenstvím, a proto mohou být do tohoto tajemství zasvěceni. Poté líčí své další zkušenosti se Sókratem, jak vynikal otužilostí, vytrvalostí, rozvážností, statečností či nepřemožitelností v pití. Avšak nejen Sókratés sám je podle Alkibiada podoben silénům a satyrům, nýbrž i jeho řeči, které navenek vypadají směšně, když se v nich neustále mluví o různých řemeslnících a podobně, ale když se člověk dostane „dovnitř“, nalezne tu rozumný, božský obsah a nejvíce obrazů zdatnosti.

Příchod Alkibiada tedy znamenal nejen rozhodnutí o vítězi ve sporu o moudrost, nýbrž díky chvalořeči na Sókrata Platón mimo jiné²²⁷ novým, a jako vždy mistrným způsobem svého učitele portrétuje.²²⁸ V této jeho charakterizaci se však také podle našeho názoru ještě silněji ukazuje jeho bytostná spjatost s Dionýsem, než jaká mohla vzejít z pouhého vítězství nad Agathónem. Sókratés coby alkoholem neudolatelný, ale druhé svými řeči opíjející satyr, milovník, který se stává milovaným, či kořist, jež se stává lovcem, když uštkne člověka do srdce,²²⁹ je totiž sám v daleko hlubším smyslu ztělesněním Dionýsa, totiž obecněji s bohy spřízněným mužem, než opilý Alkibiadés s věncem ve vlasech, podpíraný pištkyní. Jak říká J. Patočka ve svých přednáškách k dialogu Kritón: „...každý pokus změřit a zvážit filosofii z hlediska nějaké vnější síly musí být zároveň provázen druhým, skutečným měřením této síly z hlediska filosofie.“²³⁰ Tento výrok, vztahující se u Patočky k soudu v *Apologii*, bychom v našem případě mohli parafrázovat tak, že Sókratés možná jako občan obce potřebuje vnějšího rozhodčího, ale jen nakolik je sám coby filosof rozhodčím. V našem případě tedy Dionýsem či s ním spřízněnou bytostí. Alkibiadovo vyprávění nám však také ukazuje, že Erós nemusí vést k lepšímu tak jednoznačně, jak by se mohlo z Diotíminy řeči zdát, neboť impuls k tělesnému a duševnímu růstu zprostředkovaný Sókratovou vnitřní krásou Alkibiadés nechce

²²⁶ Situace je popsána velmi podobně jako samo zplození Eróta z Pora a Penie. Sókratés-Poros se však umí bránit a odmítne výměnu celého těla za tělesnou.

²²⁷ Interpreti jako další funkce celé řeči, kromě nám již známého představení spjatosti s Dionýsem a předvedení erotické životní praxe spolu s vyhlášením svrchovanosti filosofie nad světskými kritérii, které stanovíme záhy, uvádí doplnění *Obrany Sókrata* o představení Sókrata jako pravého vychovatele (srov. Sheffield, F.C.C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 201-206; a Allen, R.E.: „*The Symposium*“, c.d. v pozn. 1; str. 106) a parodii na historického Alkibiada (srov. Allen, R.E.: tamtéž; str. 102-3).

²²⁸ Tak soudí také Allen. Srov. tamtéž; str. 106.

²²⁹ Dionýsos byl zobrazován s věncem hadů. Také jako lovcí kořist. Srov. Allen, R.E.: tamtéž; str. 14, 108 a komentář k fotografii na přebalu knihy.

²³⁰ Patočka, J.: „*Platón. Přednášky z antické filosofie*“, SPN, Praha 1992, ed.: I. Chvatík a P. Kouba; str. 70.

slyšet, prchá od něj a snaží se Sókrata a jeho moudrosti zmocnit tělesným svodem. Jeho krása a povaze Eróta tak rozumí špatně, mnohem ilustrativněji než Agathón.

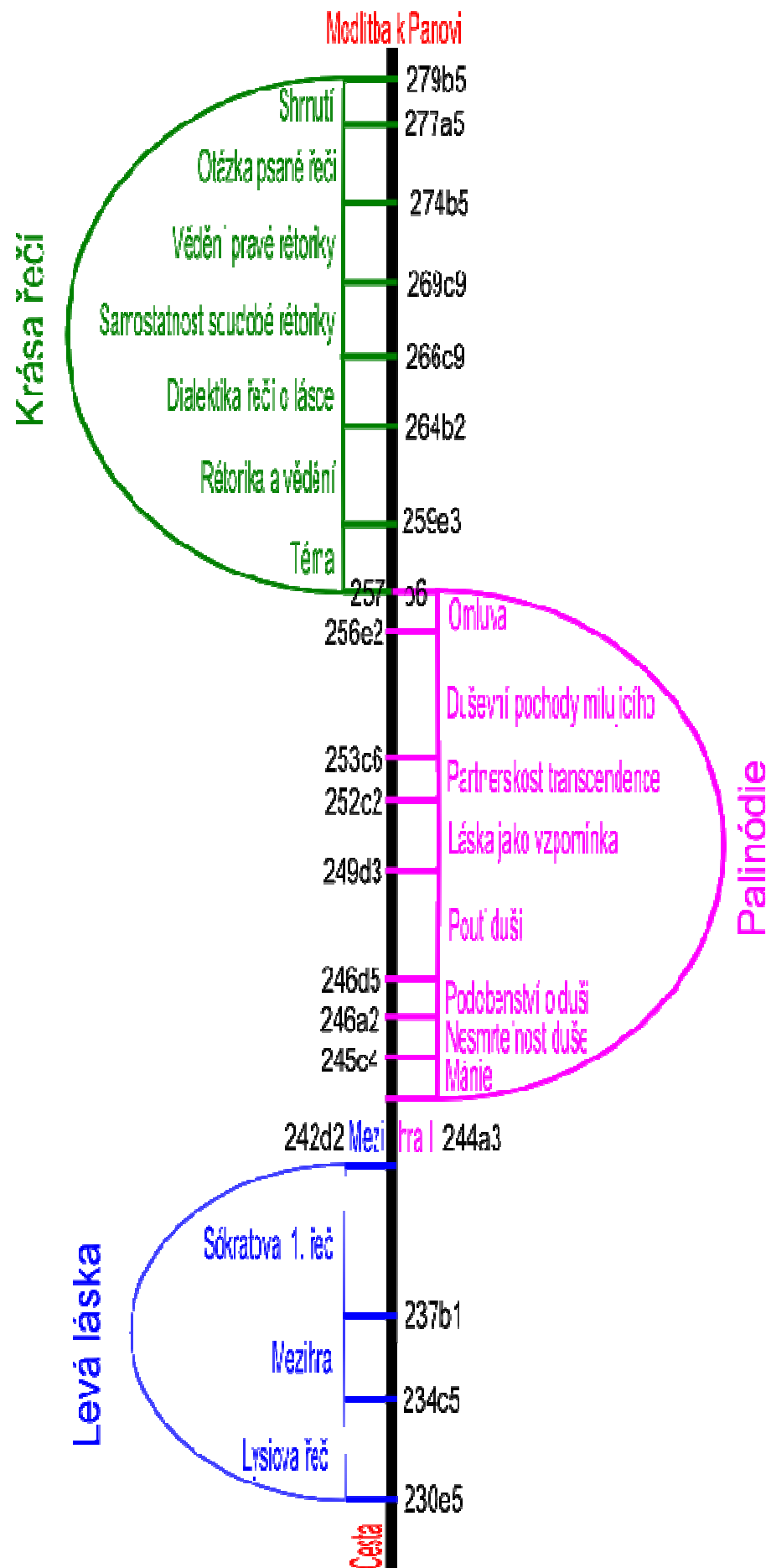
Celý dialog pak končí²³¹ líčením Sókratova dalšího laškování s Alkibiadem a Agathónem, které přerušuje příchod další společnosti, a symposion se definitivně rozpadá. K ránu již jen Sókratés dokazuje Aristofanovi s Agathónem, že skutečný komický básník je i tragikem a naopak,²³² oni však již usínají a jediný bdící Sókratés „...odešel (...) a přišel do Lykeia a umyv se strávil tam celý den jako jindy a teprve potom navečer doma si lehl a spal.“²³³

²³¹ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Symposion*“, c.d. v pozn. 3; 222c1-223d10.

²³² Podle Sheffielda má ten, kdo zná τὰ ἐρωτικά, také znalosti o tragédiích a komediích, neboť v moci Eróta je člověk coby σπουδαίος námětem pro tragédie a coby φαῦλος pro komedie. K tomu se navíc druží dialekticko-filosofické založení τέχνη. Srov. Sheffield, F.C.C.: „*Plato's Symposium*“, c.d. v pozn. 9; str. 199-201.

²³³ Tamtéž; 223d9-12. Řecky: „...ἀπιέναι (...) καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν, καὶ οὕτω διατρίψαντα εἰς ἐσπέραν οἴκοι ἀναπαύεσθαι.“

Struktura dialogu Faidros



3.2 Významnost ideje krásy v dialogu Faidros

Dialog *Faidros* patří mezi Platónovými díly k těm, která ve svých čtenářích budí již od antiky velmi silné reakce. (Jak si všímají v podstatě všichni interpreti, je podobně jako *Symposion* klenotem světové literatury, avšak tento typ zaujetí nyní nemáme na mysli. Krása obou textů má sice styčnou půdu v podobě působivosti mýtů obou dialogů, avšak krása *Faidra* představuje v Platónově díle cosi velmi neobvyklého. Sókratés mimo město, vykreslený jako milovník dlouhých řečí, mluvící ve prospěch $\mu\omicron\nu\upsilon\alpha$, obdivující se kráse okolní krajiny a inspirovaný cikádami, to je portrét velmi netradiční a od počátku četby nás tak opět upozorňuje, že půjde o dílo velmi specifické, a pro pochopení Platónova myšlení snad i ústřední. Právě proto bude i zde třeba velmi dbát na zajištění správné interpretační perspektivy.) *Faidros* totiž nemá na první pohled jasné, jednotné téma, či jak by řekl Hermiás Alexandrijský $\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$, a zdá se spíše, jako by se rozpadal do dvou částí: první o lásce, druhou o rétorice. To je však v případě dialogu, který jako logografickou nutnost explicitně stanovuje jednotu, velmi podivné. Než si však interprety rozsáhle diskutovaný problém přiblížíme, povšimněme si následující věci. Ve *Faidru* totiž zazní i jiné kritérium kvality řeči: její živost v duších v opozici k pomyslné strnulosti zejména psaného, ale i ústně přednášeného, namemorovaného logu, který si není schopen pomáhat a vytváří zdání samostatnosti a pravdivostní obsažnosti. V tomto smyslu je zcela geniálním řešením stanovit jako kritérium kvality psaného díla jednotu a tomuto principu se pak minimálně *prima facie* zpronevěřit, neboť právě tím se z psaného textu stane řeč, která zasazuje vědění do duší.

Zkoumání jednoty díla se u většiny interpretů kryje se samotným komentářem, a tak i my uděláme nejlépe, začneme-li zkoumáním úvodu dialogu, kde budeme doufat v nalezení interpretačních klíčů. Na rozdíl od *Symposionu* a *Faidónu* není *Faidros* dialogem rámcovým, nýbrž dramatickým. Setkáváme se v něm s postavou Faidra, který v dialogu *Symposion* navrhl Eróta jako téma chvalořečí a sám v zápětí přednesl enkomium, založené na představě Eróta jako snahy vypadat co nejlépe před tím, koho milujeme. Přes velkou konvenčnost a četné, poněkud snobské narážky na klasiky řeckého básnictví však jádro jeho řeči tvořil trojúhelník vzájemně spjatých pojmů krásy, lásky a ctnosti, který v dialogu všichni další řečníci rozvíjeli.

Faidra¹ potkává Sókratés na procházce za hradby, kterou vykonává dle doporučení svého přítele Akúmena, otce lékaře Eryximacha, čtenáři opět známého z dialogu *Symposion*. Oba tito účastníci hostiny u Agathóna nejsou jistě zmíněni náhodně,² a můžeme z toho snad usoudit, že Platón chce mezi oběma svými díly nastolit jistý vztah. Jaký, to zatím nevíme. Sókratés Faidra zastavuje otázkou „...kampak a odkud?“³ která rámuje ne-li celý dialog pak alespoň jeho úvodní scénu popisující cestu obou postav na posvátné místo, kde pronesou své řeči a poté budou diskutovat o poslání rétoriky. Sókratés je tedy na scénu uveden ve svém typickém reflexivním pohybu.⁴ Aby Faidrovi tuto svou reflexi zprostředkoval, připojuje se k němu. Je mu totiž jasné, že se Faidros chystal za hradby, aby si opakoval řeč, kterou slyšel od řečníka Lysii. A Lysiova řeč se nebude týkat ničeho jiného než eróta, ovšem ve velmi zvláštním, či, jak Faidros sám komentuje, vtipném smyslu: podle Lysii je totiž třeba být po vůli spíše nemilujícímu než milujícímu. Dějově je však Sókratés na cestu zlákan právě proto, že si chce Lysiovu řeč vyslechnout. Je totiž milovníkem řeči,⁵ a jak se dokonce vyjadřuje, stůně touhou je poslouchat.⁶ Proto Faidra neopustí, i kdyby „...šel procházkou až do Megar a podle Hérodika došel k samým hradbám a pak se vracel.“⁷ Po úvodním zdráhání, které však Sókratés prohlédne jako falešné, Faidros svoluje, že Lysiovu řeč převypráví vlastními slovy a odhalí smysl všech důvodů. Sókratés ho však opět prohlédne: Lysiovu řeč má schovanou v rukávě a na Sókratovi si chce pouze procvičit své řečnické schopnosti. Oba se tedy shodnou, že Faidros ji Sókratovi přečte, avšak na vhodném místě.

Sókratés navrhuje vyrazit podél řeky Ilisos a Faidros zamíří dále k mohutnému platanu, skýtajícímu příhodný stín pro posezení. Po cestě Faidros vzpomíná na vyprávění, podle nějž zde Boreás uchvátil Óreithyiii, avšak Sókratés jej opravuje, že toto místo se nachází níže po proudu. Faidros se také Sókrata ptá, zdali věří nejen konkrétně tomuto mýtu, nýbrž obecně takovému typu příběhů. Sókratés odpovídá, že na řešení takových otázek nemá dostatek času, neboť má stále na mysli své poslání γῶθι σεαυτόν. Tomu, co se obecně považuje za

¹ K následujícímu shrnutí srov. 227a1-230e5. Řecké originály citovány podle Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900. Český překlad dle Platón: „*Faidros*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný;

² Obou si všímá také R. Hackforth. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, Cambridge University Press, Cambridge 1952; str. 25.

³ Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 227a1. Řecky: „...ποῖ δὲ καὶ πόθεν;“

⁴ Oproti Faidrovi, který, jak upozorňuje Hackforth, si ani není vědom neslučitelnosti Lysiovy pozice, kterou nyní zastává, s jeho vlastní chvalořečí na Eróta z dialogu *Symposion*. Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 25-26.

⁵ Srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 228c1-2.

⁶ Srov. tamtéž; 228b7.

⁷ Tamtéž; 227d3-5. Řecky: „...βαδίζων ποιῆ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίης, οὐ μὴ σου ἀπολειφθῶ.“

pravdivé, tedy věří, ačkoli by nebylo nic divného pokusit se tyto věci vysvětlit „...jako ti naši mudrci“^{8,9} a zabývá se spíše tím, zda je sám „...nějaké zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu.“¹⁰ V průběhu tohoto rozhovoru však již Sókratés s Faidrem dorážejí na kýžené místo, jehož krásu, příhodnost pro rozhovor i posvátný charakter Sókratés nezvykle inspirovaně popisuje.¹¹ Za zvuku cikád uléhají do trávy a Sókratés Faidra chválí za to, jak dobře zvládl svou roli vůdce cizinců. Filosof sám totiž mimo město nevychází, neboť svůj život zasvětil učení, které je podle něj možné pouze spolu s lidmi, v rozhovoru s nimi. Ven z města se však nechal Faidrem vylákat díky vábničce Lysiovy řeči, a sám se tak vtipně přirovnává k hladovějícímu dobytčeti.

Jak ukazuje vynikající interpretka Elizabeth Asmisová,¹² takovéto podrobné shrnutí je nadmíru užitečné, neboť téměř všechny události úvodního výjevu dialogu jsou nabyty významy, umožňujícími správnou interpretaci a především nalezení jednoty celého díla. Tématem začátku dialogu je cesta se svým začátkem i koncem, zachyceným v Sókratově úvodní otázce. Na cestě se oba muži střídají ve vedení.¹³ Přestože se zprvu zdá, že Faidros svou řečí, kterou má schovanou v rukávu a kterou před ním nese jako před dobytčetem, praktikuje na Sókrata ξενωγωγία,¹⁴ je ve skutečnosti čím dál jasnější, že to Sókratés vede Faidra, a to na posvátné místo očisty,¹⁵ a že ač cizinec, i v přírodě se vyzná lépe.¹⁶ Očištěn musí být Faidros jednak od své závislosti na Lysiovi, vůči němuž bude Sókratés ve své první řeči vystupovat jako sok a v dalších částech dialogu se mu snad skutečně povede od něj

⁸ Tamtéž; 229c6. Řecky: „ὥσπερ οἱ σοφοί.“

⁹ Podle Hackfortha pomocí tohoto motivu Platón předesílá, že se čtenáři nemají pokoušet racionalizovat jeho pozdější mýtus z druhé řeči. Toto tvrzení je však podle našeho názoru ve vztahu k Platónovu pojetí řeči zcela mylné jak v rámci dialogu *Faidros*, tak v Platónově celkové koncepci. Přezkoumávání všeho řečeného, ať již v rámci mýtu či jako hypotézy ve filosofickém dialogu, patří zcela nepochybně k pilířům Platónova pojetí filosofie. K Hackforthovu pojetí srov. jeho Srov. „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 26.

¹⁰ Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 230a3-6. Řecky: „...εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθωμμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.“

¹¹ Podle Ch. Rowe jde o popis ironický až výsměšný a Sókratés se s místem nesžívá. Možná, že má Rowe pravdu v tom, že Sókratés do jisté míry karikuje Faidrův patetický styl, avšak v posledku, jak Rowe sám uznává, se Sókratés s místem sžívá a cikády začíná vnímat jako posly Múz. Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, ARIS & PHILLIPS LTD., Warminster 1986; str. 135. Podobně de Vries soudí, že popis krásy celého místa má ironický podtón, její prožitek je však autentický. Srov. de Vries, G.J.: „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1969; str. 25.

¹² Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, Illinois Studies in Classical Philology 11/1986; str. 153-172.

¹³ Srov. tamtéž; str. 158.

¹⁴ Srov. tamtéž.

¹⁵ Srov. tamtéž. Soudí tak také R. Waterfield. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, Oxford University Press, New York 2002; str. 80.

¹⁶ Srov. Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 159.

Faidra alespoň na chvíli odpoutat, jednak od související mylné představy o lásce, které Sókratés zasvětil svou epochální palinódii, a také od jeho celkově mylného pojetí řeči, již rozumí jako zábavě přinášející mu slast, a která je podle něj učitelná ve smyslu memorování.¹⁷ Očista, κάθαρσις, tak hraje centrální úlohu i v dialogu *Faidros*, ale nebude nazvána τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια jako ve *Faidónu*, ani pochopena jako scala amoris jako v *Symposionu*, nýbrž jí bude nově porozuměno jakožto psychagogii.

V rámci této cesty duše od známého k novému je třeba dospět na správné místo.¹⁸ Tyto motivy jsou v dialogu ztělesněny v Sókratově cestě ze známého města do nového prostředí přírody, na posvátné místo,¹⁹ kde opodál došlo k únosu Óreithyie Boreem, tzn. k pohybu vyvolanému láskou a božskou silou.²⁰ Pohyb na společné cestě je také pochopen jako sebepoznání, neboť Sókratés je ve svém zájmu o Lysiovu řeč a Faidrovu duši veden stále příkazem Delfské věštírny. Na této cestě mu také může pomoci korybantské vytržení, do něž se může spolu s Faidrem při poslechu řeči dostat, tedy divoké, hlučné křepčení ve službách bohyně Kybelé, matky satyra Marsya a jiných silénů, k nimž byl Sókratés v *Symposionu* Alkibiadem přirovnán. Jinými slovy, na cestě κάθαρσις mu může pomoci nejen Apollón stojící za Delfskou věštírnou, nýbrž i Dionýsos, bůh jinakosti.²¹ Kathartické sebepoznání je zároveň pohybem rozlišování, neboť Sókratés chce poznat, zda se spíše podobá stohlavému draku, či krotkému bohumilému tvorů.²² A jak poznáme později v Sókratově druhé řeči, vyznačuje se božská duše vysokou mírou jednoty. Kathartický pohyb dělicího sebepoznání je tak pohybem bohu se připodobňujícího sjednocování. Na této cestě je také třeba překonat některé překážky a v detailním popisu celého putování se jako velmi silná hranice ukazuje posvátná řeka Ilisos,²³ kterou také Sókratovo δαίμονιον zabrání překročit dříve, než se i on sám očistí od své hanebné první řeči a spolu s Faidrem se pomodlí k bohu Panovi.²⁴ Cesta se však také vyznačuje další charakteristikou, které jsme se v rámci korybantského vytržení dotkli – je cestou společnou, vzájemnou sebeproměnou a sebepoznáním skrze sebe navzájem.

¹⁷ Takto Faidrovu pojetí řeči s poukazem na místa 243d a 257c rozumí A. Nehamas, který navíc zdůrazňuje agonistický charakter řeči v pojetí Sókratova dialogického partnera. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1995; str. 15.

¹⁸ V takto obecné formulaci se nabízí srovnání s hrdinou Odysseem, jak ho zajímavě podává Nehamas. Srov. tamtéž; str. 9-11.

¹⁹ Srov. Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 158.

²⁰ Srov. tamtéž; str. 158.

²¹ Srov. tamtéž; str. 159.

²² Podle Vernanta představuje Tyfon coby syn Gaii do hlubin Tartaru se propadající chaos a stojí tak proti božskému Olympianu Diovi. Mýtus tak do hry vnáší dimenze výšky a hloubky, nebes a země. Srov. Vernant, J.-P.: „*Vesmír, bohové, lidé: Nejstarší řecké mýty*“, Paseka, Praha/Litomyšl 2001, překl.: Z. Dlabalová; str. 32-38.

²³ Srov. tamtéž; str. 159. Soudí tak také R. Waterfield. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 79-80.

²⁴ Srov. Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 159.

Katharticko-erótický pohyb dělicího sebepoznání je tak pohybem nejen sjednocování se sebou, ale i s druhým či druhými a připodobněním bohu. A jistě nás po četbě dialogu *Symposion* nepřekvapí, že takový pohyb erótické transcendence k božskému, v němž hraje roli řeč a správné pochopení celého pohybu a role řeči v něm, vyžaduje krásné prostředí. Vztah mezi oběma dialogy tak nabývá zřetelnější obrysy, ačkoli akcenty jsou poněkud jinak rozloženy. Dokud interpretačně nezhodnotíme další části *Faidra*, nelze žádný definitivní soud o vztahu obou děl vynést a je třeba se vyvarovat i „roubování“ jednoho pojetí na druhé.

Všimá-li si však Asmisová ústřednosti pojmu $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$, pak je poněkud zarážející její domněnka, že „neobvyklá výprava *Faidra*, která dodnes Platónovy čtenáře překvapuje a přináší jim potěšení, uvádí do hry téma celého dialogu, rétoriku jako *psychagógii*.“²⁵ $\Psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ je totiž pojem širší než rétorika a odkazuje spíše k fundamentální schopnosti řeči vůbec, nejen k její úzké části (rétorice). Zahrnuje však právě i lásku, které například Faidros u Sókrata využívá, aby jej vylákal z města a mohl si na něm procvičit své řečnické schopnosti. A mají-li řeč a láska nad lidskou duší takovouto moc, pak to do značné míry vypovídá i něco o ní. Proto se ve své stručné poznámce dotýká pravdy více Patočka než Asmisová: „Nebylo by tedy správné vytýkat našemu dialogu, že mu chybí jednota tematiky, že mísí neorganicky věci jen zdánlivě související. *Podstata duše* (kurzíva O.G.), vedení duše různými druhy entuziasmu a věděním k jejich pravému určení, psychagógie v jejím vztahu k pravé výchově a nepravá, rutinérská cesta za psychagógickými cílem, jakou je běžná rétorika – to všecko náleží bytostně k sobě ježto cesta k pravdě vede vyvracením omylu, cesta ke světlu, aby se tak řeklo, odslepováním.“²⁶ Jak ale vidíme, vystupuje motiv podstaty duše u Patočky pouze jako jeden z mnoha a myslí se přitom zejména na Sókratovu palinódii. Tento motiv je však možno pochopit jako hierarchicky nadřazený všem ostatním, což nejen umožní vysoce docenit význam druhé Sókratovy řeči,²⁷ nýbrž ještě hlouběji než sama $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ vystihne $\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$ celého dialogu.

Proto když se ostatní interpreti snaží dialog sjednotit jiným způsobem, zejména pomocí motivu rétoriky, je jejich pokus do značné míry násilný. Musejí totiž řešit problém volby tématu lásky pro první polovinu dialogu. Tak například Nehamas uvažuje tak, že téma lásky nedokáže dialog sjednotit, neboť se neobjevuje v druhé polovině, zatímco rétorika ano, a

²⁵ Tamtéž. Jde o náš překlad. V orig.: „the extraordinary setting of the *Phaedrus*, which has suprised and delighted the readers of Plato, introduces the theme of the entire dialogue, rhetoric as *psychagogia*.“

²⁶ Patočka, J.: „Platón o věděním a umění, nadšení a kráse“, in: Rous, J., Kroupa, J.K.: „*Studie o počátcích uvažování o kráse v antickém Řecku*“, KLP, Praha 1997; str. 156.

²⁷ Se zánikem jejího významu při určení rétoriky jako tématu dialogu se potýká řada interpretů – např. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 44.

právě díky ní lze pochopit první polovinu jako příklady řečí a druhou jako obecnou reflexi na ně.²⁸ Téma Eróta si Platón podle Nehamase již vyzkoušel v dialogu *Symposion*. Do jisté míry na něj prý změnil názor díky zavedení tří částí duše, a tak sáhl po osvědčeném motivu, který navíc vyžadoval aktualizaci.²⁹ Není třeba zdůrazňovat, že podobné rozsáhlé psychologické spekulace nad Platónovými motivy v této práci odmítáme. Nehamas má však ještě další dva argumenty, z nichž druhý se alespoň náznakem blíží naší koncepci, podle níž je ústředním tématem psychagogie a skrze ni i duše. Podle Nehamase tedy Erós za prvé představuje jakousi cestu k idejím, a proto umožňuje pojednat o mnohých, pro Platóna centrálních tématech,³⁰ za druhé je Erós srozumitelný pro všechny a zejména vhodný pro přivedení milovníka Faidra od rétoriky k filosofii.³¹

Ze zcela jiného úhlu se problém snaží řešit Heath, který se soustředí zejména na formální jednotu dialogu.³² Podle něj je kritérium jednoty závislé na žánru příslušného textu, neboť pravidla jednoty jsou pro každou oblast literatury jiná a nelze je zobecnit pro všechny texty.³³ *Faidra* pak podle jeho názoru spojuje formální jednotu dramatického textu,³⁴ či – jak se vyjadřuje později po připomenutí kritérií jednoty z Aristotelovy *Poetiky* – formální jednotu pravděpodobné zápletky.³⁵ Podle Heatha je u řecké tragédie běžné, že mění téma, aniž by ztrácela formální jednotu, neboť je vše v posledku podřízeno katarzi.³⁶ Hledání tematické jednoty je tak podle Heatha do značné míry nekorektní, neboť textu klade cizí kritéria, zatímco antičtí čtenáři znali jen formální jednotu tematické plurality.³⁷ Na základě odkazů k dialogům *Gorgiás*, *Faidros*, *Theaitétos* a *Politikos* pak stanovuje, že kritérii vhodnosti uspořádání řeči jsou: vštěpování ctností či pojednání o ní, učinění druhého dialektičtějším nebo dospění k pravdě.³⁸ Heath však zřejmě sám cítí nedostatečnost konceptu formální jednoty. Tu, jak říká Waterfield, lze ostatně také jednoduše traktovat jako jednotu rozhovoru mezi přáteli.³⁹ Proto Heath ke konci svého článku říká, že kdyby se musel vyjádřit k otázce

²⁸ Srov. Nehamas, A.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 38.

²⁹ Srov. tamtéž; str. 39.

³⁰ Srov. tamtéž; str. 40.

³¹ Srov. tamtéž.

³² Té si všimá také de Vries. Podle něj lze mluvit o jednotě stylu a konstantního lehce ironického tónu. Srov. jeho „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, c.d. v pozn. 11; str. 22.

³³ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989), str. 153-154. Za tímto článkem je také otištěna zajímavá reakce Ch. Rowa (*The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath*) a následná Heathova odpověď a obhajoba (*The Unity of the Phaedrus: A Postscript*).

³⁴ Srov. tamtéž; str. 161.

³⁵ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 173.

³⁶ Srov. tamtéž; str. 162.

³⁷ Srov. tamtéž; str. 163.

³⁸ Srov. tamtéž; str. 170.

³⁹ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 11.

σκοπός, označil by za něj osobu filosofa či filosofický život.⁴⁰ Láska a rétorika totiž podle jeho názoru nemají žádný vnitřní vztah, obojí je však podstatné ve filosofii.⁴¹ Obě témata tak sice nejsou nutně jediná, zato jsou pro svůj široký explikativní záběr vhodná pro pochopení toho, kdo je to filosof.⁴² Heathovo zkoumání formální jednoty je jistě záslužné v tom, že nutí čtenáře reflektovat bezděčné ahistorické projekce, avšak nestačí podle našeho názoru uspokojivě odpovědět na otázku po jednotě dialogu *Faidros*, „...díla, které činí z jednoty *sine qua non* kvality v psané tvorbě.“⁴³ Navíc Heathem navrhovaný σκοπός filosofa je natolik univerzální, že ztrácí informační hodnotu, neboť podle našeho názoru jej lze stejně dobře aplikovat na jakýkoli Platónův dialog. Heath se však v závěru svého pojednání podobně jako Nehamas dotýká tématu psychagógie, když stanovuje, že obě témata odpovídají potřebě vzdělání Faidra.⁴⁴ I v jeho textu tak nalezneme poukaz k naší koncepci.

Potíže těchto interpretačních pokusů si uvědomuje Waterfield. Nejprve rozpracovává kritizované koncepcce, když dialogu přisuzuje formální jednotu rozhovoru mezi přáteli,⁴⁵ a poté se zabývá tematickou jednotou, kdy podle něj ze dvou témat, lásky a rétoriky, sjednocuje *Faidra* jen rétorika.⁴⁶ V tomto pojetí však vyvstává otázka po motivaci volby lásky pro první polovinu dialogu, a Waterfield si podobně jako Nehamas všímá toho, že láska pro své sepětí se zářivou krásou umožňuje nejlépe poznat pravdu, tj. je podmínkou pro pravou rétoriku.⁴⁷ Potíž se snížením významu palinodie v tomto pojetí však přetrvává.⁴⁸ Proto Waterfield na konci své předmluvy k dialogu svou pozici mění a takové pojetí jednoty kritizuje s tím, že vytváří jen síť motivů, a nikoli jednotu skutečnou.⁴⁹ Tu zajišťuje až duše, v níž rétorika a láska působí. A ty lze tedy pochopit jako způsoby vedení duše, tj. jako výchovu.^{50,51}

Tito autoři si tedy všímají na jedné straně rétoriky jako stěžejního motivu, jenž se dialogem vine způsobem, který popisuje Nehamas, na druhé straně přizpůsobení tématu řečí

⁴⁰ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 170.

⁴¹ Srov. tamtéž.

⁴² Srov. tamtéž; str. 171.

⁴³ Rowe, Ch.: „*The Argument and Structure of Plato's Phaedrus*“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 212 (1986); str. 107. Jde o náš překlad. V orig.: „...work which makes unity a *sine qua non* of excellence in written composition.“

⁴⁴ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 172-173.

⁴⁵ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 11.

⁴⁶ Srov. tamtéž; str. 44.

⁴⁷ Srov. tamtéž; str. 45.

⁴⁸ Srov. tamtéž; str. 44.

⁴⁹ De Vries mluví podobně o propletenosti jednotlivých motivů. Představuje tak explicitní cíl Waterfieldovy kritiky. Srov. de Vries, G.J.: „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, c.d. v pozn. 11; str. 23.

⁵⁰ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 46.

⁵¹ Snad v tomto smyslu mluví o jednotě *Faidra* také Hackforth, který zmiňuje ψυχῆς θεραπεία. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 9.

potřebám Faidra ve smyslu jeho vzdělání. A oběma momenty vystihují σκοπός dialogu natolik, nakolik jsou částí širšího projektu psychagógie a skrze ni nabízejí vhled do podstaty lidské duše. Nedomníváme se tedy, že by chybně rozuměli strukturním momentům dialogu, pouze integrujeme jejich pojetí do širší koncepce, a provádíme tedy též dialektický pohyb, jakým Sókratés přechází od své první řeči ke druhé, tj. jak dospěl ke své palinódii, která se zabývá lidskou duší a její kosmickou poutí. Vždyť „pokud (...) jde o vhled do substance duše, stěží nachází *Faidros* v profánní západní literatuře období.“⁵²

Po interpretaci úvodní scény, která nám pomohla nalézt σκοπός dialogu, jímž je duše a techniky jejího vedení, se nyní můžeme vrátit k textu našeho dialogu v místě, kde Faidros předčítá Lysiovu řeč. Bude se v ní snažit dokazovat, že by mladý chlapec měl být po vůli spíše nemilujícímu než milujícímu.⁵³ Jako první důvod jinak velmi ledabyly uspořádané řeči je uvedeno, že vyhasne-li láska milujících, litují svých dřívějších dobrodiní, jelikož je činili z nutnosti a ne dobrovolně jako nemilující. Proto nejsou schopni budovat dlouhodobé přátelské vztahy. Nemilující se také nemůže vymlouvat, že zanedbává své ostatní povinnosti pro lásku. Podobně není milující nejlepším přítelem, neboť se řídí výhradně zásadou zalíbit se tomu, koho zrovna miluje. V tomto pojetí je láska coby nemoc zlem, neboť je neschopností ovládat se, ovšem s vědomím nedostatku nadvlády rozumu. Proto kdokoli se nachází v tomto stavu, nesoudí správně. Jako jeden ze zcela nepokrytě pragmatických důvodů je uvedena skutečnost, že z nemilujících je větší výběr než z milujících. Miláček, který dbá na veřejné mínění, musí také uznat, že je nemilující lepší, neboť se samolibě nevychloubá a také na setkání s ním není podezřelý, že by se dělo jen pro žádostivost. Obecně rovněž platí, že rozkoly pramení ze sporů a milující bývají žárliví, a tak generují potenciálně mnoho sporů, tj. ohrožují trvalost vztahu. Milující také neumí zaručit, že mu jde i o duši, kdežto nemilující ano. Aby se nezprotivil, milující často chválí, navíc na základě špatného úsudku, zato nemilujícímu jde skutečně o to, aby se miláček stal lepším. Podobně umí coby zcela střízlivý snadno odpouštět apod. Že láska není základem kvalitního vztahu, ukazují fenomény rodičovství a synovství či přátelství. Navíc není nejlepší vyhovovat nejpotřebnějším (podobně jako zvat na hostinu žebráky), nýbrž těm, kdo se mohou odvděčit a podělit se o majetek, tedy diskretním, celoživotním přátelům, jimž nevádí stárnutí miláčka. Zároveň se však Lysias v této řeči obrací na mladého chlapce s tím, aby byl po vůli výlučně jemu, neboť případná promiskuita by se dala jen stěží utajit. Končí pak ujištěním adresáta, že celá řeč je dostatečná, nemyslí-li jinak.

⁵² Wyller, E.: „*Pozdní Platón*“, Rezek, Praha 1996, překl.: T. Dimter; str. 199.

⁵³ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 230e6-234c5.

Komentátoři si v celé řeči všímají několika podstatných momentů. Především je to snaha o zakrytí skutečných záměrů autora řeči, která tolik v českém překladu řeckého slova ἔρωσ jako láska nevynikne.⁵⁴ Výzva mladému chlapci, aby byl po vůli nemilujícímu, totiž zároveň znamená, že ten, kdo řeč přednáší, po chlapci v sexuálním slova smyslu netouží.⁵⁵ Žádostivá motivace ale za snahou přesvědčit bezpochyby stojí a právě v tom je paradox Lysiovy řeči a pokus o skrytí jeho skutečných motivů. A jak víme z dialogu *Sofisté*s, právě sofista „...ubíhá do temnosti nejsoucna.“⁵⁶ Skrývá se ve své řeči za snahu o chlapcovo dobro, a to pomocí předpokladu, který je ústředním komentovaným bodem celé pasáže, že láska je nezkrotná sexuální touha,⁵⁷ a tudíž pederastie, která má již jen kvůli věkovému rozdílu obou mužů přirozeně výchovnou dimenzi,⁵⁸ musí stát nikoli na úzce pojatém pojmu eróta, nýbrž na přátelství, φιλία.⁵⁹ Proto také, jak soudí Hackforth, plní tato řeč v dialogu funkci přípravy na zpochybnění této koncepce lásky.⁶⁰ Tak ovšem Sókratés učiní až ve své palinódii, zatímco v první řeči zkritizuje především formální nedostatky Lysiova stylu. Jde zejména o nedostatek organizace a logických vazeb, zdůrazněné především nadměrným opakováním ἔτι apod.⁶¹ Jak říká vtipně a trefně Hackforth: „...chabosti stylu se vyrovná banalita sdělení.“⁶² V souvislosti s tím se také komentátoři zamýšlejí na pravost zde reprodukovávané řeči, avšak tato historická otázka nás v naší práci nemusí příliš znepokojovat.⁶³ Faidros tedy přednesl řeč, jež se snaží pohnout miláčka k činu, sloužícímu k uspokojení (ne)milujícího, tento svůj záměr zakrývá, a navíc svůj obsah sděluje velmi neorganizovaně. Tvoří tak ve všech těchto ohledech odrazový můstek pro reflexivní duševní pohyb, tedy pro nastartování erótického pohybu, který se

⁵⁴ K problematice překladu řeckého slova ἔρωσ do češtiny srov. Novotný, F.: „*O Platónovi III*“, Laichter, Praha 1949; str. 212-213.

⁵⁵ Tak soudí shodně Rowe (Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 145), který v této souvislosti odkazuje na nám již známý Erós Pandémós z dialogu *Symposion*, Waterfield (srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 17) a Nehamas (Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 17).

⁵⁶ Srov. Platón: „*Sofisté*s“, ΟΙΚΟYΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 254a4-5 Řecky: „...ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα.“

⁵⁷ Tak soudí Hackforth. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 31. Taktéž Nehamas. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 17.

⁵⁸ Tento názor zastává i Rowe, avšak my známe myšlenku detailněji z dialogu *Symposion*. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 147.

⁵⁹ Tak soudí i Nehamas. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 17.

⁶⁰ Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 31.

⁶¹ K jazykovému rozboru celé pasáže srov. zejm. de Vries, G.J.: „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, c.d. v pozn. 11; str. 58-71.

⁶² Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 31. Jde o náš překlad. V orig.: „... the flatness of the style is matched by the banality of the sentiment.“

⁶³ V podstatě všichni se shodují na tom, že tuto otázku v podstatě nelze zodpovědět a že rozhodnutí ve prospěch Lysiova či Platónova autorství je téměř ryze subjektivní. Přesto autoři tipují, a to Rowe (Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 143) a Heitsch (s odkazem na četné zdůraznění Lysiova autorství v celém dialogu; srov. Heitsch, E.: „*Platon: Phaidros*“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; str. 78) že jde o pravou Lysiovu řeč, Waterfield (srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 80, pozn. ad loc. 230e) naopak, že jde o Platónovu parodii.

nespokojuje s žádnou daností, ale vždy transcenduje k novému a na rozdíl od Lysii tedy nepovažuje nic takového za *ἰκανόν*. Podobné chyby se dopouštěl v dialogu *Symposion* také Agathón, když ztotožňoval lásku a krásu, avšak ten tak činil z jakéhosi naivního okouzlení sebou samým, zatímco Lysias tak činí záměrně, aby druhého zmanipuloval a uspokojil svou touhu. V tomto smyslu lze spolu Hackforthem označit jeho řeč za apel na utilitu.⁶⁴

Sókratova reakce⁶⁵ na Lysiovu řeč se – po krátkém žertování na téma bakchického vytržení následováním Faidrova okouzlení, které předznamenává možnou vzájemnost rozpomínání milujících na pravou krásu ze Sókratovy druhé řeči – soustředí na odmítnutí její formální stránky. K obsahu se Sókratés zatím nevyjadřuje, neboť mu unikl pro jeho neschopnost a kvůli Faidrovi se soustředil jen na stránku řečnickou. Z formální stránky jí vytyká četná opakování téhož a nedostatek logické struktury, s čímž Faidros ostře nesouhlasí a domnívá se naopak, že nikdo by nebyl schopen podat na stejné téma řeč lepší. Sókratés však údajně lepší řeč slyšel, jen si nemůže vzpomenout od koho, snad od Sapphó či Anakreonta. Faidros ho tak nejprve prosí, aby takovou řeč přednesl. Po Sókratově zdráhání, které Faidros prohlédne, podobně jako v úvodním rozhovoru poznal Sókratés, že Faidros má Lysiovu řeč schovanou v rukávě a chce ji přečíst, mu však v odlehčeném tónu vyhrožuje, že jej k tomu může coby mladší a silnější donutit. Nakonec ho k přednesu přiměje účinným varováním: „...jestliže mi nevyprávíš svou řeč (...), (tak – pozn. O.G.) ti na mou věru nikdy žádnou jinou ničí řeč ani nepřednesu, ani neoznámím.“⁶⁶ Sókratés tedy souhlasí, ale mluvit bude se zahalenou hlavou, aby prý skryl svůj stud, a před přednesem vyzývá múzy, aby mu pomohly jevit se Faidrovi moudřejším.

Sókratés svou řeč⁶⁷ na Lysiovy motivy, kterou se proti němu staví jako soupeř v řečnickém zápase, a tedy vysvobozuje Faidra z jeho vlivu, neboť agonistické pojetí řeči je právě jeho, začíná poukazem na její obsahovou nedostatečnost. Je totiž uvedena odhalením toho, kdo a ke komu řeč pronáší a s jakým úmyslem. Explicitně tak říká, co Lysias zakrýval. Pronáší ji neupřímný milovník k mladému chlapci. Neupřímný, protože budí zdání, že není zamilován, ač ve skutečnosti je, a k mladému chlapci proto, protože po něm žádá, aby byl po vůli právě jemu a ne jiným milovníkům. Řeč sama začíná obecnou metodologickou reflexí na správný začátek každého výkladu, jímž má být přesné určení jeho předmětu; bez toho člověk často není zajedno ani sám se sebou, ani se nedorozumí s druhými. Je tedy nejprve třeba podat

⁶⁴ Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 31.

⁶⁵ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 234c6-237b1.

⁶⁶ Tamtéž; 236e1-3. Řecky: „...ἢ μὴν, ἐάν μοι μὴ εἴπῃς τὸν λόγον (...), (tak – pozn. O.G.) μηδέποτε σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μῆτε ἐπιδείξειν μῆτε ἐξαγγελεῖν.“

⁶⁷ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 237b2-242d2.

výměr lásky a pak zkoumat, je-li ku prospěchu. Obecně spadá láska pod kategorii žádosti, avšak je třeba nalézt její specifickou diferenci, neboť i nemilující si žádají krásných věcí. Pro její nalezení rozlišuje Sókratés v člověku dva činitele, které dokážou člověka vést, a to „...vrozená žádost rozkoší“⁶⁸ a „...získané mínění, spějící k největšímu dobru“,⁶⁹ totiž rozumu. Nadvláda rozumného mínění se nazývá uměřenost, nadvláda žádosti bujnost. Ta má mnoho jmen podle toho, čeho se týká. Takto se žádost jídla nazývá labužnictví a podobná jména by bylo možno vymyslet pro žádost pití a dalších věcí. Ta část žádosti, jež se týká krásných těl, sdružená s příbuznými touhami týkajícími se krásy, se pak nazývá láskou. Zde Sókratés svou řeč přerušuje a obrací se na Faidra s otázkou, zda si všiml zvláštní věci. Podle vlastních slov se s ním totiž děje něco božského, je zachvacován šílenstvím a již není dalek dithyrambů. Tím je podle Sókrata vinen Faidros, zatímco bůh se snad postará, aby se od něj odvrátilo to, co na něj přichází. Po tomto intermezzu se Sókratés vrací ke své řeči pokryteckého milujícího k mladému chlapci. Zabývat se bude zkoumáním prospěchu, resp. škody, kterou může svému miláčku přinést milující. Tomu je coby nemocnému příjemné vše, co mu neodporuje a co je proti němu slabší. Proto se snaží svého miláčka udržovat ve stavu nevědomosti, bázlivosti, nevýmluvnosti, tuposti. Proto podporuje nebo sám způsobuje všechna tato zla a brání miláčkovi, aby se jich zbavoval. Tak ho odlučuje od všeho ostatního, zejména od toho, co by jej činilo lepším a moudřejším, zvláště od filosofie. Milující nutně vyhledává změkčilého, nezkušeného a celkově slabého jedince a v takovém stavu ho udržuje. To je přinejmenším ve válce ta nejhorší situace, neboť armáda takových mužů povzbuzuje nepřátele a nahání přátelům strach. Stejnou politiku praktikuje milující vůči rodině a majetku svého miláčka, tzn. snaží se jich zbavit a činit svého partnera snadno ovladatelným a na sobě co nejvíc závislým. Kromě těchto existují ještě jiná zla, která milující miláčkovi působí, avšak ta jsou smíšená s dočasnou libostí jako například lichotnictví. Styk se starší osobou, z něhož nečerpá žádné skutečné potěšení, také miláčka vede ke znechucení milujícím, který u něj způsobuje předrážděnost neustálou vilností, přemrštěným lichocením či naopak nesnesitelnou a zahanbující kritikou. Když pak milující přestane být ovládán šílenstvím lásky, stává se v podstatě jinou osobou, miláčka podvádí, prchá od jeho požadavků a nedrží slovo, a tak mezi oběma dochází k rozkolu. Sókratés na závěr znovu shrnuje všechna zla, která milující milovanému působí, a uzavírá přirovnáním lásky milujícího vůči milovanému k touze vlka po jehňatech. Ke slibované chvále vztahu nemilujícího s mladým chlapcem se však Sókratés již nedostane. Svou řeč přerušuje s poukazem na to, že to, co bylo milujícímu vytýkáno, lze

⁶⁸ Tamtéž; 237d8. Řecky: „...ή (...) ἔμφυτος (...) ἐπιθυμία ἡδονῶν.“

⁶⁹ Tamtéž; 237d8-9. Řecky: „...ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.“

symetricky převést na chválu nemilujícího, a nač tedy plýtvat slovy. Zejména proto, že již nemluví v epických verších, ale v dithyrambech, a bojí se tedy, že od zdejších nymf „.....budu (...) uveden do vytržení“,⁷⁰ když by ho totiž Faidros chtěl donutit k „.....něčemu většímu.“⁷¹ Z tohoto důvodu se rozhoduje přebrodit řeku a odejít. Faidros se jej snaží zadržet, alespoň než se ochladí, neboť právě nastalo pravé poledne, a Sókratés souhlasí, daleko spíše však proto, že jej zastavuje jeho δαμόνιον.

Většina komentátorů se soustředí na motiv odhalení pravdy o autoru celé řeči, jímž Sókratés uvozuje své pojednání o strastech, které přináší milující milovanému. Toto odhalení je podstatné zejména proto, že sváděným není nikdo jiný než Faidros sám, jak se explicitně ukazuje později v dialogu, když se Faidros sám identifikuje s oslovovaným chlapcem.⁷² Sókratés jej tedy musí nejprve varovat, než se s Lysiou utká o jeho přízeň ve formální stránce řeči.⁷³ Zároveň s odhalením pravých úmyslů řečníka ukazuje Sókratés i obecněji, jaký typ člověka vůbec Lysiovu řeč přednáší,⁷⁴ a tím penetruje jeho sofistickou řeč, zastírající skutečný stav věcí.⁷⁵ Jinými slovy, identifikuje řečníka a jeho ethos přesvědčit-podvést-uspokojit slast.⁷⁶ Racionalita, která je na první pohled dominantním organizátorem první i druhé řeči dialogu, přičemž ve druhé se nemilující explicitně ztotožňuje s člověkem ovládaným rozumem, se tak spolu s vzhledem do skutečných záměrů a povahy řečníka odhaluje čím dál víc jako šílená, ovládaná a sloužící touze.⁷⁷ A snad také tímto motivem lze vysvětlit opakované Sókratovy poukazy k rozvíjející se mánii jeho duše.⁷⁸ Již v této řeči, a retrospektivně i v první, se tak láska jakožto ἐπιθυμία ἡδονῶν ukazuje jako propletená s řečnictvím.⁷⁹ Nejen v tom smyslu, že by se přednášená pojednání náhodou týkala lásky, nýbrž i tak, že chce-li člověk přesvědčit druhého, kterého láska neovládá, pak použije druhý ze dvou způsobů, jak pohnout jeho duší – pokusí se jej přesvědčit slovy. A právě proti tomuto pojetí rétoriky, která neumí uchopit podstatu duše a vztah mezi ἔρος a νόσος,⁸⁰ Platón staví

⁷⁰ Tamtéž; 241e5. Řecky: „ἐνθουσιάζω.“

⁷¹ Tamtéž; 242a2. Řecky: „τι μείζον.“

⁷² Srov. tamtéž; 243e7-8.

⁷³ Tak soudí také Asmisová. Srov. její „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 163.

⁷⁴ Jak uvádí T. Calvo ve svém článku „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 51.

⁷⁵ Srov. tamtéž.

⁷⁶ Srov. tamtéž; str. 52.

⁷⁷ Tak soudí Hackforth. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 47.

⁷⁸ V souvislosti s poslední zmíněnou inspirovanou formou, hexametrem, poukazuje Hackforth z jiného úhlu pohledu na skutečnost, že šlo o tradiční formu literárních útvarů, velebících válečnou slávu, a proto není pro hanobení vhodná. Sókratés ostatně záhy svou řeč ukončuje. Srov. tamtéž; str. 83.

⁷⁹ Srov. Calvo, T.: „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, c.d. v pozn. 74; str. 59.

⁸⁰ Srov. tamtéž; str. 59-60.

nové pojetí lásky a rétoriky.⁸¹ Není proto zcela přesné soudit, že hlavní rozdíl mezi oběma řečmi je čistě formální,⁸² byť samozřejmě platí, že Sókratés svou řeč komponuje velmi pečlivě.

Úvodní definice lásky užívá dialektiku jako metodu, když nejprve podřazuje lásku pod žádost a pak ji vymezuje jako její hybridní vládu v touze po krásných tělech.⁸³ Druhá část, pojednávající o prospěšnosti, resp. škodlivosti vztahu s milujícím, je pak členěna na část o dopadech na duši, tělo a majetek, aby následně pojednala o stavu v době trvání vztahu a po jeho ukončení.⁸⁴ V rámci této části se jako nový motiv objevuje nám již ze *Symposionu* známé sepětí krásy a lásky,⁸⁵ zaměření rozumu na dobro (které je však vyvažováno zcela nesókratovskou akraasií)⁸⁶ a co se argumentace pro škodlivost vztahu s milujícím týče, nalezneme zde jako nový argument odkaz na nepříjemnosti plynoucí ze vztahu se starším člověkem.⁸⁷ Podle Asmisové jsou organizace, určení předmětu definicí, pojetí člověka jako ovládaného názory nebo touhou, zdůraznění božskosti filosofie, chápání vzdělávání duše jako nejvyššího cíle a akcent na rytmus Platónovým odkazem k Isokratovi, který právě takovým způsobem své řeči komponoval a takové názory zastával.⁸⁸ Za Sókratův zdroj, o němž před přednesením celé řeči uvedl, že si na něj nevzpomíná, tak snad můžeme oprávněně označit právě tohoto athénské řečníka. Jde možná o jakousi nabídku Faidrovi, aby odhalil jeho zdroj, nabídku, jež by zapadala do celkového soupeření obou účastníků dialogu ve vedení a znalosti duše druhého. Isokratés je ostatně Faidrem téměř na samém konci (278e) zmíněn jako Sókratův přítel, který by měl být o nové koncepci filosofické rétoriky zpraven. Snad jej tedy Faidros přece jen nakonec identifikoval.⁸⁹

Podstatné však také je, že Sókratés nepřednáší pojetí lásky nepravdivé v tom smyslu, že by bylo naprostou lží, a bylo takto bezbožné. Pak by se Sókratovo δαιμόνιον skutečně bývalo mělo ozvat před jejím začátkem, jak ve své spekulaci o mechanismu božských znamení uvádí Calvo.⁹⁰ Sókratés tedy sice říká pravdu, ale ne celou,^{91,92} nýbrž soustředí se pouze na parciální

⁸¹ Srov. tamtéž; str. 60.

⁸² Jak činí Waterfield. Srov. týž: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 18.

⁸³ Takto definici shrnuje Hackforth. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 40.

⁸⁴ Toto členění navrhuje také Hackforth. Srov. tamtéž; str. 47.

⁸⁵ Toho si shodně všímá Waterfield (Srov. týž: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 20) a Rowe (Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 155, poznámka ad loc. 237d4-5).

⁸⁶ Tak uvádí Rowe. Srov. tamtéž; str. 155, poznámka ad loc. 237d8-9.

⁸⁷ Opět postřeh Rowa. Srov. tamtéž; str. 258, poznámka ad loc. 238d8-241d1.

⁸⁸ Asmisová uvádí tyto a některé další paralely. Srov. její „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 160-1.

⁸⁹ Tak se domnívá Asmisová. Srov. tamtéž; str. 162.

⁹⁰ Srov. jeho „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, c.d. v pozn. 74; str. 47-50.

motiv levé, či jak říká Waterfield, predátorské lásky.^{93,94} Sókratés tak podle našeho názoru svou řeč nedokončuje z následujících důvodů:

1. Obává se o zachování nadvlády racionality ve své vlastní duši, tedy o své duševní zdraví. Za své pošetilé urážení Eróta by mohl být nymfami potrestán.
2. Přednesené již stačilo k tomu, aby získal Faidrovu pozornost a mohl provést další krok k rozšíření perspektiv i jeho duše, tzn. porazil Lysiu na jeho vlastní, ač vylepšené úrovni.⁹⁵
3. Druhá polovina řeči by byla jen zrcadlovým převrácením první, a tak ji lze odbýt jednou větou.
4. Pojetí lásky jako mánie nebylo ještě pojednáno dostatečně, jak ukáže palinódie. Kromě levé existuje i pravá láska.⁹⁶
5. Dospěl již k odhalení podstaty levé lásky, když ji v závěru přirovnává k touze vlka po kořisti, tj. ukazuje, že nesleduje dobro druhého, ale vlastní slast.⁹⁷

Δαιμόνιον se tedy ozývá ne proto, že by Sókratés říkal něco zcela mylného a naprosto bezbožného. Důvodem je jednak to, že Faidros stále nechápe jeho poselství a soustředí se na souboj ve formě obou řečí, takže je vystaven nebezpečí mravního ohrožení,⁹⁸ jednak potřeba, aby prohloubil svou vlastní řeč o pravou lásku a omluvil se tak božskému Erótu.⁹⁹

Dějově dialog pokračuje¹⁰⁰ Sókratovým vyznáním z pochopení pošetilosti a bezbožnosti vlastní a Lysiovy řeči. Vždyť Erós je synem Afroditiným, a tak „...bůh nebo něco

⁹¹ Tak soudí také Rowe. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 154.

⁹² Scolnicov v této souvislosti zajímavě komparuje metodologii první Sókratovy řeči a samotný fakt přechodu k druhé s popisem zakládání a rozpracovávání hypotéz z dialogu *Faidón*. Podle něj dedukuje Sókratés v první řeči z premisy, kterou je definice Eróta, a přechod k druhé řeči je hledáním širšího kontextu, tj. vyšší a původnější hypotézy. Srov. Scolnicov, S.: „*Love and the Method of Hypothesis*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 249 a 251.

⁹³ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 19.

⁹⁴ V této souvislosti je velmi zajímavé připomenout, že pojetí lásky z Lysiovy řeči, či první Sókratovy, je do značné míry totožné s Freudovým. Přechod k palinódii, tedy ono zasazení do širší perspektivy a s tím související vykázaní místa racionality v erótickém duševním stavu, je tak souznačný s kritikou Freudovy teorie. Toto poučně ukazuje ve svém rozboru *Faidra* T. Gould. Srov. jeho „*Platonic Love*“, The Free Press of Glencoe, New York 1963; str. 101-120, zejm. 109-110.

⁹⁵ Tak soudí i Rowe. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 162, poznámka ad loc. 241e1-7.

⁹⁶ Druhý důvod, uváděný Rowem. Srov. tamtéž; str. 162, poznámka ad loc. 241e1-7.

⁹⁷ Tomuto přirovnání rozumí Calvo jako ponaučení z pohádky, kterou podle jeho názoru celá řeč je. Takovým pojetím však nedoceňuje její charakter skutečného příspěvku do souboje s Lysiou, tj. Sókratovu snahu porazit jej v souboji o Faidrovu duši nejprve jeho vlastními prostředky, na které Faidros zatím jediné slyší. Srov. pojetí Calva v jeho „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, c.d. v pozn. 74; str. 53.

⁹⁸ Tak zaznění Sókratova δαιμόνιον interpretuje Calvo. Srov. tamtéž; str. 55-56.

⁹⁹ Velmi netradiční závěr ze zaznění δαιμόνιον činí Hackforth. Podle jeho názoru je z *Faidra* zřejmé, že se znamení se ozývá náhodně, jinak by Sókrata zastavilo před řečí. Tuto interpretaci jsme však dostatečně vyvrátili tím, že jsme pozitivně hodnotili funkci předchozí řeči, zasadili ji do rámce Faidrovu výchovy a interpretovali funkci δαιμόνιον. K Hackforthovu pojetí srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 83-84.

¹⁰⁰ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 242d3-244a3.

božského.“^{101,102} Nemůže být tedy ničím zlým a celá řeč byla pošetilá, neboť se domnívala sdělovat něco podstatného, ačkoli nehleděla na pravdivé a rozumné. Je proto třeba se od ní očistit, a to podobně jako Stésichoros palinódií, což hodlá Sókratés učinit tentokrát s obnaženou hlavou, tj. beze studu.¹⁰³ Taktéž Lysiovi radí složit řeč ku chvále milujících. Vždyť existují lidé, kteří milují mírně a ušlechtilé, a jejich lásku předchází řeči nijak nevystihly. Faidros Sókratovu palinódii vítá, avšak to už jej Sókratés k sobě coby mladého, krásného chlapce volá, aby mu rozmluvil být po vůli nemilujícímu.

Sókratova palinódie začíná skutečně po Stésichorově vzoru odvoláním platnosti předchozí řeči a určení jejího pochybení.¹⁰⁴ Vycházela totiž z předpokladu, že šílenost je něčím zlým, ač ve skutečnosti může člověku přinášet největší dobra, je-li darem od bohů.¹⁰⁵ To je vidět na příkladu věštění, které lidem přineslo již mnoho dobra v soukromém i veřejném životě a jehož název, μαντική, je ostatně od μανία odvozen. Podobně božská posedlost a prorocké šílení některých členů rodů, stíhaných útrapami pro starý hněv, umožnila těmto lidem vysvobození z muk, jež prožívali. A konečně za třetí, je prospěšnost božské mánie patrná u básníků, kteří tvoří kvalitně, jen jsou-li inspirováni múzami. Sókratés dále konstatuje, že k tomu, aby mohl moudrého přesvědčit, byť „δεινοίς (...) ἄπιστος“,^{106,107} že láskou způsobené šílenství je nám dáno pro největší štěstí, je třeba prozkoumat podstatu lidské a božské duše, z níž tento závěr podobně jako z důkazu vyplyne.

Východiskem¹⁰⁸ úvah o duši je dvojnásobně¹⁰⁹ formulovaná věta „Veškerá duše je nesmrtelná.“,¹¹⁰ kterou se Sókratés snaží dokázat, a to pomocí pojmu samopohybu. Autokinetické je totiž to, co má zdroj pohybu v sobě samém, na rozdíl od objektu, který je

¹⁰¹ Tamtéž; 242e2. Řecky: „...θεὸς ἢ τι θεῖον.“

¹⁰² Interpreti odchylce tohoto vyjádření od dialogu *Symposion* shodně nepřipisují příliš velký význam. Jedná se podle nich o dvě různé perspektivy pohledu na tentýž fenomén. Ke komparaci se *Symposionem* se však vrátíme po shrnutí příslušných částí palinodie. K tomuto místu srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 55; de Vries, G.J.: „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, c.d. v pozn. 11; str. 108, poznámka ad loc. 242e2; Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 166, poznámka ad loc. 242d10 a 242e2.

¹⁰³ Alternativní, velmi zvláštní interpretaci motivu zahalení nabízí Tejera. Podle něj se Sókratés zakrývá rouškou, aby se ubránil vzrušení. Srov. Tejera, V.: „*The Phaedrus, Part I: A Poetic Drama*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, c.d. v pozn. 74; str. 291.

¹⁰⁴ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 244a4-245c4.

¹⁰⁵ Hackforth uvádí zajímavou historickou skutečnost, že pojetí šílenství jako možného ἐνθουσιασμός se v Řecku objevuje spolu se zavedením dionýského kultu, který my máme tendenci se Sókratem již od rozboru dialogu *Symposion* spojovat. K Hackforthovým tezím srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 58.

¹⁰⁶ Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 245c2. Řecky: „...mudráky nepřesvědčí.“

¹⁰⁷ To opět potvrzuje naši interpretaci povahy důkazů v Platónových dialozích. Tuto hypotézu jsme snad již dokázali natolik přesvědčivě, že si její opětovné ověření zaslouží již jen místo poznámky pod čarou. Zejména v dialogu, který je jako celek soustředěn na existenciální rozměr filosofie.

¹⁰⁸ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 245c5-246a2.

¹⁰⁹ Možná je totiž interpretace ve smyslu distributivním i kolektivním. Srov. de Vries, G.J.: „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, c.d. v pozn. 11; str. 121, poznámka ad loc. 245c5.

¹¹⁰ Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 245c5. Řecky: „Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.“

pohybován od jiného. V jeho případě může zdroj pohybu začít působit i ustát, a pohybující se tak může zastavit, zatímco v případě samopohybujícího se není počátek ani konec jeho pohybu myslitelný. Autokinetický objekt je totiž počátkem pohybu nejen pro sebe sama, a je tak *svým* počátkem, který je bytostně nevzniklý a vznik až ostatnímu umožňující, nýbrž i pro jiné objekty, a tak není možný ani jeho zánik, který by znamenal zástavu veškerého pohybu v kosmu. A vzhledem k tomu, že Sókratés na tomto místě identifikuje pohyb a život, znamenal by zánik zdroje pohybu také *smrt* kosmu. Naopak to, co je počátkem pohybu jinému i sobě, se takto věčně pohybuje a je v tomto smyslu nesmrtelné. Tuto obecnou úvahu o počátcích pohybu pak Sókratés na základě pozorování fenoménů oduševnělého a neoduševnělého těla aplikuje na podstatu duše, která je právě vnitřním zdrojem pohybu tělu.

Interpreti celý důkaz systematizují následovně. Podle Hackfortha¹¹¹ postupuje argument ve dvou krocích:

1. Ἄρχὴ κινήσεως nemůže mít:
 - a. γένεσις, neboť pojem vzniklého počátku je kontradiktorický;
 - b. φθορά, neboť to by znamenalo konec celého kosmu; ovšem tím se zde míní zánik veškeré γένεσις.
2. Obecný koncept samopohybu je aplikován na duši, protože pohyb ze sebe má právě to, co je oduševnělé.

Podle Rowa¹¹² a Heitsche¹¹³ je postup poněkud odlišný. Platón podle nich ukazuje, že:

1. Co se stále hýbe, je nesmrtelné, a stálý pohyb přichází v úvahu jen u samopohybu, neb od jiného může ustát. Tím se však dokázalo pouze to, že samopohyb neustává v pohybu tak dlouho, dokud existuje. Nedokázala se tím ale věčnost jeho pohybu. Proto se ve druhém kroku ukazuje, že:
 - a. ani vzniknout, neboť vše vzniká od něj;
 - b. ani zaniknout, protože by jinak zaniklo všechno.

Platón poté hotový důkaz aplikuje na duši.

Je tedy zřejmé, že rozdíl obou systematizací spočívá v podrobnosti rozpisu prvního kroku a v druhé, do jisté míry formální odlišnosti, kterou je začlenění aplikace na duši do celého důkazu jako jeden z jeho kroků. Hackforth se také domnívá, že vzhledem k formulaci ψυχῆ

¹¹¹ Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 66-67.

¹¹² Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 174-175, poznámka ad loc. 245c6-246a2.

¹¹³ Srov. Heitsch, E.: „*Platon: Phaidros*“, c.d. v pozn. 63; str. 107-8.

πῶσα se důkaz netýká nesmrtelnosti individuální duše, ač si Platón jistě myslel, že by ho obecně pro takový důkaz šlo adaptovat.¹¹⁴ Vše ostatní v dialogu však podle Hackfortha nasvědčuje tomu, že duše si po smrti zachovává identitu a není vstřebaná do duše světové,¹¹⁵ a tak není zcela jasné, kam svou původní námitkou míří.¹¹⁶ Možná však Platón zmíněnou nejasnou formulací zamýšlel ponechat problém, zda se míní každá duše nebo duše v celku, na tomto místě nerozřešen, či, jak by nás při četbě jeho dialogů jistě nepřekvapilo, nás samotné nabádá k tomu, abychom problém promýšleli. Zajímavý postřeh má k této pasáži také Rowe, který si všímá, že navzdory formulaci ψυχῆ πῶσα se pravděpodobně důkaz týká pouze těch ψυχαί, které jsou smrtelné ve smyslu vnitřní nejednoty, neboť nesmrtelnost božských duší je samozřejmá.¹¹⁷

Pro pojednání o duši¹¹⁸ by podle Sókrata bylo potřeba dlouhého a božského výkladu, a tak se uchyluje ke stručnějšímu, lidskému způsobu, totiž k podobenství. Duše je podle něj srostlinou okřídleného spřežení a jeho vozataje.¹¹⁹ V rámci tohoto rodového určení duše se následně vede distinkce mezi božskou duší, jež má oba koně i vozataje dobré a dobrého původu, zatímco smrtelní mají jednoho koně krásného a dobrého, a to svou povahou i původem, druhého však zcela protikladného. Tím dochází u celého spřežení k nesouladu, který je vozataj nucen řešit, a tak se musí věnovat řízení. Sókratés si také všímá, že některé duše mají křídla, a ty se pak vznášejí v celém vesmíru a procházejí jím, pečující o bezduché, jiné, ztratí-li je, padají, až se jim povede uchytit se ve hmotném těle, do něž se vtělují, resp. ono je jimi oduševňováno. Perutě nejsou podle Sókrata duším prostě dány, nýbrž rostou a naopak hynou podle toho, zda se stýkají s tím, co je stejnorodé s jejich božskou povahou. V kontaktu s krásným, moudrým a dobrým se tak duše opeřují a přirozenost perutí je vynášejí vzhůru do míst, kde sídlí bohové, zatímco poblíž ošklivého a zlého perutě hynou a duše začíná padat.

¹¹⁴ Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 64-65.

¹¹⁵ Srov. tamtéž; str. 87.

¹¹⁶ Hackforth navíc jinde ve svém komentáři otevírá otázku identity duše při převtělení do zvířat. Tehdy pozbude duše rozumovou část, a tak podle něj není Platónův koncept nesmrtelnosti individuální duše udržitelný. Proto jej také podle Hackfortha, upozorněn na to Aristotelovou kritikou, již v *Zákonech* nezmiňuje. Otázka zda má Hackforth pravdu v udržitelnosti Platónova pojetí nesmrtelnosti duše v rámci reinkarnace do zvířat pro nás zde není tolik podstatná a spíš bychom měli tendenci ji považovat za poněkud umělou, přetěžující příliš určitý detail z celého mýtu. Ovšem proti jejímu rozvinutí do výše zmíněné vývojové podoby, která se navíc, jak je do jisté míry zvykem, opírá o pojetí vztahu Platón-Aristotelés jako soupeření, z něž vyšel jako „vítěz“ druhý jmenovaný, se musíme ohradit jako proti tendenčnímu. K Hackforthovu výše nastíněnému pojetí srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 88-9.

¹¹⁷ Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 174, poznámka ad loc. 245c6-246a2.

¹¹⁸ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 246a3-246d5.

¹¹⁹ Relativně zajímavě se zobrazení bohů, spřežení a duší věnuje Heitsch. Srov. jeho „*Platon: Phaidros*“, c.d. v pozn. 63; str. 97-100.

Zajímavá je především otázka formy výkladu, tedy otázka po důvodu volby mýtu. Heath se domnívá, že mýtem vyučujeme ty, kdo nejsou schopni přijmout formálnější důkaz, což je jistě správný poznatek.¹²⁰ Protože však celému dialogu rozumíme psychagogicky a je v něm předveden zápas o konkrétní, totiž Faidrovu duši, je třeba si všimnout zejména jeho souvislosti s ostatními výchovnými postupy, které Sókratés na Faidra uplatňuje. Podle Asmisové, která nás na motiv psychagogie navedla, postupuje vedení jeho duše v čtyřech krocích.¹²¹ Nejprve Sókratés spolu s Faidrem oslavuje Lysiu a jeho řeč, aby byl vůbec jako partner rozhovoru přijat. Dále pak při zachování formální stránky řeči, která Faidra přitahuje, začíná vnášet do celé problematiky řád a s pomocí Lysiovy vlastní výchozí teze jej odhaluje jako sofistu, a tedy vlka mezi jehňaty. Poté relativizuje její východisko a stupňuje formální dokonalost své řeči, a tak vypráví mýtus, kterému se budeme v textu dále věnovat. Nakonec ve čtvrtém kroku, ale to již text předbíháme příliš, kriticky reflektuje jak svou vlastní řeč, tak zejména dosavadní postup tří řečí a skrze to učiní tématem smysl pronášení řečí vůbec a učí Faidra dialektice. Z tohoto postupu by tak mělo být zřejmé, proč vlastně Sókratés mýtus volí. Jak se však jednoznačně stanovuje v *Theaitétu*,¹²² při rozhovoru s člověkem pro filosofii již získaným by bylo možno hovořit na dané téma dostatečně dlouho a všechny pochybnosti probrat, takže dialog by se obešel bez mýtu. Ve Faidrově případě je ovšem třeba jednat nejen s ohledem na dobro, ale také s vědomím ubíhajícího času,¹²³ a tak svým řečnickým uměním zasáhnout v pravou chvíli, pravým způsobem. K tomu se ale vrátíme později, v rozboru druhé poloviny dialogu. Nejen z tohoto důvodu rozhodně nelze souhlasit s Waterfieldem, který jako důvod pro volbu mýtické formy výkladu uvádí, že ne vše lze říci racionálně, a implikuje tak, že některé otázky jsou dialektické τέχνη nepřístupné.¹²⁴ Takový názor nemá podle našeho názoru v textu *Faidra* ani jiných dialogů oporu.

V souvislosti s mýtem je také relevantní otázka jeho pravdivosti. Komentátoři si všímají zejména častých Platónových etymologických odboček, které například Heitsch považuje za prostředek distancování čtenáře od textu, umožňující kritičtější pohled a bránící doslovnému

¹²⁰ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 159.

¹²¹ Následující řádky jsou však podobně jako ve stanovování perspektivy v úvodu této kapitoly Asmisovou spíše jen inspirované. Její pojetí zde doplňujeme o momenty, které ve svém vynikajícím článku netematizuje. K jejímu pojetí srov. táž: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 157.

¹²² Srov. Platón: „*Theaitétos*“, ΟΙΚΟYΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 172d4-9. Na to upozorňuje také Heath. Srov. jeho „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 166.

¹²³ Nakolik lze obě tyto stránky oddělit. Celkové dobro již ohled na čas bezpochyby zahrnuje.

¹²⁴ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 22.

chápání.¹²⁵ Tento výklad se nám zdá přijatelný, ale podobně jako v případě Heatha výše, je i zde třeba tento poznatek zasadit do širšího celku, jenž mu teprve dodá skutečný význam. Tyto části mohou totiž čtenáře distancovat natolik, nakolik se neobrací k rozumové složce jeho duše, aniž by se však nějakým způsobem k jeho duši vztahovat přestaly. To je samozřejmě možné jedině tak, že rozlišíme části duše, a to pochopitelně v daném kontextu podle samotného podobenství. Ty části řeči, které se neobracejí k vozataji, promlouvají ke koním čtenářovy duše, hrají si s nimi, abychom použili pojem, kterým etymologiím rozumí Rowe.¹²⁶ V tomto smyslu pak lze hovořit z pozice iracionálních částí duše o opačném pohybu, totiž poddistancování.¹²⁷ A motiv hravosti či práce s iracionálními částmi duše poukazuje zpět k otázce psychagogie, jak jsme o ní mluvili výše v souvislosti se volbou mýtu. Jak správně říká Rowe, nebude Sókratova řeč jen vážná, jak by mohlo napovídat její katharticko-religiózní uvedení,¹²⁸ nýbrž vzhledem k publiku (zde Faidrovi) také hravá.¹²⁹

Rowe však v této pasáži rovněž zdůrazňuje zásadní skutečnost, že podobenství slouží k vysvětlení zvláštní směsice racionality a iracionality, jež charakterizuje duši smrtelníků, a proto je třeba být velmi opatrný v otázce adekvátnosti tohoto obrazu u duší božských. Vždyť v jejich případě se explicitně i podle litery samotného dialogu liší přinejmenším funkce obou koní, kteří vůz jen táhnou, a to bez nutnosti vedení vozatajem.¹³⁰ Podobenství chce ostatně zdůraznit, že připodobnění bohu dosáhneme právě tehdy, když svou duši do maximální možné míry sjednotíme, a tak téměř nemá smysl pokoušet se hájit tezi o všeobecnosti trojčlenného chápání duše ve smyslu její aplikace na bohy samé. Celý výklad o duši je sice uveden s cílem pochopit, kdo je to člověk i kdo je to bůh, avšak v tradici platónského myšlení je třeba se vždy zároveň ptát po perspektivě každé úvahy, kterou je v našem případě smrtelná lidská existence transcendingící k božskému, tedy duše v anabatickém pohybu. A teprve vůči ní vyvstává božské jako limita. Tento pohled by však podle našeho názoru neměl u Platóna nikdy poslední slovo, což, jak doufáme, vyvstane zřetelněji i z celého rozboru dialogu *Faidros*. Nahlíženo prizmatem palinódie je totiž úkolem člověka pokoušet se perspektivu převrátit, nahlédnout, že bůh není má limita, nýbrž že já jsem jeho upadlá forma, a takto

¹²⁵ Heitsch však za další zcizující momenty považuje například i samo východisko, tj. pochopení mania jako božského daru, k čemuž ovšem není žádný důvod. K jeho pojetí srov. Heitsch, E.: „*Platon: Phaidros*“, c.d. v pozn. 63; str. 92.

¹²⁶ Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 171, poznámka ad loc. 243e9-245c5.

¹²⁷ Jde o klasický estetický pojem. Srov. Bullough: „*Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle*“. The British Journal of Psychology V, 1912/2; a také komplexní studii V. Zusky „*Estetická distance – dialog sebereflexe*“ a „*Mýtus o mytičnosti estetické distance*“, obojí in týž: „*Mimésis – Fikce – Distance*“, Triron, Praha 2002; kde lze nalézt i dostatečné množství odkazů k další literatuře.

¹²⁸ Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 171, poznámka ad loc. 243e9-245c5.

¹²⁹ Srov. tamtéž; str. 8.

¹³⁰ Srov. tamtéž; str. 177, pozn. ad loc. 246a6-7.

pečovat o neoduševnělé,¹³¹ podobně jako se o vše stará Zeus sám.¹³² A snad také v tomto širokém smyslu odpovídáme na otázku pravdivosti celého mýtu, která je tak limitována natolik, nakolik je vedena pouze anabatickou intencí, jejímž komplementem je však vždy pohyb κατάβασις. Jakmile však palinódie rozšíří svůj záběr do partnerské dimenze a ztratí kosmologický akcent, ukáže se, že pohyb výstupu je ve skutečnosti vždy již zároveň katabatický, a rozlišení, které zde můžeme mezi oběma pohyby činit, je pouze provizorní.

Než se vrátíme k textu palinódie, je třeba ještě ve stručnosti upozornit na motiv protikladného chování duše v kontaktu s krásným, moudrým a dobrým oproti ošklivému. Východiskem podobenství je představa opeřeného trojspřeží duše, vynášeného vzhůru, resp. padajícího dolů. Naproti tomu se v dialogu *Symposion* setkáváme s motivem plození a rození v krásném. Krása zde byla médiem tělesného i duševního plození, jež bylo smrtelnou formou účasti na nesmrtelnosti. Platilo, že obtěžkaná bytost se v blízkosti krásy „...rozjasňuje (...) a rozkoší se rozplývá a rodí i plodí; ale kdykoli se přiblíží k ošklivému, je zachmuřena a nevrle se smršťuje, odvrací se a svírá a nerodí, nýbrž zadržuje plod a trpí.“¹³³ Platón zde tedy vychází z jiného podobenství, totiž představy Eróta jako velkého daimona, syna Pora a Penie, který byl sám předobrazem milujícího, o němž citovaná pasáž pojednává. Oba dialogy se tak stejné problematiky dotýkají z různých perspektiv, avšak, nakolik můžeme zatím soudit, silně spolu rezonují. Byl-li v souvislosti s výše zmíněnou pasáží ze *Symposionu* Erós pochopen jako svého druhu lékař, bude jím později ve *Faidru* nazván miláček, což již do jisté míry rozpor představuje; jaké povahy však tento „rozpor“ je a nakolik v malém vyjadřuje rozdíl mezi oběma dialogy, to uvidíme až dále.

Nyní zpět k textu *Faidra*. Nacházíme se v místě,¹³⁴ kde Sókratés popisuje, jak na nebesích jede v okřídlených vozech vládce Zeus, pořádající celý vesmír, a za ním jedenáct průvodů jednotlivých bohů a jejich daimónských družin krom Hestie, která jediná zůstává v božském sídle. K nim se mohou svobodně připojovat smrtelné duše (neboť mezi bohy nevládne závist) a cestovat s nimi vesmírem, věnujíce se při tom činností v souladu s povahou příslušné družiny. Když však bohové občas vyjíždějí až na vrchol nebeské klenby, přestávají jim smrtelné duše stačit, neboť jejich část – zlý kůň – je stahuje k zemi. Na vrcholu nebeské

¹³¹ Za stěžejní tezi Platónovy teologie považuje motiv péče Hackforth. Srov. jeho „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 71.

¹³² Srov. níže.

¹³³ Platón: „*Symposion*“, ΟΙΚΟYΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 206d3-6. Řecky: „...ἰλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραϊνόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχροῦ, σκυθρωπὸν τε καὶ λυπούμενον συσπειράται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχυον τὸ κῶημα χαλεπῶς φέρει.“

¹³⁴ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 246d6-249d3.

klenby se božské duše zastavují, nechávají se vozit pohybem nebes a kontemplují přitom mimosvětská jsoucna. Těmi jsou samozřejmě bezbarvá, beztvará a nehmatatelná jsoucna vskutku jsoucí, viditelná pouze vozataji, která jsou předmětem pravdivého vědění, tj. ideje. Mezi nimi jmenuje Sókratés samu spravedlnost a rozumnost a vědění, které je v tom, co je takto jsoucí. Pohledem na tyto ideje se rozumová část duše živí a nasycena po čase sestupuje zpět do světa, kde božský vozataj nakrmí a napojí oba své koně ambrózií a nektarem. Smrtelným duším jsou podobné osudy dopřány v té míře, nakolik se připodobňují tomu kterému bohu a následují jej, dokáží alespoň na chvíli nad nebesa vystrčit hlavu. Přitom však stále bojují s nesouladem v sobě samých, a proto nejsou zcela pozorné, a tak některá mimosvětská jsoucna zahlédnou, jiná ne. Nesoulad však vládne nejen uvnitř jednotlivých duší, ale také mezi nimi navzájem. Proto, ač všechny touží po tomtéž – spatřit a moci hledět na jsoucno vskutku jsoucí –, navzájem spolu bojují, lámou si křídla a nedospívají tak k ničemu jinému než k mínění.

V rámci této psycho-kinetiky platí tzv. Adrastein zákon, který duším, jimž se povedlo spatřit některé z idejí, dopravá do dalšího cyklu klid, a těm pak, které výhledu nad nebeskou klenbu nedosáhly a padají do světa, určuje příslušný život podle toho, kolik z mimosvětského vůbec kdy zahlédly. Přísluší jim tak hierarchicky životy milovníka moudrosti a krásy či jiného služebníka Múz a Eróta, za druhé krále, válečníka či vladaře, za třetí politika, hospodáře či peněžníka, za čtvrté gymnasty či lékaře, za páté věštce či zasvěcovatele, za šesté básníka a napodobitele, za sedmé řemeslníka nebo rolníka, za osmé sofisty a demagoga. Nejhorší život, devátý v pořadí, pak přísluší tyranu. Platí také, že duše se po pádu znovu opeřují až po deseti tisících let, a tak se jim vrací znovu a znovu týž úděl, avšak s možností zlepšení vlastního osudu podle toho, jak ctnostně prožijí své životy. Výjimku z tohoto dlouhého cyklu očištných reinkarnací tvoří duše filosofa, které, pakliže třikrát za sebou zvolí nezávistivý život milovníka moudrosti, opeří se již po třech tisících let. Volba, resp. los nového života (který může být i zvířecí) se děje vždy jednou za tisíc let, z nichž většinu duše tráví trestem nebo odměnou za prožitý život pozemský. Obecně tedy platí, a tím Sókratés uzavírá část o Adrasteině zákonu, že lidský život může prožít jen ta duše, která někdy alespoň částečně spatřila pravdu. Vždyť člověk poznává jakousi re-kolekci, tedy sbíráním jednotlivých smyslových vjemů pod jednotu εἶδος, tzn. rozpomínkou na spatřené ideje. A proto je také výjimečný život filosofův, který se ve stavu rozpomínání udržuje stále a připodobňuje se tak bohu.

V této části palinodie se setkáváme zejména s teorií ústřední pro Platónovo myšlení, s naukou o idejích. Jak si všímá Waterfield,¹³⁵ popisuje pasáž ideje, cestu k nim a jejich kontemplaci velmi posvátně. Jsou předvedeny dokonce jako zdroj života samotných božských duší, tzn. nejsou jen abstraktními filosofickými pojmy, ale mají svou religiózní a mystickou dimenzi.¹³⁶ Tento motiv známe také z dialogu *Symposion*, kde je idea krásy představena jako vrchol nejvyšších erótických mystérií. Velmi neobvykle souvislost mezi oběma dialogy interpretuje Nehamas. Domnívá se, že v *Symposionu* Platón svou nauku o idejích formuloval poprvé,¹³⁷ což je teze vycházející ze vždy velmi spekulativních datací jednotlivých dialogů, kterou navíc zasazuje do námi opakovaně kritizovaného, předem daného vývojového rámce. Naopak v době *Faidra* již Platón podle Nehamase na ideje nevěřil, neboť je v dialogu *Parmenidés* podrobil zdrcující kritice.¹³⁸ Problematická by měla být zejména autoreference idejí, která je ve *Faidru* nezbytná, neboť krása vzbuzuje lásku, a jejich bezvztažnost.¹³⁹ Ani tuto jeho druhou premisu však nepřijímáme, neboť, jak jsme alespoň velice stručně ukázali v kapitole 2.2, dialog *Parmenidés* lze interpretovat naopak zároveň jako poukaz na principiální mladické nepochopení teorie i seriózní zamyšlení nad řešením některých jejích problémů s euporetickými implikacemi. K problému autoreference jsme zaujali stanovisko již v kapitole 2.1, které jsme potvrzovali i později, a bezvztažnost idejí v Nehamasově smyslu podle našeho názoru nemá v Platónových textech oporu. Proto nepřekvapí, že nepřijímáme ani jeho výslednou interpretační hypotézu, podle níž se Platón ve *Faidru* naposledy loučí s idejemi a ukazuje, že jsou pouze užitečnou pohádkou pro vzbuzení zájmu o filosofii, která však ve skutečnosti spočívá v praktikování dialektiky.¹⁴⁰ Toto Nehamasovo rozlišení je však podobně nejasné, jako jsou některé jeho názory fakticky chybné.¹⁴¹ Tvrdí například, že Platón již po *Faidru* nikde nezmiňuje svou koncepci poznání jako *ἀνάμνησις*, která prý také patří k opouštěným naukám středního období. O *ἀνάμνησις* však Platón mluví také v *Timaiu*, dialogu tradičně řazeném do pozdního období.¹⁴² Souhlasit s ním však lze v tom, že ideje jsou i ve *Faidru* představeny tak, jak je známe z dialogů „středního období“, čímž je v našem případě míněn *Faidón* a *Symposion*, a vzhledem k tomu, že toto členění odmítáme, můžeme k nim směle připojit i dialog *Hippiás Větší*. Nově si však můžeme povšimnout, že kromě

¹³⁵ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 89, poznámka ad loc. 247e.

¹³⁶ Srov. tamtéž; str. 89-90, pozn. ad loc. 247e.

¹³⁷ Srov. Nehamas, A.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 45.

¹³⁸ Srov. tamtéž; str. 42.

¹³⁹ Srov. tamtéž; str. 43.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž; str. 45.

¹⁴¹ Srov. tamtéž; str. 44.

¹⁴² Náš názor na rozčleňování Platónových období však jistě není třeba znovu připomínat. K *ἀνάμνησις* srov. Platón: „*Timaios*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 71e7.

standardní metody negativního popisu nalezneme ve *Faidru* zajímavou formulaci οὐσία ὄντως οὐσα, kterou spolu s Novotným v předchozím i následujícím překládáme jako jsoucnost vskutku jsoucí, ačkoli tento převod není jediný možný. Jsoucí jsoucno, οὐσία οὐσα, je totiž doplněno adverbiem ὄντως, jež kromě významů *vsutku* či *vpravdě* nese, a jakožto participium od slovesa εἶμι snad i primárně, význam *jsoucně*, tedy *jsoucím způsobem*. V tomto alternativním překladu by pak οὐσία ὄντως οὐσα bylo *jsoucně jsoucí jsoucno*, což je zajímavé zejména s ohledem na pozdější platónské myslitele, kteří se nejvyššího snaží tradičně zmocnit i metodou stupňování.¹⁴³

Zajímavý intertextový odkaz nabízí také interpretace, kterou předkládá například Heitsch, podle níž lze cesty bohů po obloze chápat jako pohyby planet a hvězd spolu s Měsícem a Sluncem. Hestie, jediná bohyně, která zůstává v božském sídle, pak podle Heitsche představuje Zemi.¹⁴⁴ O intertextový odkaz se jedná proto, že by bylo velmi zajímavé porovnat příslušné pasáže *Faidra* s popisem pohybů nebeských těles v dialogu *Timaios*. Podobně zdůrazňuje paralelu s *Timaiem* Patočka¹⁴⁵ a pro naše účely si v tomto smyslu postačí povšimnout bytostné spjatosti psychologického výkladu s kosmologickým. Dále v textu uvidíme, že Sókratés skutečně předpokládá, že porozumět duši znamená pochopit její funkci v kosmu, stejně jako pojednání o kosmu není možné odlišit od výkladu o ústředním prostředkujícím principu, kterým je právě duše. Vždyť božské duše jsou popisovány jako pohybující se v limitě mezi mimosvětským a světským jsoucnem, totiž na vrcholu nebeské klenby. A smrtelné duše stojí mezi oběma druhy realit ještě v daleko silnějším smyslu, když se mohou připodobňovat obojímu způsobu bytí. Heitsch také komentuje reinkarnační mechanismy volby a losu, které považuje za exemplifikaci Platónova přesvědčení, že život je kombinací predestinace (los) a vlastní snahy (život a z něj plynoucí volba).¹⁴⁶

Po této obecné úvaze o povaze lidské a božské duše se Sókratés ve své palinódii vrací ke zvážení lásky jako čtvrté formy božské μανία.¹⁴⁷ Ta se nyní ukazuje být vzpomínkou na pravou krásu na podkladě krásy tělesné, díky níž se duše milujícího opeřuje a snaží se vzlétnout, což však kvůli vtělení není zcela možné, a tak se počínání milujícího člověka jeví v

¹⁴³ Srov. v tomto ohledu téměř nepřekonatelného Pseudo-Dionysia Areopagitu (zejm. jeho „*O mystické theologii*“ a „*Listy*“, obojí in: Týž: „*Listy, O mystické theologii*“, OIKOYMENH, Praha 2005, překl.: V. Hladký a M. Koudelka. Případně B.R. Suchla (vyd.): „*Corpus Dionysiacum. 1, De divinis nominibus*“, de Gruyter, Berlin 1990). Velmi kvalitní výklad pak podává v předmluvě k zmiňovanému vydání *Listů* a *O mystické theologii* M. Koudelka.

¹⁴⁴ Srov. Heitsch, E.: „*Platon: Phaidros*“, c.d. v pozn. 63; str. 101.

¹⁴⁵ Srov. Patočka, J.: „*Platón o vědění a umění, nadšení a kráse*“, c.d. v pozn. 26; str. 158.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž; str. 105.

¹⁴⁷ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 249d4-252c2.

této jeho paradoxní touze jako šílené.¹⁴⁸ Z těch jsoucenců, jež duše viděla nad nebeskou klenbou, jsou ve světě přítomny jen obrazy, a z nich pouze krása přísluší jakási zářivost umožňující, že v její přítomnosti mnozí upadají do vytržení. Moudrost, spravedlnost a další pro duši cenné věci jsou naopak přístupny jen nemnohým, a to ještě za cenu velkého úsilí. Jinými slovy, krása mezi ostatními jsoucími jsoucnými zářila a je i ve zdejší světě nejpatrnější, a proto ji v její smyslové formě postihujeme zrakem jako nejjasnějším ze smyslů. Sókratés dokonce explicitně říká, že tento úděl krásy je zcela jedinečný.

Její jedinečnost je však dvojsečná, neboť pro svou povahu může budit dvojí reakci. U těch, kteří jsou zkažení nebo nebyli čerstvě zasvěceni do tajemství lásky, tzn. nerozumí bytostně anamnesticke povaze lásky coby reakci na krásu, u těch krása vyvolá touhu po rozkoši a nutí je zvířecím způsobem se oddávat páření a plození, byť proti přirozenosti. Kdo však na mimosvětskou krásu nezapomněl a je zasvěcen do erótických mystérií, ten rozumí kráse vezdejší jako odkazu na krásu skutečnou, a proto miláčka uctívá jako boha. Sókratés dále popisuje, jak se duše tohoto pravého milovníka v blízkosti krásy svého miláčka opeřuje, což jí přináší zvláštní směsici bolesti a štěstí, podobně jako když dětem rostou zuby. Naopak je-li od zdroje své vzpomínky vzdálena, pučení ustává a průduchy, jimiž peří roste, se opět zavírají, duše je podrážděná, ovšem se vzpomínkou na krásu miláčka, a cítí tak podobnou směsici slasti a muk jako prve, tentokrát však s převahou bolesti. V tomto smyslu je duše šílená, když se všemi prostředky snaží být v blízkosti svého miláčka, který je jediný lékařem na jeho erótické bolesti a zároveň zpřítomněním božského v našem světě. Proto také, obrací se Sókratés na mladého chlapce – Faidra –, bohové Eróta nazývají Pterós.

Sókratés tedy v této části palinodie podal jasný výměr pravé lásky, která, jak shrnuje Hackforth,¹⁴⁹ je coby božská mania svého druhu katarzí pomocí krásy, katarzí ve formě růstu křídel. Nebo jinými slovy, která vezmou v potaz nauku o ἄνθρωπινος, jde o jakousi kultivaci vzpomínky na krásu. Naopak levá láska, tj. ta, které se týkaly první dvě řeči dialogu, je určena jako zaměňující světskou krásu za pravou, a to v důsledku zvláštního postavení krásy. Ta byla určena jako výjimečná v tom smyslu, že se nejsilněji prolamuje do našeho světa. Představuje sice na jedné straně nejlepší bránu do světa jsoucích jsoucenců, na druhé straně však může vyvolávat dojem, že její ztělesnění je již tím nejvyšším. A z této bytostné ambivalence se odvozují dva možné druhy lásky jakožto psychického korelátu krásy. Komentátoři tuto

¹⁴⁸ Waterfield interpretuje příměr ke vzhlížejícímu ptáku jako narážku na výstup k ideji krásy z dialogu *Symposion*. Souvislost je však jen velmi vágní. K jeho pojetí srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 92, poznámka ad loc. 249d.

¹⁴⁹ Srov. Hackforth, R.: „*Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 2; str. 93.

schopnost krásy vyjadřují různě a dávají jí několik významů, které se však jistě vzájemně nevyklučují. Nehamas mluví o kráse jakožto o „proxy“ idejí, tedy v překladu o jakémisi zástupci či zmocněnci pro tento svět.¹⁵⁰ Waterfield akcentuje její všeobecnou dostupnost,¹⁵¹ a tak ukazuje její politický rozměr, který jsme vypichovali již v dialogu *Symposion*. Snad až příliš zbrkle z celé pasáže však vyvozuje, že zatímco krása jakožto cesta k filosofii je dostupná všem, nemusí být každý filosof milovníkem.¹⁵² Nejen vzhledem k celkovému duchu *Faidra*, ale i k dialogu *Symposion*, který Eróta s filosofem výslovně identifikuje, se však domníváme, že Platón se skutečně snaží filosofii myslet erótsky. A tak by daleko spíše platilo pouze to, že každý je milovníkem, ač ne všichni filosofové. Santas pak akcentuje pasáže týkající se smyslů, z nichž jistě správně vyvozuje, že krása je jediná výjimečná tím, že působí jak na tělo, tak na duši, zatímco ostatní takové ideje nejsou vidět. Z toho však činí závěr, že Erós je bytostně dvojitý, totiž vulgární a nebeský, podobně jako v Pausaniově a Eryximachově řeči v *Symposionu*.¹⁵³ Avšak Santas příliš nekriticky identifikuje vulgárně erótskou reakci na krásu miláčka s tělesnou potřebou, postavenou do kontrastu s nebesky erótskou reakcí duševní. Celý mýtus se ale týká duše, a je to její část, černý kůň, který reaguje na krásu vulgárně. Snad by však bylo možné jistou tělesnost částem duše přiznat, zejména pokud bychom vzali v potaz některé pasáže dialogu *Timaios*. Taková úvaha by nás ale odvedla příliš daleko. Santas má však jistě také pravdu v tom, že koncepce Eróta ve *Faidru* je oproti *Symposionu* obohacena o dimenzi příjemnosti přesahující pouhé biologické plození, které je jedním z východisek mýtu Diotímíny řeči.¹⁵⁴ A nakonec Gould se domnívá, že zářivost je narážkou na podobenství o slunci z *Ústavy*, a z toho opět velmi rychle vyvozuje, že krása a dobro jsou tímtéž.¹⁵⁵ Tuto možnost, na kterou opakovaně narážíme, tedy nacházíme také ve *Faidru*, avšak i zde její rozhodnutí odkládáme až na pozdější dobu, neboť nejprve je třeba dokončit jeho interpretaci.

Zajímavou úvahu, která však do jisté míry přesahuje dialogicky soustředěný interpretační rámec naší práce, rozvíjí i Waterfield, který se zamýšlí nad tím, zda by měl Platón problém s láskou ošklivých a nemravných lidí. Domnívá se, že pravděpodobně ano,¹⁵⁶ což se zdá vzhledem k celému textu *Faidra* přirozené, avšak bylo by možná třeba více zohlednit

¹⁵⁰ Srov. Nehamas, A.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 23.

¹⁵¹ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 29.

¹⁵² Srov. tamtéž.

¹⁵³ Srov. Santas, G.: „*The Theory of Eros in Socrates' Second Speech*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, c.d. v pozn. 74; str. 306.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž; str. 307-8.

¹⁵⁵ Srov. Gould, T.: „*Platonic Love*“, c.d. v pozn. 94; str. 118.

¹⁵⁶ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 30-31.

reinkarnační souvislosti ošklivosti a nemravnosti toho kterého člověka, které by měly poskytnout referenční rámec pro hodnocení krásy a mravnosti milovníkova protějšku. Zdá se však, a v tom má Waterfield podle našeho názoru pravdu, že platónská láska skutečně předpokládá, že druhý se milujícímu alespoň mylně jeví jako krásný či mravný. Platón by tedy podle něj musel ze vztahů ošklivých a nemravných lidí lásku zcela vyloučit. Zda je toto pojetí fenomenálně zcela přesvědčivé, je ale otázka přesahující intence naší práce. Waterfield každopádně Platóna v souvislosti s tímto tématem hájí před nařčením z čistě instrumentálního pojetí lásky.¹⁵⁷ Namítá, že ze stejných důvodů by pak za instrumentální bylo třeba označit také pojetí křesťanské, a navíc v samotném Platónově „systému“ bohové milují lidi, což instrumentálně nelze dobře vysvětlit. Waterfield se rovněž domnívá, že Platón by nikdy nesouhlasil s formulací, že milovat člověka znamená milovat obraz, jakkoli vezdejší krása skutečně je obrazem ideje krásy. A je skutečně pravda, že ani v podobenství o jeskyni, které je hlavním zdrojem stínové metaforiky, nevystupuje člověk jako obraz.

Sókratés dále svou koncepci doplňuje o duševní typologii.¹⁵⁸ Podle povahy, která koreluje s průvodem vedeným příslušným bohem, si totiž milující hledá své miláčky a jejich vztah je také jejich povahou určen. Ten, kdo je podoben samotnému vládci Diovi, hledá u svého miláčka talent pro filosofii a vůdcovství. Nalezne-li ho, pak se, jak již víme, skrze něj rozpomíná na krásu samu a připodobňuje se svému bohu, tj. v našem případě Diovi. Avšak nově si Sókratés všímá toho, že to, co milující načerpá skrze milovaného jakožto prostředníka styku s bohem, vlévá zpět do jeho duše a připodobňuje bohu i jeho. Pohyb transcendence k vyššímu tak není jen samostatným pohybem, v němž by miláček vystupoval jako pouhý prostředek, jakýsi odrazový můstek, naopak jde o souhru vzájemného láskyplného povznášení, nastolování harmonie a rovnosti mezi nyní již oběma milujícími, avšak také mezi nimi a bohem. Tento pohyb, kterého si Sókratés všímá nejprve u vyznavačů vládce Olympu, je však univerzální, a platí i pro ostatní božstvo.

Nová myšlenka, se kterou se zde setkáváme, souvisí s opětováním lásky u miláčka, díky kterému může být transcendující pohyb určen jako bytostně partnerský. To je možné také proto, že milující se skrze správně pochopenou krásu miláčka rozpomíná na pravou krásu, tím opeřuje svou duši, proměňuje se a zdokonaluje, neboli připodobňuje se bohu. Vzhledem k tomu, že lidé si za své partnery volí ty, kdo spolu s nimi šli v průvodu téhož boha, a že být božský je něco krásného, platí i to, že miláček se nutně musí do svého milujícího sám

¹⁵⁷ Srov. tamtéž.

¹⁵⁸ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 252c3-253c6.

zamilovat. V určení erótického vztahu jako partnerského se zároveň ukazuje, že Platón se snaží myslet pohyb výstupu a sestupu jako současné, jako společné vzájemně se stimulující prostředkování si anabatických impulsů, a v tomto smyslu daleko spíše jako růst, jak jsme pohyb nazvali v *Symposionu*, než jako osamělý výstup, po němž následuje snaha o vysvobození druhých. Partnerstvím erótického pohybu se však také říká, že prospěšnost Eróta spočívá nejen v uspokojení milujícího, jak tomu bylo v první Sókratově řeči, nýbrž přináší prospěch jak milujícímu, tak milovanému.¹⁵⁹ A protože Platón tento typ lásky, v němž existuje možnost transformace sexuální energie do transcendentující,¹⁶⁰ nazývá přátelstvím, můžeme snad mluvit o tom, že funkcí Eróta je společně s ostatními vytvářet přátelství coby jednotnou vzájemnost, podobně jako tomu bylo u bohů. A tak zahlédneme i politický rozměr celé teorie. V tomto smyslu problematika rozporu označení Eróta za lékaře v dialogu *Symposion* a miláčka ve *Faidru* exemplifikuje rozdíl v obou koncepcích. Prvně jmenovaný dialog, jakkoli integruje většinu faidrovských motivů (včetně politického rozměru ve Faidrově a Pausaniově řeči, vrozenou různost povah, kterou nazývá růzností těhotenství atd.), se totiž soustředí na sám transcendentující pohyb a roli milujícího v něm. Zato ve *Faidru* je tato perspektiva rozšířena o partnerský rozměr a silněji akcentuje význam politický, a to právě proto, že se tento dialog soustředí na motiv psychagógie, která – jak ukazuje explicitně druhá polovina dialogu, ale my jsme si tohoto motivu všimli již při popisu vztahu obou Sókratových řečí – postupuje vždy od parciální perspektivy k širší. Proto nejsou oba dialogy v žádném zvláštním napětí. Většina rozporů mezi nimi čerpá svůj smysl pouze z doslovného čtení, které nerozumí rozdílnosti explikačního zaměření jejich mýtů. Ostatní rozdíly lze podle našeho názoru subsumovat pod náš metodologický nástroj, kterým je rozdílnost perspektiv. Rozdíl v tónu obou dialogů pěkně vystihuje Rowe, když mluví o tom, že ve *Faidru* je větší důraz kladen na tělesnost lásky a že tento akcent poukazuje k vřelosti Platónovy filosofie, která se v *Symposionu* špatně hledá.¹⁶¹

Toto opětovné zdůraznění tělesnosti jako východiska lásky, které však také v naší interpretaci známe ze *Symposionu*, kde jsme pohybu transcendence rozuměli jako růstu začínajícímu vždy u krásného těla, nás však přivádí k jiné, velmi podstatné fasetě harmonizujícího účinku Eróta. Skrze krásu spatřenou v miláčkovi totiž milující hledí na ideální svět; vzhledem k tomu, že ve *Faidru* je erótický vztah nahlížen z partnerské

¹⁵⁹ Tak soudí Rowe. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 186, poznámka ad loc. 252c3-253c6.

¹⁶⁰ Formulace Gooche. Srov. Gooch, P. W.: „*Has Plato Changed Socrates' Heart in the Phaedrus?*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 311.

¹⁶¹ Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 190, poznámka ad loc. 256c7-d1.

perspektivy, můžeme lépe říci, že oba partneři pohlížejí na ideální svět skrze svou vlastní vzájemnost, totiž skrze své vlastní pochopení sebe sama jako jednoty v mnohosti. V tomto smyslu pak Erós nenastoluje harmonii či přátelství jen mezi dvěma lidmi a v rámci obce, ale díky němu se rovněž v pohybu připodobnění se bohu stáváme přáteli s bohy samými, a dokonce v jistém smyslu také s naší vlastní tělesností, jež nám tento pohyb umožňuje.

V další části své palinodie¹⁶² Sókratés popisuje duševní pochody zamilovaného člověka ještě blíže, totiž s pomocí dříve zavedeného modelu trojčlenné duše – vozataje a dvou koní rozdílné povahy. Nejprve se věnuje jejich bližšímu popisu. Dobrý kůň je nově určen jako „...milovník cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění, nepotřebující ran“¹⁶³ a „...řízen jedině pobídkou a slovem“,¹⁶⁴ zato druhý jako „...přítel zpupnosti a vychloubání, (...) poslouchající, a to ještě s těží, toliko biče a bodců.“¹⁶⁵ Proto když milující spatří milovaného, je zprvu ovládán černým, zlým koněm, který se za ním žene, puzen svou nezkrotnou vášní. Při tom celá duše spatří miláčkův „...zářící zjev.“¹⁶⁶ Vozataj, tedy upomínající se část duše, na tento pohled reaguje přenesením se ke kráse samé, což na něj má mocný vliv: padne naznak, trhne silně otěžemi, a oba koně tak přes odpor jednoho z nich v jejich pohybu zastaví. Jakmile se však černý kůň z nárazu vzpamatuje, začne ostatním částem duše jejich počínání vyčítat a svádí je na nemožnost. Znovu tedy nutí ke styku s miláčkem a celá situace se opakuje. Takto až do doby, než je zlý kůň zkrocen a při pohledu na miláčka pociťuje spíše strach. Teprve pak může duše milujícího za milovaným přijít plna studu a strachu, tj. v úctě jako před bohem, a ne ovládána vlností. V tomto stavu jsou si oba milující přáteli a vzájemně si zrcadlí svůj původ ve společně spjatém pohybu připodobnění bohu. Takto prožitý život je vskutku filosofický a je jedním z oněch tří životů, po jejichž prožití se filosofická duše vymaňuje z reinkarnačního oběhu a znovu se opeřuje. Když se však duše, které přirozeně touží spíše po cti, sejdou, pak „...zvolí si a provedou to, co bývá od obyčejných lidí pokládáno za blaho“,¹⁶⁷ a tak žijí v méně pevných přátelských svazcích a jejich život je vůbec méně dokonalý, jejich duše ale stále po smrti k opeřování alespoň tendují.

¹⁶² K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 253c7-256e2.

¹⁶³ Tamtéž; 253d6-7. Řecky: „...τιμῆς ἔραστης μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἄπληκτος.“

¹⁶⁴ Tamtéž; 253d7-e1. Řecky: „...κελεύσματος μόνον καὶ λόγῳ ἠνιοχεῖται.“

¹⁶⁵ Tamtéž; 253e3-5. Řecky: „ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, (...) μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων.“

¹⁶⁶ Tamtéž; 254b4-5. Řecky: „ὄψιν (...) ἀστράπτουσαν.“

¹⁶⁷ Tamtéž; 256c3-4. Řecky: „...τὴν ὑπὸ τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἴρεσιν εἰλέσθην τε καὶ διεπραξάσθην.“

Sám pohyb transcendence lze snad vzhledem k rozšířenému popisu vnitřních duševních pochodů nazvat spolu s Pricem osvobozením se od žádosti, která je popisovaná jako terorizující ostatní části duše.¹⁶⁸ Podobně mluví Waterfield o připodobnění bohu jako o nastolování vlády voûç v duši,¹⁶⁹ a tak skrze lásku jakožto božskou mánií voûç neztrácíme, nýbrž teprve skutečně nalézáme.¹⁷⁰ Touha je totiž sice motorem pohybu, ale, jak si všímá zase Ostenfeld, může dlouhodobě fungovat, jen je-li regulovaná, neboť v opačném případě má tendenci sama sebe zničit.¹⁷¹ Za povšimnutí však také stojí, že podobně jako byla Penie v *Symposionu* popisována jako překvapivě velmi vynalézavá a Poros naopak vystupoval značně bezmocně, je i vztah vozataje a černého koně ve *Faidru* traktován s překvapivým překryvem jejich specifických vlastností. Toho si všímá i Waterfield, když mluví o tom, že vozataj jednoznačně emocionálně reaguje na černého koně, a ten naopak vymýšlí, jak dosáhnout svého cíle.¹⁷² Rozdíl v chování obou však spočívá v tom – a vidíme, že jde vskutku o zcela ústřední, v celém dialogu se neustále opakující myšlenku –, že kůň usiluje jen o své uspokojení, zatímco rozumová část duše uvažuje v širší perspektivě a leží jí na srdci dobro celku. Ve smyslu tohoto rozpracovaného popisu zápasu jednotlivých složek duše při setkání s milovaným systematizuje Heitsch fáze vzniku vztahu mezi dvěma lidmi: nejprve v milujícím probíhá souboj touhy a sebeovládání, později se milující o milovaného uchází a ten se také pomalu stává milujícím, až nakonec vzniká mezi oběma společenství.¹⁷³

Takto tedy Sókratés završuje ústřední pasáže své palinodie,¹⁷⁴ a vzápětí se znovu obrací s poselstvím na pomyslného chlapce, Faidra, aby navazoval vztahy s člověkem milujícím. Vždyť společenství s nemilujícím mu přinese devět tisíc let nerozumného bloudění duše! A s touto modlitbou se také Sókratés obrací k Erótu jako s omluvou za předchozí řeč, kterou však podle jeho slov třeba vyčítat Lysiovi, z jehož premis vycházela. To za jeho duši je třeba se modlit, aby se obrátila k filosofii a vedla tak ctnostný život. A snad by se tak sjednotil i Faidrův život, o nějž Sókratés v celém dialogu pečuje.

Pro možnost synoptického pohledu shrňme na závěr Sókratovy druhé řeči ještě jednou její obsah. Nejprve byl podán důkaz nesmrtelnosti duše. Ta byla následně pochopena obrazně

¹⁶⁸ Srov. Price, A.W.: „Reason's New Role in the *Phaedrus*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 245.

¹⁶⁹ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 27.

¹⁷⁰ Srov. tamtéž; str. 28. Stejně soudí i Nehamas. Srov. jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 20.

¹⁷¹ Srov. Ostenfeld, E. N.: „*Self-Motion, Tripartition and Embodiment*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 326.

¹⁷² Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 25.

¹⁷³ Srov. Heitsch, E.: „*Platon: Phaidros*“, c.d. v pozn. 63; str. 120.

¹⁷⁴ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 256e3-257b6.

jako srostlina okřídleného spřežení a jeho vozataje, a s pomocí tohoto příměru rozlišeny duše božské a duše smrtelných bytostí. Božské duše mají oba koně i vozataje dobré a krásné, zatímco smrtelní mají takového jen jednoho, druhý je ošklivý a zlý. Smrtelná duše je tak bytostně nesouladná. Některé duše mají křídla, a ty se pak vznášejí ve vesmíru a pečují o bezduché. Naopak neopeřené duše padají, chytají se hmotných jsoucen a vtělují se. Perutě duším rostou a hynou podle toho, zda se stýkají s tím, co je božské povahy, tj. s krásným, moudrým a dobrým. Takový styk je možný na vrcholu nebeské klenby, kde se božské duše nechávají vozit pohybem nebes a kontemplují přitom mimosvětská jsoucna, ideje. Pohledem na ně se rozumová část duše živí a po čase sestupuje zpět do světa. Smrtelným duším jsou podobné osudy dopřány natolik, nakolik dokáží alespoň na chvíli vystrčit nad nebesa hlavu. V tom jim brání jejich bytostná nesouladnost, která má i vnější, intersubjektivní charakter. V rámci reinkarnačních cyklů stanovil Sókratés platnost tzv. Adrasteiina zákona, který reguluje spravedlnost odměn a odplat za prožitý život. Již vtělená duše má možnost se znovu pozvedat, a to pomocí poznání, které bylo pochopeno jako vzpomínka, tj. sbírání smyslových vjemů pod jednotu εἶδος. Pravá láska byla takto nově definována jako vzpomínka na pravou krásu, tj. na ideu krásy, na podkladě krásy tělesné, a tak se právě s pomocí lásky duše milujícího může opeřit. Z těch jsoucen, která duše viděla před vtělením nad nebeskou klenbou, přísluší právě kráse zvláštní vlastnost – zářivost –, díky níž je i ve zdejším světě nejpatrnější. Láska je tak kultivací či katarzí vzpomínky na krásu. Naopak levá láska zaměňuje světskou krásu za pravou, neboť díky své zářivosti může krása vyvolávat dojem, že je tím nejvyšším. Náš vztah ke kráse, tj. ἔρως, bylo tak pochopen jako ambivalentní. Erótický vztah byl pak označen za bytostně partnerský, což znamená, že milující vrací miláčku to, co skrze něj načerpá, a tak připodobňuje bohu i jeho. Pohyb transcendence k vyššímu je tedy souhrou vzájemného láskyplného povznášení, nastolování harmonie a rovnosti mezi oběma milujícími a bohem, a v tomto smyslu současností ἀνάβασις a κατάβασις. Funkcí Eróta je tak i společně s ostatními vytvářet přátelství coby jednotnou vzájemnost, tzn. má i politickou dimenzi. Oba partneři pohlíží na ideální svět skrze vlastní vzájemnost, totiž skrze pochopení sebe sama coby jednoty v mnohosti. V tomto smyslu je katharticko-erótický pohyb dělicího sebepoznání pohybem nejen sjednocování se sebou, a to tělesného i duševního, ale i s druhým a druhými, a připodobněním bohu. Erós harmonizuje různé ontologické úrovně skutečnosti a krása tuto jeho schopnost umožňuje, probouzí a stimuluje.

Faidros, okouzlen Sókratovou druhou řečí, se ještě nejprve připojuje k jeho modlitbě, ale již uvažuje nad možnou Lysiovou reakcí a s tím přichází i avizovaná radikální změna v tónu a

atmosféře dialogu.¹⁷⁵ Po krátké úvaze nad oprávněností kritiky Lysii za spisování řečí ze strany politiků totiž Sókratés přichází se skutečným tématem druhé poloviny dialogu, a to nikoli již krásou těl, ale řečí. Faidros však otázku ihned pochopí po svém: pro co jiného už by člověk měl žít než pro slast z poslouchání krásných řečí, slast, která není spojena s předchozí bolestí? Ukazuje se tedy jako vybraný požitkář a Sókratés vidí, že nastal čas reformy tohoto jeho životního přesvědčení. Protože je dost času a hrozí, že by se jim cikády, poslové múz, zpívající a rozmlouvající spolu v tuto žhavou denní dobu, vysmály za duševní lenost, měli by spolu s Faidrem rozmlouvat a tuto otázku dostatečně probrat.

Východiskem rozhovoru je otázka nutnosti založení řeči ve vědění.¹⁷⁶ Zatímco Sókratés ji předpokládá, domnívá se Faidros, že pro řečníka není podstatná znalost pravdy, spravedlnosti, dobra či krásy, nýbrž pouze to, co se bude množství takovým zdát. Sókratés překvapivě jeho názor rychle a radikálně nezamítá, nýbrž chce spolu s ním zkoumat, co pravdy by na tom mohlo být. Ukazuje nejprve, že bez znalosti pravdy může rétorika přinášet prospěch jinak než nahodile, když se zrovna do pravdy „strefí“. Přesvědčovat však ve válce o prospěšnosti osla oproti koni či celou obec o zlém coby dobrém není malá věc. Rétorika tak nemůže vědění nahradit. Řeč obecně je podle Sókrata uměním psychagógie, tedy vodění duší, neboť jde o schopnost přivádět je po malých krůčcích přes řadu podobností od jedné věci k druhé. A to bude schopen dělat až ten, kdo ví, které věci jsou si podobné a jak. Jinak nebude schopen hodnotit míru nepodobnosti a duším voděných ji správně „dávkovat“. Obecně lze podle Sókrata rozlišit ta jsoucna, u nichž vyslovením jejich jména rozumíme každý to samé – jako železo nebo stříbro, a druhá, u nichž je jejich význam sporný – jako spravedlivé nebo dobré. V případě druhých má rétorika daleko větší moc, avšak aby byl člověk schopen rozlišit, která jsoucna patří do jaké skupiny, musí je nejprve poznat. Například láska patří mezi jsoucna sporná, což však Lysias na začátek své řeči dostatečně jasně nevyložil, neboť ji na rozdíl od Sókrata v obou svých řečech nijak nedefinuje. V tomto smyslu nemůže být rétorika na vědění nezávislá ani jakožto autonomní disciplína.

Podobně zbytek Lysiovy řeči,¹⁷⁷ kterou si Sókratés s Faidrem berou za příklad, na němž mohou ukazovat umělost a neumělost řečnických počinů, není uspořádán podle žádné nutnosti, která je však pro kvalitní řeč nutná. Sókratés dokonce řeč přirovnává k živému tvorů, jenž musí mít hlavu i patu spojené středem a všechny části v náležitě souměrném poměru. V opačném případě bude podobná nápisu na Midově hrobu, u nějž nezáleží na pořadí veršů.

¹⁷⁵ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 257b6-259e3.

¹⁷⁶ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 259e4-264b2.

¹⁷⁷ K následujícímu shrnutí srov. tamtéž; 264b3-266c9.

V případě obou Sókratových řečí se naopak stalo něco, z čeho je třeba se poučit. Obě řeči velmi rázně, jak říká Faidros, či přímo šíleně, jak jej opravuje Sókratés, tvrdily, že láska je mánií. První ji však chápala jako lidskou nemoc, druhá jako božský dar. A o ní Sókratés říká, že se dotýkala pravdy, ač ji míchala s hravostí a mýtem. A na přechod mezi nimi, totiž na změnu z hany na chválu, se Sókratés chce zaměřit. Domnívá se totiž, že schopnost „Uvádět pod jednu způsobu věci porůznu rozptýlené“¹⁷⁸ spolu s uměním „Rozdělovat podle pojmových druhů na přirozené členy“¹⁷⁹ tvoří jádro dialektiky, jejímž milovníkem Sókratés je a která mu umožňuje mluvit a myslet. A právě ve smyslu správné synopsis a postižení jednoho z druhů byla i první Sókratova řeč k něčemu užitečná, ač mylně vydávala část za celek. Přechod k druhé řeči tak představoval nejen doplnění o druhou polovinu pravdy o lásce jakožto máni, nýbrž daleko spíše teprve vykázal místo polovině první a restrukturalizoval organickou řeč jako celek.

Velmi překvapivě mnozí komentátoři kladou silný důraz na místo 265c, kde Sókratés mluví o části své palinodie jako o hře. Například Rowe se domnívá, že Sókratés si ze svých předchozích řečí chce vzít skutečně *pouze* dialektickou metodu ve smyslu přivádění k vyšší hypotéze a ostatní označuje za nepodstatnou hru, totiž něco, co v posledku nebere vážně.¹⁸⁰ Hackforth naopak přiznává, že žádný čtenář nemůže pokládat palinodii za bezobsažnou.¹⁸¹ Nakonec se však podobně soudí, že celá řeč je nazvána hrou proto, že při posedlosti jakéhokoli druhu, včetně božské, hrozí nebezpečí přílišné samostatnosti šílenství, tj. opuštění racionální pozice. V tomto smyslu je podle Hackfortha celá tato pasáž jakousi studenou sprchou, která má čtenáře probrat ke skutečnému, jak je představuje dialektika.¹⁸² Té navíc rozumí jako jakési střízlivější a praktičtější verzi snad až příliš velikášského projektu dialektiky pracující s ἀρχή z Ústavy.¹⁸³ Obě tyto koncepce se podle našeho názoru dopouštějí hned několika chyb. Za první, příliš přetěžují celou formulaci, podle níž je sice skutečně určitá část obou Sókratových řečí označena za hru, avšak text nijak výslovně nezdůrazňuje, že skutečně smysluplný je z nich *pouze* dialektický pohyb. Za druhé, slovo hra příliš pejorativně zatěžují, ač se ve skutečnosti objevuje u Platóna velmi často, aniž by podobně jako navrhuji

¹⁷⁸ Platón: „Faidros“, c.d. v pozn. 1; 265d3-4. Řecky: „εις μίαν τε ιδέαν συνωρῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διασπαρμένα.“

¹⁷⁹ Tamtéž; 265e1-2. Řecky: „τὸ πάλιν κατ' εἶδη (...) διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν.“

¹⁸⁰ Srov. Rowův článek „The Argument and Structure of Plato's Phaedrus“, c.d. v pozn. 43.

¹⁸¹ Srov. Hackforth, R.: „Plato's Phaedrus“, c.d. v pozn. 2; str. 136.

¹⁸² Srov. tamtéž; str. 137.

¹⁸³ Srov. tamtéž; str. 136.

Rowe s Hackforhem rušilo výpovědní hodnotu většiny dialogu.¹⁸⁴ Za třetí si nevšímají, že za hru je v místě 278b označen i celý rozhovor o dialektice, který považují za jádro dialogu, a tak by se jejich zpochybnění muselo vztahovat i na ni. V případě Hackfortha je pak podle našeho názoru věc komplikovanější o to, že na rozdíl od Platóna, který ve *Faidru* jasně poukazuje na to, že racionalita a mánie nemusejí být v napětí, se domnívá, že skutečné povaze věcí, jak ji nahlíží rozum, se palinodie vymkla. Jak naznačuje již naše formulace předchozí věty, domníváme se, že Hackforthova teze jde zcela proti smyslu textu. Podobně jeho teze o praktičtější dialektice, máme-li ji pro zřetelnost karikovat, je pravděpodobně založena na představě manického Platóna středního období, který ve stáří přichází k rozumu. A jak jsme již mnohokrát naznačili, právě proti takovému pojetí Platónových děl (zejména je-li spojeno s představou ústupu pod tlakem Aristotela) se celou naší prací chceme zasadit.

Sókratés spolu s Faidrem v dialogu dále zkoumají, zdali rétorice nezůstává alespoň jakési formální vědění o pořádku řeči,¹⁸⁵ její přiměřenosti vzhledem k publiku a času, volba slov apod. Avšak Sókratés odmítá samostatnost rétoriky i v tomto smyslu, neboť za analogický případ považuje schopnost člověka vyvolávat v tělech lidí libovolné stavy. To z něj však ještě nečiní lékaře, neví-li, kdy má jaký stav u koho a v jaké míře vyvolat! Podobně umět psát o velké věci krátké a o malé věci dlouhé řeči, obojí navíc jak žalostně, tak hrozivě, ještě z člověka nečiní tragického básníka o nic víc než znalost ladění nejvyššího a nejnižšího tónu struny činí z jiného odborníka na harmonie. Všechny tyto dovednosti jsou totiž pouhou průpravou na skutečnou odbornost, kterou je v prvním případě lékařství, ve druhém tragické básnictví a ve třetí odborná znalost harmonií. Vyvolávat různé stavy tak není činnost, jež by se – má-li být nazývána τέχνη – obešla bez znalosti o tom, u koho, kdy a jaký stav navodit. I cíl rétoriky je tak vázán na filosofii.

Waterfield se domnívá, že Platón na tomto místě definitivně uzavřel dveře samostatné rétorice a nenechává pro ni žádný prostor. Není totiž možná jinak než jako filosofie. A když ji člověk praktikuje, proměňuje se jeho porozumění tomu, co vlastně chce, až nakonec dospívá k poznání, že nemá žádný zájem kohokoli vodit kamkoli, ač je takovou schopností nadán, nýbrž jde mu o dobro, a rétorika v tradičním slova smyslu se tak pro něj stává nezajímavou

¹⁸⁴ Toho si všímá Waterfield a udává četné odkazy na příslušné pasáže: *Ústava* 536c, 545e, 602b, *Parmenidés* 137b, *Filébos* 28c, 30e, *Timaios* 59c-d, *Theaitétos* 161e, *Politikos* 268d a *Zákony* 688b-c. Srov. Waterfieldovo pojetí v jeho „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 41.

¹⁸⁵ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 266d1-269c9.

disciplínou.¹⁸⁶ A právě proti této koncepci staré, nezajímavé rétoriky bude Sókratés v následujícím stavět rétoriku pravou.

Faidros se jej totiž táže, kde hledat pravou rétoriku jakožto odbornost, tzn. rétoriku založenou na dialektických principech.¹⁸⁷ Sókratés odpovídá nejprve zcela obecně, že u těch, kteří mají talent, nauku a cvik, aby se záhy dostal ke zkoumání konkrétních dovedností, jež musí pravý odborný řečník mít. Podobně jako musí lékař znát přirozenost těla, musí řečník znát φύσις duše, což však není možné bez rozumění tomu, co je to celek a jak se má ve vztahu k částem. Na základě těchto znalostí, aplikovaných na problematiku duše, pak takový řečník musí být schopen rozlišovat duševní a řečovou typologii a podle ní umět určit podmínky, za nichž se určité duše nechají určitým způsobem přivést k určitým názorům. V tomto musí pravý řečník získat cvik a znalost příležitostí. Rétorika se tu nyní oběma diskutérům vyjevila jako velmi obtížná disciplína, a proto Sókratés navrhuje zkoumat, zda k ní nevede snazší cesta. Například učitel rétoriky Teisias soudí, že daleko podstatnější než pravda je pravděpodobnost, která musí pronikat celou řečí, aby byla přesvědčivá. Sókratés však ukazuje, že rozumí-li Teisias pravděpodobností mínění množství, pak se jeho pojetí rétoriky nijak neliší od projektu Sókratova, neboť skutečným odborníkem na to, co se komu kdy bude jevit pravděpodobným, bude právě ten, kdo zná pravdu a duše druhých. Délce a obtížnosti celého podniku pravé rétoriky se tak podle Sókrata není třeba divit, neboť rozumný člověk se nesnaží sloužit primárně ostatním lidem, tj. svým spolužákům, nýbrž bohu.

V této souvislosti je třeba se ptát zejména po významu pasáže, poukazující na nutnost znalosti φύσις duše jakožto znalosti φύσις celku. Podle Rowa¹⁸⁸ či Asmisové¹⁸⁹ se touto formulací rozumí aplikace schématu část-celek na duši, a jde tedy o odkaz na Platónovu nauku o třech částech duše. Rowe má bezpochyby pravdu, avšak v palinódii, kterou na rozdíl od něj nepovažujeme za pouhou bezvýznamnou hru (srov. výše), nýbrž za jedno z klíčových míst pro rekonstrukci Platónových nauk, jsme viděli, že Platón svou psychologii vykládá v rámci kosmologie. V jeho kosmu totiž duše plní ústřední, zprostředkující funkce, a právě proto lze naopak duše poznat pouze v souvislosti s touto jejich rolí v kosmu. Proto je snad oprávněné číst tuto pasáž i jako aplikaci nauky o části a celku na duši v tom smyslu, v němž duše představuje část vyšších strukturních celků. Oba pohledy se však podle našeho názoru vzájemně prostupují a nejde o oddělené otázky. Palinódie nás totiž mimo jiné poučila právě o

¹⁸⁶ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 36.

¹⁸⁷ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 269c9-274b5.

¹⁸⁸ Srov. Rowe, Ch.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 11; str. 205, poznámka ad loc. 270c2.

¹⁸⁹ Srov. Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 12; str. 168-169.

tom, že erós má harmonizující funkci jak ve smyslu intrapsychického připodobnění bohu, tj. nastolování nadvlády rozumu, a tak nárůstu vnitřní jednoty, nýbrž že je tento pohyb také bytostně partnerský a snad i šíře intersubjektivní či politický, takže vede ke sjednocování jednotlivé duše s ostatními, a v tomto smyslu i k upevňování jejich kosmologických funkcí, a tak i k sjednocování s celkem světa.

Úkol pravé rétoriky tak nabývá ještě větších rozměrů, neboť pravý rétor musí být podle této pasáže člověk s talentem, rozsáhlými znalostmi o povaze kosmu a duše, zběhlost ve vodění duší a schopností aplikace své řečnické τέχνη v podmínkách určených časově, situačně a publikem. Takový nadlidský úkol, který si jistě v ničem nezadá s projektem filosofie z *Ústavy*, jakkoli se Hackforth domnívá opak (srov. výše), je snad uskutečnitelný alespoň částečně, nakolik si pravý rétor coby pravý milovník¹⁹⁰ vždy uvědomuje nedokonalost svých logů. Tohoto momentu jsme se dotkli již v našem rozboru dialogu *Symposion*, kde jsme mluvili o provizornosti filosofického logu, který je sice krásný, ale vždy také bytostně deficientní, a to nakolik je pouhým provizoriem. Za jeho úběžník jsme označili samu ideu, která je krásná svrchovaně. U καλοὶ λόγοι jsme si tedy již v *Symposionu* povšimli toho, že vznikají z napětí mezi světskou nedostatečností a dokonalostí božského. Stejně tak ve *Faidru* můžeme tudíž za krásnou označit tu řeč, jež se vztahuje k pravdě, ale zároveň reflektuje svou konečnost a je díky tomu schopná spokojit se i s pouhou částí pravdy. Krásná je, jinými slovy, taková řeč, která je sice částečná, ale své částečnosti rozumí, a to právě ve vztahu k celku.

Jaký je tedy podle této pasáže vztah filosofie a pravé rétoriky? Názory interpretů se liší. Shodně si sice všímají toho, že postupem rozhovoru se rozdíl mezi oběma disciplínami stírá, neshodují se však v tom, zda snad nakonec přece jen nějaký zůstává, či nikoli, a případně jaký. Podle Heatha je sice pravá rétorika filosofická ve smyslu znalosti duše, užívání dialektiky a definic, ale užívá i přesvědčování, jež není učením ve smyslu zasazování semen do duší, jak o něm bude mluvit Sókratés později.¹⁹¹ V tomto smyslu by pak rétorika mohla vykonávat funkci, jakou ji přisuzuje Calvo, když říká, že má společensky integrovat nerozumné, přičemž tato myšlenka je podle něj předznamenána v Platónově nauce o třech částech duše.¹⁹² Enrique Piccone se domnívá, že rozdíl mezi filosofií a rétorikou spočívá

¹⁹⁰ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 37.

¹⁹¹ Srov. Heath, M.: „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, c.d. v pozn. 33; str. 157-158.

¹⁹² Srov. Calvo, T.: „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, c.d. v pozn. 74; str. 60.

v tom, že rétorika je jako heuristické médium bezcenná, nepomáhá totiž nalézt pravdu.¹⁹³ Waterfield naopak pravou rétoriku ztotožňuje s dialektikou, kterou nazývá pravou τέχνη mluvení a připisuje jí čtyři charakteristiky: 1/ znalost pravdy 2/ charakter osobního rozhovoru 3/ používání συναγωγή a διαίρεσις a 4/ systém a organizaci.¹⁹⁴ A Nehamas se spokojuje s velmi volnou tezí, že rétorika (včetně psané, jak uvidíme níže) je součástí filosofie, nakolik vede k pravdě.¹⁹⁵ Nesoulad mezi těmito interprety lze podle našeho názoru překlenout tím, že vztahu dialektiky a pravé rétoriky porozumíme jako dvěma popisům téže cesty. Dialektické umění, jak je známe z *Ústavy*, bylo vrcholným nástrojem anabatického pohybu a tak tomu jistě je i ve *Faidru*, kde se ke slovu dostává jakožto filosofická metoda, přičemž filosof je stále chápán ve svém transcendentním pohybu. Zato pravá rétorika usiluje o přivádění duší k pravdě, které známe opět z *Ústavy* jako osvobozování zajatců v jeskyni, tedy naopak jako složku pohybu katabatického. V tomto smyslu by měl pravdu Piccone, pokud by mluvil o anabatické dialektice v kontrastu ke katabatické rétorice; Waterfield by charakteristiky obou pohybů směřoval; Nehamas by se zaměřoval na to, co je oběma pohybům společné; a Heath a Calvo by se soustředili na jednu fasetu politické dimenze katabatického pohybu. Poučení *Faidrem* v otázce dynamické povahy duše a bytostně partnerské povahy jejího anabaticko-katabatického pohybu však musíme zároveň rozumět tomu, že proces výstupu je limitován naší smrtelností a v tomto smyslu může mít pouze podobu trvalé snahy, a že tedy Platón oba pohyby považuje za v posledku současné, odděleně pouze popisované či rozlišované z jiných, didaktických důvodů. V tomto smyslu jsou filosofie a pravá rétorika v základu spjaty podstatněji, než naznačuje příměr k jedné cestě, prošlapané postupně opačnými směry. Pohyb po této cestě totiž probíhá v obou směrech zároveň, tj. je spíše růstem, o němž jsme mluvili v *Symposionu*.

Sókratés dále¹⁹⁶ na základě vypravování o egyptském daimónu Theuthovi pojednává o způsobu, jak sloužit bohu nikoli mluvenou, nýbrž psanou řečí. Podle tohoto příběhu prý tento daimón nabízel písmo tehdejšímu panovníku Egypta Thamovi a vychvaloval ho jako lék na paměť a moudrost. Avšak Thamus se domníval, že ve skutečnosti jde o lék na upamatování a že paměť lidí znalých písma bude naopak slábnout, neboť se na ně budou moci spoléhat, protože impulsem pro upomínku jim bude vnější znak, nikoli vnitřní pohnutka. Písmo tak vede ke zdání moudrosti namísto moudrosti skutečné a podobně jako obraz může vzbuzovat

¹⁹³ Srov. Piccone, E.H.: „Four Features of Dialectic in Platos' Phaedrus“, in: Rossetti, L. (ed.): „Understanding the Phaedrus“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992; str. 262.

¹⁹⁴ Srov. Waterfield, R.: „Plato: Phaedrus“, c.d. v pozn. 15; str. 37.

¹⁹⁵ Srov. Nehamas, A.: „Plato: Phaedrus“, c.d. v pozn. 17; str. 37.

¹⁹⁶ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „Faidros“, c.d. v pozn. 1; 274b6-277a5.

představu skutečnosti, ačkoli na rozdíl od ní není s to odpovídat na otázky svého čtenáře a ukazuje stále totéž. Jinými slovy, je odkázáno na pomoc svého tvůrce. Proti této mrtvé psané řeči staví Sókratés oduševnělou řeč mluvenou, která se zapisuje do duší svých posluchačů, což Sókratés explicitně stanovuje jako kritérium krásy řeči. To, na čem člověku záleží, je třeba do duší zasévat a radovat se z odpovídající úrody za dostatečný čas po jejich vzklíčení. Tyto věci pak člověk znalý krásného, spravedlivého a dobrého svěruje písmu jen jako upomínku sobě ve stáří i druhým, jdoucím týmž směrem. A výhradně v tomto smyslu může být i psaná řeč krásná, byť v relativně menší míře oproti mluvené řeči vepisované do duší.

Waterfield¹⁹⁷ a Nehamas¹⁹⁸ se ve svých komentářích shodně domnívají, že Platón nechce kritizovat písmo jako takové, nýbrž obecně neoduševnělou řeč, a na písmu tuto svou kritiku pouze ilustruje, neboť je zde problém neoduševnělosti obzvlášť dobře patrný. Jak jsme viděli na začátku dialogu, chtěl Faidros jít s napsanou Lysiovou řečí za město, aby se ji učil nazpaměť, a získal tak schopnost pronášet stejně neoduševnělou řeč, jakou zde má na mysli v psané podobě Platón. Waterfield tuto dvojznačnost řeči (oduševnění vs. strnulost), která jde napříč rozlišením psané a mluvené formy, trefně přirovnává ke zvuku cikád, který nás může jak uspat, tak naopak probudit k vlastní rozpomínce.¹⁹⁹ V tomto smyslu pro krásu řeči platí to samé, co pro krásu těla – řeč může být krásná, ovšem pouze když je poukazující, třebaže může být stejně dobře i nástrojem zapomnění. Nakolik tedy funguje anamnesticky, a tak krásně, odráží skutečnou povahu věcí, zrcadlí ideální vztahy, jak o tom mluví dialog *Sofistés*, a je prostředkem pravé rétoriky. Pakliže však rozpomínku nahrazuje, vytváří zdání vlastního a svébytného světa, a může tak sloužit jako prostředek ovládnutí duší, tedy jako nástroj levé rétoriky. A v tomto smyslu je třeba nahlížet i na Platónovy dialogy samy, a nedomnívat se, že Platón skrze kritiku psaného textu implicitně odmítá i své vlastní texty. Jak správně říká Waterfield, Platón píše daleko spíš navzdory tomuto úskalí.²⁰⁰ Platónovy dialogy znají své limity, tj. uvědomují si, že nic nevědí, a tak jsou moudré ve smyslu, který Waterfield kreativně označuje formulací ze *Zákonů* za druhé nejlepší.²⁰¹ My jsme ostatně výše a také již v rozboru dialogu *Symposion* rovněž jako jedno z kritérií krásné řeči vytkli reflexi na vlastní nedostatečnost. Spolu s jejím anamnestickým fungováním jsme tak získali dvě vnitřně srostlá kritéria pro její krásu, neboť je to právě vědomí nedostatečnosti, které stimuluje její anamnestickou funkci. Platónovy časté poukazy na hravou složku jeho dialogů spolu

¹⁹⁷ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 38.

¹⁹⁸ Srov. Nehamas, A.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 35.

¹⁹⁹ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 38.

²⁰⁰ Srov. tamtéž; str. 39.

²⁰¹ Srov. tamtéž; str. 41.

s neustálým podněcováním k čtenářovu vlastnímu promýšlení příslušné problematiky, ovšem na jím rozvržené půdě, snad lze nyní chápat jako jeho pokus o dostání kritériím, která na řeč sám klade.²⁰² A dovolíme si tuto snahu označit nejen za úspěšnou, nýbrž rádi bychom znovu vyzdvihli její nesmírně silný existenciální rozměr.

Ve *Faidru* jsme tak dospěli k úzké vazbě krásy na vzpomínku, když se nám nejprve v palinódii ukázala pravá láska jako vzpomínka na ideu krásy na podkladě krásy tělesné, a tak jako motor k transcendentnímu pohybu vyjádřenému v mýtu obrazem opeřování, a posléze jsme se s tímž propojením setkali u řeči, jež byla označena za krásnou, nakolik funguje anamnesticky, tj. je si vědoma vlastní nedostatečnosti a slouží jako pouhé upomenutí na potřebu ἀνάμνησις, vycházející z duše samé. V možnosti bránit tomuto duševnímu pohybu spočívalo naopak úskalí našeho rozumění kráse, založené na její zvláštní zářivé charakteristice. Blíže jsme také pochopili erótický vztah jako bytostně partnerský a harmonizující různé ontologické úrovně skutečnosti, přičemž krása tuto jeho schopnost umožňovala, probouzela a stimulovala. Díky tomu jsme rovněž hlouběji porozuměli anabatickému a katabatickému pohybu, který od začátku orientoval naše smýšlení o Platónovi, jako vnitřně hluboce jednotnému současnému dvoj pohybu duševního růstu. Jak nám tyto centrální poznatky umožňují zejména ve spojitosti s ostatními interpretovanými dialogy porozumět roli krásy v Platónově filosofii, to uvidíme v následující, závěrečné kapitole.

Sókratés na závěr svého rozhovoru s Faidrem²⁰³ shrnuje obě části svého výkladu o řečech: nutnost znalosti pravdy, dialektiky, duší a vhodnosti, spolu s potřebou zasazovat prostřednictvím řeči do duší přesvědčení, schopná sobě pomáhat a ostatní druhy řeči považovat za pouhé prostředky upamatování. A toto poselství má Faidros vyřídit svému druhu Lysiovi, ale taktéž Sókratés svému miláčku, krásnému Isokratovi. Ten má totiž v sobě podle Sókratovy věštby jakousi přirozenou lásku k moudrosti, která mu snad v budoucnu umožní nejen vyniknout v oboru soudobého řečnictví, nýbrž snad i dospět k něčemu vyššímu.

Otázkou však je, a interpreti v ní nejsou zajedno, zda Faidros skutečně nakonec odchází přesvědčen. Podle Hackfortha²⁰⁴ Faidros pro filosofii získán byl, avšak my se spíše

²⁰² A právě v tomto smyslu je třeba rozumět Platónovým dialogům jako krásným a nedomnívat se, že existuje „...paradox Platónova odsudku mimésis a současně projektu, ideálu krásného státu, státu jako uměleckého díla.“ (Zuska, V.: „*Mimésis jako věčný návrat jiného*“ in: týž: „*Mimésis, fikce, distance*“, Triton, Praha 2002; str. 12) Platónův projekt je sice bezpochyby komponován jako krásný, stejně jako dialog *Ústava* ale vyvozovat z toho, že jde o umělecké dílo, je ahistorickou projekcí, míjející se smyslem textu.

²⁰³ K následujícímu shrnutí srov. Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 277a6-279b5.

²⁰⁴ Srov. Waterfield, R.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 15; str. 13.

připojujeme k opatrnějšímu Nehamasovi,²⁰⁵ který si myslí, že to vůbec není jisté. A snad také proto na samotný závěr pronáší Sókratés slavnou modlitbu, jejíž část jsme už jednou citovali v úvodu této práce. „Ó milý Pane i ostatní bozi těchto míst, dejte mi, abych se stal krásným ve svém nitru; a to vnější, co mám, ať mi je v přátelství s nitrem. Za boháče ať pokládám moudrého; a zlata ať mám takové množství, jaké by neunesl ani neuvezl nikdo jiný než člověk rozumný.“²⁰⁶ Faidros se k této modlitbě připojuje, a tak Sókratés může velet: „Pojďme.“²⁰⁷

²⁰⁵ Srov. Nehamas, A.: „*Plato: Phaedrus*“, c.d. v pozn. 17; str. 15.

²⁰⁶ Platón: „*Faidros*“, c.d. v pozn. 1; 279b8-c3. Řecky: „ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.“

²⁰⁷ Tamtéž; 279c8. Řecky: „Ἴωμεν.“

Závěr

S koncem rozboru dialogu *Faidros* přichází čas i pro nás, abychom reflektovali naši řeč, zdali „jsme se snad dotýkali něčeho pravdivého.“¹ Projděme si znovu v krátkém shrnutí naši spleť cestu, abychom otázky i případné odpovědi naší práce zahlédli v souvislostech, tedy synopticky.

V dialogu *Hippiás Větší* jsme nejprve hledali jakým způsobem Platón otázku po kráse klade. V rozhovoru s élidským sofistou zde Sókratés zkoumal, jaké obecné vlastnosti musí kandidát na definici krásného splňovat. Jeho požadavky jsme však navzdory komentátoru P. Woodruffovi, který nás celou kapitolou provázel, měli tendenci číst jako možné ontologické teze o povaze idejí. Tuto hypotézu jsme později v rozboru dialogu *Faidón* potvrdili. Dozvěděli jsme se tedy, že τὸ καλόν musí být tím jedním, skrze co jsou krásné věci krásné, které je samo krásné v nerelativním smyslu, vždy a pro všechny. Neboli tím, co je – jak by řekl Woodruff – nerelativní, autopredikativní a jednotnou logickou příčinou. Podle našeho názoru by možné ontologické čtení těchto charakteristik mohlo mít podobu kladení krásy jako jsoucí jiným způsobem než relativní věci, jako k nim rovněž jinak přistupující a také jako jednoho nad mnohým. Co by znamenala tato její zvláštní existence a jak by mohla ke smyslově vnímatelnému přistupovat, jsme si však s sebou nesli v podobě problému do další kapitoly. Druhou polovinu dialogu *Hippiás Větší* jsme pak chápali jako Platónův poukaz k souvislostem, ve kterých bude chtít sám krásu myslet. Všimli jsme si, že krása nějakým způsobem souvisí s vhodným, užitečným, prospěšným a příjemným a že je také ve velmi těsném vztahu k dobru. Přesnější určení jejich relace jsme ale v tomto dialogu neobjevili. Viděli jsme však také, že sama existence mnoha krásných věcí provokuje otázku po kráse, a v tomto smyslu jsme mluvili o kladení hypotézy idejí v jejím světle.

Ve druhé kapitole, věnované dialogu *Faidón*, jsme se pokusili nastínit základní stavební kameny Platónovy teorie idejí. V hledání interpretačních vodítek jsme nejprve narazili na náboženskou dimenzi všech Platónových nauk, včetně samotné teorie idejí, a vázanost jeho myšlení na dialog s jeho psychagógickou intencí. Teorii idejí jsme spolu s N. P. Whitem chápali jako jednotnou, ontologicko-epistemologickou hypotézu, kladoucí inteligibilní se sebou totožné entity, reálně odlišné od deficientních smyslově vnímatelných věcí. Ideje,

¹ Platón: „*Faidros*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 265b6-7.

pochopené takto jako pravá realita, představovaly jakési mimokontextuální referenty, nezávislé na čase, místě, okolnostech a pozorovateli. Spolu s některými dalšími jsme také našli všechny ty jejich charakteristiky, které jsme spatřili již v kapitole předchozí. V rámci čtvrtého důkazu nesmrtnosti duše jsme analyzovali Sókratův nový, vtipnější typ příčiny, s jehož pomocí jsme definitivně porozuměli celé teorii idejí jako nauce o strukturovaném světě. Snaha přiblížit si alespoň do jisté míry možné typy vztahů mezi jednotlivými idejemi nás přivedla k dialogu *Sofisté*. Ve stručném shrnutí jeho klíčové pasáže 254b-259b jsme našli několik druhů ideálních vztahů: prostou opozici, hierarchii, společenství suspendující protikladnost a snad i jakési druhé společenství. To nám pomohlo naznačit možnost řešení některých problémů z první kapitoly, neboť krásné, vhodné, užitečné a prospěšné by mohly koexistovat právě na způsob takovéto κοινωνία. Zaznamenali jsme také, že napříč všemi výčty možných idejí jak ve *Faidónu*, tak i v širším rámci Platónových dialogů procházela pouze krása. Tím jsme v novém smyslu potvrdili naši hypotézu o kladení teorie idejí ve světle otázky po kráse. Naše nástinu povahy idejí nám přiblížily význam existence τὸ καλόν. Vztah idejí a smyslově vnímatelných věcí jsme nově pojmenovali μέθεξις, παρουσία, κοινωνία a μίμησις. Ve stručné odbočce k první části dialogu *Parmenidés* jsme se pokusili problematiku participace si přiblížit a domnívali jsme se, že se ji Platón snaží myslet pomocí světelné metaforiky, paradigmaticismu, schématu jedno nad mnohým a pomocí duševní mediace. Té jsme se také velmi krátce věnovali v rámci odbočky k dialogu *Timaios*. Řešení zbývajících dvou otázek z kapitoly, věnované *Hippiovi Většímu*, jsme se však neodvážili. Objasnit první z nich, vztah k příjemnému, se nám bez dalších rozborů, přesahujících možnosti této práce, ukázalo jako nemožné. Řešení druhé otázky, vztahu k dobru, jsme doufali nalézt v dialozích *Symposion* a *Faidros*. *Faidón* tak představoval jakýsi rozcestník v rámci Platónových dialogů, což se nám zdá pochopitelné, neboť se týká jejich ústředního tématu, otázky ideje. Nakolik jsme jí již z něj – a také z našich krátkých odboček k *Parmenidu*, *Timaiu* a *Sofistu* – porozuměli jako teorii strukturované, natolik před námi vyvstal nový problém: určení místa ideje krásy v tomto inteligibilním světě.

Proto jsme naši pozornost ve třetí kapitole upřeli na vyprávění o hostině u Agathóna, k dialogu *Symposion*. Snaha zajistit správná východiska pro interpretaci celého díla nás přiměla prohloubit jak religiozní dimenzi Platónova myšlení, tak jeho dialogickou vázanost. Abychom porozuměli některým motivům jeho pozdější řeči, nastínili jsme si koncepcce, prezentované ostatními účastníky hostiny, na které sám navazuje a které zpřesňuje a rozvíjí. Jako společné jádro jsme spolu s Sheffieldem stanovili trojici motivů Erós-krása-ctnost.

V rozbořech Sókratovy a Diotímíny řeči se nám Erós ukázal jako střední, daimónská bytost, syn Pora a Penie, zaměřený vždy na to, čeho se mu nedostává, a toužící po tom jakožto po krásném a dobrém. Předmět jeho touhy byl však ve skutečnosti čtverý, a to ἀγαθόν, καλόν, εὐδαιμονία a ἄθροισία. Tuto jeho multifokální povahu Diotíma vysvětlovala jako touhu mít trvale dobro, tj. být blažený, což se smrtelníkům ukázalo být možné jen ve formě plození a rození v krásném. V této struktuře jsme blíže určili roli krásy jako té síly, jež v nás probouzí pohyb směrem k dobrému. Erótický pohyb, který krása probouzí, se nám však do jisté míry již v této kapitole ukázal jako problematický v ohledu svého nasměrování. V tomto smyslu potřeboval vychovatele. Podle tzv. nižších erótických mystérií plodí ti, kdo jsou těhotní tělem děti, kdežto těhotní duší (básníci, umělci a politici) rodí φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν. Jen filosof je pak schopen zasvěcení do vyšších mystérií, která se týkají výstupu k ideji krásy od lásky k jednomu krásnému tělu. Diotíma explicitně tvrdila, že jedině v její kontemplaci člověku stojí za to žít a jedině zde lze plodit pravou ctnost. Celé scala amoris jsme však nerozuměli po vzoru výstupu po žebříku, nýbrž jako rozšiřování vlastní perspektivy směrem k ideji dobra, tedy jako růstu. V této souvislosti nás opět přitáhl problém vztahu dobra a krásy, jejichž poměrně přesnou diferenciaci v *Symposionu* zcela přehlížely některé pasáže *Ústavy*, znovu je směřující. V části věnované popisu ideji krásy jsme měli možnost nově potvrdit naše hypotézy z dialogů *Faidón* a *Hippiás Větší*.

O jejich platnosti, spolu s naším předpokladem dialogické zakotvenosti a náboženské dimenze Platónových úvah, jsme se mohli přesvědčit také v dialogu *Faidros*. Zde jsme si nejprve na základě rozboru úvodního popisu putování obou jeho účastníků stanovili (zejména spolu s E. Asmisovou) jednotící téma celého dialogu – psychagogii a skrze ni samu duši. Tento motiv se také odrážel v celé struktuře tohoto epochálního díla, zaměřeného na přivedení Faidra na správnou cestu. V rozboru Sókratovy palinódie jsme se soustředili na souvislost krásy a duše, v jejímž kontextu zde krása vystupovala. Duše byla nejprve pochopena jako nesmrtelná, aby byla následně přirovnána ke srostlině okřídleného spřežení a jeho vozataje. S pomocí tohoto příměru Sókratés rozlišil duše bohů a ostatních, smrtelných bytostí. Duše těchto bytostí nikdy nedosahují plné vnitřní jednoty. Dokonalé a okřídlené duše se pohybují celým vesmírem a pečují o celek toho, co je bezduché. Naopak neopeřené padají a oduševňují hmotná těla. Toto pojetí nám umožnilo pochopit, že porozumět duši lze jen v souvislosti s jejím vztahem ke kosmu a naopak. Perutě pak duším rostou a hynou podle toho, zda se stýkají s krásným, moudrým a dobrým, tj. s mimosvětskými jsoucím způsobem jsoucími jsoucny. V pohledu na ně brání duším smrtelníkům jejich bytostná nesouladnost, která má i

vnější, intersubjektivní charakter. Také vtělené duše však mají možnost pozvedat se pomocí poznání, které bylo v dialogu pochopeno jako ἀνάμνησις, sbírání smyslových vjemů pod jednotu εἶδος. Láska byla následně na základě tohoto výkladu určena jako vzpomínka na pravou krásu na podkladě krásy tělesné. Díky erótické ἀνάμνησις se tak i duše smrtelných bytostí může opeřít. Krása má totiž tu zvláštnost, že září jak v nadnebeské oblasti, tak zde, v oblasti individuálních, „zemitých“ těl. Proto však také může vzbudit, pokud jí náležitě neporozumíme, mylnou reakci – skrze ni se totiž nemusíme jen upomínat, nýbrž naopak můžeme upadat do zapomnění, zaměníme-li tělesný obraz krásy za krásu samu a pochopíme-li krásu pouze v jejím světském ztělesnění. Vztah ke kráse byl tak určen jako ambivalentní i ve *Faidru*. Erótický vztah byl však s novým akcentem nastíněn jako pohyb partnerský, tj. jako souhra vzájemného láskyplného povznášení, nastolování harmonie a rovnosti mezi oběma milujícími a také mezi nimi a bohem. Erós měl jakožto jednotící pohyb i svou politickou dimenzi. Pochopili jsme, že vzájemnost obou partnerů jim umožňuje přístup k ideálnímu světu, nakolik totiž rozumějí sobě samým jako jednotě v mnohosti. V tomto smyslu jsme stanovili, že erós je katharticko-erótický pohyb dělicího sebezpoznání pohybem nejen sjednocování se sebou, a to tělesného i duševního, ale i s druhým a druhými, a připodobněním bohu. Erós tak ve *Faidru* harmonizoval jednotlivé ontologické úrovně skutečnosti a krása mu tuto jeho schopnost umožňovala, probouzela ji a stimulovala. Díky takto prohloubené koncepci lásky ze *Symposionu* jsme také lépe pochopili základní platónskou vizi, nastíněnou v úvodu této práce jako současný pohyb ἀνάβασις a κατάβασις, tj. jako duševní růst. Ve druhé části *Faidra* jsme sledovali otázku po krásné řeči. Za ni byla označena ta, která funguje anamnesticky, tj. je si vědoma vlastní nedostatečnosti a slouží jako pouhé upomenutí na potřebu ἀνάμνησις, vycházející z duše samé.

A na této pozici alespoň určitého porozumění některým ústředním tématům Platónovy filosofie, spolu s prohloubeným pochopením středobodu jeho myšlení – spjatému perspektivnímu anabaticko-katabatickému duševnímu pohybu –, si nyní znovu položíme otázku po roli krásy v Platónově filosofii. Ta nám totiž v průběhu našich zkoumání vykrytalizovala do relativně přesné podoby. Viděli jsme, že krása hraje významnou roli jak na úrovni smyslově vnímatelných věcí, tak mezi idejemi, a že je zcela ústřední pro samotnou duši i vztah jednotlivých duší. Dokonce jsme si povšimli – a tuto otázku si s sebou stále neseme bez odpovědi –, jako by Platón neměl problém s tím zaměňovat dobro a krásu či o nich přinejmenším mluvit ve velmi podobném duchu. A proto se můžeme přesněji ptát: Jak je možné, že krása vystupuje ve všech těchto rolích, na všech ontologických úrovních a pokaždé

s určitou funkcí? Otázka po kráse u Platóna tak rozhodně nemá podobu, která by se vyčerpávala odpovědí účastí na ideji, nýbrž musí obsáhnout její jednotnou specifičnost na mnoha ontologických úrovních, a v úplné podobě tedy zní: Jak je možné, že krása vystupuje jako výjimečně ztělesněná idea, dále jako idea, a to jedna mezi mnohými i velmi výjimečná v důsledku zvláštní zářivosti, a zároveň jako zcela ústřední vlastnost duše, ba dokonce snad i jako samo dobro?

A snad jsme již i do značné míry naznačili odpověď. Porozuměli jsme totiž, jak krása a duševní pohyb, který vyvolává, ἔρωσ, dokáží propojovat některé prvky struktury platónského univerza – oblast tělesnosti a duše, jednotlivé duše navzájem, včetně božských, a také celou oblast měnlivého a duševního s inteligibilním jsoucnem vskutku jsoucím. Krása tedy probouzí anabaticko-katabatický neboli anamnesticko-psychagogický či, krátce řečeno, erótický duševní pohyb. Proto lze říci, že krásné je pro Platóna to, co poukazuje k vyššímu, k vyšší ontologické úrovni, a zároveň se na ní znovu ustavuje v této své funkci. S odkazem na *Ústavu* 5091-2 bychom snad také mohli tuto její povahu označit za příčinu i účinek hyperbolického pohybu. Na tomto místě, kde se Sókratés snaží Adeimantovi s Glaukónem přiblížit povahu dobra, mu totiž druhý jmenovaný právě ve chvíli, kdy stanovuje jeho charakter ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, odpovídá: „Ἀπολλων, (...) δαίμονιας ὑπερβολῆς”, což Novotný ne zcela šťastně překládá „Apollóne, jaká to nadlidská výše,” ačkoli přesnější by bylo právě „Apollóne, jaká to daimonská hyperbola.” Celá pasáž nás tak přivádí i k problému, kterému se již konečně musíme postavit čelem, ke vztahu krásy a dobra.

Krása, jak soudíme, harmonizuje platónský kosmos na *všech* zmíněných úrovních. Snad totiž můžeme nad rámec našeho rozboru dialogu *Faidros* soudit, že Platón pomocí krásy nechce sjednotit pouze v tomto dialogu tematizované ontologické roviny, nýbrž, že krása propojuje i ideální říši s tím, co je ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, se samotným dobrem. Domníváme se totiž, že krásu možná můžeme chápat ještě hlouběji jako jakýsi Platónův systémový nástroj, jímž své univerzum propojuje. V tomto smyslu by pak bylo možné označit za krásné i samotné ideje. A snad proto může Platón tím zvláštním způsobem zaměňovat dobro a krásu, neboť krása je odkazem k němu. Odvážíme-li se pak vrcholné spekulace, beroucí v úvahu Aristoxenův referát o Platónově přednášce *O dobru*, podle nějž „ἀγαθόν ἐστιν ἔν”,² pak bychom snad mohli vztah krásy a dobra vyjádřit také pomocí kontrastního akcentu na mnohost (v případě krásy) proti jednotě (dobro). Právě takto rozuměl podle našeho názoru Platónovu pojetí krásy také Plótínos, když říká, že „To, co (...) nazýváme přirozeností Dobra

² Aristoxenos: „*Elementa Harmonica*“, R. Da Rios (vyd.), Roma 1954; str. 40.3.

(...) drží krásné před sebou <jako zástěnu>.³ Pro Plótína totiž Dobro představuje jednotu zcela nevýslovnou, která se nezakládá na žádné sjednocované mnohosti, nýbrž je jednotná naprosto. Krása je pak jeho vnějším obalem právě v tom smyslu, že je podobně jako ono samo jednotou, avšak právě jen jednotou mnohosti. V tomto smyslu k němu poukazuje, ale zůstává vždy jistým způsobem vnější. A snad nějak podobně rozuměl vztahu krásy a dobra i Platón, který mluví ve *Filébu* o tom, že „Nyní se nám tedy smysl dobra utekl do rodu krásna. Novotný ani v tomto případě nepřekládá zcela přesně, když převádí δύναιμις na smysl a φύσις na rod, ačkoli přesnější by byla moc a přirozenost.”⁴

Vidíme rovněž, že bez dalších analýz, zejména právě *Filéba*, avšak i dialogu *Timaios*, kde se krása též dostává ke slovu, a dalších, zůstává naše odpověď pouhou nevykázanou hypotézou a naše paralela s Plótínem přinejlepším daimonskou novoplatónskou hyperbolou. Pokud se však v našich úvahách nemýlíme, pak by tato skutečnost mohla mít velmi zásadní dopad na chápání řeckého pojetí krásy. Vždyť jestliže na jedné straně minimálně Hérakleitos s Empedoklem a na druhé straně Platón s Plótínem rozumějí kráse jako jednotě v mnohosti, a v tomto smyslu jako harmonii či krasis, pak například Tatarkiewiczova teze⁵ o Velké teorii krásy jako poměru a uspořádání částí dostává značné trhliny. Proto je velmi důležité pokusit se naši teorii ověřit a porozumět kráse u Platóna na základě daleko širšího dialogického záběru. K tomuto úkolu by tato práce mohla přispět i svou přílohou, výňatkem z rejstříku výrazů použitých v Platónových dílech, konkrétně tvarů řeckého κάλος, odvozených tvarů a příbuzných slov. Snad však tato práce přispěje i svým obsahem, svou hypotézou. Neboť: „...že se tyto věci mají zrovna tak, jak jsem já vyložil, to rozhodně tvrdit nesluší člověku majícímu rozum. Že však je buď toto nebo něco takového (...), to podle mého zdání sluší tvrdit a stojí za to, aby člověk mající takové mínění se odvážil nebezpečí – vždyť je krásné to nebezpečí – (...); proto také já již hodně dlouho prodlévám v tomto líčení.”⁶

³ Plótínos: „*Enneady I 6,1,9*”, in: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.): „*Plotini opera*” (editio maior), Paris – Bruxelles 1951. Řecky: „... τοῦ ἀγαθοῦ (...) φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν.” Citováno podle Plótínos: „*Dvě pojednání o kráse*“, Rezek, Praha 1994, překl.: P. Rezek.

⁴ Platón: „*Filébos*“, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 64e5-6. Řecky: „Νῦν δὴ καταπέφυγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναιμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.”

⁵ Srov. Tatarkiewicz, W.: „*A history of six ideas*“, Polish Scientific Publisher, Warszawa 1980, překl.: Ch. Kasperek; kap. 4. Tatarkiewiczova koncepce je ostatně problematická i z jiných důvodů. Svou tezi o Velké teorii zakládá mimo jiné na estetice pythagorejců. Z jakých pramenů však vychází, zůstává záhadou. Interpretační obtíže, spojené s rekonstrukcí jejich nauk vtípně glosuje Vítek. Srov. jeho „*Empedoklés I./Studie*“, Herrmann a synové, Praha 2001; str. 53. Pro méně radikální názor, ale v podstatě s tímž vyzněním, srov. Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M.: „*Předsokratovští filosofové*“, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 2004, překl.: F. Karfík; str. 278-310.

⁶ Platón: „*Faidón*“, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 2003, překl.: F. Novotný; 114d1-7. Řecky: „Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' (...), τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος–; διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.”

ΠΡÍΛΟΗΑ

Brandwood, L.: „A Word Index to Plato”, str. 480-483

- καλλεροῦντες Laws VII 791a.8.
Καλλικλῆς Gorg. 447d.7, 482b.5, 495d.3, e.1, 506c.7, 515a.4.
Καλλικλέυς Gorg. 447a.7, b.9, 458d.5, 481b.8, c.5, 482b.6, 486d.2, 487c.2, e.8, 489a.5, c.8, e.2, 490c.6, e.10, 491b.5, 492d.1, 493b.4, 494d.2, e.2, 495a.7, b.8, 497a.7, b.4,9, c.3, 499b.3,9, 500b.6, 501c.1, e.2, 502c.2, 503c.4, 504e.6, 506b.7, d.4, 507a.3, c.1, e.6, 508b.4, d.6, 509c.4, e.3, 511b.1, 512b.8, 513b.3, c.3,7, 514a.5, e.2, 515b.1, 518e.1, 519d.6, 521a.5, c.7, 522c.7, 524a.8, d.4, 525e.5, 526a.4, c.3, d.3, 527e.7.
Καλλικλέα Gorg. 515a.6.
Καλλικλέυ Gorg. 506b.5.
Καλλικρότην Theag. 125d.10.
Καλλικρότη Theag. 125e.1.
καλλύνικος (m.) Alc.II 151c.2x.
καλλύνικα Alc.II 151b.9*.
Καλλύξενον Ax. 368e.1.
Καλλίστη Phdr. 259d.3.
καλλύπαιδα (m.) Phdr. 261a.3.
καλλυκόλευ Rep. VII 527c.2.
Καλλυρόρνυ Ax. 364a.4.
καλλύρροος (m.) Crat. 402b.7*.
Καλλύστρατος Sis. 388c.5,6.
Καλλύστρατος Sis. 388c.4,8.
καλλυφώνους (m.) Laws VII 817c.3.
καλλωναῦς Laws XII 953c.7.
Καλλονή Symp. 206d.2.
κάλλος Charm. 154c.2, 169e.3, Euthd. 301a.4, Gorg. 465b.5, 475a.2, 497e.2, 509c.2, Hipp.I 292d.3, Menex. 246e.3,5, Men. 87e.6, Phdo. 110c.3, Symp. 196a.8, 201b.4,6, 210a.8, b.3,7, c.7, d.2, 218e.2,4, Rep. IV 444e.1, V 476c.2, VI 491c.2, 509a.6, IX 591b.6, X 601d.4, 602a.9, 615a.4, 618c.8, Parm. 134c.8, Phdr. 238c.2, 249d.5, 250b.5, d.7, e.2, 251a.3, c.6, e.3, 252a.7, Criti. 117b.7, 118b.3, Phil. 26b.6, 51c.1, 64e.7, Laws I 631c.2, 649d.6, II 661a.6x, V 727d.6, VII 789d.6, 810b.3, Epin. 987a.2.
κάλλους Euthd. 281a.8, Gorg. 474d.9, Symp. 196b.4, 197b.5, 198b.4, 201a.9, b.6, 218e.5, Rep. II 381c.2, V 479a.2, X 601e.8, Parm. 131a.2, Phdr. 238c.1, 250c.8, 251b.2, 254b.6, 255c.6, Phil. 65b.8, e.2, Laws II 669a.4, VII 795e.4.
κάλλει Charm. 153d.4, 157e.7, Hipp.I 289b.5*, Men. 72b.6, Rep. VI 509a.7, IX 588a.9, Tim. 53e.7, Criti. 111a.2, Phil. 29c.3, 65a.2, Laws V 734d.7, XII 964b.1, Alc.I 123e.4.
κάλλη Phdo. 110a.7, Rep. X 618a.8, Criti. 112e.4, Laws I 625c.1.
κάλλεσιν Criti. 115d.2.
καλλύων Laws XII 944b.4.
ἐκαλλυνόμην Apol. 20c.2.
καλλωπύζοντες Crat. 408b.3.
καλλωπύζεσθαι Rep. III 405b.9, Laws VI 762e.3.
καλλωπιζόμεθα Rep. X 605d.8.
καλλωπιζόμενος Theaet. 195d.2, Phdr. 236d.6.
ἐκαλλωπύζου Cri. 52c.6.
ἐκαλλωπύζετο Prot. 333d.1, Phdr. 252a.5.
καλλωπύσασθαι Prot. 317c.7.
ἐκαλλωπιζάμην Symp. 174a.8.
καλλωπιζοῦσα Crat. 409c.8.
καλλωπιζοῦσιν Crat. 417e.4.
καλλωπύσματα Gorg. 492c.6.
καλλωπιζμόν Crat. 426d.2.
καλλωπιζμοῦ Crat. 414c.7, Rep. IX 572c.3.
καλλωπιζμούς Phdo. 64d.10.
καλοκαγαθία Def. 412e.8*.
καλός Apol. 37d.4, Charm. 154e.4, 169e.3, Lach. 181b.5, Prot. 309a.3, c.9, 315e.1, 316a.4, 319c.3, 348e.2, Crat. 394a.3, Euthd. 271b.4, 273a.8, Gorg. 515a.6, 527d.2, Hipp.I 281a.1, 290c.6, 303b.4, Lys. 204b.2, 207a.2,3, Menex. 247b.4, Men. 71b.6, 76b.5, Phdo. 114d.6, Symp. 174a.5,9, 181a.5, 187d.7, 201e.7, 203c.7, 216d.8, Rep. II 376c.5, III 396b.11, 402a.1, IX 591c.8, Theaet. 143e.6,8, 185e.3,4, 203d.10, Phdr. 237b.2, 246b.2, Tim. 29a.2, 88c.6, Phil. 11c.7, Laws II 661e.7, III 696b.3, Epist.XI 359b.7, Alc.I 107b.6, 113b.9, Eryx. 398d.4, 399b.5,8, Hipp. 228c.6.
καλέ Euthd. 289b.5, Phdr. 243e.9, 252b.2, Phil. 26b.8.
καλόν Charm. 157b.8, 160b.8, Lach. 186c.4, Prot. 328b.3, 345e.6, Euthd. 279b.1, Gorg. 451e.4*, 470e.9, 481e.4, 484d.1, 490e.6, 511b.4, Hipp.I 295d.1(secl. Schanz), Men. 81a.8, Phdo. 90a.7, Symp. 174a.9, 186d.1, 198b.3, 201b.9, 202b.3, c.8, 204a.5, Rep. II 377c.1, VI 489e.4, VIII 561e.4, 567c.4, Parm. 127b.2, Theaet. 142b.7, Phdr. 254e.8, 255c.6, 278e.8, Laws VIII 832c.5, XII 944c.7, Epin. 985a.3, 988c.1, Theag. 128d.8.
καλοῦ Charm. 155d.5, Crat. 394a.3, Euthd. 303a.6, Gorg. 523a.1, Symp. 209c.2, Phdr. 251d.7, 252a.2, Laws I 645a.5, Epist.II 314c.4, Eryx. 403b.4, Theag. 129d.5.
καλῷ Prot. 362a.3, Symp. 194d.4, 213d.2, 222a.5, Rep. III 401d.2, IX 571b.2, Phdr. 279b.9, Alc.I 135c.13.
καλώ (a.) Apol. 20b.1.
καλού Charm. 154b.10, Prot. 347d.3, Euthd. 284d.2, Gorg. 515e.13, 518b.1, 526a.7, Hipp.I 295c.4, 298a.1,3, Lys. 203b.8, 206a.3, Men. 92e.7, 95a.7, 96b.2,6, Theaet. 210d.1, Laws III 689b.5, VIII 838a.9, 844a.2, Alc.I 124e.16.
καλοῦς Apol. 25a.9, Charm. 154b.9, 157a.5, Lach. 187a.8, Prot. 329b.2, Crat. 403e.2, Euthd. 284d.4, Gorg. 452b.6, 497e.2, Hipp.I 303c.4, Menex. 249e.4, Men. 93c.7, Symp. 186a.4, 202c.7, 210a.8, d.5, 211d.4, Rep. IV 420d.2, V 474d.7, Phdr. 276b.4, Alc.I 123c.1, 125a.1, Ax. 370b.1.
καλῶν Charm. 154a.3, Lach. 189a.1, Men. 76c.2, 80c.4,5, 92e.4, 93a.3, Symp. 216d.2, 223a.7, Rep. VI 499a.4, VIII 569a.4, IX 571d.8, X 595c.1, 601b.7, Phdr. 227c.6, 252d.5, 265c.2, Tim. 19e.3, Soph. 235e.6, Laws VIII 838a.6, 841c.5, XII 966d.5, Epin. 980c.3, Epist.XIII 360b.1, Amat. 133a.5, Hipp. 229d.1, Theag. 122e.9, 127a.3,8.
καλοῦς Symp. 203d.4, Rep. IV 425d.7, 442a.1, Phdr. 257a.9, Eryx. 397e.5, 398d.5, 403b.6.
καλή Apol. 39d.6, Cri. 44a.10, Lach. 192c.8, d.8, Crat. 418b.3, 431d.4,6, Gorg. 462d.1, 514a.1, Hipp.I 287e.4, 288a.10, b.9, c.6,11, e.4, 299e.3,6, 300a.2,3, Menex. 238c.2, Phdo. 70a.8, Symp. 180e.5, 185b.1, Rep. I 327a.4, III 409a.7, VIII 563e.3, Parm. 135d.2, Phdr. 230b.2, 253c.4, Phil. 23a.5, Laws I 630c.7, Epin. 973c.6, 975b.2, 988a.1.

¶ ἐν καλῷ Rep IX 571b.2: probably masculine (sc. χρόνῳ), but the neuter is possible.

- καλὴν Hipp.I 288c.2, e.1, 290d.8, Menex. 237b.2, Rep. IV 443e.5, Phdr. 238a.5, Laws III 694d.8, VI 754e.5, 769a.3, 773d.3, Epist.III 318b.5, Alc.I 115b.5, 116a.7.
- καλῆς Menex. 234c.2, Symp. 175e.2, 203c.4, Rep. VI 496e.2, Phdr. 235c.3, Laws VII 815b.5.
- καλῆ Hipp.I 299e.5, Menex. 238c.2, Symp. 209b.6, Rep. III 400d.2, Epin. 980a.9, Epist.VI 322d.5.
- καλαῦ Prot. 358b.5, Hipp.I 300a.6, b.1,5, 302b.8, d.1,4, 5, Men. 80c.5.
- καλῶς Ion 530d.3, Prot. 359e.7, Hipp.I 299a.1,8, e.2, 300a.9, 302c.4, d.2, e.1, 303e.3, Phdo. 89b.5, Rep. IV 419a.6, V 476b.5, 480a.2, VIII 568c.3, Soph. 236a.5, Phil. 51d.7, Laws III 692d.3, VIII 829b.7.
- καλῶν Hipp.I 288d.8, Rep. VIII 555a.1, 561c.1, X 607e.7, Laws VII 816b.7, X 898b.3.
- καλόν Apol. 19e.2, 21d.4, 34e.3, Charm. 155a.3, 159d.8, 11, 160e.6,13, 165d.1, e.1, Cri. 49a.6, Euphr. 7d.2, Hipp.II 364b.1, Lach. 179e.1, 180c.4, 192d.4,8, 193d.4, e.6, Prot. 315d.8, 319a.8, 325d.4, 332c.3, 349e.4,7,7,8, 352c.3, 358b.5, 359e.5,5,6, 360a.1,3, Crat. 390d.2, 398a.5, 413b.6, 416a.8, b.6, d.9, e.2, 425a.2, 426d.4, 433c.6, 435d.8, 439c.8, d.4,5, 440b.5, Euthd. 273d.5,7, 276e.3, 300e.3, 301b.5,5, 302a.5, c.2, 303d.7, 304a.2, 307a.5, Gorg. 459d.2,4, 462c.8, 463c.3,4, d.3, 472b.1, 474d.1, 475a.4, 480c.7, 484a.1, 485a.5, 491e.7, 498e.11, 503a.7, 514b.7, 518c.4, 520e.9, Hipp.I 282e.9, 283a.8, 286c.5, d.2,8,8, 287d.3,5,6,11, e.1,3,4, 288a.9,10, b.2,9, c.1,3,3,6,11, e.1,2,4,6,8, 289c.3,4,5,7, d.1,2,7, e.3,5, 290b.1, c.2,6, d.6, 291b.7, c.7,9, d.2, 292c.9, e.1,2,4,6,7,9, 293a.8, b.8, c.2,4,5, d.3, e.1,3,5,7, 294a.7, b.5, c.2, d.6,8, e.1,8,9, 295a.2, c.1,3,8, e.1,6,9, 296d.3,7, e.1,6, 297a.1, b.2,7, c.4,4,8,8, d.5,7, e.7, 298a.6, b.1, d.4,8, 299a.2,3, b.2,4, c.1,2, 9, 301b.4, 302e.4,10, 303b.1, c.2, d.1,2,7,8, e.1,8, 304a.1,1,7, e.2, Lys. 216c.6, d.2, Menex. 234c.1, Men. 89e.9, 97e.7, Phdo. 65d.7, 70e.3, 76d.8, e.9, 77a.4, 78d.3, 100b.6, c.4,5,5, d.1,5, 110b.1(B²W Eus. Stob.: om. B), 114c.8, Symp. 174e.5, 179c.4, 181a.2,4, 182b.3, d.3,9, 183d.4,6,(7: BTW: -ως Par.1810), 184d.2, e.3, 185a.5, b.4, 186b.9, c.2, 198b.7, 201b.7, e.10, 202b.1, 203c.4, 204b.3, c.4, 206d.2, e.1, 209b.3, 210b.2, c.4,5, d.1, e.5, 211a.2,3,4,5,6, b.6, d.1,3, e.1,3, 212a.3, Rep. I 348e.10, II 364a.2, 370c.9, III 406b.9, IV 420d.5, V 457b.5, 46e.5, 475e.9, 476b.10, c.9, 479a.1,4, e.1, 480a.4, VI 493b.8, e.3, 501b.2, 505b.3, 507b.5, VII 538d.7, e.1, 540b.4, VIII 551d.9, e.5, 568d.5, X 602b.3, Parm. 134b.14, 135c.9, Theaet. 157d.8, 183a.2, 186a.8, 189c.6, 190b.3, d.1, 194c.2, 195d.3, Phdr. 246e.1, 263c.1, 266d.1, 274a.8, 277d.1, Tim. 23a.3, 28a.8, b.2, 30c.5, 87c.5,5, d.6, Soph. 257d.10, e.4,7,10,10, 258c.1,1,2,<2: Boeckh>, 259c.5, Phil. 15a.5, 19c.2, 55b.2, 66b.1, Laws I 625a.4, 632b.1, 637e.4, 638b.7,7, 639a.3, II 654c.6, d.5, e.4,9, 663a.1, 4,7, b.1, e.3, 669a.3, 670e.5,5, III 682b.3, 686c.8, 689a.5, 701a.2, IV 706a.2(LO: -ων AK'II i.m. O* γρ. i.m. a³), d.4, V 728a.3, c.2, d.8, 744b.1, VI 754c.3, VII 802a.3, 807a.6, 820b.7, 821a.8, VIII 829c.8, 831d.2, e.5, 836d.4, 841b.3,5, IX 860a.1,5, XI 917b.4, 918c.3, 937e.1,3,4, XII 950c.3, 953c.6, 956e.7, 959e.4, Epin. 978b.3, Epist.II 312c.6, Epist.VII 329d.5, 334e.3, Epist.XIII 362d.9, Alc.I 109c.5, 115c.3,6,7, e.10,10, 116a.3,10, b.13, c.1,4, 118d.6, 119e.2, Amat. 132b.6,8, d.9, 133b.5,8, d.2,7, e.1, 137a.1, Def. [414e.8: i.m. O: om. AO], Eryx. 392b.2, 395d.6, Sis. 387c.4, Theag. 122a.7, d.6,9.
- καλοῦ Charm. 159d.1, 163c.2, 167e.8, Lach. 182b.4, Prot. 349e.4, Euthd. 301a.1,4, Gorg. 485c.7, 492c.1, Hipp.I 287b.8, 290d.8, 293c.6, 297b.3, 298c.6, 304d.7, Lys. 216d.3, Phdo. 75c.11, 100c.6, d.5, Symp. 204e.1, 206e.2, 210d.4,7, 211c.2,8, Rep. III 401c.5, 403a.7, c.6, IV 440a.3, V 452e.1, 476b.7, 479d.4, VII 531c.6, Parm. 130b.8, Theaet. 189c.6, Phdr. 244c.3, Soph. 236b.4, 257d.11, Phil. 64e.6, Laws II 668b.2, VII 793c.1, IX 859e.8, XI 937e.2, XII 966a.5, Epist.VII 342d.4, Def. 412c.1,2, Min. 314d.7.
- καλῶ Euthd. 301a.1, Hipp.I 287c.8, d.1, 292d.1, Phdo. 100d.7, e.2, Symp. 195d.6, 206b.8, c.5, d.3, e.5, Rep. IX 571b.2, Theaet. 185e.5, Soph. 236b.5, 257d.7, Laws II 671c.8.
- καλοῦν (g.) Gorg. 475a.5.
- καλὸ Apol. 22c.3, d.2, 35c.8, Charm. 160d.2, Euphr. 7e.2, 6, 13e.12, 14a.5, Hipp.II 374b.1, 376a.1,5, Ion 533e.7, 534a.2, b.8, e.3, 541e.3, 542a.5, Lach. 179c.3, 182c.3, Prot. 323d.6, 340b.2, 346c.11*, 360b.3,3, Crat. 384b.1, 404b.3, 411a.2, b.1, 416d.4,9, 431c.10, Euthd. 293d.2, 303c.6, Gorg. 447a.5, 461b.6, 474d.3,5,6,6, e.3,7, 476b.1, e.4,5, 477a.1, 482e.5, 488e.4, 499a.1, 514c.1, 523c.5, Hipp.I 286b.1, c.7, d.1, 287c.4, d.1, 288a.8,9, 11, e.9, 289d.3,8, 290b.7, d.2, 294a.1,3, b.1,1,5,8, c.4,5,6,9,9, d.6,8, e.3,5, 295d.6, 296d.1, e.3,3,4, 297b.4, 298a.3, b.2,4, e.2, 302c.6,6, e.12, 303a.2, d.3, 306e.8, Menex. 239a.7, 246a.7, Men. 91d.4, 97e.5, Phdo. 100d.7,8, e.2,3, Symp. 178d.4, 179c.5, 201c.2,5, 202c.10, 204d.9, 209b.5, e.2, 210a.6, e.3, 211b.2, c.4, 5,6, Rep. III 401e.4, 402d.2, IV 435c.8, 444e.4, 445a.1, V 465e.3, 476c.2, 479a.3, b.1, e.1, VI 492c.7, 493c.5, d.7, e.3, 497d.10, 505d.5, 506a.4, d.1, 507b.2, IX 589c.7,8, X 599b.6, 602a.4, 614a.4, Parm. 131a.2, Theaet. 150d.7, 167c.5, 172a.1, 200e.6, Phdr. 244b.1, 245b.2, 260a.3, 267c.7, Tim. 19b.5, Criti. 115b.5, Pol. 297b.7, 284b.2, 295e.4, 306c.7, 310e.6, Phil. 26b.1, 30d.3, 51b.3, c.6,7, [d.2: Stallbaum], 53d.9, Laws II 654c.1,1,3,3,8, d.2,3, 655b.1,5, c.4, e.3, 656a.4, d.7,7, 660e.9, 664b.6, 669a.5, III 679c.3, 686c.1, 692c.5, 697b.5, 698a.3, V 728a.7, 731e.6, 743a.8, c.1, 747c.1, VI 783e.3, VII 801d.1, e.8, 802a.7, 823a.4,4, IX 854c.2, 859d.5, e.3, 860b.6, c.2, X 889e.6, 900e.4, Epist.VII 344a.5, Alc.I 115a.4,9,11, 116c.12,13, Alc.II 148c.3, Def. 412b.9, Eryx. 400c.5, Hipp. 228b.6, 229a.6, Min. 316a.8, b.1,1,2, 320a.7, Sis. 387b.3.
- καλόν Charm. 159c.1, 160d.1, Cri. 47c.10, 48a.9, 51d.1, Euphr. 14a.9, Lach. 192c.5, Euthd. 282b.6, 299b.4, Gorg. 463a.4, Hipp.I 282d.6, 286a.4, 287b.7, 289e.2, 304d.6, Lys. 205e.6, Men. 77b.4,6, Phdo. 78d.10, [e.1: Burnet], Symp. 197b.8, 201a.5, c.4, e.5, 202d.2,5, 204d.3,4,5, 210b.4, 211c.2,4, 218e.6, Rep. III 401c.7, 403b.6, V 451a.7, 479a.6, VI 484d.2, 495c.9, 508e.4, VII 517c.2, 520c.5, 538c.7, VIII 560b.9, IX 574d.6, Phdr. 237d.5, 249e.4, 276c.3, 278a.3, Tim. 46e.4, Pol. 309c.5, Phil. 30b.6, 37e.7, Laws I 635a.8, 638a.6, 646e.11, III 678b.2, 687e.1, (IV 706a.2: AK'II i.m. O* γρ. i.m. a³: -όν LO), V 741b.1, 743a.8, VI 774d.2, VII 814e.7, 816d.3, VIII 829d.3, IX 858d.7, 859c.6, X 890b.7, 896d.6, XI 921e.4, 937d.6, XII 957b.7(i.m. A³ om. AO), Epist.II 312e.3, Alc.I 115a.13, 116a.10, 117a.8, 118a.10, Def. 412a.1, 413a.10, b.11, Theag. 128b.2.
- καλοῦς Prot. 351c.1, Euthd. 300e.2, Symp. 178d.2, Rep. VIII 558b.5, Phdr. 274a.8, Laws II 654c.7, 660a.4, Epist.IV 320a.4.
- καλοῦσι Men. 77b.3*.

† καλῶν Rep VIII 555a.1: feminine sc. φιλότητων (so Adam, Shorey) or neuter (LSJ φιλότημα I.1.). The former gains some support from the fact that in the few instances in Plato where φιλότημα has an object it is always with a preposition (πρός + acc. Laws VIII 834b.6, ἐπὶ + dat. Symp. 178d.2, Epist.IV 320a.4).

‡ εἰς καλόν e.g. Hipp.I 286c.5, d.8, Men. 89e.9, Phdo. 76e.9, Symp. 174e.5, Theag. 122a.7: εἰς κάλλιστον Euthd. 275b.4.

καλλών (m.) Charm. 158a.3, c.5, Prot. 309c.10, Hipp.I 294a.5, Lys. 207c.5, Menex. 235b.2, Phdo. 109d.4, Symp. 180a.5, Rep. I 334d.11, V 466a.9.

καλλών Charm. 157e.4, Crat. 433d.8, Phdr. 257c.2, Phil. 65e.3, Laws IX 854c.4.

καλλόνου Prot. 309c.2, Rep. III 388e.3.

καλλόνους Phil. 48e.4.

καλλόνων Symp. 209c.6.

καλλόνων (f.) Crat. 439a.6, Hipp.I 291b.3, Rep. V 465d.6, Phdr. 276e.5, Tim. 60c.6, Phil. 16b.5, 53c.2.

(καλλόνα Phil. 27c.9: TW: καλλόνων B).

καλλών Hipp.I 291b.6, c.3, Rep. V 479c.7, VIII 543d.1, Phil. 16b.1, Laws II 667a.10, III 685b.3, VIII 831d.5, Epist.II 313e.4.

καλλόνος Laws VIII 840b.8.

καλλόνου Phdr. 253d.4.

καλλόνους Charm. 160c.2,4, Crat. 429a.9, Phdo. 114c.5.

καλλόνου Charm. 159c.(3: κ. ἔστιν Schanz: καλλόνου codd.),9, e.1,6,10, Hipp.II 363b.2,3, Ion 542b.1,3, Prot. 309c.11, 360a.5,7, Crat. 407c.2, 428b.2,4, Gorg. 475a.6,7, 520b.2, Hipp.I 291b.4, c.8, Phdo. 91d.1, 99a.3, Symp. 182d.6, Rep. II 381b.10, III 405c.4, 410d.5, VI 509e.6, X 611c.4, Phdr. 244d.3, 277a.5, Tim. 30b.2, 33b.7, 54a.4, Soph. 220d.3, Pol. 289a.2, Phil. 43c.1, 53b.5, Epin. 978c.6, 987e.1, Epist.VII 341d.6, Alc.I 135b.10,12.

καλλών Charm. 160b.5, Crat. 429a.7, b.1, Hipp.I 294a.6, b.6, Menex. 246a.7, Phdo. 110d.7, e.2, Tim. 53e.5, Pol. 293e.4, 296c.9, Laws VI 769b.2, Epin. 982e.1, 984a.4.

καλλόνα Pol. 297c.4, Phil. 30a.7, Laws II 655c.6, 657a.1.

καλλόνων Phdo. 110c.6, Laws VII 814e.3.

καλλόνου Phil. 43e.1.

καλλόνου Hipp.I 289a.3*, 297d.3, Symp. 195a.7, 197c.2, e.3, 199a.1, Rep. II 381c.8, IV 423b.4, V 472d.5, VIII 562a.4, Tim. 29a.5, 31c.2, 92c.8, Alc.I 104a.5, 121d.6, 131d.7.

καλλόνου Euthd. 290c.7, Gorg. 461c.5.

καλλόνου Crat. 400d.7, Symp. 177d.3, 195a.7, 214c.1, Rep. II 363d.1, Phdr. 267a.2, Soph. 230e.2, Laws II 671d.1, IV 716d.5, V 732e.7, XI 913c.6.

καλλόνου Charm. 154a.5, Symp. 212e.8, Theaet. 209e.8, Laws VII 817b.4, Epist.VII 327d.3.

καλλόνου Phdo. 73a.7, Symp. 213c.5.

καλλόνους Laws VI 783d.8, XII 950e.6.

καλλόνων Laws I 634d.8, IX 862e.1, Epin. 986d.4.

καλλόνους Ion 530b.7.

καλλόνου Apol. 39d.6, Prot. 337b.3, Crat. 389b.10, Gorg. 448e.5, 487e.7, Hipp.I 289a.4, b.2, Menex. 248c.4, Symp. 209a.6, Rep. VI 501c.3, VIII 557c.4,6, 562a.4, Phdr. 257a.3, Laws II 667b.2, III 689d.6, IV 717d.7, Epin. 991c.4.

καλλόνου Lach. 188d.3, Hipp.I 289b.6, Rep. VIII 557c.8, Phdr. 259d.7, Criti. 120b.6, Pol. 281d.1, Phil. 63e.9, Laws II 658e.8, 668b.4, VIII 840c.1, XII 950d.1, Epin. 982e.4,5, 991b.7, Eryx. 400e.5.

καλλόνου Gorg. 448c.9, Laws II 666e.1, VII 817b.3, Epin. 980b.5.

καλλόνου Rep. X 611b.6, Phdr. 244c.1, Laws I 645a.4, Epist.VII 344c.7.

καλλόνου Tim. 23c.7.

καλλόνου Laws VII 803c.7, Alc.II 148e.5.

καλλόνων Laws II 665d.4, XII 961d.9.

καλλόνου Charm. 159c.(codd.: καλλόνου ἔστιν Schanz), d.5, (160a.6: anon. Budé ed.: -α codd.), 175a.11, Ion 534d.8, 535a.1, Prot. 349e.5, Euthd. 275b.4, Gorg. 472c.8, 478b.3,7, Hipp.I 290b.5, 291d.9, 296a.3,5, Menex. 241a.5, Symp. 185b.4, Rep. III 390a.9, 402d.4,6, 415d.9, IV 420c.7, VIII 562c.1, X 604b.9, Theaet. 150b.2, Tim. 23b.7, e.6, 30a.7, b.5, 40a.3, 54a.3,6, 75e.4, 87d.8, 89d.6, Criti. 113c.6, Pol. 262b.2, 278a.5, Phil. 53b.1, Laws IV 716d.8, V 733e.2, VI 769c.1, IX 870b.3, X 887c.1, Alc.II 150c.8, Min. 314d.3.

καλλόνου Tim. 68e.2, Laws II 670e.7, VII 817b.7, Epin. 981e.5.

καλλόνου Rep. II 358a.1, Tim. 30d.2, Laws IV 707a.6, Alc.I <133c.13: Eus. Stob.>.

καλλόνου Charm. 160a.6(codd.: -ον anon. Budé ed.), Crat. 391d.4, 421a.1, Gorg. 490d.8, Symp. 198d.5, e.1, Rep. IV 420c.6, 427b.3, Tim. 23c.6, 53b.5, e.1, Criti. 121b.3, Pol. 286a.5, Phil. 59c.8, Laws II 665d.3, VII 788c.7, d.1, IX 858e.7, X 889a.4, 907a.5, Epin. 980b.8, Amat. 135b.1.

καλλόνου Lach. 192c.7, Symp. 204b.3, Rep. X 599c.7, Phil. 30b.7, Laws I 644b.1, V 746b.8, VII 818d.2, XII 966c.1, Epist.VII 334e.2.

καλλόνου Crat. 437c.4, Rep. IV 420c.6, Phil. 59c.9.

καλλόνου Apol. 22d.6, 28b.6, 39d.5(ού καλλόνου TY: οὐκ ὁρθῶς BW), Charm. 155a.8, 156a.9, c.8, d.7, e.5, 157a.3, 161a.2, 162e.7, 163c.3, 171e.6, 172a.1, d.5, e.1, 173a.6, 175b.2, Cri. 44d.8, 46c.8, d.2, e.2, 47a.5,6, c.8, 48b.8, d.6, 50d.4,7, e.1, 51e.7, Euphr. 9e.5,8, 12e.9, 14d.3, 15c.8,9, Hipp.II 363a.3, 364d.7, 370e.5, Ion 530c.5, 534c.2,6, 535e.1, 538a.7, b.2, c.5, d.5, Lach. 180b.7, 183a.8, 184e.9, 185e.5, 187b.8, 188a.3,7, 191b.4, c.8,8, 193d.9, 194c.7,8, Prot. 315b.3, 318d.5,6, 319e.4, 327a.7, 336b.7, 337a.1, 339b.7,<8: Bekker>,9,10, 348b.4, 350c.6, 352d.4, Crat. 388c.5,5,(6: man.rec. Coisl.155)6,9, d.1, 390d.5, [391b.1: om. T], 393c.8, e.8, 396b.8, 397c.3, 398b.8, 400b.1, 401a.1, d.7, 423c.1,8, 424d.5, 428a.2, 431a.7, c.3, d.7, 432a.5, 433a.4,5, b.9, c.3,4,6,9, d.5, 434a.3, c.1,2,3, 435b.1, 439a.2,8, Euthd. 275c.5, 276c.2, 280e.4, 282c.5, 285d.4, 291d.4, 293a.5, 299b.7, 307b.8, Gorg. 447c.9, 448b.8, d.1, e.8, 450d.3, 453d.4, 454d.4, 455d.8, 460a.5, 461d.3, 475a.2, 486d.5, 503d.4, 504c.6, 506c.1, 507c.3, 508c.5, 509a.4, 510b.1,1, 522c.4, Hipp.I 282b.1, 287e.5, 288d.8, e.7, 291a.6,7, d.4, e.1,1, 297b.7,9, c.1, 299b.8, 304a.7, c.8, e.1, Lys. 204a.4, 217a.3, Menex. 234c.6, 236e.2, 239a.6, b.7, d.4, 246d.2,2, 247e.6, Men. 72c.8, 81a.1, 83d.1, 89a.4, c.5,7,9, d.5, e.2, 90c.10, d.5, e.10, 91a.4, 97a.4, 99e.4, Phdo. 69e.7, 73a.8, 78b.3, 79d.8, 85b.10, 86c.1, 91b.2, 94a.12, e.8, 113d.3, 115e.5, Symp. 174e.12, 176b.6, 177e.4, 178c.6,7, 180c.4,6, 181a.3,6, b.6, 183d.5,7(Par.1810: -ὄν BTW),8, 184a.1,7, b.6, 185e.7, 186a.3, 187a.4, e.5, 194a.1, c.1, e.1, 197e.4, 198d.8, 199a.2, c.3,7, d.6, 200b.4, 201c.1, 204c.7, 214c.6, 217e.1, Rep. I 331e.4, 335b.1, 347a.1, 349d.10, 351c.5, 353a.4, b.1,4, 354a.13, II 369a.4, 372a.3, 374a.5,6, b.8, c.2, 377d.9, e.7, 381b.1,

† καλλόνου Soph. 220d.3: possibly the adverb.

† καλλόνου Epin. 986d.4: the celestial φοραῖ are referred to. Either masc. or neut. is possible, but δοῦ τ' εἰσὺν, καὶ τύνες (d.5) favours the former (sc. θεοῦ), ὅσα in d.4 being adverbial.

καλῶς (cont.) Rep. III 389e.4, 11, 390a.1, 3, 394d.10, e.4, 395b.5, 400e.3, 401e.2, 2, 410e.3, 416b.6, IV 421c.4, 7, 423c.1, 425a.3, 427c.5, 430c.7, 434e.4, 439b.8, 440d.7, 441b.2, V 450d.9, 467c.6, 468c.5, 469c.9, 470c.4, 471c.2, 474a.6, 477e.8, VI 503d.7, 506a.8, b.5, VII 529b.3, VIII 549b.8, 559a.5, 7, IX 578e.1, 582a.4, X 596e.5, 598e.4, 605e.4, 610a.10, e.5, Parm. 129a.2, b.1, 133c.7, 135e.8, Theaet. 148d.4, 165a.4, 166d.1, 185c.4, e.4, 191e.7, 194b.7, 199e.1, 200c.8, 201d.4, 202d.4, 203e.2, 208e.1, Phdr. 227b.2, 231d.5, 237b.7, 244a.6, 247b.4, 258d.4, 7, 259e.2, 4, 266d.7, 270c.6, 272a.7, 274b.7, d.7, e.1, Tim. 31b.8, 41b.1, 51a.2, 62d.11, Soph. 216c.2, 218c.8, 219a.3, 222c.8, 231c.7, 247e.7, 251a.4, e.6, 254b.6, 259a.3, 261c.5, 265d.5, Pol. 258d.3, 261e.5, 264a.4, b.5, 267a.1, 271c.8, 275a.11, 277a.3, 282a.5, 284d.2, 287b.3, 288e.7, 293a.2, d.3, 294e.3, 301a.1, 311b.3, Phil. 15c.2, 3, 25b.2, 28d.3, 30e.8, 31c.7, 41b.7, 43b.7, 45e.5, 50e.3, 58b.7, 59e.2, 60a.1, 61b.8, d.2, 63c.4, 64b.7, 65e.1, Laws I 626b.5, 627d.6, 633a.1, 634d.9, e.1, 2, 635b.2, 636a.3, e.4, 641c.1, 642c.2, 3, 648d.5, 649c.3, II 653a.3, c.7, 654b.6, 7, 11, 11, 655a.4, 656c.1, 658d.6, 667c.7, d.8, 671a.3, 674c.7, III 678b.4, 680a.2, d.6, 682d.9, 683b.1, 684e.4, 685d.8, 686d.1, e.1, 693e.3, 696d.10, 699e.6, 701d.4, IV 705d.7, 719a.3, 721a.7, 722a.6, 723c.1, V 728a.1, 743a.7, VI 753e.7, 754a.1, 762e.4, 765e.3, 766a.4, 7, 769a.1, 770c.3, 772c.4, 778d.6, 780e.1, 783d.4, VII 792a.2, 3, 793a.4, b.4, 7, c.4, 802d.7, 808c.2, 811a.6, b.3, 814d.6, 824a.22, VIII 832a.9, b.2, d.8, 833e.5, 6, 837d.9, 838e.4, IX 856e.4, 859b.5, 861a.5, 8, c.7, 862c.5, 875b.1, 876c.6, X 886a.3, c.5, 5, 888b.4, e.7, 902d.4, 905c.6, 907c.7, XI 921e.1, 922d.9, XII 951c.2, 959b.2, e.4, 5, 960c.2, 4, e.9, 961c.10, 962b.8, 966b.8, Epin. 973b.7, c.4, 980a.1, b.3, 989a.6, 991c.4, Epist. II 311d.7, Epist. IV 320b.3, Epist. VII 331d.1, 334e.1, 1, 340a.3, 345e.5, 349e.4, Alc. I 108c.4, 6, 109e.9, 112e.1, 116b.2, 9, 126a.2, 130d.8, 134c.1, 135d.4, Alc. II 143a.4, 7, 151a.8, Amat. 136a.5, Clit. 408a.4, 409c.7, 410c.4, Dem. 381a.6, 383a.6, c.2, 385a.5, 6, 8, Eryx. 394e.7, 395e.1, 397b.8, e.10, 399d.1, Hipp. 228b.1, Just. 375a.4, Min. 314c.4, 316d.7, 318b.1, 321c.6, Sis. 387d.5, Theag. 127c.5.

καλλιον Charm. 172b.6, Ion 531a.7, b.5, 538b.2, 540b.7, c.2, Lach. 183d.2, 198e.5, Crat. 427e.3, Euthd. 295e.2, Gorg. 448a.9, Hipp. I 287d.10, 300d.5, Lys. 209e.2, Menex. 248d.1, Symp. 182d.4, 221a.5, Rep. II 370b.4, c.3, IV 430c.4, VII 527c.6, IX 581e.7, Theaet. 161b.7, Pol. 262e.3, 264b.8, Phil. 27c.9 (B: καλλιονα TW), Epin. 980a.8, 988a.1, Amat. 132d.8.

καλλιονως Theaet. 169e.3, Laws II 660d.6.

καλλιστα Euphr. 13e.8, Ion 530c.8, Lach. 190c.1, 197d.4, 198d.4, e.3, Prot. 315b.8, 353b.4, Crat. 390b.6, c.3, 392d.11, 404e.4, Euthd. 274e.5, 286c.5, Gorg. 506d.6, Hipp. I 285b.8, 295b.4, Menex. 235a.1, 238a.1, Men. 94a.5, c.3, 5, 100b.1, Phdo. 65c.5, 85a.1 (Blomfield: ἡδλιστα BW² Stob.: om. W), Rep. I 353a.11, II 358e.1, 378e.2, III 399c.4, 401d.4, IV 422b.7, 430a.2, 442b.6, V 453a.4, 5, 457b.4, 463c.8, 467e.5, 468e.3, VI 504b.1, 508a.5, VII 529c.8, e.4, 530a.5, IX 582d.1, Theaet. 148a.5, 159b.8, 189e.4, Phdr. 235d.4, 271b.6, 273d.6, 274a.5, Tim. 31c.4, 42e.2, Soph. 227c.10, Pol. 273c.5, 311c.7, Phil. 17e.7, 25b.4, 26a.5, 61c.7, Laws I 646d.1, II 667e.3, 672d.10, III 676a.3, V 730b.4, VI 772e.5, VIII 832b.7, 834a.6, X 895a.4, 897e.7, 898c.9, XI 934c.3, Epin. 981b.4, 989d.3, Epist. III 319c.3, Epist. VII 330a.7, Clit. 407a.7, Virt. 377d.5, 378a.6, 7.

καλλιστ' Ion 533c.5, Lach. 190b.1, Crat. 435c.7, Euthd. 273d.9, 275a.1, 287a.9, Hipp. I 284a.3, 4, Rep. III 412a.4, VII 525c.7, Pol. 269c.3, 279c.6, 286b.3, 297e.3, 301a.5, 304d.10, Phil. 20c.7, 31d.1, 43a.1, 51a.1,

Laws I 637a.1, III 702e.1, V 729e.1, VI 766b.4, X 905d.7, XI 931e.7, XII 963a.10, Epin. 973a.4, c.8, Clit. 410b.5.

καλλισθ' Laws IV 714c.4, X 888d.6, XII 962d.1.

ἐκδύψεν Crat. 397e.12x.

καλύπτραν Alc. I 123c.1.

Καληρόσιον (m.) Rep. I 328b.6.

κάλων Prot. 338a.5, Sis. 389c.3.

Καμβύσην Laws III 695e.2.

Καμβύσου Laws III 694c.1, 695b.7, e.3.

κάμνω Lach. 195c.10, Gorg. 477d.4, Rep. III 406c.5, d.5, 407c.4, VIII 556e.4, IX 583d.1, Laws X 890d.2.

κάμνη Rep. VI 489b.9.

κάμνωμεν Eryx. 405d.6, 6.

κάμνωσι Rep. V 458a.4.

κάμνωσιν Rep. IX 583c.11.

κάμνων Gorg. 478c.4, 5, Lys. 217a.7, 218e.3, Rep. III 406d.1, Theaet. 167a.2.

κάμνοντα Gorg. 505a.8, Lys. 215d.6, Rep. II 357c.6, Pol. 295d.4, 298a.6, Laws IV 720c.7, e.1.

κάμνοντος Ion 540c.1, Pol. 298b.2, Eryx. 393c.6, 405d.4.

κάμνοντι Rep. I 342d.5, III 389c.2, Criti. 115b.4, Laws IV 720d.3, Epist. VII 330c.9.

κάμνοντες Theag. 124a.2.

κάμνοντας Hipp. II 365d.7, Lach. 195c.8, Gorg. 449e.2, 478a.3, Rep. I 332d.10, 340d.3, IV 425e.9, Pol. 295c.4, 298c.7, e.9, 299a.5, Phil. 45a.8.

καμνόντων Prot. 345a.4, Gorg. 450a.1, 456b.3, Rep. I 341c.6, 8, IV 426a.5, IX 583c.10, Pol. 298e.3, Laws IV 720c.1, 8, VI 761d.1, Alc. I 125b.14, Amat. 138d.2, Eryx. 393c.5, Min. 316c.5, Theag. 123e.3.

κάμνουσι Rep. I 332e.6, Pol. 295c.9.

κάμνουσιν Laws II 659e.5, Epin. 985c.4.

κάμνουσαν Rep. III 395e.2.

κάμνον Laws I 628d.2, XI 916a.5.

κάμνοντι Gorg. 504e.6, Rep. IX 579c.8.

καμεται Laws XI 921e.3.

κάμης Gorg. 470c.8, Alc. I 126d.12.

κάμοιεν Rep. III 408e.1.

κέκηκα Eryx. 392b.3.

κεκηκώς Hipp. I 301a.1.

κεκηκόντων Laws XI 927b.2.

κεκηκόντων Laws IV 718a.3.

καμπήν Ion 537a.6, Phdo. 72b.3.

καμπής Laws VII 795e.5.

καμπός Tim. 75c.5.

καμπαύσιν Tim. 74e.6 (AWY Par. 1812: καμπέσιν P: κάμψουσιν F).

κάμπτεσθαι Phdo. 98d.4.

κάμπτομαι Prot. 320b.6.

κάμπτονται Theaet. 173b.1.

κάμπτηται Rep. VI 494e.1.

κάμπτοιτο Lach. 193a.1.

καμπτόμενον (nt.) Prot. 325d.6, Tim. 74b.6.

ἐκάμθη Menex. 245a.1.

† κάλλιον Symp. 182d.4: possibly the adjective (sc. τυ).

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

1. Platón

Burnet, J. (ed.): „*Platonis Opera*“, Clarendon Press, Oxford 1900-1907

Platón: „*Spisy*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: F. Novotný

2. Ostatní literatura

Allen, R. E.: „*Participace a predikace v Platónových středních dialogích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, překl.: V. Zděnková

Allen, R.E.: „*The Symposium*“, Yale University Press, New Haven/London 1991

Aristotelés: „*Metafysika*“, Rezek, Praha 2003, překl.: A. Kříž

Aristotelés: „*Topiky*“, ACADEMIA, Praha 1975, překl.: A. Kříž a M. Mráz

Aristoxenos: „*Elementa Harmonica*“, R. da Rios (vyd.), Roma 1954

Asmisová, E.: „*Psychagogia in Plato's Phaedrus*“, Illinois Studies in Classical Philology 11 (1986)

Benardete, S.: „*On Plato's Symposium*“, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 1993

Brandwood, L.: „*A Word Index to Plato*“, Maney and Son, Leeds 1976

Bullough: „*Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle*“. In: „*The British Journal of Psychology*“ 5/2 (1912)

Calvo, T.: „*Socrate's First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992

Cicero, M.T.: „*O přirozenosti bohů*“, Laichterova filosofická knihovna, Praha 1948, překl.: A. Kolář

Díogenés Laertios: „*Životy, názory a výroky proslulých filosofů*“, Nová tiskárna, Pelhřimov 1995, překl. A. Kolář

Pseudo-Dionysios Areopagita: „*De divinis nominibus*“ in: Suchla, B.R. (vyd.): „*Corpus Dionysiacum. 1, De divinis nominibus*“, de Gruyter, Berlin 1990

- Pseudo-Dionysios Areopagita** „Listy”, in: Týž: „Listy, O mystické teologii”, OIKOYMENH, Praha 2005, překl.: V. Hladký a M. Koudelka.
- Pseudo-Dionysios Areopagita:** „O mystické teologii” in: Týž: „Listy, O mystické teologii”, OIKOYMENH, Praha 2005, překl.: V. Hladký a M. Koudelka
- Detienne, M.:** „Dionysus“, In: Bonnefoy, Y. (ed.): “Mythologies, vol. I”, Chicago University Press, Chicago, London 1991, překl.: D.White
- Dover, K.:** „Symposium”, Cambridge University Press, Cambridge 1980
- Gadamer, H.-G.:** „Dialektik ist nicht Sofistik – Theätet lernt das im Sophistes”, in: „Gesammelte Werke“ Band 7, Tübingen 1991
- Gadamer, H.-G.:** „Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief”, in: „Gesammelte Werke“ Band 6, Tübingen 1991
- Gadamer, H.-G.:** „Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem”, OIKOYMENH, Praha 1994, překl.: J. Šindelář a F. Karfík
- Gadamer, H.-G.:** „Logos und ergon im platonischen Lysis”, in: „Gesammelte Werke“ Band 6, Tübingen 1985
- Gadamer, H.-G.:** „Matematik und Dialektik bei Plato“, in: „Gesammelte Werke“ Band 7, Tübingen 1991
- Gadamer, H.-G.:** „Plato als Porträtist”, in: „Gesammelte Werke“ Band 7, Tübingen 1991
- Gadamer, H.-G.:** „Wahrheit und Methode”, in: „Gesammelte Werke“ Band 1, Tübingen 1990
- Gilbertová, K. E., Kuhn, H.:** „Dějiny estetiky“, SNKL, Praha 1965, překl.: P. a H. Kovályovi
- Gooch, P. W.:** „Has Plato Changed Socrates Heart in the Phaedrus?“, in: Rossetti, L. (ed.): „Understanding the Phaedrus“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Gould, T.:** „Platonic Love”, The Free Press of Glencoe, New York 1963
- Graeser, A.:** „Řecká filosofie klasického období“, OIKOYMEH, Praha 2000, překl.: M. Petříček
- Gronin, J.:** „Úvod do hermeneutiky“, OIKOYMENH, Praha 1997, překl.: B. Horyna, P. Kouba
- Grube, G. M. A.:** „Note on Phaedo 104d1-3“, Classical Philology 26/2 (1931)
- Grube, G.M.A.:** „Notes on the Hippias Major“, Classical Review 40 (1926)
- Grube, G.M.A.:** „On the Authenticity of the Hippias Major“, Classical Quarterly 20 (1926)
- Grube, G.M.A.:** „The Logic and Language of the Hippias Major“, Classical Philology, 24 (1929)
- Hackforth, R.:** „Plato’s Phaedo“, Cambridge University Press, Cambridge 1972

- Hackforth, R.:** „*Plato's Phaedrus*“, Cambridge University Press, Cambridge 1952
- Heath, M.:** „*The Unity of Plato's Phaedrus*“, Oxford Studies in Ancient Philosophy 7 (1989)
- Heath, M.:** *The Unity of the Phaedrus: A Postscript*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 7 (1989)
- Hegel, G.W.F.:** „*Fenomenologie ducha*“, Nakladatelství ČSAV, Praha 1960, překl.: J. Patočka
- Heitsch, E.:** „*Platon: Phaidros*“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997
- Hérodotos:** „*Dějiny*“, Odeon, Praha 1972, překl.: J. Šonka
- Hoerber, R. G.:** „*Plato's Greater Hippias*“, Phronesis 9 (1964)
- Cherniss, H.:** „*Filosofická ekonomie teorie idejí*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea, hypotéza, otázka*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1991, překl.: M. Petříček jr.
- Chlup, R.:** „*Dionýsos, aneb rozumné šílenství*“, Nomádva 3 (2008)
- Iváňka, E. von:** „*Plato christianus*“, OIKOYMENH, Praha 2003, překl.: V. Němec
- Irwin, T. H.:** „*The theory of Forms*“, in: Fine, G. (ed.): „*Plato, vol. I*“, Clarendon Press, Oxford 1999
- Karfík, F.:** „*Die Beseelung des Kosmos*“, K. G. Saur, München 2004
- Karfík, F.:** „*Co dělá a kdo je demiurg v Timaiu?*“, in: týž: „*Duše a svět*“, OIKOYMENH, Praha 2007, překl.: F. Karfík
- Karfík, F.:** „*Bytí je mnohé i jedno*“, in: týž: „*Duše a svět*“, in: týž: „*Duše a svět*“, OIKOYMENH, Praha 2007
- Karfík, F.:** „*Čísla a ideje ve staré Akademii*“, in: týž: „*Duše a svět*“, in: týž: „*Duše a svět*“, OIKOYMENH, Praha 2007
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M.:** „*Předsokratovští filosofové*“, OIKOYMENH, Praha 2004, překl.: F. Karfík, P. Kolev, T. Vítek
- Kratochvíl, Z.:** „*Délský potápěč k Hérakleitově řeči*“, Hermann a synové, Praha 2006
- Krüger, G.:** „*Einsicht und Leidenschaft*“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1939
- Lévinas, E.:** „*Čas a Jiné*“, Dauphin, Praha/Liberec 1997, překl.: Z. Hrbata
- Lévinas, E.:** „*Totalita a nekonečno*“, OIKOYMENH, Praha 1997, překl.: M. Petříček jr. a J. Sokol
- Marion, J.-L.:** „*Idol und Bild*“ in: Casper, B. (ed.): „*Phänomenologie des Idols*“, Freiburg/München 1981, překl.: L. Wenzler
- Murphy, N.R.:** „*The Δεύτερος Πλωδς in the Phaedo*“, The Classical Quarterly, 30/2 (1936)

- Nehamas, A.:** „*Plato: Phaedrus*“, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1995
- Novotný, F.:** „*O Platónovi IIF*“, Laichter, Praha 1949
- Ostenfeld, E. N.:** „*Self-Motion, Tripartition and Embodiment*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Pausaniás:** „*Cesta po Řecku II*“, Svoboda, Praha 1974, překl.: H. Businská
- Patočka, J.:** „*Negativní platonismus*“, Československý spisovatel, Praha 1990; ed: I. Chvatík, P. Kouba
- Patočka, J.:** „*Nejstarší systematika nauky o duši*“, in: týž: „*Péče o duši IIF*“, OIKOYMENH, Praha 2002
- Patočka, J.:** „*O duši u Platóna*“, in: týž: „*Péče o duši IIF*“, OIKOYMENH, Praha 1999, ed.: I. Chvatík a P. Kouba
- Patočka, J.:** „*Platón a Evropa*“, in: týž: „*Péče o duši IIF*“, OIKOYMENH, Praha 1999, ed.: I. Chvatík a P. Kouba
- Patočka, J.:** „*Platón o vědě a umění, nadšení a kráse*“, in: Rous, J., Kroupa, J.K.: „*Studie o počátcích uvažování o kráse v antickém Řecku*“, KLP, Praha 1997
- Patočka, J.:** „*Počátky systematické psychologie*“, in: týž: „*Péče o duši IIF*“, OIKOYMENH, Praha 1999, ed.: I. Chvatík a P. Kouba
- Piccone, E.H.:** „*Four Features of Dialectic in Platos' Phaedrus*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Plóťinos:** „*ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ (Enn. I, 6, 1)*“, in: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.): „*Plotini opera I*“ (editio maior), Paris – Bruxelles 1951
- Plóťinos:** „*ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1, 8)*“, in: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (ed.): „*Plotini opera IIF*“ (editio maior), Paris – Bruxelles 1951
- Price, A.W.:** „*Reason's New Role in the Phaedrus*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Price, S.:** „*Authority, control and crisis*“, in: týž: „*Religions of the Ancient Greeks*“, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Robinson, R.:** „*Hypotéza ve Faidónu*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea, hypotéza, otázka*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1991, překl.: M. Petříček jr.
- Robinson, S.:** „*The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium*“, in: „*Ancient Philosophy*“, 2004/24
- Ross, D.:** „*Plato's Theory of Ideas*“, Clarendon Press, Oxford 1951
- Rowe, Ch.:** „*Plato – Phaedo*“, Cambridge University Press, Cambridge 1993

- Rowe, Ch.:** „*Plato: Phaedrus*“, ARIS & PHILLIPS LTD., Warminster 1986
- Rowe, Ch.:** „*The Argument and Structure of Plato's Phaedrus*“, Proceedings of the Cambridge Philological Society 212 (1986)
- Rowe, Ch.:** *The Unity of the Phaedrus: A Reply to Heath*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 7 (1989)
- Ryle, G.:** „*Plato's Progress*“, Cambridge University Press, London 1966
- Santas, G.:** „*The Theory of Eros in Socrates's Second Speech*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Schelling, F. W. J.:** „*Podání mého systému filozofie*“, Svoboda, Praha 1990, překl.: J. Patočka
- Scolnicov, S.:** „*Love and the Method of Hypothesis*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Sheffield, F. C. C.:** „*Plato's Symposium*“, Oxford University Press, New York 2006
- Sider, D.:** „*Plato's Early Aesthetics: The Hippias Major*“, in: „*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*“ 35/4 (1977)
- Sier, K.:** „*Die Rede der Diotima*“, Teubner, Stuttgart/Leipzig 1997
- Tarrantová, D.:** „*The Authorship of the Hippias Major*“, Classical Quarterly 21 (1927)
- Tatarkiewicz, W.:** „*A history of six ideas*“, Polish Scientific Publisher, Warszawa 1980, překl.: Ch. Kasparek
- Tejera, V.:** „*The Phaedrus, Part I: A Poetic Drama*“, in: Rossetti, L. (ed.): „*Understanding the Phaedrus*“, Academia Verlag, Sankt Augustin 1992
- Theiler, W.:** „*Plotin zwischen Plato und Stoa*“, in: E.R.Dodds (ed.): „*Les sources de Plotin*“, XII, Genève 1966
- Thein, K.:** „*Vynález věcí. O Platónově hypotéze idejí*“, FILOSOFIA, Praha 2008
- Vernant, J.-P.:** „*Vesmír, bohové, lidé: Nejstarší řecké mýty*“, Paseka, Praha/Litomyšl 2001, překl.: Z. Dlabalová
- Vítek, T.:** „*Empedoklés I./Studie*“, Herrmann a synové, Praha 2001
- Vítek, T.:** „*Empedoklés II/Zlomky*“, Herrmann a synové, Praha 2001
- Vítek, T.:** „*Empedoklés III./Komentář*“, Herrmann a synové, Praha 2001
- Vries, G.J. de:** „*A Commentary on the Phaedrus of Plato*“, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1969
- Wagner, H.:** „*Strukturní zákon teorie idejí*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, překl.: V. Zděnková
- Wardy, R.:** „*The Unity of Opposites in Plato's Symposium*“, in: „*Oxford Studies in Ancient Philosophy*“ 2002/23

- Warner, M.:** „*Dialectical Drana: The Case of Plato's Symposium*“, in: týž, Barker, A.: „*The Language of the Cave*“, Academic Printing and Publishing, Alberta 1993
- Waterfield, R.:** „*Plato: Phaedrus*“, Oxford University Press, New York 2002
- White, F. C.:** „*Faidón a Ústava o esencích*“, in: Rezek, P. (ed.): „*Idea a třetí muž*“, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, překl.: V. Zděnková
- White, N. P.:** „*Plato's metaphysical epistemology*“, in: Kraut, R. (ed.): „*Cambridge Companion to Plato*“, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Woodruff, P.:** „*Hippias major*“, Hackett P. C., Indianapolis & Cambridge 1982
- Wyller, E.:** „*Pozdní Platón*“, Rezek, Praha 1996, překl.: T. Dimter
- Xenofón:** „*Hostina*“, vlastním nákladem vydal J. Otto, Praha, překl.: J. Hrabák
- Zuska, V.:** „*Estetická distance – dialog sebereflexe*“, in: týž: „*Mimésis – Fikce – Distance*“, Triton, Praha 2002
- Zuska, V.:** „*Mimésis jako věčný návrat jiného*“ in: týž: „*Mimésis, fikce, distance*“, Triton, Praha 2002
- Zuska, V.:** „*Mýtus o mytičnosti estetické distance*“, in: týž: „*Mimésis – Fikce – Distance*“, Triton, Praha 2002

3. Elektronické zdroje

<http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/>

RESUMÉ

Diplomová práce si klade otázku po roli krásy v Platónově filosofii. Za tím účelem se v první kapitole snaží získat vhodnou interpretační perspektivu k Platónovým dialogům. Jelikož dialogy čte na základě podobnosti o jeskyni jednotně, dospívá k tomu, že je lze rozčlenit do tří strukturně rozdílných skupin s různými cíli – elenktické, anabatické a katabatické. Druhá kapitola analyzuje dialog *Hippiás Větší*, v němž sleduje ontologické implikace jeho negativních výsledků, stejně jako si všímá poukazů k pojmům, v jejichž souvislosti bude Platón svou koncepci krásy budovat. Následně analyzuje dialog *Faidón* a snaží se jeho pomocí rekonstruovat základy teorie idejí, mezi něž krása spadá. Třetí kapitola analyzuje problematiku krásy v dialozích *Symposion* a *Faidros* detailněji, tzn. v souvislosti s láskou, dobrem, blažeností, plozením, duší a řečí. Krása je určena jakožto zářící jak coby idea, tak ve své tělesné formě, a erós se tak může mýlit ve zdroji svého podráždění. Erótický pohyb duše je však především pochopen jako partnerský. Sjednocuje trojčlennou duši, různé duše, včetně božských, a do jisté míry také duše a rovinu tělesnosti. Tyto analýzy tak odhalují krásu jakožto zároveň příčinu i účinek hyperbolického pohybu duše, tedy jako svorník Platónova univerza, neboť spojuje dokonce i ideje se samotným dobrem. Tyto závěry také proměňují interpretační východiska přístupu k Platónovi, neboť je anabatickému a katabatickému pohybu nutno rozumět jako současným, tj. jakožto růstu.

The final thesis aims to develop the question of beauty in Plato. To do so, it tries to gain a proper interpretative access to Plato's dialogues in the first chapter, and concludes that as they are principally unified on the basis of the likeness of the cave, they can be separated into three structurally different groups with distinct purposes – elenctic, anabatic and katabatic. The second chapter analyzes the dialogue *Hippias Major*, and traces the ontological implications of its negative outcome, as well as suggestions in relation to which other notions Plato tried to develop his conception. It then analyzes the dialogue *Phaedo* and tries to reconstruct the basics of Plato's theory of forms, beauty being one of them. The third chapter analyzes the question of beauty in the dialogues *Symposium* and *Phaedrus* in more detail, i.e. in relation to love, good, happiness, begetting, soul and speech. Beauty is said to be shining both as form and in body, and eros can thus be mistaken in the source of its excitement. Most importantly the erotic movement of the soul is described as partner. It unifies the tripartite soul, different souls, including divine ones and, to a certain extent, even the soul and corporeality. These analyses unravel in the fourth chapter beauty as, at the same time, cause and purpose of a hyperbolic motion of the soul, and so as the merger of Plato's universe, it links the forms with the good itself. These conclusions also modify the preliminary access to Plato, because the anabatic and katabatic movements have to be understood as simultaneous, i.e. as growth.