

je to *kalon*, a protože to *agathon* je základem pro všechno, co jest, je pochopitelně také základem pro naše dovednosti – je také základem pro to, že máme nejenom dovednosti, které tkví v našich vědomostech, nýbrž také dovednosti, které jednoduše napodobují určité věci, s kterými se setkáváme ve zkušenosti. Tento vztah je asi takový: to, co zakládá všechno, je idea „dobrého“; na ní závisí ostatní ideje; tedy idea „dobrého“ je ztělesněna v ostatních idejích; ideje se ztělesňují, jsou tak říkajíc napodobeny věcmi kolem nás. A plastická umění jako malířství a sochařství napodobují zase věci, s kterými se setkáváme ve zkušenosti. Jak daleko jsou potom plastická umění od prapůvodního pramene všeho? Samozřejmě jsou nejvzdálenější, ale to ovšem ještě neznamená, že Platón si těchto napodobujících umění naprosto neváží. Platónův vztah k umění je mnohem složitější. Platón neoceňuje umění pouze po této straně, nýbrž oceňuje je také po stránce společenské a etické. To by však vyžadovalo zvláštní přednášku, kterou vyslechnete příště. Chtěl jsem sem Platóna zahrnout jenom proto, abyste viděli, že tematizování myšlenky krásy i v této vrcholné době řecké filosofie se takřka neodděluje od tematiky filosofie vůbec, že je takřka identické s pokusem o odpověď na otázku „co jest?“, že tedy filosofie krásy je ve skutečnosti filosofie vůbec, tedy žádná estetika ve speciálním smyslu slova, a že také teorie umění až do doby, o které jsme teď mluvili, tzn. až do 4. stol. př. Kr., nepřekročila tradiční řeckou oddělenost tří skupin jednotlivých krásných dovedností, *orchéma*, *poiésis* a plastických umění.

## Platón o vědění a umění, nadšení a kráse

JAN P A T O Č K A

Není pochyby o tom, že u Platóna jsou počátky spekulace o kráse, nadšení a o vztahu nadšení krásou k různým uměním; krása a nadšení jsou kategorie, o nichž se dosud jedná v estetice; potud možno Platóna označit za praotce estetických úvah. Ale pro samotného Platóna tyto náměty netvoří nějakou zvláštní skupinu filosofických otázek; není pro něho ještě zvláštní filosofická disciplína, odpovídající moderní estetice, jako se u něho – nebo lépe v jeho škole – začíná rýsovat odlišení fyziky, logiky a etiky. Máme-li být Platónovi právi, pochopit, co pro něho bylo v těchto otázkách důležité, musíme především abstrahovat od všeho, co by mohlo připomínat „estetický postoj“, ono typicky moderní stanovisko „záliby bez zájmu“ (reálného: z hlediska prospěchu či mravní normy), a snažit se odkrýt tu souvislost, v níž všechny uvedené pojmy jsou pro něho nezbytné.

Ve všech třech dialozích, které se zabývají soustavně uvedenými kategoriemi, je mluvčím Platónových názorů Sókratés. Sókrata, jeho život a smrt, má Platón stále před očima. Tento život a smrt tvoří naprostou jednotu: Sókratés žil tak, že ve způsobu jeho života byla obsažena jeho smrt, a zemřel tak, že to potvrzovalo náplň jeho života. Touto náplní mu však nebylo nic jiného než ujasnit sobě i druhým známou, ale nepoznanou problematičnost života, kterou všichni žijeme, ale s tváří od ní odvrácenou. Vše, co konáme, činíme sice kvůli něčemu, čekající od toho nějaké dobro, tedy pod hlediskem tohoto účelu dobra; ale co je toto dobré, nám uniká, je podstatně nejasné. Sókratés ukazuje znovu a znovu, že ona sebejistota, kterou dávají úspěchy v tom onom odvětví a té které dovednosti, není vědním, není jasným nahlédnutím do povahy celkového cíle – dobra. Ukazuje to tím, že na názory, jež běžně s sebou nese tato praktická sebejistota, aplikuje měřítko důslednosti, bez něhož se

aktivní vědění neobejde. Tím bere každému, kdo s ním přichází do styku, onu jistotu, kterou si zastírá pravdu, a zároveň praktické zakotvení v instinktech, tradicích a rutinách. Zároveň však ukazuje tomu, kdo je s to vidět hloub, že k povaze lidského života náleží tato *krisis*, že lidský život není co do cíle určen a dán, nýbrž musí se teprve hledat a najít. Že i tam, kde se nehledá, neděje se tak proto, že by nemohl, ale že nechce, že si svou úlohu ulehčuje. Možná, že Sókratés nebyl prvním objevitelem této problematičnosti. Ale byl první a možná i jediný, na kom se vyjevilo, že tak důsledně vysledovaná pravda lidského života nezbytně vede ke konfliktu s běžným a navyklym způsobem nevidět se, vyhýbat se sobě; že je následkem toho živou výčitkou pro všechny žijící jinak. Touto cestou šel pak Sókratés neúchylně do konce, který mu nebyl trpký, i když musel obětovat život, aby uchoval jeho obsah neporušeným. Pravda lidského života vstoupila u něho ve zřetelný konflikt s instinktem a tradicí jako zákonem, pod nímž se běžně žije, a vyšla z něho vítězně. Z tohoto důvodu je Sókratés jakýmsi druhým zakladatelem filosofie. V něm se ukázalo, že filosofie, myslitelství, které zachycuje člověka v jeho bytostné schopnosti pravdy, dává možnost překonat skutečně pouhý život. Proto skutečnost Sókratova, vážnost a závažnost toho, že Sókratés existoval a jak existoval, byla východiskem a osou, kolem níž právem oscillovalo Platónovo myšlení. Sókratés učinil filosofii věcí odpovědnosti, svědomí pro každého člověka; Platónovým, či hlavně Platónovým prostřednictvím, neboť ze všech těch, kdo se s ním setkali, jedině Platón pochopil celý dosah toho, co znamenalo zemřít v důsledném provádění ryze pravdivého života.

Neboť způsob, kterým Sókratés pro sebe i druhé odkrýval životní blud, šerosvit, dvojsmyslnost, sám nebyl prost dvojsmyslnosti. Jeho vlastní doba i pozdější věky srovnávaly často Sókratovo vystupování s působením jiných zástupců „řeckého osvícenství“, hlavně tzv. sofistů. Jako u nich, i u něho virtuoza v kladení otázek, objevování rozporů a zaplétání účastníků rozhovoru do obtíží vystupuje do popředí zdánlivě jako samoúčel. V některých dialozích Platónova mládí nechybí vývodů, které lze označit za sofistické. Třeba náš dialog *Ión* působí na čtenáře na některém místě nepřesvědčivě: když Sókratés rapsódovo umění interpretovat básníka úmyslně nerozlišuje od odbornictví v oněch dovednostech, o nichž básník mluví, takže pro rapsódovo umění buď nezbývá žádné

zvláštní pole od nich odlišné, nebo je rapsód nucen pro sebe reklamovat všechny nebo aspoň některou význačnou z těchto věcných dovedností a tak se zesměšnit. Také Iónův výrok o tom, že rapsódovo interpretační umění se týče toho, co se hodí říkat muži a ženě, otroku a svobodnému, vládci a ovládanému, vyloží Sókratés v jiném smyslu, než jak jim rozumí Ión: „co se hodí“ nepojme ve smyslu „charakteristický způsob mluvení“, nýbrž ve smyslu „co je v dané situaci správné říci“.

Ale přesto tyto nejasnosti, tato nedorozumění nedopadají na Sókrata, nýbrž na Ióna. Neboť Sókratés se předem vymkl uznáním, poznáním základní problematičnosti běžných názorů a svým zásadním zkoumatelstvím fixování vlastních myšlenek, které rozvíjí zkusmo a problematicky. Je vždy ochoten uznat svůj omyl, kde se mu ukáže. Ión naopak nedovede dvojsmyslnost odhalit, i když ji snad cítí. Bude zajisté náležet k těm četným, kteří Sókratovi vyčtou a neodpustí, že překrucuje smysl jejich slov. Ale kdyby jejich sebejistota byla věděním, nemohli by se nechat zmást, bylo by jim snadné obrátit ostří vůči odpůrci. Otázka je, proč je rapsód Ión vybrán k tak nemilosrdné persifláži, k tak žalostnému odhalení své neschopnosti být skutečně tím, čím pretenduje – interpretem Homéra – z hluboké znalosti, ze skutečného poznání toho, oč v Homérovi běží.

Sókratés je celou svou bytostí Athéňan, který ještě tkví v poslední, tragické etapě dějin své *polis*. Má klid, převahu, skromnost, spokojenost svobodného občana obce. Je statečný, ukázněný, zvyklý na každodenní nebezpečí občanského života. Ale Sókratés prošel též z kázo obce. V dobách své velikosti, v 1. pol. 5. stol. př. Kr., řídila se *polis* tím „božským zákonem“, o němž mluvil Sofoklés a o němž prohlašoval kdysi Hé-rakleitos, že se z něho živí všechno lidské. Hlasatelem božského zákona byl za starých dob na význačném místě básník, jeho interpretem byl rapsód. V diskusi Ióna se Sókratem běží o poměr mezi dvojím způsobem interpretace tohoto zákona.

Již Sofoklés v *Kreóntovi* postavil na scénu osvícenskou postavu, která chce lidské nahlédnutí povýšit nad mytické přesvědčení o podstatné konečnosti, nedostatečnosti, jednostrannosti lidského pohledu. Radikalizovaná athénská demokracie ve druhé fázi peloponéského konfliktu byla též radikalizací osvícenství; osvícenství bylo krizí občanské jednoty, pro-sazováním soukromého názoru, dosazením konfliktu těchto názorů za

posvátnou jednotu zákona obce. Sókratés používá prostředků osvícenské diskuse, která nedbá tradice a piety, virtuozity v kladení otázek a odpovědí, za účelem přemožení osvícenské anarchie. Neboť objevuje v řeči, diskusi, ve slově (*logos*) prostředek podstatné jednoty; neuvádí-li se řeči k pouhému praktickému, krátkodobému dorozumívání, nýbrž jde-li se za její podstatou, objeví se to, co ji činí smyslu plnou řečí, co umožňuje, aby její pomocí různí lidé v témže čase a též v různých dobách myslili naprosto totéž a udržovali myšlenku v této identitě a tím i sebe v ustálenosti a určitosti. Zkoumání pomocí logu v tomto prohloubeném smyslu musí proto též odhalit rozdíl mezi pouhým míněním praktické sebejistoty a skutečným, ve vnitřní jednotě se sebou trvajícím věděním. Před tímto novým instrumentem, novou metodou jednoty bledne ona jednota stará, obstarávaná básníky a jejich interprety. Ne že by Sókratés – a spolu s ním Platón – básníkům upírali zásadně jejich kladný význam pro obec, její jednotu, výchovu jejích členů a utvrzování společného ducha. Tento cíl a funkce básníků zůstává i Sókratovým cílem. Ale způsob, jak básník dosahuje tohoto cíle, není Sókratův; neodpovídá také již situaci rozložené doby. Není to cesta k vědě, k němuž se spěje odmítáním, vyvracením vědění zdánlivého, jež předem blokuje skutečné. Básníci a jejich tlumočníci jsou svým způsobem dále, než kam směřuje se svým těžkým chodem cesta tohoto nepřímě dosahovaného vědění. Přímým skokem, unesením nadšením, jsou postaveni do samotného centra pravdy, z něhož promlouvají to, co jim kladou do úst – božstva. Bohové ovšem mají jinou cestu k pravdě než je cesta konečných smrtelníků, ona nepřímá, zkoumající, neukončitelná námaha zkoumání. Božské vědění vidí přímo, nač naše lidské jako by si pouze rozvláčně vzpomínalo. Zato však je lidské vědění vlastní tomu, kdo je má, a to se projevuje tím, že dovede z něho vydat počet, odpověď na otázky, které se o něm kladou, rozptýlit obtíže, které se při něm vyskytují; a to ani básník, ani jeho interpret nedovedou. Tyto obtíže souvisejí veskrze s tím, že skutečná odborná schopnost a dovednost se dotýká celku toho, k čemu směřuje, je znalost celého oboru; jako ševcovina nedělá jen jednu botu, nýbrž v zásadě je s to dělat všechny, tak aritmetika v zásadě je s to zvládnout všechny početní úkoly, řečnictví je s to poradit s přesvědčením za všech okolností. Rozumí se, že existuje specializace; ale to nevyplyvá z povahy vědění, nýbrž jen z nahodilé dělby prá-

ce, která zase vyplývá z omezenosti lidských poznávacích sil; zásadně zná každý odborník všechno, co patří k jeho oboru. Proto však právě tam, kde vystupuje dovedné vědění a umění, které je zásadně neobecné, zásadně omezeno na speciální nebo dokonce jednotlivý výkon, máme před sebou něco od základu odlišného od lidského vědění a umění.

Právě na této opozici spočívá nyní vtip dialogu *Ión*. V něm si Platón bere za cíl svého útoku zřejmě všeobecně známý nápadný fenomén vysoce populárního rapsódy, který je notorický specialista-homérovec, a to tak upnutý na svého básníka, že při poslechu a výkladu všech ostatních podřimuje a není s to projevit nejmenší zájem. *Iónův* nezájem o druhé básníky není na rozdíl od *Iónův* nezájem, jako u toho, kdo řeší právě jeden matematický problém, ustupuje na tu chvíli do pozadí zájem o všechny ostatní, zůstáváje přitom pohotově. Tento nezájem není jen odklon obecné dovednosti od ostatních předmětů patřičných k jejímu rozsahu k jednomu, o který právě běží, nýbrž je to podstatná nedovednost. Ne že by básník a jeho tlumočník neřikli někdy pravdu, ale nejsou jí mocni. Pravda není jejich pravda. Jejich schopnost není nic víc než záporná funkce stávat se ústy někoho jiného, kdo ví, být jím naplněn, stát se orgánem jeho dechu, „enthusiasmus“. Něco vyššího, *bůh, daimón*, naplňuje svým dechem a slovem tento svůj pasivní orgán. Čím pasivnější, tím možná lepší orgán, neboť tím poslušnější, tím více dosvědčující, že za své výkony neodpovídá sám, jako flétna nebo kytara, které jsou rovněž vhodné pro virtuosa, ale nikdy nehrají samy.

Proto je důležitým středem dialogu Sókratova řeč, v níž vysvětluje souvislost mezi bohem (*Múzou*), básníkem, rapsódem a posluchačem, a rozdíl mezi touto souvislostí a opravdovým věděním – uměním. Božstvo, básník, rapsód či herec, posluchačstvo tvoří jediný řetěz pasivního entuziasmu, v němž jedině božství má význam samostatného, vědouceho počátku, má „iniciativu“. To všechno je vyjádřeno jediným skvělým obrazem magnetické síly, původně usídlené v přirozeném magnetu, zprostředkovaně v dalších článkách magnetického řetězu, které se ho dotýkají, ale ztrácejí tuto sílu spolu se ztrátou doteku. Magnet jako doklad toho, že „vše je plné bohů“, je doložen v nejstarší fázi řeckého pramyslitelství už u Thaléta. Platón využívá obratně tohoto motivu, podobně jako právě v básnictví samém rozšířeného motivu kontaktu básníka s božstvem, k jemné polemice proti básníkům. Je-li u Hésioda vlastním auto-

rem slov vládcových, politikových a rovněž básnickových Múza, pak to z hlediska Platónova není pro básníky a politiky žádný *titre de gloire*. Říká-li Platón o básníkovi, že je jakási věc lehká, okřídlená a posvátná, není v tom pouze poetická charakteristika, nýbrž zároveň i ironie: básník je vydán božimu dechu jako motýl každému vánku. A bude tím spíše naplněn bohem, čím více je vyprázdňen od vlastní *frónésis*, vlastního *nús*, rozumu. Tento protiklad *ek-frón, en-theos* je páteří Sókratova výkladu. Platón je tedy na hony vzdálen moderního estetického iracionalismu, který klade u umělce mimo rozumovou schopnost schopnost „intuice“ či „tvůrčího nadšení“, které dosahuje tam, kam vědění nemůže. Básnický entuziasmus jeví se zde Platónovi jako něco ryze negativního, co zdání kladu nabývá jen tím, že skrze obsesi, kterou znamená, mluví skutečně vědomí vyšší bytosti, kterou je básník, rapsód a posluchač „posedlý“. Takových pasivních stavů, kdy v něčem prázdňem vyšší schopnosti, ale schopném imitovat ji, vzniká její obraz a zdání, zná Platón v lidském životě více. Fyziologická psychologie Tímaia zná věštecké sny, které pocházejí z toho, že v játrech je sladkost, která ukolébává rozumnou část duše tak, že ve spánku přenechá místo pasivnímu odrazu vyššího vědění v podobě obrazů, vynořujících se v zrcadle hlubokého jaterního povrchu. Také věštecké umění Pýthií a jiných „médií“ předpokládá zbavení vlastního rozumu. Rapsód je tomuto stavu zřejmě iracionální posedlosti nejbližší – i podle běžného, obecného hodnocení, které nepřičítalo stavu rapsódů vynikající inteligenci. Náš Ión a jeho rozmluva se Sókratem je toho velenázorným dokladem – jeho necitlivost pro *obecné* jako základ všeho vědění a umění jej vede od kontradikce k údivu, od údivu k zmatku a od zmatku k dokonalému sebezsměšnění. Složitější se zdá být věc se samotným básníkem a jeho duchovním pobratimem, geniálním státníkem, jakých je sice pomálu, ale kteří se přece jen vyskytují – v tom Platón souhlasí s Hésiodem a lidovou tradicí. Na ně se posedlost předcházejících „médií“ méně hodí, proto je třeba nepřímých důkazů, které poskytuje Týnnichos, špatný básník, kterému se však „podaří“ dokonalé mistrovské dílo, jež nechává ostatní lyriky daleko za sebou. Ale i u nich je střizlivost pouhé zdání; pokud jsou v tomto stavu, nedokáží básnit jako vůbec nikdo z lidí, pokud vládne a zachází „rozumem“, schopností obecného.

Proč vlastně? Proč božstva nepoužívají právě bdělé lidské schopnosti vidět a chápat k tomu, aby zjevovala lidem pravdu? Odpověď na tuto

otázku není jednoduchá a budeme vidět, že Platón se jí zabývá vždy znovu. Boží pravda a lidská se neliší svým *obsahe m*, nýbrž *formou*, již se k ní dospívá. Božské je pravdu přímo nazírat, mít k ní bezprostřední přístup. Lidským bytostem takto pravda otevřena není – člověk má původně cosi jako nejasnou vzpomínku na ni, pravda je proň původně to, v *čeho světlo* pozoruje všechno, s čím se setkává, co zpracovává, čím se zabývá a co koná; ale právě tak jako světlo není nám sama pro sebe předmětem. K pravdě proto člověk může dospívat jen tak, že trpělivě a pozvolna obrací směr svého pohledu a rozpomíná se na to skryté, co nám *dává vidět* ve všem a při všem vidění, slyšení, konání jednotlivých věcí. Tam, kde se chce projevovat přímo, nemůže proto božstvo potřebovat lidský rozum, jehož chromá chůze od jednotlivých obrazů přes obecné významy uložené v jazyce k opravdovým jednotným celkům, které nám nejsou jednoduše dány, by mařila onen přímý pohled na zářící zdroj světla, který je božským privilegiem. V tradiční obci, myticky řečeno, vládli bohové přímo: rozhodující duchovně-mravní instancí byl mýtus a ritus. Teprve s vystoupením filosofů mohou si lidé vládnout sami, přičemž platí, co Platón říká v *Zákonech*, že měrou pravdy není člověk, nýbrž bůh: *obsa h* pravdy je pro obojí týž a poslední cíl i lidského hledání je nazírání, vidění.

Vskutku, čím by bylo básnictví, které by neprezentovalo problematičnost lidskosti, nýbrž chtělo předkládat a *řešit problém y*? Které by učilo diskutovat, zdržovat se konečného závěru, zůstávat na cestě? Čím by byl Sofoklés bez Teiresia, Homér bez Kalchanta? První krok tohoto lidského vědění-umění, které je skutečně uměním *člověka* a nikoli rutinou převzatou z tradice (jako jsou řemeslné dovednosti – *technai*) nebo dokonce pouhou zdánlivou nápodobou vědění a na této nápodobě vědomky či polovědomky založenou šablonou, je objevení problému, otázky, nejasnosti, nevědění. Toto objevení není samozřejmá věc, je dokonce velmi obtížná nejen jako každé nalezení, každá invence, nýbrž také protože se v nás něco z naší přirozenosti tomuto objevení *vzpírá*. Druhý z dialogů naší výběrové trojice, *Větší Hippiás*, ukazuje drama-komedii konfrontace problematika (na cestě za skutečným lidským věděním) s tvrdošíjným vzpíráním neproblematického člověka, který vyšel za podstatně jinými cíli, konfrontace, která se odehrává v prostředí, kde jediné může vysvitnout problém: v diskusi, v rozhovoru, kde různá nazření, na-

hlédnutí, obrazy, mínění jsou spolu sváděna dohromady, aby se osvědčovala a usvědčovala.

Není možná náhodou, že k ilustraci obtíží, s nimiž se setkává navození problému v mysli nakloněné k rutině a instinktivní praxi, je vybrán právě obor krásy. Ve *Faidrovi*, třetím dialogu naší trojice (pravděpodobně ovšem mnohem pozdějším – ale Platón je celek, u něhož je všechno zároveň přítomné jednou v zavitě, podruhé v rozprostřené podobě), se dočteme, že krása je to z pomyslných jsoucen, které mezi všemi ostatními jediné má zvláštní afinitu k viditelnému světu kolem nás; zatímco spravedlnost, střízlivost apod. nemají ve smyslovosti žádnou reprezentaci, nezají o smyslových věcí, je smyslová viditelná krása něco takového, že přímo při smyslovém setkání poukazuje mimo sebe k čemusi překračujícímu – má ráz záře, světla, připomenutí, s nímž souvisí její nerozborné skloubení s erotickou oblastí: krása, kterou milujeme, převrací celý život, znamená v něm celkový obrat, jako je obrat od přítomných jsoucen, daných v kontaktu s jednotlivým, k jejich zásadnímu pochopení. Zdálo by se tedy, že fenomén krásy bude zvláště vhodným mostem, po kterém člověk přejde od svého obvyklého způsobu nazírání a mluvení k problému; ve skutečnosti právě zde, v oblasti, s níž by měl být důvěrně znám, vznikne jeho zaslepenost.

Jinak je třeba říci, že skvělou ukázkou „dialektické metody“ (která spočívá na zprostředkující funkci slova a rozhovoru, tvořících přechod od nazírání dojmů a obrazů k nazření toho, co umožňuje, abychom je pojmenovali a určovali) bylo možno podat na kterémkoli libovolném příkladu a že výběr určení toho, co je „krása“, je z hlediska demonstrace, kterou dialog zamýšlí, tím nahodilejší, že poslední účel zůstává nedosažen a krása není nakonec výslovně určena a zařazena. Ovšem, tato poslední charakteristika, kterou se náš dialog hlásí do skupiny děl Platónova mládí, líčící Sókratovu činnost probuzeného probouzeče (jeho nepřímou taktiku, jeho cestu za pravdou skrze nepravdu, její odhalování, odvracení a vyvracení, přítomnost nepřítomné, totiž kladně, tváří v tvář dosud nazírané pravdy v tomto neustávajícím pohybu a pochodu), není nahodilá; k vystižení neúporného hledačství, v němž již žije to, co se hledá, jsou v našem dialogu jakoby hravě podány příspěvky, které se jinde nevyskytují, příspěvky nejvyšší filosofické hodnoty (proti tomuto vnitřnímu důkazu autentičnosti dialogu, o jehož autorství byly i vynikajícími filology

proneseny pochybnosti stejně jako o skoro všech ostatních Platónových dílech, všechny uváděné důvody málo váží).

Není větší a účinnější kontrast než mezi naivní nadutostí, sebestojností a kramářskou reklamou, kterou si vystupováním, každým slovem i gestem dělá cynický zástupce prodejné lži-moudrosti, a mezi skromnou zdvořilostí dialektického šermíře pevné ruky, která nechává protivníka, aby sám nabíhal na špice jeho elegantní ironie. Sofista není jen doklad prvotní, instinktivní lidské nepravdy, která si úkol pravdivosti není vědoma, nýbrž je dotažením této nepravdy v důsledný postoj, k jehož výstavbě patří zablokování všech těch trhlin, jimiž by do „přirozené“ falše mohla vniknout pochybnost, zásvit problému, pochopení, že se mu cosi nedostává a že se „sám nezná“. Brzda, která blokuje všechny hlubší možnosti, je jeho na odiv stavěné rozsáhlé vědění, jeho báječná paměť, pohotová vyřídilka, z níž teče nevyčerpatelný proud vybrané vyslovených libivých frází, v nichž každý posluchač bez námahy najde v „lepší“ formě to, co už si dávno myslil sám, jeho neklamná invence, která je si jistá, že vždycky najde řešení, „bude-li chvíličkou sám o něm přemýšlet“, jeho ovládání všech oborů od gramatiky po genealogii – a to všechno zabudováno do praktického zaměření, do „použití v životě“, kterým je vydělávání peněz a pojištění společenského postavení tímto kramářským zvrácením všech talentů, které by člověku mohly sloužit na cestě hloub a výš. Nejen na Sókratovi, i na Hippiovi je patrné, jak určité pojetí poznání je založeno na určitém způsobu života, na jisté praxi a celkovém zaměření duše: nízké pojetí poznání, vyplývající z nízkosti duše, je pak ovšem pro její základní postoj tou posilou, která ji nechává pohybovat se stále v začarovaném kruhu vytvářeném jí samou. Sókratés svým rozhovorem s Hippielem působí, že se před očima posluchačů odhaluje jeho postava ze všech stran a jediný, komu zůstává zároveň nepoznána, neprohlédnuta, je on sám. Mohlo by se zdát, že Hippiova očividná zanedbanost, jeho neschopnost porozumět v nejmenším tomu, oč běží, jeho vynalézavost v soustavném střídání vedle, jsou fraškovité rysy, jimiž je účinnost portrétní přehnaná do karikatury; ale Platónovi neběží o realistickou malbu, nýbrž o vnitřní důslednost postoje a typu: sofista přes všechny své talenty není s to vidět problém, musí se mu umět vždy znovu vyhnout do vulgární nevědomosti, stylizované jako moudrost a praktické vědění.

Proti této barvitě, ač nepřiliš vábivé plastičnosti, která se rozvíjí v celé své hmatatelnosti, zastupuje Sókratés prostor, hloubkovou dimenzi, světlo, které modeluje a které se zároveň vymyká. Vystupuje sám jen nepřímo, líčí cosi podstatného ze sebe jako kohosi třetího, vlastního rozvíječe a podněcovatele rozhovoru, který je tedy přítomně-nepřítomný, zároveň účinkuje a uniká; on to je, jehož pohledu nic neunikne, před nímž se přítomný Sókratés stydí a který formuluje nesmrtelnou maximu o d p o v ě d n ě h o postoje: nemluvit, neříkat nic než to, co vidím, vše, co tvrdím, tvrdit se zodpovědností – nepřekračovat nikde mez věděného, ale umět odpovědět na všechny otázky, které kterákoli naše tvrzení probouzí. Sókratés přítomný je jakási křižovatka onoho pravého nepřítomného Sókrata s živým okolím, v němž se vyskytují tělesně Hippiové, Prótagorové a Gorgiové, oni otázkami a odpověďmi brzy unavení, k dlouhým, skvělým soudním nebo politickým řečem vhodní a náklonní virtuosové.

Odtud pak i ta poslední konfrontace, v níž se objevuje celá povaha obou partnerů jako figura jejich osudu: Hippiás, roztrpčený porážkou, přechází do taktiky pohrdavého znevažování Sókratova bádačijícího hledání; to jsou podle něho pouhé útržky, úlomky, fragmenty skutečné řeči, takové, která přinese ovoce „nejkrásnější“ – záchranu, úchovu vlastní osoby i jmění před soudem, před veřejností – zde je Hippiás u svého *ens realissimus*, zde zároveň Sókratovo ohrožení soudem vystupuje v jasné podobě. A Sókratova odpověď? Rozpaky ... stojícího na křižovatce mezi Hippieem a vnitřním, nepřítomným Sókratem, který neustává tvrdit a připomínat: „Jak můžeš vědět, co je nejkrásnější, dokud nevíš, co je krásná? a pojmout tuto mou otázku docela vážně, znamená ve skutečnosti, že na ní spočívá celý tvůj život, jeho náplň i osud! Na ní spočívá, oč ti běží v životě, na ní spočívá tvé vlastní bytí. Bez ní je tvůj život jako smrt, bez ní není opravdovým životem!“ Není již řečeno, že tělesná smrt tu málo znamená. Ale sofista i na tomto posledním poli je umlčen.

A nyní vlastní dialektická procházka v provincii hledání krásy. Dělí se ve dvě velké části, z nichž každá má jiného původce zkoušených hypotéz, které jsou předmětem ověřování. Původcem prvního druhu hypotéz je Hippiás; druhého Sókratův znepokojivý druh, iniciátor, jeho vlastního vnitřního rozhovoru. Ve shodě s tím se diskuse pohybuje na dvou úrovních. Krásný Hippiás pronese za dva dni krásnou řeč o krásných zaměstnáních, která před časem už měla ve Spartě krásný úspěch. Hippiás se

tedy vyzná v krásných věcech; podle čeho je pozná? Co dovoluje krásnou věc označit za krásnou? Nějakým způsobem se domníváme rozumět, co ta slova znamenají, známé krásné předměty a zaměstnání, rozeznáváme je od nepěkných nebo neutrálních; ale známe proto již, co je b ý t k r á s n ý? Je nyní charakteristické, že Hippiás nevidí mezi obojím žádný rozdíl; pro Hippiia existují jen krásné věci: krásná dívka je „krása par excellence“. Přinucen uznat, že také klisny a nádoby jsou krásné, utíká se ke kvantitě: krásná dívka je tak krásná, že nádobí proti ní bledne. Ale i dívka bledne proti bohyni; stupeň nepomůže, krása musí být v něčem, co je společné všem stupňům, co každou věc na svém místě „dělá“ krásnou. Hippiás toto „dělá“ pochopí svým způsobem, který je s to vidět jen konkrétní reality, zkušenostní věci: něco takového je zlato. Ale rovněž slonovina dělá věci krásnými tak jako zlato, a podobně mramor; všecko takové dělá věci krásné na vhodném místě. Potom však bude fíkové dřevo, vhodně použité na měchačku, krásnější než zlato. Všecky dosavadní hypotézy zklamaly, ukázalo se, že uváděné věci jednou byly, za jiných okolností nebyly krásné; budiž, řekne si Hippiás, je třeba uvést takovou, kterou za všech okolností všichni musí uznat za krásnou, protože taková jest. Sókratés takřka zajásá, poněvadž zde jako by jeho partner už pochopil problém; jenže konkrétní odpověď ukáže, jak i zde Hippiás „co vždy a za všech okolností jest“ chápe odlišně, jako určitý statek a uznávanou hodnotu, o kterou se všichni snaží – „být zdrav, bohat, mocný, šťastný až do konce rodinného života, uzavřeného jak se sluší a patří náležitými pohřebními poctami“. Zde Sókratovi dochází trpělivost, touto propastí nepochopení nepohne, zde se pro stromy nevidí les a nezbyvá než návrhy, které je třeba přezkoumávat, jménem „neznámého“ dotěrného tazatele převzít sám.

Dosud se zkoumání pohybovalo na úrovni věcí, jednotlivých podob; nyní se zachytí na nové rovině. Nevynořují se již obrazy věcí, nýbrž v ý z n a m y, které jsou celou svou povahou obecné, které jsou brány různými osobami i touž v různých dobách v témže smyslu a neznamenaají věci v jejich jednotlivé konkrétnosti; v tom jako by se blížily mnohem více tomu, co se hledá, bytí krásy. Vyšetřování již nemusí slézat sráz, který dělí zkušenostní věci a jejich obrazy od obecnin; snaží se vyznat, udělat pořádek v samotných obecninách. Významy a řeč, v níž se vyskytují, nás vyzývají, abychom vyjádřeně mínění vyšetřovali dále, je v nich zahlédnu-

tí čehosi, co se chce ověřovat a být spatřováno úplněji; dokud zde není úplnosti, může sice mínění být správné, ale úplně nebo z části prázdné, nepostihovat plně svou věc. Proto také vlastní dialektická úroveň, které je tu dosaženo, je úroveň diskursu, argumentace, úroveň především rozlišovací: běží o to, najít povahu věci, ale čeho se zatím především dosahuje, je vyvracení hypotetických identifikací, vyvracení neplatných hypotéz, jichž nedostatečnost se musí prokázat protiinstancemi. V tomto oboru se naše duševní oko učí vidět, učí se distinkcím, ale také spojujícím vztahům různého způsobu jako vyšší-nižší obecnina, celek a část a snad i jiné, podstatně odlišné.

První návrh navazuje na to, co se již nahodile v předchozích vynořilo: krásné je vhodné. Ale působí vhodnost, že věci krásné jsou nebo se jen takové zdají? Ukáže se, že není možné, aby totéž působilo zdání i skutečné bytí; Hippiás se kloní k tomu, že vhodnost plodí zdání, tedy jako určení povahy krásy odpadá. Následuje užitečnost či prostřečnost; jistě nevidomé oko, ochablé údy nebudou krásné, ale prostřečnost je stejně prostřečná k pozitivnímu i negativnímu a prostřečnost k negativnímu vylučuje, aby prostřečnost vůbec byla ztotožněna s krásou. Bude to tedy výhodná prostřečnost? Krása bude pak čímsi jako otcem dobra, ale jakožto příčina musí být odlišná od následku; ale pak by bylo třeba vyloučit dobré z oboru krásy, dobré by nemohlo být krásné. Nepochybně není krásné jednoduše příjemné; možná však, že je to příjemnost určitého druhu, taková, kterou poskytuje vidění a slyšení; ani takový výměr nepostačí, neboť krása nepatří k těm určení, jež charakterizují věci pouze kolektivně, souborně, jako např. počet, nýbrž geneticky; společné oběma smyslům však nebylo postiženo; zbývá jako jeho výměr, že je to, co působí nejlepší potěšení; ale tím jsme zpátky u nesnáze příčiny a následku; zkoumání tedy nedošlo cíle a mělo by začít znova.

Vidíme, jak při vší jednoduchosti, elementárnosti tohoto šetření pohybuje se zkoumání v systematické, která na první pohled nemá výsledek, je-li výsledkem hledaný výměr, ale ve skutečnosti znamená objevení celé sítě vztahů, které jsou mezi sebou soustavně propojeny. Argumentace obou částí není nesouvislá, nezačíná vždy znova, nýbrž argument buduje na argumentu, jejich sled je důmyslně promyšlen a podán tak, aby napětí, které nás vede od mínění k názoru a zklamání, od zklamání k novému mínění a novým drahám pohledu, bylo dále stupňováno. Za

částečným nahlédnutím musí nás někde očekávat nahlédnutí plné – neukončenost zkoumání není proti tomu argumentem, zkoumání by nebylo možné bez toho, co je jeho předpokladem, bez toho, co umožňuje smysluplnou řeč; to je poslední vyjasnění sugerované celkem dialektického pohybu. Je proto vrcholná ironie, charakterizující Hippiovu slepotu, když předchází rozhovor odbývá nakonec pohrdavými slovy, že to byly pouhé úlomky řeči, nic celého a souvislého – duševní slepota nevidí ohromnou novou pevninu bytí, která se tu vynořila.

Mezi dialogy té skupiny, k níž náleží *Větší Hippiás*, a mezi veledílem, kterým je *Faidros*, leží celá řada jiných, rozsahem i závažností důležitých, ba vrcholných Platónovských děl. Není naší věcí zde je rozebírat, nesmíme však beze zmínky přejít dvě velmi vnitřní události, které leží v tomto intervalu: uvědomění, že Sókratés nepatří pouze do Athén, že jeho existence implikuje jinou obec a spolu s tím jinou formaci občana, než je tradiční attická, jinou výchovu; a uvědomění, že vztah vychovatele k vychovávanému musí podstatně být vztahem lásky a tedy teorií o tom, co je Eros. To první uvědomění uložil Platón nejvíce v obrovském dialogu zvaném *O státě*, jehož první kapitola patří ještě do skupiny předchozí (čímž je hluboce zpečetěna kontinuita obojí fáze Platónovy), druhé v díle, které na rozdíl od jiných výtvorů našeho autora je velkou sbírkou méně dialogů než souvislých řečí, nazvaném *Symposion*.

Základní funkcí *polis* je výchova a vždycky jí byla, toho je si Platón ostře povědom. Ovšem tradiční výchova je v podstatě založena nikoli na nahlédnutí a v něm založeném věděni, není to výchova vědomá a věděním dirigovaná, nýbrž formuje občana zvyky a cviky, hlavně pak zapouštěním do rytmu občanského života, do kolektivních akcí a společenských entuziasmů; proto mají právě básníci v ní své tak význačné místo. Sókratés se zajisté z tohoto schématu vymyká, i když jeho úmyslem je posléze opakovat to staré – božský zákon obce opřít o filosofické nahlédnutí, najít novou cestu ke starému božskému zákonu. Tato nová cesta, uvědomuje si Platón stále ostřeji, je zároveň cesta k nové obci. Neboť není cestou k určité historické *polis* jednotlivé jinak, než pokud se v ní vtěluje jedna *oprávováobec*, hluboce zformovaná tím, že v ní mohou žít, a to znamená nakonec vládnout, lidé Sókratova druhu a lidé vzeší ze styku s ním, prošlí výchovou sókratovské rozmluvy a proměnou, kterou to působí v člověku. Jako sókratovská rozmluva nevede

v úběžníku pouze ke shodě dvou nahodilých účastníků hovoru, Sókrata a jeho partnera, nýbrž ke shodě kterýchkoli dvou rozumných, tj. s porozuměním rozhovor ovládajících bytostí vůbec, tak vzniká ze společenství rozmluvy nezbytně stát, založený na novém elementu porozumění, nahlížení, vidění. Takový stát, taková *polis* rozvržená v myšlence by byla podmínkou možnosti života ve státě vůbec, ve státě pochopeném ve svých funkcích, ve státě, kde nikoli iracionální zájmy jednotlivců a skupin, nýbrž sebepřekonavající nahlédnutí má to místo ve veřejnosti, jaké mu náleží v lidském životě vůbec. Občanem této *polis* byl Sókratés již za svého života a navěky si v něm pojistil život svou smrtí. Nemůžeme zde nyní podávat obsah této státní koncepce a výchovy, která je od ní tak neoddělitelná, že jedna s druhou stojí a padá, nýbrž musíme přejít k výchovné moci Eróta. Neboť hledáním nové obce je osvětlena ta stránka Sókratovy osobnosti, která spočívá v jeho ustavičně vyhledávaném styku s mladými tělesně i duševně zdárnými lidmi, v jeho štěstí v rozhovoru s nimi, ve společenství takto zahájeném a stále udržovaném. Sókratés je zároveň pochopená lidská duše ve svém nejvitálnějším kořeni, iracionálním, ale schopném proměny a prosvícení nahlédnutím: je představitel erotiky v pravém slova smyslu. Objev, že celý lidský život ovládá konflikt mezi všepromikajícím *libidem* a silami jeho kontroly, mezi nimiž zvláštní místo zaujímá nahlédnutí našeho vědomého já, není objevem 20. století, nýbrž ovládá celé Platónovo myšlení a jeho meditaci nad Sókratem.

Společné hledání, filosofický rozběh za nepřítomně-přítomným, nepoznaným, ale poznávání podmiňujícím cílem (či dobrem) má tady rovněž svůj „iracionální“ kořen; již před vlastním filosofickým obratem je tu něco obracejícího směr života od pouhého přebývání u věcí a spoutanosti s nimi k něčemu věčnému; již v běžném životě člověka i přírody existuje touha po stálém a věčném, mezi všemi přímo neukojitelná, ale hledající aspoň přiblížení, aspoň překročení právě daného přítomného; tato touha je ve vlastním smyslu Erós, prostředník mezi světem věcí a mezi bytím věcí, Erós, který neznámá nic jiného než snahu *plodit v kráse*. Plodit znamená překračovat se, snažit se trvat i mimo sebe, získat to, co mi podstatně chybí: věčnost aspoň v podobě nepřetržitě návaznosti. Erós, který sobě rozumí, který je podstatně prostoupen filosofií, však není touha po plození v tělesné kráse, která je pouze krásná věc, nikoli to, co

mi dovoluje pochopit ji jako krásnou. Filosofický Erós chce plodit v krásné duši, to znamená získávat ji i sebe *pro bytí krásy*, a to opět znamená vychovávat ji pro filosofický život, a to posléze není nic jiného než život v pravé *polis*. Proto je skutečný Erós ten, který neobjímá toliko jednotlivce, nýbrž směřuje ke krásným zákonům, institucím a ke krásnému, správnému a ke správnosti naklánějícímu vědění – a skrze ně všechny k bytí krásy, k Cíli vůbec, který překračuje všechno, co možno označit za jsoucí. Je pozoruhodné, že Sókratova reprodukce slov věštkyně Diotimy, které do úst je vložena v *Symposiu* platónská teorie lásky, užívá skoro týchž výrazů, nevěda co mluví, užil Hippiás ve výše rozebíraném dialogu, ba která jako by resumovala celou hippiovskou diskusi: „To krásno, kvůli němuž jsme podstupovali všechna ta předchozí namáhavá zkoumání, které je věčné a ani nevzrůstá, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, jedněm krásné a druhým ošklivé ... něco, co je samo o sobě a se sebou jednotné ...“ Přestože na konci, v úběžníku Eróta leží totéž, za čím směřuje filosofické hledání, zůstává jako pevný výsledek: filosofie není něčím zásadně se vymykajícím směřování ostatního jsoucna, není pouhá jeho negace a vzpoura proti němu, nýbrž je pochopení a prohloubení toho ve světě věcí, co by se chtělo překračovat, nevědouc jak; filosof může se proto k této iracionální, předracionální komponentě jsoucna přihlásit, může ji akceptovat pod podmínkou, že ji osvítil a převede na vyšší úroveň – moderními slovy: bude-li ji sublimovat. Nicméně je nyní možno prohlásit, že také filosof, jakožto erotik, má ve svém životě iracionální komponentu, v níž promlouvá původně něco, čeho není mocen; filosof je tedy v jistém smyslu rovněž „posedlý“, ale tato posedlost není jako u věšteckého média nebo u básníka a rapsóda něčím, co se mu vymklo z ruky a co předpokládá, že v něm umkla ta složka, která vytváří nejvlastnější *s a m o s t* v „*poznej s a m a sebe*“. Tím se filosofická posedlost liší od ostatních; nevede k ztrátě sebe, nýbrž k sebeodhalení a sebevládě. Tím je ostrá opozice mezi básníkem a filosofem, jak ji známe z *Ióna*, na jedné straně sice zmírněna, na druhé straně však ostřeji definována. Zároveň se však přitom ukazuje, že sublimovaný Erós je nezbytně spojen s otázkami výchovy, otázkami sebekázně a „plození v kráse“, sebezpřetváření v občana pravdivé *polis* s jejími institucemi a zákony, s opravdovým lidstvem, které jediné v ní se může rozvíjet.



Z tohoto hlediska je nyní teprve pochopitelné, proč náš dialog *Faidros*, vrchol celé trojice zde předkládané, spojuje v jedinou tematiku téma duše s jejím centrálním motivem Eróta, směřujícího za krásou v božském nadšení, a výchovné téma rétoriky, v níž se neuvědomělý Erós mladých lidí, chystajících se plodit v duševní kráse, dostává na falešnou cestu. Soudobá mládež, chystající se na občanskou dráhu, plní školy rétorů, kteří ji připravují k úspěšnému vystupování v životní praxi, nadšeně si osvojuje jejich rafinované metody jak ohromovat, překvapovat, získávat posluchače; zde je činný Erós ne již v pouhé tělesné podobě, nýbrž Erós směřující k dobrému životu v obci; ale bez vedení Sókratem musí právě tento Erós vyznít naplano, musí se odchýlit od svého skutečného smyslu a cíle.

Nebylo by tedy správné vytýkat našemu dialogu, že mu chybí jedna tematiky, že mísí neorganicky věci jen zdánlivě a vzdáleně souvisící. Podstata duše, v e d e n í d u š e různými druhy entuziasmu a věděním k jejich pravému určení, psychagogie v jejím vztahu k pravé výchově a nepravá, rutinérská cesta za psychagogickým cílem, jakou je běžná rétorika – to všechno náleží nezbytně k sobě, ježto cesta k pravdě vede vyvrácením omylu, cesta ke světlu, aby se tak řeklo, odslepením. Nebudeme se nyní také divit, že právě ve středu diskuse o rétorice je znovu Erós, iracionální touha s cílem, který se nakonec kryje s úběžníkem filosofického snažení a pohybu. Běžná rétorika logografů jako Lýsiás (který mimochodem byl podle mínění některých jedním ze zákulisních agentů procesu proti Sókratovi) svádí politický Erós mládeže, onu horlivou touhu po vzdělání, ono nadšení pro krásu řeči, které je básnický vyjádřeno mýtem o cikádách, na nepravou cestu. Právě to je vyjádřeno nejen formálně, ale i obsahově v Lýsiově řeči, které se *Faidros* v Lýsiově řečnické škole učí a kterou s nadšením reprodukuje. Tento *logos*, fingující řeč domněle nezamilovaného k mladíku, jehož náklonnost chce získat, je ve skutečnosti licoměrným předstíráním zhýralého člověka, který erotiku redukuje vypočítavě na její nejnížší formu; zdánlivě rafinovaná kompozice, ve skutečnosti mravně odporná podlost.

Sókratova psychagogická jemnost se projevuje v tom, že nemoralizuje, nedává najevo rozhořčení, nepouští se rovnou do polemiky, nýbrž zprvu vstupuje do drah *Faidrova* nadšení a snaží se ukázat na hlubší argumentaci, které by se mohl dovolávat ten, kdo by se nechtěl oddat moci Eróta. Nepřejímá za tu řeč od počátku plnou odpovědnost, ale staví se

hypoteticky na stanovisko, že posedlost je zásadně něco odporujícího ostřízlivující sebevládě, kterou dává správné, o rozumové důvody opřené mínění. Z tohoto hlediska je možno rozvrhnout mnohem radikálnější řeč než Lýsiovu, obrácenou proti vášni milence, ukázat, jak nutně působí zhoubu duši i tělu milovaného, jak jej kazí, izoluje, nepřije mu dobrého a nakonec jej nechává v opuštěnosti, jakmile milenec ostřízliví. Bude to řeč, na rozdíl od Lýsiovy, mající hlavu a patu, vyjde z určení toho, co je Erós jakožto nemoc a posedlost, projde všemi důsledky a krajní radikálností morozního střízlivce. Řeč je opravdu proti Lýsiově opatrné ulízanosti nemilosrdným odhalením reálné podoby erotických věcí, jak se jeví úplně objektivnímu, takřka lékařskému pohledu; ale Sókratés ji pronese jen do poloviny, zde se zarazí a zkrátí ji – chválu střízlivého, který se nicméně zajímá o fyzickou přízeň, není již s to pronést. *Daimonion*, hlas svědomí, který dává Sókratovi vždy varovnou výstrahu, zabráni však, aby odešel dříve, než se očistí od rouhavé promluvy o Erótu; očistu přinese druhá řeč, odvolání, palinodie, která je hlavní a vrcholnou částí dialogu, v mytickém rouše podává celou koncepci lidské duše, jejích základních pudů a pohybů, její časovou i věcnou historii a úlohu Eróta v této historii; to vše jako předpoklad pro další, poslední část, v níž se představí filosofie a filosoficky orientovaná rétorika jako půda opravdové psychologie, opřené o znalost duše, jejích pohnutek a pudů a celkového smyslu jejího vzestupného pohybu.

Nemůže být úkolem těchto úvodních řádek pokoušet se o jakkoli filosoficky adekvátnější výklad velké střední části dialogu s jeho teorií a mýtem o duši. Musí dostačit základní náznak toho, jakým směrem by se asi mohl filosofický výklad pohybovat. Výklad o duši se dělí na důkaz a obraz. Obraz není pouhý básnický exkurs, nýbrž velmi pečlivá alegoreze, a alegoreze není pedantický přehled, nýbrž vybraná imaginace, která pomáhá myšlence.

Důkaz se točí kolem pomyslu *autokínésis*, *autokínéton*, samopohyb, samohybatel. Duše je nesmrtelná jakožto samohybatel. Zde jsme u jedné z nejtěžších pochopitelných Platónových myšlenek. Chceme-li si ji poněkud přiblížit, bude snad nejschůdnější považovat ji za spekulativní prodloužení zkušenosti, že základním pramenem pochopení všeho dění kolem nás je pohyb; chápat, vnímat, umět, rozumět znamená setkávat se a setkání je možno jen v pohybu; ovšem takovém, v němž jsme

sami, v němž je naše „duše“; nic bychom nebyli s to zakusit, kdyby naše lidské bytí nebylo bytím v pohybu, základním pohybem. Tento pohyb označuje nyní Platón jako samopohyb; v pohyb se uvádí lidská bytost s a m a tak, že každý její počín se děje k v ů l i něčemu, že náš život není pouhé tupé, lhostejné bytí, nýbrž něco námi vykonávaného, neseného, oč se v jeho vnitřní povaze zajímáme, o co nám běží. Tato iniciativa ve vnitřní povaze našeho bytí to je, nač Platón míří slovem *autokínéton*. (Již Aristotelés tomuto termínu dobře nerozuměl a hleděl jej nahradit úplnou rekonstrukcí jak Platónovy teorie pohybu, tak také toho, co uvádí v pohyb pohyblivou stránku naší bytosti, erotickou dynamiku světa i člověka.)

Samohybnost lidské bytosti je stále sebepřekračování. Toto sebepřekračování se děje směrem k něčemu, co nemá charakter ani věcí, ani samohybných bytostí, nýbrž „je“ mimo hranice obojího. Sebepřekračování, transcendence jako prapohyb duše je tím, co duši udržuje n a d oblastí všeho takto jsoucího. Tento charakter je v o b r a z u duševního pohybu označen jako okřídlení. Okřídlení je to, co duši udržuje v chodu n a d veškerým jsoucnem. Proto je jejím prvotním, původním místem nebesklon, *úranos*.

Vše, co se týče pohybu duše bohů, je alegorickým výrazem myšlenek, které sice rovněž mytické, ale přece s přesnějším přihlédnutím k astronomickým fenoménům podává kosmogonie Platónova *Tímaia*. I bohové mají tělo a duši: těla bohů jsou hvězdná tělesa, jejich duše se neliší od lidské tak povahou jako silou vidění. I božská duše je samopohyb, ale není to sebepřekračování lidského typu. Božská duše se nepřekračuje k tomu, co nemá, k jiné říši, nýbrž provádí stálou artikulaci, stále odlišování a slučování momentů samotného bytí, čímž vzniká její „rozumové poznání“, „logický“ pohyb. Proto je řečeno, že božská duše se bez námahy udržuje v kontaktu s tím, co ji okřídluje a je její přirozenou potravou. Pohyb nebesklonu, světové koule, není nic než obraz tohoto původního, vždy v sobě hroužícího, stejnoměrného, racionálního pohybu.

Vraťme se nyní ještě jednou k „důkazu“ nesmrtnosti, který se Platón snaží podat na počátku svého mýtu. „Důkaz“ spočívá na dvou motivech. Jedním je autokineze, kterou jsme vyložili jako transcendenci; transcendence sama předpokládá jiný pohyb, který není pohybem k tomu, co nemáme, nýbrž pohybem k oblasti toho, co je stále přítomné. V obou

případech duše je něčím podstatně ze sebe, vnitřně pohyblivým, něčím, čemu běží o způsob svého bytí, co se k němu samo chová, vzpíná nebo v něm udržuje: to znamená, že pohyb patří k její vnitřní podstatě na rozdíl od všech ostatních věcí, všechny ostatní z podstaty svého vlastního bytí mohou pohyblivosti nabývat pouze odjinud; leží nasnadě považovat duši za kosmologický princip, za pramen všeho hnutí ve světě. „Původním místem“ duše není proto země, nýbrž nebesa, jejichž pohyb, pramenící z racionálního pohybu duše, dává vznik a zánik, pravidelný koloběh živlům a bytostem, ročním obdobím v jejich pravidelném pořadí a všemu, co na tom závisí. Platón tak svým ontologickým způsobem se navrácí k pradávným astrobiologickým koncepcím, které charakterizují prvotní velké kultury mezopotámské a egyptské, u nichž veskrze centrum světového nazírání je kalendář a jeho zákonitost pojímaná jako projev vesmírného života; koncepce, která se v počátcích vysoké agrární civilizace rozšířila po všech jejích oblastech, nevyjímaje Daleký východ, a která Aristotelovým prostřednictvím ovládla i Evropu až do vzniku mechanického názoru světa v 17. století.

Nesmrtnost duše má tak dvojí motiv: ontologický a kosmologický, fyzikální. K ontologické motivaci náleží, že smrt j a k o u d á l o s t, jako zakončení vlastní existence není nic, co by duše mohla zakusit, že smrt je pro ni pouze v ž i v o t ě, a to v tomto životě podmíněném transcendenci; smrt je pro *psýché* pouze tento život. Na druhé straně pouze tehdy, zakládá-li se lidská transcendence na božské stálé přítomnosti a krouživém pohybu jejího vidění, je možné opřít o ni koncepci života věčného.

Kosmologická konstrukce duše má analogii v mýtu *Tímaia*, který dopodrobna vykládá strukturu a pohyb světové duše a jehož paralelismus s mýtem *Faidra* by bylo třeba uvážít dopodrobna, kdybychom měli k světu dialogu podávat soustavný komentář. To však není naším úmyslem, který se omezuje na naznačení základní nazírací dráhy, v níž se Platón pohybuje a kterou by měl mít čtenář na mysli, aby mohl jít duševně s sebou.

Nesmrtnost a kosmičnost duše má za následek, že filosof musí nutně vzít v úvahu její prenatální i postmortální osudy, proměny i tresty, převtělování v souvislosti s kosmickou periodou „velkého roku“, kdy se vše vrací k východisku. Platón učinil obojí již v mýtu *Politeje* o *Acemianu Erovi*, kterému bylo otevřeno tajemství volby lidských osudů.

Mýtus Faidra pojednává tento námět se zvláštním prohloubením, daným novým motivem, který se jinde nevyskytuje. Duše jako kosmický princip, pronikající vším, má rovněž svou iracionální stránku. Historie duše je historií sublimace této stránky. Duše jako kosmický princip znamená sublimaci světa věcí, možnost jejich produchovní. Tuto funkci má mýtus o Erótu, jak je nyní ve Faidrovi podán. Erós je poután k jevu krásy, Krása není v poslední povaze odlišná od Dobra. Dobro je to, co uvádí v pohyb celou duši, pramen její transcendence; dobro je pramen všeho pochopení. Proto je svou podstatou zářivé. Zářivá je právě proto i krása ve své pozemské, věcné podobě; to je její specifický charakter proti všem ostatním pochopitelným rysům, které nám dovolují určovat, čím věci jsou. Krása však, jak řečeno, nezbytně probouzí Eróta. Erós má pak různé podoby podle té schopnosti transcendovat, pro kterou je která bytost otevřena. Zvíře má rovněž svou schopnost transcendovat: tělesně plodit. V člověku je tato zvířecí touha neméně působivá než ve zvířeti, patří ke spřežení, které vykonává náš celkový pohyb. Lidský Erós je tak konfliktem dvojí transcendence; neuvědomělé, která se řídí principem slasti, nezná stud a kázeň a strhuje nezbytně na ryze věcně-tělesnou úroveň; a sublimující, odporující té první a otvírající pro druhého jako takového v jeho povaze transcendující bytosti. Erós tohoto druhu „operuje“, činí lehkým, tj. odvrací nás od věcí k bytí, k tomu, co udržuje nad věcmi; prostřednictvím kázně a „vzpomínky“ na bytí, jež umožňuje pravý lidský život, při němž se zlidštuje i temná komponenta duševního spřežení.

Nauka o *psyché*, která je obsažena v Sókratově *Odvolení*, točí se tak celá kolem motivu Erós. Erós ukazuje, že obrat života od daného a upadlého k pravému není toliko záležitostí filosofa, nýbrž obecnou zkušeností všech, které ovšem pouze filosof v pravém slova smyslu rozumí. Erotická zkušenost právě tak jako filosofie je porozumění, že v lidském životě neběží pouze o to, přijímat život a jeho dary, nýbrž že v něm běží o krizi základních možností, jak existovat, buď v uzavřenosti do světa věcí a své vlastní bytosti, postavené do jejich středu, nebo v otevřenosti pro bytí, pro druhého a vlastní pravou podstatu. Proto Erós je Platónovi zcela centrální téma; „psychologie“ erotického nadšení, erotické posedlosti, erotické náklady a vzájemnosti milujících, rozbor a rozvrstvení forem lidsky důstojných erotických vztahů patří sice k nejnámějším, nejpopulárnějším stránkám platónismu, ale to neznamená, že by byly ve

svém lidském a filosofickém významu lehce pochopitelné. „Platonická láska“ není nijak onou sentimentalitou plnou pruderie a falešného zastírání pudového základu lidské existence, za kterou ji mělký cynismus rád vyhláší, nýbrž především dokladem toho, že životní obrat, tkvící v duplicitě základních životních možností, není ezoterická záležitost, nýbrž všeobecně rozšířená životní zkušenost, že Erós je zkouškou životní polohy, prověrkou pravosti každého jednotlivce; zároveň uvědoměním, že entuziasmus, nadšení, posedlost nemusí být vždy, jak bylo ukázáno kdysi o entuziasmu básníků a rapsodů, posedlostí, která předpokládá ztrátu „rozumu“, vlastního sebe sama, nýbrž ztrátou oné každodenní střízlivosti, přizemního utilitářství, blazeované objektivity, z jejíhož hlediska rozvrhoval Sókratés svůj první, nedokončený a odvolaný řečnický pokus. Existuje-li extáze patologická a patologický entuziasmus, např. posedlost médií a posvátných šilenců, pak existuje též posedlost, která vyzvedá člověka nad střízlivý normál a činí jej účastným toho pravého, oč životu koneckonců běží. Proto rozhoduje Erós, jeho výše a ušlechtilost o časném a posmrtném životě člověka, proto jej sblízuje nejvíce s božstvem, přidržuje jej tomu božstvu, s nímž má jeho zkušenost o bytí největší příbuzenství a na němž každá duše lpí podobně jako železný prsten na magnetu, o němž hovořil kdysi dialog *Ión*.

Kdo nyní pochopil, jak Erós otvírá pro bytí druhého milovaného člověka a pro vlastní život, tomu nebude již podivnou teze, že Erós je filosof a zároveň s tím vychovatel, pedagog, a jako obojí též psychagog, který dokáže vést duši tam, kam chce a kam je třeba. Odtud je též pochopitelné, že od nejvyššího vrcholku, od mýtu o *Psyché* a *Erótu* jako jejím středu, vrací se dialog k počátečnímu námětu, k rétorice a její pretenzi být uměním, dovedností, *techné*, která přesvědčuje řečí. Sókratovi nebude nyní zatěžko ukázat, že pravá rétorika je pouze tam, kde je skutečná *techné* řeči, tou že je filosofie, v níž je zároveň obsažena pravá psychagogie. V této souvislosti, v tomto velkolepém rozevření problému lidské existence umísťuje se nyní první náznak rozboru oné afektivní stránky života, která nás staví původně do světa, onoho pasivního či pasionálního základu, na němž se naše chování a jednání vždy buduje; většina podějení<sup>1)</sup> „psychologie emocí“ je proti úrovni, na níž se tato problematika [...] ve *Faidrovi*, z kontextu vytrženým, izolovaným, dezorientujícím a dezorientovaným kusem tradice.

Naše tři dialogy jsou sice z hlediska Platónovy otevřené systematiky nahodilým výběrem. Ale přirozená harmonie, souvislost jeho myšlení nese s sebou, že ústřední téma krásy, umění – vědění a nadšení, jehož se všechny dotýkají, nás provádí od dialogu k dialogu celou ohromnou krajinou Platónovy v přísné, ale neméně též odvážné spekulaci rozvíjené tematiky. Není to tematika v moderním smyslu estetická, je to ontologie krásy, která je dobrem, a dobra, které umožňuje lidský život, jeho transcendenci, jeho pravost, jeho mravní sebenalezení. Není v historii písemnictví druhého příkladu děl tak dokonalých, tak promyšlených, harmonických, jemnostmi lidských vztahů a citů oplývajících a přitom propastných hloubek bytí se dotýkajících a v nich se přirozeně pohybujících. Aristotelés řekl o Platónovi, že byl jediný nebo první, kdo vlastním životem i vývody své argumentace se vši názorností dokázal, že se člověk stává zároveň dobrým a blaženým. Nic nemůže lépe vyjádřit výsledný dojem, který si odnáší pozorný čtenář těchto mistrovských děl.

#### Poznámky

<sup>1)</sup> Zřejmě písařský omyl, z kontextu opravme na „pojetí“ (pozn. vyd.).

<sup>2)</sup> Text patrně porušen, podle smyslu doplníme slovesem „traktuje“ (pozn. vyd.).

## Slovníček řeckých výrazů

- afanés harmoniá* (ἡ ἀφανῆς ἁρμονία) – skryté, nezjevné spojení; skrytý soulad, skrytá souměrnost; → *fanéré harmoniá*; *harmoniá* 135
- Afrodíté* (Ἄφροδίτη) – řecká bohyně lásky; u Empedoklea synonymum pro → *filíá* 98, 99
- agathon* (τὸ ἀγαθόν) – dobro, prospěch 131, 139, 140
- agón* (ὁ ἀγών) – boj 22
- agorá* (ἡ ἀγορά) – náměstí, shromaždiště, tržiště; shromáždění; řeč 111
- aidós* (ἡ αἰδώς) – stud, ostych; hanba; úcta, uctivost 10
- aisthésis* (ἡ αἴσθησις) – pozorování, poznání, rozumění; cit, cítění, pocit; vjem 21
- aisthétikos* (αἰσθητικός) – vnímající, cítící; citlivý 27
- amemfés* (ἀμεμφής) – bez hany, bezúhonný; u Empedoklea epiteton k → *filíá* 98
- anamfisbétetos arché* (ἡ ἀναμφισβήτητος ἀρχή) – nepopiratelný, nepochybný princip, počátek (u Diogena z Apollónie); → *arché* 89
- apeiron* (τὸ ἄπειρον) – neohraničené, nekonečné; u Anaximandra primární entita, princip; → *theion* 83, 84, 87, 89, 94, 95, 104
- Arés* (Ἄρης) – řecký bůh války, boj; u Empedoklea synonymum pro → *neikos* 98
- areté* (ἡ ἀρετή) – dokonalost; zdatnost; ctnost, dobrost 9, 13
- arché* (ἡ ἀρχή) – počátek; princip; → *anamfisbétetos arché* 84, 94
- athanaton sóma, polla eidos* (τὸ ἀθάνατον σῶμα, πολλὰ εἶδος) – nesmrtelné tělo, znalé mnoha věcí, mnohovědoucí; jeden z hlavních principů učení Diogena z Apollónie 89
- autokínésis* (ἡ αὐτοκίνησις) – samovolný, spontánní pohyb 157
- autokínéton* (τὸ αὐτοκίνητον) – samohybné, pohybující se samo od sebe 157, 158