

Západočeská universita v Plzni

Fakulta filosofická

Diplomová práce

Platónova politická filosofie

Jiří Stránský

Plzeň 2013

Západočeská universita v Plzni

Fakulta filosofická

Katedra filosofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Platónova politická filosofie

Jiří Stránský

Vedoucí práce:

Mgr. Kryštof Boháček, PhD.

Katedra filosofie

Fakulta filosofická Západočeské university v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Obsah

0	ÚVOD	1
0.1	K interpretaci dialogu Ústava	2
1	KRITIKA POESIE	6
1.1	Poesie jako nápodoba: Ústava II, III	8
1.1.1	Kontext druhé knihy: zdravá obec	8
1.1.2	Kontext druhé knihy: obec nakažená zánětem	10
1.1.3	Výchova strážců skrze poesii	11
1.2	Poesie jako nápodoba: Ústava X.....	14
1.3	Poesie jako inspirace: Apologie, Ión, Faidros	18
2	KRITIKA RÉTORIKY	20
2.1	Gorgiás	22
2.2	Faidros	24
3	KRITIKA ÚSTAV	26
3.1	Kontext Ústavy	26
3.2	Žertující Músy	29
3.3	Timokracie	31
3.4	Oligarchie	32
3.5	Demokracie.....	34
3.6	Tyranie	37
3.7	Komparace s dialogem Politikos.....	42

4	OMFALOS	44
4.1	Slunce	46
4.1.1	Slunce v tradici	47
4.1.2	Slunce a Dobro	48
4.2	Úsečka	58
4.3	Jeskyně.....	61
4.4	Erós	70
5	IDEÁLNÍ OBEC	76
5.1	Filosofická παιδεία	76
5.2	Filosof-král a problém (ne)uskutečnitelnosti ideální obce	81
5.2.1	Komparace s dialogem Politikos	87
6	PRAVÁ RÉTORIKA	89
6.1	Potíže s Menexenem.....	91
7	FILOSOFICKÁ POESIE	94
7.1	Plátónovo pojetí poesie – inspirovaná μίμησις	94
7.1.1	Rapsód	95
7.1.2	Básník.....	99
7.1.3	Platón	105
8	ZÁVĚR	106
9	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	109
10	RESUMÉ	117

O ÚVOD

Cílem následující práce bude interpretace Platónovy politické filosofie, a to zejména na základě dialogu *Ústava*, který však bude nutno místy doplnit zkoumánými obsaženými i v jiných Platónových dialozích – jedná se zejména o *Politika*, *Gorgiu*, *Faidra*, *Symposion* či *Ióna*. Záměrně pak vynecháváme dialog *Zákony*, neboť pokus o jeho výklad by nutně značným způsobem překračoval možnosti i rozsah této práce. Téma politické filosofie se však pokusíme uchopit poněkud šířeji. Zatímco dnes chápeme politiku spíše v užším smyslu jakožto správu veřejných věcí, v Platónově filosofii je toto téma velmi úzce propojeno s otázkou po výchově a vzdělávání občanů (παιδεία). Z tohoto důvodu rozšíříme naše zkoumání z úzce pojaté politiky také na problémy poesie a rétoriky – dvou zásadních *paideuetických* činitelů ve starověkých Athénách. Tři hlavní okruhy našeho zkoumání tedy budou poesie, rétorika a politika.

Každému z těchto oborů se Platón věnuje v zásadě dvojím způsobem – buď kritizuje tehdejší běžnou praxi, anebo navrhuje vlastní filosofickou alternativu. Z tohoto důvodu bude naše práce rozdělena do dvou základních částí – negativní a pozitivní. V části negativní se nejprve budeme věnovat Platónově kritice poesie na základě dialogů *Ústava*, *Ión*, *Apologie* či *Faidros*, dále kritice rétoriky z *Gorgii* a *Faidra* a kritice existujících ústavních zřízení z *Ústavy*. V části pozitivní pak na pozadí této Platónovy kritiky vyložíme jeho koncepci ideální či dokonalé obce rovněž z *Ústavy*, představu pravé rétoriky a filosofické poesie, jejíž povahu se pokusíme určit na pozadí podrobnějšího rozboru Platónova dialogu *Ión*. Část věnovaná rétorice však bude mít spíše stručnější podobu, neboť tento problém není explicitně rozebírán v dialogu *Ústava*, o který nám jde především.

Mezi tyto dvě části pak bude vložen tzv. *omfalos* (ὄμφαλος) – doslova: „pupek“ – v němž bude představeno to, o čem se domníváme, že jest jádrem Platónovy filosofie. Budeme se věnovat výkladu tří slavných Platónových podobenství – Slunci, Úseče a Jeskyni – které jsou, nikoli náhodou, umístěny do centra dialogu *Ústava*. Výklad těchto podobenství bude zejména na základě dialogu *Symposion* doplněn rozbohem problematiky Eróta, jež *Ústava* sice příliš netematizuje, ale i přesto se domníváme, že interpretace zejména Jeskyně a Platónovy koncepce παιδεία obecně bez něj zůstává

nekompletní. Výklad obsažený v celé této části sice ne vždy přímo souvisí s otázkou Platónovy politické filosofie, neboť obsahuje přesahy do obecnějších otázek ontologie a epistemologie, avšak domníváme se, že je i přesto nezbytný, protože právě na základě tohoto pozadí a kontextu je třeba rozumět specifitějším problémům, jež jsou v ostatních kapitolách probírány. Struktura této práce je pak inspirována *anabaticko-katabatickou* strukturou *Ústavy* (viz níže), byť ji přesně nekopíruje. *Anabatickou* část jsme uchopili jako onu negativní část Platónovy politické filosofie, vrchol pak představuje *omfalos*, na jehož pozadí je možno v rámci *katabasis* vyložit část pozitivní.

0.1 K interpretaci dialogu *Ústava*

Platónův dialog *Ústava* bude tvořit hlavní pilíř pro většinu částí následujícího výkladu, a tak je nezbytné, abychom jej představili na obecné rovině již v rámci tohoto úvodu. Jedná se o jeden z nejdelších, ale také nejpopulárnějších a tematicky nejbohatších Platónových dialogů. Celý text je rozdělen do deseti knih, o jejichž vzájemné koherenci panovaly a dodnes panují pochyby – zejména bývá zpochybňován status knihy první, jež je často pokládána za původní samostatný dialog nazvaný podle nejradikálnějšího ze Sókratových oponentů *Thrasymachos*, a knihy poslední, která má být naopak až pozdějším Platónovým dodatkem k původně již ukončenému dílu. Problematický je také status páté, šesté a sedmé knihy, jež mohou působit jakýmsi „vloženým“ dojemem, neboť díky jejich existenci je přerušen výklad z knihy čtvrté a je na něj opětovně navázáno až na začátku knihy osmé. Rovněž v nich (zejména v knize šesté a sedmé) dochází k řešení velkých metafysických otázek, které jako by na první pohled přímo nesouvisely s předchozím politickým výkladem, resp. hledáním spravedlnosti. Ze současných badatelů do tohoto názorového proudu patří například Julia Annas. Autorka se jednoznačně kloní k ideji původní oddělené existence první knihy, kterou, jakožto svůj starý dialog, Platón využil jako úvod při komponování *Ústavy*. Pro toto tvrzení argumentuje například odkazem na dialog *Kleitofón*, ve kterém se prý nachází odkaz na Thrasymacha, jenž by nedával smysl, pokud by měl odkazovat k celku *Ústavy*.¹ O desáté knize pak mluví jako o dodatku, který byl zkomponován

¹ ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, s. 16-18.

později a dodatečně přidán k již hotovému celku. Tato kniha prý navíc není srovnatelná se zbytkem *Ústavy*, ani co se týče úrovně filosofického obsahu či literárního umu.²

Kloníme se však spíše k opačnému názoru, representovanému v odlišných podobách například Karlem Theinem či Kennethem Dorterem, že *Ústava* tvoří jeden koherentní celek, v němž žádná z knih není pouhým doplňkem, ale má v tomto celku svojí jasnou a nezanedbatelnou funkci.³ Thein se pokouší argumentovat spíše pro *obsahově filosofickou* koherenci dialogu. Shrňme pouze základní body jeho výkladu, neboť pro naše účely se jím nemusíme zabývat podrobněji. Celá Theinova interpretace je založena na tezi o existenci různých vzájemně sice nepřevoditelných, avšak nikoli exklusivních hypotéz idejí v rámci Platónovy filosofie. Z tohoto důvodu tedy nelze mluvit o jedné jediné Platónově „teorii idejí“ (jak se v platónských bádáních běžně činí), ale zároveň není třeba se uchýlovat k žádné verzi tzv. „vývojové hypotézy“, podle níž by různá pojetí idejí snad mohla odpovídat různým stupňům Platónova domnělého intelektuálního vývoje. Zjednodušeně tedy lze, dle Theina, hovořit na jedné straně o tzv. „idejích vlastností“, jež jsou tvořeny vždy dvěma protiklady (například velikost a malost) a jejichž specifickým druhem jsou tzv. „ideje morálních vlastností“ (statečnost, spravedlnost, atd.), na druhé pak o tzv. „idejích věcí“ (člověk, kůň, strom, atd.), jejichž opět specifický druh tvoří ony pro mnohé interprety matoucí „ideje artefaktů“ z problematické desáté knihy. Tyto hypotézy pak netvoří jedinou teorii, ale jistým způsobem koexistují, neboť každá slouží k vysvětlení jiných fenoménů světa, jež jakožto lidé obýváme.⁴

Pro potřeby naší práce je však patrně důležitější Dorterův výklad, ve kterém se autor soustředí spíše na *dramatickou* koherenci dialogu *Ústava*. Je důležité si uvědomit, že dramatickou stránku Platónových dialogů nelze nikdy podceňovat⁵ a že tato zásada

² ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*, s. 335.

³ Tento názor však nemusí zpochybňovat například zmíněnou tezi o původní samostatné existenci dialogu *Thrasymachos*. Netvrdíme, že celá *Ústava* musela být nutně sepsána v jednom období jako od počátku kontinuální celek. Jinak řečeno: otázka po době vzniku jednotlivých knih či jejich původní samostatné existenci není pro náš výklad relevantní. Tvrdíme pouze to, že dialog *Ústava* v *té podobě, v jaké se nám dochoval*, tvoří promyšlený a silně koherentní celek, ať už jeho jednotlivé části vznikaly jakýmkoli způsobem. Argumenty pro toto tvrzení se pokusíme představit v následujícím výkladu.

⁴ Pro celý Theinův výklad Platónova zacházení s idejemi v dialogu *Ústava* viz THEIN, K., *Vynález věcí*, s. 237-380.

⁵ K tzv. „dramatickému čtení“ Platónových dialogů viz například BOHÁČEK, K., *Gorgiás 447a-448e aneb Opožděný prolog*, s. 24-25. JOHNSON, W.A., *Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato*, s. 577-598. STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 58-70.

platí o to více, pokud máme dále v úmyslu „extrahovat“ z celku dialogu vždy pouze ty pasáže, které se budou přímo vztahovat ke konkrétní a právě probírané problematice. Tento přístup (na rozdíl od psaní komentáře k celému dialogu) totiž velice často svádí k lacinému vytrhávání různých tezí z jejich kontextu, což obzvláště při interpretaci Platónovy filosofie může mít fatální důsledky. Každou pasáž tak bude vždy předem nutno zasadit do celkového dramatického rámce *Ústavy* a zohlednit toto umístění při její interpretaci. Základní dramatickou stavbu dialogu nám pak poskytuje právě zmíněná interpretace Kennetha Dortera, a proto se ji nyní pokusíme ve stručnosti přiblížit.

V první řadě je třeba zdůraznit, že celý dialog má tzv. „symetrickou anabaticko-katabatickou strukturu“, což znamená, že jeho průběh lze symetricky rozdělit do tří základních částí – 1) fáze vzestupu (ἀνάβασις), v níž se postupuje směrem od nejnižší roviny; 2) nahlédnutí vrcholu (můžeme říci ἐποπτεία, i když tento termín se v *Ústavě* nevyskytuje a používá se spíše v mysteriálním kontextu; nicméně srv. *Symp.* 210a, kde se vyskytují τὰ ἐποπτικά) – nepodmíněného základu veškerenstva (ἀρχὴ ἀνυπόθετος); 3) fáze opětovného sestupu (κατάβασις), během níž sice dochází k návratu na nižší roviny, ale již s porozuměním, které se odvíjí od nahlédnutí zmíněného vrcholu.⁶ V kontextu *Ústavy* pak *anabatickou* část tvoří knihy I-V, vrchol knihy VI-VII (zejména tři centrální podobenství na přelomu šesté a sedmé knihy a v nejužším významu samozřejmě nahlédnutí Slunce/Dobra) a *katabatickou* poté zbývající knihy VIII-X.⁷ Pokud bychom chtěli být konkrétnější, nabízí Dorte podrobnější symetrické dělení (s ohledem na základní téma zkoumání spravedlnosti) na pět fází: 1) úvodní kniha, jež předchází začátek hlavního argumentu; 2) vzestupná cesta mající podobu zkoumání

⁶ Egil A. Wyller interpretuje *anabaticko-katabatickým* prismaem celou filosofii Platónových tzv. pozdních dialogů (viz WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*). Platónovu filosofii, dle jeho názoru, nelze vysvětlit ani konceptem předem promyšleného a postupně odhalovaného systému, ani organického či mechanického vývoje, ale konceptem *vize* jistým způsobem zformovaného duchovního světa, který Platón v jednom okamžiku „spatřil“ (náhle - ἐξαίφνης) a postupně vtěloval do svých dialogů. (WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*, s. 26-27.) Tato vize má, dle Wyllera, právě anabaticko-katabatickou povahu, kterou autor před rozbořením samotných Platónových „pozdních dialogů“ demonstruje právě na podobenstvích z *Ústavy*. Pokud bychom tento Wyllerův princip poněkud zúžili, mohli bychom jej namísto celku Platónovy (pozdní) filosofie aplikovat v menším měřítku a vysvětlit jít tak strukturovaný celek našeho dialogu *Ústava*. Pokud bychom takovouto tezi přijali (tzn., že Platón zkomponoval dialog *Ústava* v důsledku své počáteční vize), museli bychom pravděpodobně již definitivně odmítnout možnost, že například mohl existovat původní dialog *Thrasymachos*, i když v předchozí poznámce jsme ji zcela nevyloučili.

⁷ Toto rozdělení je samozřejmě nutno chápat spíše jako hrubý náčrt, neboť bychom pravděpodobně mohli ukázat, že přesná dělicí linie mezi jednotlivými fázemi buď vůbec neexistuje, anebo nebude zcela totožná s dělením textu na jednotlivé knihy. Pro vytvoření si základní představy však tento náčrt dostačuje.

vzniku a vývoje obce a povahy spravedlnosti v knihách II-IV; 3) vrchol v podobě načrtnutí ideální obce v knihách V-VII; 4) sestupná cesta spočívající ve zkoumání úpadku obce a povahy nespravedlnosti v knihách VIII-IX; 5) závěrečná kniha, jež obsahově následuje rozřešení hlavního problému.⁸

Jak ale autor řeší otázku problematických knih I a X? Tyto knihy prý nejsou symetrické pouze v negativním smyslu, tedy z toho důvodu, že ani jedna nejsou součástí hlavní linie argumentu. K takovéto představě negativní symetrie by sice mohlo svádět pět právě načrtnutých fází vývoje *Ústavy*, avšak lze načrtnout taktéž symetrii pozitivní. Obě knihy se prý týkají vytváření zdání vědění bez přítomnosti vědění skutečného. Na začátku první knihy hovoří Kefalos, jenž se pravděpodobně díky svému stáří nachází na samém prahu smrti, o důležitosti ctnosti pro posmrtný život: „*Dobře věz, Sókrate, že je-li člověk blízký předtuše své smrti, napadá ho strach a péče o věci, o které se dříve nestarával. Neboť báje, které se vypravují o podsvětí, že kdo zde porušil právo, má tam být trestán, jimž se doposud smál, tehdy mučí jeho duši, aby snad nebyly pravdivé.*“ (Resp. 330d-e) Tomuto symetricky odpovídá závěrečný mýtus o Érovi z desáté knihy, jenž se týká stejného tématu – vyobrazuje situaci duše po smrti, čímž objasňuje důležitost ctnosti v pozemském životě pro život posmrtný. Další část první knihy pak prý vyobrazuje dialog, jehož účastníci nemají vědění o předmětu svého hovoru – o spravedlnosti (ať již jde o nadutého Thrasymacha, Sókrata stojícího na své klasické pozici „vím, že nic nevím“⁹ či jiné účastníky), a tak vytvářejí pouhá zdání pravdy nebo, jak později uvede Glaukón (Resp. 357a-b), pouhá zdání přesvědčivosti. Toto pak symetricky odpovídá tomu, co je řečeno o mimetických uměních v první polovině knihy desáté – malířství a stejně tak básnictví vytváří pouhá zdání a nikoli skutečné věci.¹⁰

⁸ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 6.

Názor o filosofickém významu dramatické stránky *Ústavy* zastává rovněž Hans-Georg Gadamer, byť jej nerozpracovává tak podrobným způsobem jako Dorter. Dle Gadamera můžeme v *Ústavě* vysledovat jakýsi „jednotný filosofický pohyb“ (unified philosophical movement), který se postupně odhaluje. – GADAMER, H.-G., *Plato's Educational State*, s. 77.

⁹ Takováto (být nesmírně rozšířená a populární) deskripce Sókratovy posice je samozřejmě opět velice zjednodušená. Sókratés sice v samém závěru této knihy přiznává, že nemá vědění o spravedlnosti, nicméně nad veškerou pochybnost ví přinejmenším to, že spravedlnost je lepší a prospěšnější než nespravedlnost. Evidentně se však jedná o vědění jiného druhu. Takováto situace ale není ničím výjimečným. Christopher Rowe například tvrdí, že i v dialogích, ve kterých nepřináší Sókratés žádnou „pozitivní nauku“, lze za jeho vystupováním vystopovat jistá základní přesvědčení („set of fundamental ideas, resp. „starting points“), ze kterých za žádných okolností neustupuje. – ROWE, C.J., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, s. 51.

¹⁰ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 7.

Dorter tento výklad shrnuje do dosti zjednodušené, avšak o to přehlednější a návodnější tabulky¹¹, kterou si zde dovolím taktéž uvést:

Kniha I	Knihy II-IV	Knihy V-VII	Knihy VIII-IX	Kniha X
a) Mravnost a posmrtný život	Vzestup obce: spravedlnost	Ideální obec	Úpadek obce: nespravedlnost	a) Přesvědčování bez vědění (poesie)
b) Přesvědčování bez vědění (disputace)				b) Mravnost a posmrtný život

Stejnou strukturu lze dále nahlížet (spíše z epistemologického hlediska) také prismaticem jednoho ze tří centrálních podobenství, a sice podobenství o Úsečce. První kniha by tak odpovídala rovině εἰκασία (myšlení v doméně odlesků viditelného světa), knihy II-IV rovině πίστις (zkoumání na rovině viditelného světa samotného), knihy V-VII rovině διάνοια (odlesky inteligibilního světa) a vrcholné pasáže těchto knihy (do té míry, do jaké to lze sdělit slovy) rovině νόησις (přímé uchopení či nahlédnutí samotných idejí – Dorter používá termín „intelektuální intuice“). Stejně roviny pak samozřejmě v opačném pořadí provázejí také *katabatickou* část dialogu.¹² Zcela zřejmou možností je pak výklad struktury dialogu prismaticem podobenství o Jeskyni, kde *anabatickou* část reprezentuje výstup z Jeskyně na denní světlo, centrální část pak nahlédnutí skutečného světa a zejména slunce samého a *katabatickou* část sestup zpět do tmy Jeskyně.

1 KRITIKA POESIE

Platónova kritika básnického umění, byť by se tak nemuselo na první pohled zdát, tvoří jeden z pilířů negativní části jeho politické filosofie. Problém, který se

Na jiném místě argumentuje Dorter ve prospěch provázanosti desáté knihy se zbytkem *Ústavy* také poukazem na zdánlivé detaily. Ve výkladu o idejích v desáté knize jsou prý jako příklady použity lehátko a stůl, což jsou dva artefakty, které Glaukón jmenuje na prvním místě, když v knize druhé činí námitku proti právě vystavěné tzv. „první obci“ (Resp. 372d-e). – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 309.

¹¹ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 7. (překl. J.S.)

¹² DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 7-8. O adekvátnosti aplikace Úsečky na celek *Ústavy* lze samozřejmě v jistých směrech pochybovat. Zejména se nabízí otázka po tom, zda vrcholný náhled ideje Dobra lze opravdu vysvětlit konceptem νόησις. Tento problém prozatím necháváme stranou, ale vrátíme se k němu v centrální kapitole této práce, která bude věnována zejména podrobné interpretaci všech tří podobenství.

z dnešního hlediska může jevit jako čistě umělecký či estetický, měl v Platónově době klíčový výchovný a celospolečenský přesah. Až neuvěřitelně rozsáhlý vliv Homérových či Hésiodových eposů na Athénskou společnost vystihuje Jochen Bleicken: „*Číst a psát se žáci učili na slavných epických básních, hlavně na Homérovi a Hésiodovi. Četba zároveň zprostředkovávala obecně platné mravní a náboženské zásady a pravidla. Z Homéra se dítě naučilo, co je v lidském životě důležité a co ne. Homérovy eposy opravdu poskytovaly vzory jednání pro každou situaci: jak bojovat v bitvě, jak si vést při soudní při, jak uctívat bohy či dostát manželským povinnostem.*“¹³ S tímto rezonuje trefně paradoxní konstatování Rogera L. Huarda, že důležitost umění v liberálně-demokraticky smýšlející společnosti lze velmi snadno opomenout, avšak zároveň jen stěží přecenit.¹⁴ Werner Jaeger navíc upozorňuje, že pro nás běžné rozlišování mezi etikou a estetikou tehdy neexistovalo, a proto je pochopitelné, že celková hodnota básní byla například pro Platóna umenšena, pokud dle jeho názoru neříkaly pravdu.¹⁵ Pro vysvětlení toho, jak se osobnost původního „prostého“ básníka vyvinula do osobnosti básníka, který zároveň působí jako autorita a garant pravdy, se obrátíme k výkladu Rafey Habiba. Dle autora se jednalo o jeden z důsledků *panhellénismu*, v jehož kontextu poesie přestala být pouhým vyjádřením lokálních mýtů. Potulný básník naopak z rozličných mýtů musel vybírat aspekty, jež byly společné rozličným lokacím, které navštívil – slovem pro vyjádření těchto společných prvků se stala právě *pravda* (ἀλήθεια). Konsekvencí právě řečeného je, že i samotný koncept nápodoby (μίμησις) – jeden z bytostných rysů poesie – se vyvinul do konceptu autority, neboť básník se mohl zaštitit autoritou mýtu, který již nebyl pouze lokální, ale universální, věčný a neměnný, a tudíž, jak již bylo řečeno, pravdivý.¹⁶

Platón si je dobře vědom tohoto edukativně-autoritativního rozměru poesie a, jak uvidíme dále, právě v něm spatřuje její hlavní nebezpečí. V druhé knize dialogu *Ústava* je jednoznačně řečeno, že duše se vzdělává músickým uměním (*Resp.* 376e) a že již od útlého věku jsou duše dětí formovány různými bájemi (*Resp.* 377a). Je tedy zřejmé, že pokud chceme duše dětí i občanů utvářet správným způsobem, musí tomu odpovídat charakter bájí či jiných poetických výtvorů, s nimiž přicházejí do styku. A právě tímto

¹³ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 442.

¹⁴ „The importance of art in the liberal-democratic mindscape is at once both easy to miss yet difficult to exaggerate.“ – HUARD, R.L., *Plato's Political Philosophy*, s. 144.

¹⁵ JAEGER, W., *Paideia I*, s. 35.

¹⁶ HABIB, M.A.R., *A History of Literary Criticism*, s. 15.

směrem je namířena Platónova kritika – Platón se snaží různými prostředky a z různých úhlů poukázat na fakt, že stávající poetické útvary jsou více či méně *nevhodné* jak pro výchovu dětí, tak pro udržování přijatelného tzv. „morálního zdraví“ všech občanů.

1.1 Poesie jako nápodoba: Ústava II, III

Nyní se přesuňme k interpretaci konkrétních pasáží dialogu *Ústava* týkajících se problému poesie a nejprve se je pokusme zasadit do výše nastíněné struktury a kontextu celého dialogu. Chronologicky na prvním místě nás bude zajímat pasáž z druhé poloviny druhé knihy, konkrétně *Resp.* 376e-383c. Kvůli porozumění pasáži v jejím kontextu se však musíme nutně zaměřit i na to, co jí v druhé knize předchází.

1.1.1 Kontext druhé knihy: zdravá obec

Na počátku je samozřejmě snaha o to, o co jde v celém dialogu - tedy najít výměr spravedlnosti. Sókratés používá příklad s velkými a malými písmeny (*Resp.* 368d) a doporučuje tudíž hledání spravedlnosti ve větším měřítku, neboť je to snazší. Z tohoto důvodu se tedy na nějakou dobu přestává zkoumat lidská duše (či obecněji, spravedlnost v rámci konkrétních lidských jednání) a začíná se s výstavbou obce. Aniž bychom dialogu jakkoli chtěli upírat jeho politický rozměr, který nepochybně hraje zásadní roli, musíme stále mít na paměti, že politický kontext výkladu je zaveden primárně jako metodologická pomůcka pro hledání spravedlnosti a také jako analogie pro duši, pro niž tak můžeme, spolu s Karlem Theinem, použít roztomilý výraz "mikropolis".¹⁷

Thein dále upozorňuje na důležitý rozdíl mezi tzv. "první obcí", již naši představitelé právě zakládají, a skutečnou, reálně existující polis: "*Zkrátka a dobře, 'obec' je popsána jako společná adresa více lidí (viz *συννοικία*, 369c), a nikoli přirozený celek, do něhož se člověk původně rodí (jinými slovy: obec je řetězec *τέχνη*, nikoli rozšířený *οἶκος*)*".¹⁸ Je tedy zřejmé, že tato první obec nikterak neodráží současný

¹⁷ THEIN, K., *Nepřesná analogie*, s. 261.

¹⁸ THEIN, K., *Nepřesná analogie*, s. 267.

reálný stav. Rovněž se, myslím, nelze domnívat, že bychom ji mohli chápat jako, řekněme, historicky věrný popis skutečného prapočátku existence polis. Takový popis nejen, že by spadal spíše do sféry mythologie a ne dialektiky, ale zejména by v celku *Ústavy* neplnil žádnou roli. Poměrně zřejmé je to i ze Sóratovy repliky, která výstavbu obce bezprostředně předchází: „Nuže tedy, děl jsem, tvořme v myšlenkách obec od začátku. (ἴθι δὴ, ἧν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν)“ (*Resp.* 369c) Ještě výstižnější by patrně byl překlad: "tvořme v řeči (τῷ λόγῳ) obec od začátku". Současnou terminologií bychom snad mohli celou následující snahu označit spíše za jakýsi "myšlenkový experiment"¹⁹, myšlenkovou konstrukci hypotetické obce, jež, jak jsme již řekli, bude sloužit zejména jako metodologická pomůcka pro řešení hlavních problémů dialogu.

Výklad postupuje aplikací principu způsobivosti každého k jedné činnosti (*Resp.* 370b), čímž se obyvatelstvo rozčleňuje podle povolání. Dále se dochází k potřebě dovozu, neboť obec není soběstačná, čímž vzniká trh a peníze (*Resp.* 370e-371b). V momentě, kdy je takováto "první obec" již úplná (τελέα), je popisován život jejích obyvatel - žijí v míru a jídla mají dostatek. I přesto, že ovládají umění (τέχνη) a obchodují s jinými, se však podobají spíše jakýmsi vyspělým, mírumilovným zvířatům, než současným lidem - soustředí se pouze na přežití a v jejich životě chybí jakýkoliv duchovně-intelektuální rozměr. O to překvapivěji na nás může působit fakt, že je to právě Platónův Sókratés, kdo označí toto uspořádání za pravou a jakoby zdravou obec (ἀληθινὴ πόλις [...] ὥσπερ ὑγιῆς τις) (*Resp.* 372e)²⁰ a že popud k jejímu překonání dává Glaukón tím, že ji označí za "obec vepřů" (ὕων πόλιν) (*Resp.* 372d), avšak nikoli z důvodů, které jsme právě nastínili, ale proto, že v takovéto obci by chyběly stoly, lehátka či zákusky (*Resp.* 372d-e). Jinými slovy: Glaukónovi nevádí to, že se těmto lidem nedostává filosofický rozměr existence, ale že se jim nedostává luxusu, kterého

¹⁹ Jako o svém druhu myšlenkovém experimentu hovoří o *Ústavě* také Kenneth Dorter: „The *Republic* aims to discover the nature of justice by a thought-experiment in which a perfectly just city is construed.“ – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 269. Obdobně Christopher Rowe píše: „The political scheme of the *Republic* is largely a thought-experiment [...]“ – ROWE, C.J., *Plato: Phaedrus*, s. 5., či na jiném místě uvádí, že chápání *Ústavy* jakožto myšlenkového experimentu je zcela legitimní a rozhodně pravděpodobnější než jakožto návrhu určeného k reálné implementaci. – ROWE, C.J., *Killing Socrates*, s. 74.

²⁰ Viz: „For Socrates this is the true, the healthy city (372e), which may seem surprising because it contains nothing of the examined life – there is no rational component. It is the 'healthy' city because it is like a healthy body – its concerns are entirely corporeal.“ – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 65. Poukaz na „zdraví“ této obce je tedy třeba chápat v kontextu tělesného zdraví, poukaz na „pravost“ této obce zůstává otázkou, kterou bude třeba v dalším výkladu zodpovědět.

požívají současní lidé. Jak však může Sókratés takovouto námitku přijmout a jak může sám zároveň mluvit v tomto kontextu o "pravé obci"?

Klíčové, dle mého názoru, je uvědomit si, v jaké části *Ústavy* se tento výklad nachází. Jak jsme již viděli na schématu struktury celého dialogu, bavíme se nyní ve fázi ještě dosti rané *anabasis* a, dle Dorterova výkladu, na rovině *πίστις*.²¹ Na této rovině - tedy běžných lidských domněnek - se může zdát, že tím, co odlišuje lidi od vepřů, je potřeba luxusu. Vzhledem k tomu, že na stejné rovině myšlení operuje i Platónův Sókratés, může tento argument přijmout a zároveň tuto obec označit za pravou a zdravou. Všimněme si navíc, že Glaukónova námitka není v zásadě naprosto mylná – potřeba luxusu je nepochybně jedním z rysů, které *skutečně* odlišují lidi od zvířat. Je však filosoficky jaksi mělká a neuspokojivá, nepostihuje skutečně důležité a zásadní rozdíl mezi zvířaty a lidmi. Jinými slovy: Glaukónova námitka může obstát pouze za předpokladu, že se na cestě filosofického „zasvěcování“ nacházíme stále ještě dosti na počátku, kde nemáme k dispozici žádný základ, v němž by šlo zakotvit „hlubší“ vysvětlení rozdílu mezi zvířaty a lidmi. A situace, v níž se nacházíme ve druhé knize dialogu *Ústava*, vykazuje přesně takovéto rysy.

1.1.2 Kontext druhé knihy: obec nakažená zánětem

Dorter ve svém výkladu dále upozorňuje na strukturní obdobu této první obce se žádostivou složkou duše. Takto vystavěná obec by tedy odpovídala duši složené pouze ze žádostivé složky (která je samozřejmě stejně jako takováto obec čistě hypotetickým konstruktem). První dílčí zlom, který v této části nastává a který je zapříčiněn zmíněnou Glaukónovou námitkou, je přechod od čistě žádostivé obce/duše k obci/duši, která je spojením žádostivosti a vznětlivosti. Aby obec mohla svým obyvatelům poskytnout Glaukónem požadovaný luxus, musí mohutnět a toto mohutnění s sebou přináší řadu neblahých důsledků. Obec například nutně musí expandovat na úkor sousedů, neboť původní rozsah území jí už nedostačuje, a tak vzniká potřeba vojska (strážců). Tím se do obce dostává ona zmíněná vznětlivost (*θυμός* – poprvé až na *Resp.* 375b), neboť díky principu odmítání mnohodětnosti (*πολυπραγμοσύνη*) nemohou vojenskou funkci vykonávat lidé věnující se jinému řemeslu (*τέχνη*). Než budeme pokračovat ve výkladu

²¹ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 62.

důsledků mohutnění obce dále, zastavme se ještě nad Sókratovým opět poněkud překvapivým konstatováním, že se jedná o posun od zdravé obce k „obci nakažené zánětem“ (φλεγμαινουσαν πόλιν) (*Resp.* 372e). Z jakého důvodu je obec, kde spolupůsobí i vznětlivá složka, nakažená zánětem, i když je vlastně blíže k později vystavené „ideální obci“ než obec prvotní? Jedná se, dle mého názoru, opět o problém neexistence potřebného filosofického základu na takto rané úrovni *anabasis*. Ze současné perspektivy je opravdu lepší první obec, neboť se v ní nevyskytují války ani další zla a hodnota strážců (ze kterých se později budou rekrutovat filosofové) nemůže být z tohoto hlediska doceněna.

Dalším problémem zůstává otázka po tom, zda se jedná o radikální zlom či spíše kontinuální přechod, jehož druhá fáze je vlastně již potenciálně obsažena ve fázi první. Druhé zmíněné stanovisko zastává například Kenneth Dorter, podle jehož výkladu je v samé povaze žádostivosti, že je neomezená, a tudíž rozšiřování potřeb na stále další a další není dáno pouze Glaukónovou námitkou, ale samotným charakterem první obce.²² Osobně jsem přesvědčen, že zodpovězení této otázky nehraje příliš velkou roli. Dorter má nepochybně pravdu v tom, že žádostivosti je vlastní absence jakýchkoli hranic, jak později uvidíme v popisu demokratického člověka. Tento popis však nastává až na počátku *katabatické* části *Ústavy*, a tak jej v tomto kontextu nemůžeme aplikovat a musíme uznat, že na této úrovni se opravdu musí jednat spíše o zlom vyvolaný Glaukónovou námitkou. Jelikož se však jedná, jak bylo řečeno, spíše o myšlenkový experiment než popis skutečného vývoje reálné obce, můžeme tuto otázku nechat nerozřešenou jednoznačným způsobem a jednoduše dále sledovat, co nastane, *pokud úvahu povedeme tímto směrem*.

1.1.3 Výchova strážců skrze poesii

Pro naše potřeby je důležité si všimnout, že jako důsledek tohoto mohutnění se do obce dostávají také básníci a rapsódi (*Resp.* 373b), o nichž pokračuje výklad od *Resp.* 376e. Nyní se tedy přesouváme od představení kontextu k poesii přímo. Viděli jsme, že se nacházíme v raně *anabatické* části dialogu v momentu, kdy tvoříme obec, která zatím obsahuje dvě třídy – řemeslníky a strážce – jimž odpovídají dvě složky duše

²² DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 66.

– žádostivá a vznětlivá. Řeč se nyní stáčí k poesii v kontextu řešení otázky po výchově těchto strážců. Výchova se totiž dělí na dvě složky – výchovu těla (γυμναστική) a výchovu duše (μουσική), přičemž v dětství začínáme s výchovou *músickou* (*Resp.* 376e). Tento typ se dále dělí podle své pravdivosti. Sókratés opět překvapuje svým tvrzením, že děti nejprve vychováváme v nepravdě, ukazuje se však, že touto nepravdou myslí všechny tehdejší obvyklé báje (μῦθοι) – zejména Homérovy a Hésiodovy – které, byť obsahují některé pravdivé prvky, jsou jako celek nepravda (*Resp.* 377a). Veškerá kritika poesie v druhé knize *Ústavy* se tedy odvíjí od toho, že je básnictví nahlíženo jako prostředek vzdělávání mladých strážců v hypoteticky vykonstruované obci, která je navíc zatím pouze ve druhém stádiu svého vývoje (obsahuje pouze žádostivou a vznětlivou složku). Slovy Luka Purshouse: „*Avšak je důležité mít na paměti, že to, co Sókratés říká o poesii v druhé a třetí knize Ústavy, se odehrává ve specifickém kontextu načrtávání toho, jak by strážci měli být vzděláváni během let, kdy se formují [jejich duše]. Přinejmenším v těchto pasážích [Sókratés] nevyslovuje žádná obecnější tvrzení o cenzuře umění v rámci společnosti.*“²³

V tomto kontextu, kdy kritériem posuzování poesie, resp. měřítkem její kvality, není její umělecká hodnota, nýbrž její důsledky ve výchovném procesu, je jistě pochopitelné, že se Sókratés nerozpakuje navrhnout její censuru a Glaukón s ní bez váhání souhlasí (*Resp.* 377b).²⁴ Připomeňme si příznačnou pasáž: „*Homéra a ostatních básníků poprosíme, aby se nehoršili, jestliže tato a všechna taková místa škrtneme; ne že by to nemělo básnické ceny a že by to lid rád neposlouchal, nýbrž proto, že čím to jest básnický lepší, tím méně to smějí poslouchat chlapci i muži, kteří mají být syny svobody a otroctví se báti více než smrti.*“ (*Resp.* 387b)²⁵ Z tohoto důvodu může tedy Sókratés své stanovisko ještě více vyhrotit a nadřadit kritérium vhodnosti pro výchovu dokonce i standardně nedotknutelnému kritériu pravdy. Morálně zhoubné příběhy by se dětem neměly vyprávět dokonce, i kdyby snad byly pravdivé a měly by se spíše

²³ „It is important, however, to remember that what Socrates says about poetry in Books II and III is in the specific context of outlining how guardians should be educated during their formative years. He does not, at least in these passages, make any broader claims about the censorship of art within society.“ – PURSHOUSE, L., *Plato's Republic*, s. 39-40. (překl. J.S.)

²⁴ Srovnejme s naší dobou, kdy dětem běžně zakazujeme například sledování jistých filmů, které by negativně mohly ovlivnit jejich vývoj, ale které přesto můžeme považovat za umělecky hodnotné.

²⁵ Pasáž se sice nachází až na počátku třetí knihy a týká se explicitně dalšího ze zákonů, podle nichž se musí básníci řídit, ale, dle mého názoru, vystihuje velmi výstižně obecný Sókratův/Platónův přístup k poesii na této úrovni a v tomto kontextu.

uchovávat jako jakési „posvátné tajemství“ (*Resp.* 378a).²⁶ Toto zdánlivě nesókratovské tvrzení ovšem opět nelze vytrhávat z jeho velmi specifického kontextu. Pro filosofa nepochybně na prvním místě zůstává pravda, avšak pouze za předpokladu, že náš hovor není takto úzce tematicky omezen a že již bylo dosaženo vyššího stupně filosofického vzestupu.

Sókratés tedy navrhuje zavedení zákonů pro skladatele bájí, díky kterým by byl zajištěn jejich správný vliv na výchovu dětí. Pro upamatování si je stručně shrňme. 1) bůh jest dobrý, a tudíž není původcem všeho, ale pouze věcí dobrých, a proto spolu bohové ani nemohou válčit či si vzájemně jakkoli škodit; 2) bůh jest bytost jednotná – nemění se a nebere na sebe žádné jiné podoby, neboť každá změna by u boha mohla být pouze k horšímu; 3) bůh nás neklame, neboť bozi stejně jako lidé nenávidí skutečnou lež. (*Resp.* 378b-383c) Není zcela jasné, zdali tyto pasáže mají opět platnost pouze v tomto kontextu (ospravedlnit určitě jednání lze poukazem na to, že takto jedná i bůh, a tudíž bůh musí jednat pouze morálně správně, aby výchova fungovala tak, jak má) nebo zda mají obecnější filosofický přesah a vypovídají nám něco o Platónově pojetí bohů. Osobně se kloním spíše ke druhé variantě, neboť zmiňované zákony nejsou odůvodněny pouze tím, že takto je to nejlepší pro účely výchovy budoucích strážců, ale argumentuje se v jejich prospěch také na obecnější filosofické rovině. Samozřejmě stále nesmíme ztrácet ze zřetele, že se nacházíme v raně *anabatickém* stádiu, a tak je rozmluva velmi silně ukotvena v tehdy běžném, nefilosofickém pojetí bohů, nicméně jsem přesvědčen, že jisté indicie pro rozřešení otázky po Platónově pojetí bohů lze z této pasáže oprávněně extrahovat.²⁷

Dále se výklad velmi plynule a bez znatelnějšího zlomu přesunuje do knihy třetí. K výše zmíněným třem zákonům pro skladatele bájí se zde připojuje ještě jeden, a to sice: 4) nesmí se hanět život v Hádu, neboť budoucí strážci by nemohli být stateční, pokud by trpěli strachem ze smrti. (*Resp.* 386b) Strážcové nesmí podléhat pláči a

²⁶ Norman Gulley v této souvislosti hovoří o třech stupních, mezi kterými zde můžeme rozlišovat: pravda, pravdivá fikce a nepravdivá fikce. Jak je z Platónova výkladu zřejmé, na první pohled snad zvláštní rozdíl mezi pravdivou a nepravdivou fikcí spočívá v jejím dobrém či špatném výchovném, resp. morálním, efektu. Z tohoto důvodu se tedy Platón, dle Gulleyho, snaží ukázat nepravdivost některých konkrétních míst v básních, i když jinak věří, že *celé* tyto příběhy jsou fiktivní, a tudíž z „historického“ hlediska nepravdivé. – viz GULLEY, N., *Plato on Poetry*, s. 154-169.

²⁷ Ohledně této otázky se v podstatě kloníme k výkladu Gustava Muellera, podle nějž, velmi stručně řečeno, Platón zůstává polyteistou, avšak tradičním božstvům odebere jejich antropomorfní (neetické) charakteristiky, a tedy je jaksi „zduchovní“. – viz MUELLER, G.E., *Plato and the Gods*, s. 457-472.

nářkům, a proto se vážení mužové nesmí takto chovat ani v bájích (*Resp.* 387d), a na druhou stranu nesmějí být ani „smíšky“, neboť to pro ně není důstojné (*Resp.* 388e). I když pasáže reprezentující oba jevy jsou stále vybírány z Homéra, je zřejmé, že kritika bude rovněž namířena proti tragédiím a komediím (byť jejich explicitní rozbor přijde na řadu až v pasáži *Resp.* 394b-c). Výrazný posun přichází až na místě *Resp.* 392c, kdy se Sókratův výklad přestává zaměřovat na obsah básní (ὅ λεικτέον) a přechází se k problému způsobu jejich přednesu (ὡς λεικτέον). Jsou určeny tři základní typy básní právě dle způsobu přednesu: 1) prosté vypravování (διήγησις); 2) vypravování s užitím nápodoby (μίμησις); 3) směs obojího. (*Resp.* 392d) Obecně můžeme říci, že výklad o performativní stránce poesie nemá natolik zásadní filosofickou závažnost, abychom se jím museli zde podrobně zabírat.²⁸ Spokojme se tedy se stručným nastíněním problémů, jež jsou probírány v bezprostřední návaznosti na námi detailněji probíranou knihu druhou, a přesuňme se téměř na samý konec dialogu k pro nás mnohem podstatnější knize desáté.

1.2 Poesie jako nápodoba: Ústava X

Pro naše téma je zejména třeba zdůraznit, že desátá kniha zásadním způsobem obohacuje kontext, v němž byla poesie probírána v knize druhé a třetí. Do centra pozornosti se totiž, na rozdíl od zmiňovaných knih, dostává také povaha poesie jako takové, resp., lépe řečeno, povaha poesie *jakožto* umění napodobovacího (μιμητική). Tento posun, avšak v rámci stále trvajícího kontextuálního omezení, lze vysvětlit dvěma spolupůsobícími příčinami: 1) v rámci dramatické struktury našeho dialogu jsme se posunuli již o značný kus dále – konkrétně se nacházíme téměř již v samém závěru třetí, *katabatické* fáze – z tohoto důvodu problém poesie nyní můžeme uchopit nikoli na (v ničem nefundované) rovině πίστις²⁹ a jen jaksi „okrajově“ při probírání jiného

²⁸ Pro shrnující výklad problému *músické* výchovy viz například NETTLESHIP, R.L., *The Theory of Education in Plato's Republic*, s. 29-87. DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 73-94.

²⁹ Rozdíl mezi nezakotvenými a tudíž spíše intuitivními náhledy z knihy druhé a naopak filosoficky pevně ukotvenými tvrzeními z knihy desáté demonstruje velmi výstižně Nickolas Pappas na problému básnického pojetí bohů. Zatímco v druhé knize se prý zdálo, že básníci jsou spíše díky jakési náhodě náchylní k chybným tvrzením ohledně bohů, v knize desáté vidíme, že omyl je díky povaze fyzického světa bytostně vlastní jejich podnikání. Viz: „In Book 2 poets looked accidentally error-prone when they talked about the gods; in Book 10 we find the error built into their enterprise, thanks to what we have learned about the physical world's susceptibility to equivocation.“ – PAPPAS, N., *Plato and the Republic*, s. 213.

tématu, ale naopak se jakožto filosofičtí „zasvěcenci“ můžeme soustředit na podstatu problému samotného; 2) stále se však nacházíme v kontextu (mimo jiné) myšlenkové výstavby ideální obce, a tak se rozbor problému poesie omezuje na vytyčení jejích negativních stránek.³⁰ Se stálým vědomím těchto dvou hledisek pak budeme schopni vysvětlit jak zdánlivý kontrast se zmíněnou druhou a třetí knihou, tak (jak uvidíme později) s dialogy *Ión*, *Faidros* či *Apologie*.

Na první pohled nás může překvapit, že zatímco dříve byla poesii v některých jejích podobách připsána i kladná role ve výchově, nyní se dozvídáme, že ji zcela odmítáme, pokud je uměním napodobovacím (*μιμητική*) (*Resp.* 595a). Toto tvrzení lze snadno pochopit, pokud, jak již bylo řečeno, posuzujeme problém poesie sám o sobě a jeho řešení (jakožto již nahlédnuvší filosofové) rozpracujeme na pozadí dříve načrtnutého ontologicko-epistemologického rozvrhu světa. Klíčové je, že kritériem pro jeho řešení již není správná výchova, ale sama *pravda*. Sókratés na pozadí bezprostředně přiznané lásky k Homérovi nekompromisně deklamuje: „*Avšak nesmíme si člověka vážit více než pravdy, a proto musím říci, co si myslím.*“ (*Resp.* 595c) Nutno dodat, že v druhé knize jsme si opravdu více vážili člověka (tedy mladého strážce) než pravdy a jeho správné výchově jsme pravdu jednoznačně podřizovali (jak bylo vidět například na požadavku utajení jistých morálně nepřijatelných bájí, i kdyby snad byly pravdivé).³¹ Poněkud zjednodušeně bychom snad mohli říci, že v této fázi již nejsme hnáni konkrétním praktickým cílem (hledáním správné výchovy pro strážce), ale vstupujeme spíše na půdu teoretického zkoumání věci samé (poesie, resp. *μίμησις*), jež

³⁰ Tímto směrem se odvíjí například argumentace Darnella Ruckera, který tvrdí, že v našem světě má umění uvolňující funkci, představuje jakýsi únik od reality a pomáhá nám tak lépe snášet občas frustrující život, avšak v ideální obci není nic takového zapotřebí, neboť život v ní je taktéž „ideální“. Z tohoto důvodu je umění v tomto kontextu pouze kritizováno a jsou opomíjeny jeho kladné stránky. – RUCKER, D., *Plato and the Poets*, s. 167-170.

³¹ Obdobně tento posun chápe také Leo Strauss: „V prvním rozhovoru o básnictví, který daleko předchází uvedení filosofie jako námětu diskuse, byla pro básnictví jeho lhostejnost k pravdě hlavním doporučením, neboť v té době bylo zapotřebí nepravdy (377a1-6). Nejlepší básníci byli z obce vyhnáni ne proto, že učili nepravdě, nýbrž proto, že učili nesprávnému druhu nepravdy. Mezitím se však ukázalo, že pouze život filosofujícího člověka, pokud takový člověk filosofuje, je život spravedlivý a že tento život nepravdu nejen nepotřebuje, nýbrž ji zcela zavrhuje (485c3-d5). Postup od obce, dokonce od nejlepší obce, k filosofovi si, jak se zdá, vyžaduje postup od podmíněného přijímání básnictví k jeho bezpodmínečnému zavržení.“ – STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 143.

má na základě filosoficky hlubšího uchopení problému samého potvrdit naše dříve formulované a spíše praktičtější závěry.³²

Celý první argument se proto odehrává primárně na *ontologické* bázi, na níž se postulují tři typy reality: 1) idea (εἶδος, resp. τὸ ὄν nebo také τελέως ὄν); 2) konkrétní smyslově vnímatelná instance dané ideje (τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν); 3) obraz či jev dané jednotliviny (εἶδωλον). Na konkrétním případě lavice je toto předvedeno například v pasáži *Resp.* 597b.³³ Umění básnické je zde vysvětlováno na stejném principu jako malířství (se kterým ostatně bylo srovnáváno již v druhé knize na *Resp.* 377e a třetí knize na *Resp.* 401a, může se tedy jednat o další argument ve prospěch provázanosti obou oddělených pasáží). Výtvořiny básníků ani malířů nejsou založeny na vědění, neboť se nezakládají na znalosti idejí, ale pouze na napodobování smyslově vnímatelných jednotlivin. O výrobci napodobitele jako takovém je tak možno říci, že se nachází na třetím místě od přirozenosti (ἀπὸ τῆς φύσεως) (*Resp.* 597e), resp. na třetím místě od jsoucna (τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος) (*Resp.* 599a). Nyní je tedy již zřejmé, že zatímco z hlediska *výchovy* byla poesie v jistých svých podobách přijatelná, z hlediska *pravdy* zcela selhává a *jakožto umění napodobovací* je tak zcela nepřijatelná.

Platónova argumentace jde však také ještě jiným směrem. Zásadní je totiž to, jaký obraz podává ve svých básních například Homér o tzv. „nejdůležitějších a nejkrásnějších předmětech“ (περὶ δὲ ὧν μεγίστων τε καὶ καλλίστων) (*Resp.* 599c), tzn. o vedení vojsk, správě obcí či výchově člověka. Pokud by měl Homér o těchto věcech skutečné vědění, nevěnoval by se, dle Platóna, pouze vytváření jejich obrazů, ale „věcem samým“. Avšak ukazuje se, že Homér ve skutečnosti nikoho lepším neučinil (jeho žák Kreófylos je dokonce směšnější po stránce vzdělání než jeho jméno), žádnou bitvu nevyhrál ani v žádné obci úspěšně nevládl. (*Resp.* 599c-600b) Tato linie

³² Nový důraz na teoretické zkoumání problému poesie však není žádným rušivým elementem námi výše nastíněné *anabaticko-katabatické* struktury celého dialogu. Tato struktura totiž není dána primárně *způsobem* zkoumání, ale jeho *předmětem*. Z tohoto důvodu je problém poesie operující na rovině εἰκασία či πίστις probírána právě v začátcích a v závěrečných částích dialogu a nikoli v jeho centrálních knihách. Zda se toto zkoumání děje spíše v praktičtějším či teoretičtějším duchu je sekundární.

³³ V tomto kontextu je vhodné mít na paměti, že celá desátá kniha je filosoficky dosti zajímavá a problematická, a to zejména díky zavedení tzv. idejí artefaktů (poprvé *Resp.* 596b), myšlenky božského tvůrce těchto idejí (*Resp.* 597b-d), představě řemeslníků hledících při své práci na ideje (poprvé *Resp.* 596b) nebo poněkud problematické analogii mezi malířstvím a básnictvím (poprvé *Resp.* 600e-601b), avšak není v možnostech této práce se věnovat jejímu komplexnímu rozboru, a proto se omezíme pouze na to, co se zde dozvídáme o μίμησις ve vztahu k poesii.

argumentu, jak později uvidíme, nápadně připomíná Sókratovu argumentaci z dialogu *Ión*, a tak se k ní ještě vrátíme později.

Pro třetí a poslední hlavní argument desáté knihy proti básníkům je klíčový předpoklad, že v této fázi již disponujeme modelem tripartitní duše.³⁴ Sókratés se totiž ptá po tom, na jakou složku duše poesie působí (*Resp.* 602c). Ukazuje se nejen, že básník nepůsobí na rozumovou složku duše, ale že tato není ani terčem jeho nápodoby (*Resp.* 604e). Tímto svým konáním tak rozumovou stránku oslabuje a nerozumnou naopak vyživuje.³⁵ Proto je schopen zkazit i řádné lidi (což Sókratés označuje za největší obžalobu proti básnictví), neboť napodobuje jednání, které ve skutečném životě zavrhuje (*Resp.* 605c-e). Když pak takovýto řádný člověk dává v divadle či při přednesu básní průchod svým emocím („*zavlažuje tyto city a živí je, kdežto by měly schnouti*“ – *Resp.* 606d), zvykne si na takové chování a má následně problém udržet emoce na uzdě například při svých vlastních utrpeních (*Resp.* 606b). Z těchto důvodů jsou tedy do ideální obce přijaty pouze hymny na bohy a chvalozpěvy na dobré muže, neboť tyto mají správný vliv na chování člověka (*Resp.* 607a).

Na závěr této části ještě zmiňme důležitou bezprostředně následující pasáž, jež opět potvrzuje výše zmíněný fakt, že hlavním kritériem pro posouzení poesie v desáté knize je *pravda*. Z tohoto důvodu Sókratés po své dosti vyčerpávající a tvrdé kritice poesie překvapivě dodává, že bychom ji i po tom všem do své obce rádi přijali, pokud by sama dovedla obhájit svoji potřebnost v právě zřízené obci.³⁶ Této obhajoby by se dokonce ani nemuseli ujmout básníci sami, ale „řečí neveršovanou“ by na její obranu

³⁴ Nebo, ještě výstižněji, můžeme spolu s Giovanni Realem hovořit o triadicky uspořádané duši s bipolární strukturou. – REALE, G., *Platón*, s. 410.

³⁵ Pravděpodobně tato pasáž vede Nickolase Pappase k překvapivému prohlášení, že v desáté knize jde spíše o psychologický efekt poesie, zatímco v knize druhé šlo spíše o pravdivost či lživost. – PAPPAS, N., *Plato and the Republic*, s. 211. I když nelze zpochybnit, že desátá kniha se opravdu částečně zabývá psychologickým efektem poesie a že v druhé knize se opravdu částečně argumentuje kritériem pravdivosti (například v pasáži týkající se správného líčení bohů), musíme, myslím, z již uvedených důvodů trvat na naší interpretaci, jež je ve své podstatě protivná k tomuto Pappasově tvrzení. Převažujícím kritériem v druhé knize je správná výchova mladých strážců (tedy v podstatě psychologický efekt) a kritérium pravdivosti se objevuje v menší míře a pouze sekundárně, zatímco v desáté knize se v menší míře a až sekundárně objevuje kritérium psychologického efektu a kritérium pravdivosti sehrává hlavní roli.

³⁶ George Klosko tuto pasáž vykládá jako důkaz svrchovanosti filosofa-krále v ideální obci, což stojí v protikladu ke slepému držení se představeného vzoru. Jinými slovy, je to jako kdyby Sókratés pravil: my jakožto zakladatelé obce jsme dospěli k názoru, že poesii je z ní třeba vyloučit, avšak pokud by se skutečně někdy ujal vlády filosof, který nahlédl Dobro, a poesie před ním dokázala obhájit svoji užitečnost pro jeho obec, není důvodu k tomu, aby ji nepřijal a držel se slepě našeho právě představeného návrhu. – KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 179-180.

mohli promluvit také „přátelé básnictví“ (φιλοποιηται) (*Resp.* 607d)³⁷. Tento dodatek evidentně rezonuje s již zmíněnou přiznanou láskou k poesii ze začátku desáté knihy, kterou je však nutno odvrhnout (viz *Resp.* 607e-608a), neboť nám nutnost velí vážiti si více pravdy nežli člověka. Jednoznačně se nám tedy ukazuje, že i přes svoji tvrdost není Platónova kritika výrazem žádné slepé nenávisti k poesii či nepochopení její povahy³⁸, ale naopak výrazem snahy překonat sám sebe, úsilí nepodlehnout jejímu omamnému kouzlu a se stálým přihlížením k pravdě vyzdvihnout také její negativní stránky.

1.3 Poesie jako inspirace: Apologie, Ión, Faidros

I přes všechny dílčí odlišnosti jsme mohli vidět, že celou *Ústavou* prostupuje pojetí poesie jakožto napodobovacího umění (μιμητική) a z toho plynoucí její převážně negativní hodnocení. V Platónových dialozích se však setkáváme ještě s jiným pojetím – takovým, které sice souhlasí s *Ústavou* v kladení důrazu na absenci vědění na básnickově straně, ale chápe poesii nikoli jako nápodobu, nýbrž jako výsledek božské inspirace (ἐνθουσιασμός nebo μανία) a má často (byť zdaleka ne stoprocentně) pozitivnější konotace. Básně jsou totiž chápány primárně jako božské a nikoli lidské výtvořiny a od bohů, jak již víme, nemůže pocházet nic špatného. Pro ilustraci si můžeme připomenout známou Sókratovu historku z *Apologie* o tom, jak se jeho druh Chairefón jednoho dne vydal do Delf, aby se zeptal Pýthie, zda je někdo moudřejší než Sókratés, načež se mu dostalo odpovědi – nikdo. Sókratés, chtěje tuto zvláštní odpověď přezkoumat, vydal se za různými muži, kteří byli pokládáni za moudré. (*Apol.* 21a-c) Mezi jinými navštívil také básníky: „*Probíraje tedy jejich básně, o kterých se mi zdálo, že jsou od nich nejlépe vypracovány, vyptával jsem se jich, co jimi myslí, abych se zároveň také něčemu od nich naučil. Tu se vám stydím povědět, občane, pravdu; avšak přece se to musí říci. Neboť, abych tak řekl, bezmála všichni, kteří při tom byli, dovedli o nich lépe mluvit než básníci sami o svých vlastních výtvořech. Poznal jsem tedy zanedlouho zase i o básnících, že netvoří svá díla moudrostí (οὐ σοφία ποιοῦεν ἃ ποιοῦεν), nýbrž jakýmsi přirozeným nadáním (φύσει τινὶ) a nadchnutí bohem*

³⁷ K otázce, koho může Platón těmito φιλοποιηταί myslet, viz BOHÁČEK, K., *Záhadná filopoesie*, s. 21-36.

³⁸ Takto, dle mého názoru, nepřipustně zjednodušující (a tudíž chybný) výkladový proud zastupuje například Simon Blackburn. Snad až úsměvně může působit jeho ironický posměšek namířený na Platónův domněle omezený intelekt: „Platóna totiž zřejmě nenapadlo, že nám vypočtení může ukázat nové aspekty právě těch věcí, které vypočtení.“ – BLACKBURN, S., *Platónova Ústava*, s. 200.

(ἐνθουσιάζοντες), právě tak jako boží hadači a věštci; neboť i tito mluví mnoho krásných věcí, ale nemají vědění o ničem z toho, co mluví.“ (Apol. 22b-c)

Toto pojetí v jeho nejrozpracovanější podobě však nacházíme v Platónově dialogu *Ión*. Sókratés zde sice rozmlouvá s rapsódem, tedy zprostředkovatelem (ἐμπνεύς) básnických slov pro široké publikum, ale je přinejmenším oprávněné se domnívat, že dialog nám poodhaluje také cosi o básnících a poesii samé a nikoli pouze o rapsódském umění.³⁹ Klíčovou pasáží je známé Sókratovo podobenství s magnetem a železnými kroužky (*Ión* 533d-536d). I přesto, že *Ión* bývá standardně řazen mezi tzv. rané či malé sókratovské dialogy⁴⁰, přichází Sókratés v tomto podobenství s dosti explicitní naukou, byť zahalenou do metaforické řeči. Músa jakožto zdroj básnické inspirace je zde vyobrazena jako magnet a básník, jenž je jí posedlý, jako železný kroužek, který je magnetem přitažen. Z tohoto důvodu tedy básník nemá vědění o obsahu svých básní, ale i přesto je božským člověkem – veškerá síla jeho tvořivosti totiž pochází od boha a nikoli z něj samotného. Vidíme tak, že s posunem od nápodoby k inspiraci souvisí ještě jeden aspekt. Zatímco v *Ústavě* byly předmětem zájmu spíše samy básnické výtvořiny, nyní se pozornost stáčí spíše na osobu básníka a, řekněme, jeho „kognitivní stav“ v procesu básnické tvorby. Nutně se nám tak nabízí otázka, jejíž řešení bude předmětem závěrečné kapitoly této práce týkající se opět poesie: Může být básník božsky inspirovaným napodobovatelem, a pokud ano, tak v jakém smyslu?

Pro úplnost ještě ve stručnosti zmiňme pasáže z dialogu *Faidros* týkající se tohoto tématu. Všechny můžeme lokalizovat do tzv. Sókratovy palinodie, tedy jeho druhé zbožné řeči, již pronáší, aby odčinil své provinění vůči Erótovi, kterého se, zastáváje názor, že je lepší být po vůli člověku nemilujícímu, dopustil pronesením první

³⁹ Nutno dodat, že mezi badateli existují zastánci obou směrů. Spíše tradičnější výklad vidí v centru pozornosti dialogu *Ión* povahu poesie jako takové a problém rapsódství vnímá spíše jako sekundární. Pro tento typ výkladu viz například KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 101-113. nebo FREEMAN, C., *Plato: The Use of Inspiration*. Pro druhý typ interpretace viz například CAPUCCINO, C., *Plato's Ion and the Ethics of Praise* nebo LADRIERE, C., *The Problem of Plato's Ion*. Dle LaDriera otvírá dialog *Ión* jako vůbec první v historii problém literární kritiky a interpretace poesie. Carlotta Capuccino tvrdí, že v centru Platónova zájmu je to, co nazývá „etika chvály“ (ethics of praise). Jelikož Homér je v Platónově době již několik století po smrti, klíčovou roli hrají právě rapsódi, jejich zpřítomňování homérských eposů současnému publiku a zároveň jejich vychvalování Homéra jakožto autority hodné následování. Osobně nechci v žádném případě tvrdit, že problémy, na něž se soustředí druhý zmíněný směr, v dialogu nenalzáme, ale i přesto jsem přesvědčen, že bychom poselství dialogu značně ochudili, pokud bychom nevzali na vědomí také to, co nám vypovídá o podstatě básnické tvorby jako takové. A právě tento rozměr dialogu *Ión* bude, jak uvidíme, pro naše potřeby klíčový.

⁴⁰ Pro obecnou charakteristiku této skupiny dialogů viz PENNER, T., *Socrates and the Early Dialogues*, s. 121-147.

řeči. V této *palinodii* se dozvídáme, že působením šílenosti (pocházející od bohů) se nám dostává největších dober (*Phaedr.* 244a). O básnické posedlosti (κατοκωχή) a šílenosti (μανία) se pak praví následující: „*Ta zachvacuje duši něžnou a nepřístupnou všednosti, probouzí ji a do vytržení uvádí pro písňe a jiné básnické tvoření, a vyzdobujíc nescíslné činy předků, vychovává potomky; kdokoli však přijde ke dveřím básnickým bez šílení Mús (ἄνευ μανίας Μουσῶν), jsa přesvědčen, že bude dobrým básníkem již pouhou znalostí umění (ἐκ τέχνης), je sám nedokonalý (ἀτελής), a také básnické dílo rozumného zanikne před dílem šilicích.*“ (*Phaedr.* 245a) Všimněme si, že tato pasáž činí drobnou narážku jak na *Ústavu* (zmínkou o výchově potomků), tak na *Ióna* (nadřazováním posedlého básníka nad „rozumného“). Musíme se tak ptát, zda u Platóna máme co do činění s dvěma koexistujícími, ale vzájemně nepřevoditelnými koncepcemi týkajícími se problému poesie⁴¹, nebo zda je naopak třeba číst obě koncepce dohromady a snažit se z nich vyvodit jednotné pojetí obsahující oba zmíněné aspekty. Znovu si tedy položeme klíčovou otázku: Může být básník božsky inspirovaným napodobovatelem?

2 KRITIKA RÉTORIKY

Platónova kritika rétoriky tvoří druhý zásadní pilíř jeho politické filosofie. I přesto, že v *Ústavě* není toto téma explicitně probíráno, musíme mu v naší práci alespoň ve stručnější podobě věnovat pozornost. Na úvod konstatujme, že motivace Platónovy kritiky je pravděpodobně podobného typu, jako tomu bylo v případě poesie – tedy rozdílnost názorů na problematiku výchovy (παιδεία). Sofisté a rétoři⁴² ve starověkých

⁴¹ Tendence vykládat problém poesie tímto způsobem má například Martha Nussbaum. Autorka spatřuje jasný Platónův vývoj od dialogu *Ústava*, přes dialog *Symposion* až k dialogu *Faidros*, přičemž se prý jedná o vývoj od striktně „racionalisticky“ chápané filosofie až k pochopení filosofie jakožto božské *mánie*. S tímto souvisí i řešení problému poesie, kterou Platón ze svého racionalistického hlediska v *Ústavě* zcela odmítá a vysvětluje pouze jako nápodobu, zatímco ve *Faidrovi* ji jakožto božskou *mánií* staví naopak téměř na roveň filosofii. – NUSSBAUM, M., *Křehkost dobra*, s. 293-461.

⁴² Tradiční výklad chápe sofistiku a rétoriku jako dvě odlišné stránky jednoho a téhož intelektuálního směru, do kterého bylo lze zařadit různé myslitele i přesto, že tyto osobnosti se navzájem pravděpodobně vědomě nijak nespojovaly ani nepocházely například z jedné „školy“. Viz: „[...] sofisté se pokládali za vychovatele, a v souladu s tím věnovali při své činnosti velký prostor čistě formální stránce výuky, tj. jazykové formě a způsobu argumentace. Mnozí své úsilí soustředili na tuto oblast, a jsou proto dnes stejně jako ve starověku považováni za učitele rétoriky. Mezi sofistikou a rétorikou se netáhla žádná jasná hranice, každý sofista se do jisté míry zabýval otázkami členění a přiměřeného podání látky.“ – BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 463. V podobném duchu taktéž Marcel Detienne zdůrazňuje teoretické principy, které stojí v základu jak sofistiky, tak rétoriky. Jsou jimi především pojetí řeči jakožto nástroje směřujícího k přesvědčení a nikoli k pravdě a vůbec obecné zakotvení ve světě dvojznačnosti a

Athénách taktéž působili na utváření osobností zejména mladých lidí a celkový charakter jejich učení (i přes nezanedbatelné rozdíly mezi jednotlivými mysliteli řazenými do tohoto proudu) byl díky svému novátorskému důrazu na relativismus ve své podstatě protichůdný myšlení Platónovu. Pregnantně tuto skutečnost vystihuje Marcel Detienne: „*Doménou politika a sofistů je tedy rovina myšlení, která tvoří protipól té roviny myšlení, na níž si od dob Parmenidových činí nárok jako na svůj majetek filosof: je to rovina nahodilosti, sféra kairos, toho kairos, který nenáleží do řádu epistémé, nýbrž do řádu doxa. Je to svět dvojznačnosti.*“⁴³ Týž autor dále dovozuje, že řeč (λόγος) pro sofistu není nástrojem skutečného poznání a operuje zcela nezávisle na rovině pravdy (ἀλήθεια). Jejím cílem je naopak přesvědčování (πειθω) na rovině zdánlivého.⁴⁴ Kontrast s pojetím řeči, jež nacházíme v Platónově filosofii, je tedy více než zřejmý.⁴⁵ Jan Patočka pak v nesporně platónském duchu o rétorické výchově

nestálosti. – DETIENNE, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 142-145. Také Jan Patočka tvrdí, že rétoři se od sofistů „velmi málo lišili“, a proto je zahrnuje do jednoho proudu. – PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 130. Proti tomuto standardnímu výkladu (byť ve svém obecném jádru nepochybně správnému) však lze ovšem činit i určité dílčí námitky. O Gorgiovi z Leontín je například známo, že se svým učením necestoval od města k městu (což bývá jeden ze standardně uváděných základních znaků působení sofistů – viz GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období*, s. 20.) a podle některých interpretů se za jeho působením dokonce skrývala silná filosofická posice, jež byla protipólem tehdejší eleatské ontologie a jedním z nejvážnějších rivalů Platónovy filosofie. Viz například: „Gorgiás spojil základní principy svých filosofických učitelů a vytvořil tak vlastně originální nauku, kterou jsem pracovně nazval ‘filosofie nebytí’. [...] Gorgiova filosofie je charakteristická svým negativním zaměřením, popřením bytí věcí a využitelnosti myšlení ke stabilnímu popisu světa.“ – BOHÁČEK, K., *Proč Gorgiás mluví?*, s. 225. Za základní charakteristiku sofistiky bychom pak spíše mohli pokládat obecný příklon k relativismu aplikovaný mimo jiné na tehdejší náboženství a artikulovaný zejména slavným prótagorovským výrokem „*Mírou všech věcí je člověk. Jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou.*“ (DK B1) Osobnosti se silnou a vyhraněnou filosofií by pak pod tento proud pravděpodobně podřaditelné nebyly. Na půdě Platónových dialogů bychom pak jistou odlišnost mezi oběma disciplínami mohli spatřovat v tom, že v dialogu *Gorgias* jsou obě disciplíny odděleny – sofistika je uvedena jako jakási falešná nápodoba politiky, zatímco rétorika soudnictví (*Gorg.* 464a-465e). Záleží však na tom, jak úzce či naopak široce sofistiku vymezíme. Pokud bychom se spíše na způsob Detienna soustředili na základní, řekněme, teoretická východiska myšlení, můžeme ji určit obecněji jako „typ myšlení, který se [...] naprosto neomezoval jen na muže, kteří putovali z místa na místo a prodávali své ‘know-how’.“ – GREASER, A., *Řecká filosofie klasického období*, s. 22. Za tohoto předpokladu bychom se zařazením Gorgii či jiným svérázných myslitelů pod proud zvaný sofistika pravděpodobně neměli problém. Pro účely této práce se však nemusíme pokoušet podat jasný výklad problému spojitosti či naopak oddělenosti sofistiky a rétoriky. Mějme však na paměti, že (pokud bychom je oddělovali) představitelé obou těchto proudů působili v Athénách jako *učitelé*, díky čemuž, jak uvidíme dále, se pravděpodobně stali terčem Platónovy kritiky.

⁴³ DETIENNE, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 142.

⁴⁴ DETIENNE, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 144-145.

⁴⁵ Pro ilustraci platónského pojetí *logu* uveďme například slova Jana Patočky: „Prostě logos je nám dán k tomu, abychom život ne pouze akceptovali, nýbrž abychom jej *vedli*. Život v logu je zároveň životem lidským, tzn. životem v oblasti dobrého a zlého, poněvadž každá lidská akce má za účel něco, co má být pro nás dobré. Každá cílí nějak za dobrým v tom nejformálnějším smyslu slova. A Platónova filosofická víra je ta, že život v logu, v oblasti dobrého, je-li důsledně proveden, nemůže vést jinam nežli ke světlu, které nakonec určuje všechno. Proč? Poněvadž logos není ničím jiným než součástí tohoto světla. [...]“

tvrdí následující: „[...] παιδεία ρετόριῶν, kteří dovedou promluvit ke shromáždění lidu, dovedou získat jeho souhlas a dovedou mu vnutit svoje nahodilé mínění, ve skutečnosti není žádná παιδεία, nýbrž lichocení těmto lidem.“⁴⁶ Nyní se však již věnujme rozboru konkrétních pasáží z Platónova textu. Hlavními dialogy relevantními pro naše aktuální téma budou *Gorgiás* a *Faidros*.

2.1 Gorgiás

V dialogu *Gorgiás*, za jehož hlavní předmět můžeme pokládat „souboj mezi výchovnou mocí filosofie a výchovnou mocí rétoriky“⁴⁷, si všimějme jeho první části, ve které Sókratés rozmlouvá o rétorice přímo z Gorgiou. Rétorika je nejprve definována jako znalost (ἐπιστήμη), která se týká řeči (περὶ λόγους) (*Gorg.* 449d-e), či později jako umění (τέχνη), avšak zaměření na řeči (περὶ λόγους) zůstává (*Gorg.* 450c). V dalším běhu dialogu Sókratés po Gorgiovi požaduje, aby předmět rétoriky specifikoval a odlišil ji tak od ostatních umění, jež také používají řeči. Gorgiás tak přichází se zásadním distinktivním znakem rétoriky – týká se prý největších a nejlepších z lidských věcí (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα) (*Gorg.* 451d). Díky tomuto nároku je nám již zřejmé, proč je rétorika nebezpečným soupeřem – zjednodušeně řečeno můžeme tvrdit, že se týká toho samého jako filosofie, avšak poskytuje diametrálně odlišné odpovědi. V *Ústavě*, jak jsme již viděli, Sókratés v obdobném smyslu hovoří o největších a nejkrásnějších předmětech Homérova vypravování (περὶ δὲ ὄντων μεγίστων τε καὶ καλλίστων) (*Resp.* 599c), do nichž mezi jinými patří věci takové závažnosti, jako je správa (διοίκησις) obce či výchova (παιδεία) člověka. Jedná se tedy o dvě zásadní záležitosti, kvůli kterým snad Platón píše *Ústavu* a na něž by si rétorika v čele s Gorgiou dělala alternativní nárok. Je tedy nad slunce jasné, že vyrovnání se s rétorikou nemůže Platón v rámci své filosofie nijak podceňovat.⁴⁸

Náš život je celým svým rázem život vztahující se k dobrému skrze logos. Poněvadž dobré je to, co podmiňuje všechno v jeho bytí i jeho poznatelnosti.“ – PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 96-97. Logos je tedy pro Platóna prostředkem, skrze nějž lze poznávat pravdu o světě, jež nás může zavést až na práh samotného Dobra, které zakládá veškeré bytí a jeho poznatelnost, a díky němuž tak v důsledku můžeme vést plnohodnotný lidský život.

⁴⁶ PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 126.

⁴⁷ PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 129.

⁴⁸ Fundamentální rozdíl mezi platónskou filosofickou a gorgiánskou rétorickou posicí pregnantně vyjadřuje Kryštof Boháček: „Tento důraz na svobodu a autonomii je rovněž důvodem estetického

Sókratés však následně otázku obrátí poněkud odlišným způsobem – ptá se nikoli na tyto největší a nejlepší z lidských věcí, ale na „největší dobro pro lidi“ (μέγιστον ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις), kterého by měl Gorgiás být výrobcem (δημιουργός) (*Gorg.* 452d). Gorgiás za toto dobro, které je pro každého jednotlivce příčinou osobní svobody (ἐλευθερία) a dává mu možnost vládnout nad ostatními v obci, označuje rétoriku, resp. „schopnost přemlouvatí řečmi“ (τὸ πείθειν τοῖς λόγοις). (*Gorg.* 452d-e) Sókratés tuto Gorgiovu repliku interpretuje tak, že gorgiánskou rétoriku definuje jako „výrobkyni přemlouvání“ (πειθοῦς δημιουργός), v jejíž moci je „způsobovat v duších posluchačů přemluvu“ (πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν) (*Gorg.* 453a). Všimněme si, že poprvé se zde rétorice explicitně přičítá působení na duši, což, jak uvidíme dále, bude klíčové. Po formální stránce máme tedy rétoriku vymezenou, avšak pro Sókrata je klíčový obsah, kterého se týká. Z tohoto důvodu rozlišuje mezi přemluvou, ze které vzniká vědění (ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι γίγνεται), a tou, ze které vzniká pouhé věření bez vědění (ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι) (*Gorg.* 454e), přičemž Gorgiás souhlasí s druhou z možností, a tudíž v podstatě přijímá pojetí rétoriky jakožto nástroje, resp. schopnosti pouhého formálního zacházení s jazykem, díky níž člověk dokáže přemluvit ostatní, aniž by v nich způsoboval vědění (a tak sám musel mít vědění o předmětu přemluvy). To ostatně dokládá i dřívější Gorgiův příklad, ve kterém přirovnával rétoriku k zápasnickému umění, díky němuž se naučíme bojovat, ale je již na nás, zda tento „nástroj“ následně využijeme ušlechtilě k boji proti nepřítelům a škůdcům či hanebně k bití vlastních rodičů (*Gorg.* 456d-e).

O několik stran dále se tak dostáváme k dalšímu shrnujícímu vymezení rétoriky: „[*rétorika*] o věcech samých (αὐτὰ τὰ πράγματα) nepotřebuje věděti nic, nýbrž stačí jí míti vynalezen nějaký prostředek (μηχανή) přemlouvání, aby se neznalcům jevílo, že zná více nežli znalci.“ (*Gorg.* 459b-c) Poslední důležité pasáže pro naše téma se nacházejí v bezprostředně navazující části dialogu, kdy rozmluvu již převzal na svá bedra Pólos,

založení celé této [tragicko-rétorické, resp. gorgiánské] filosofické posice, neboť krása je právě hlavní modus přirozenosti, jenž není doprovázen násilím, ale přesvědčivostí. Jeho důsledkem je ovšem neochota dostat základnímu platónskému požadavku, a tím je opuštění vlastního, osobního a svobodného stanoviska a přijetí jednoho společného morálního řádu *kosmického*. To, co filosofická rétorika [myšleno gorgiánská, nikoli platónská] ani tragická poesie nikdy nepřipustí, je oběť individuálního *logu* jakožto smyslu – neboť ten je v centru celého tragického myšlení.“ – BOHÁČEK, K., *Záhadná filipoesie*, s. 32. Obdobně také na jiném místě: „Jejich filosofie [tedy gorgiánů] totiž nepřistupuje na dogma pozitivní funkce negativního fundamentu. Odmítá mluvit o poznání a o uspořádaném *kosmu*. Jediný řád, který zná, je řád lidského *logu*.“ – BOHÁČEK, K., *Záhadná filipoesie*, s. 35

Gorgiův žák. Sókratés je Pólem donucen, aby sám podal definici rétoriky, když nebyl spokojen s předcházejícím Gorgiovým výkladem. Povšimněme si, že Sókratés v první řadě odmítá, že rétorika by byla nějakým skutečným uměním (τέχνη) a činí pro posluchače pravděpodobně nesamozřejmé rozlišení mezi takovýmto uměním a pouhou „zběhlostí“ (ἐμπειρία) (*Gorg.* 462b-c) či „zběhlostí a cvikem“ (ἐμπειρία καὶ τριβή) (*Gorg.* 463b). Musíme se však ptát, v čem tato distinkce spočívá – neměli bychom snad spíše chápat τέχνη jako třetí v podstatě synonymní termín ke dvojici ἐμπειρία καὶ τριβή či případně μηχανή? Zběhlost a cvik jsou Sókratem vymezeny jako to, co směřuje pouze k tomu, co je příjemné, bez ohledu na to, co je nejlepší (τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου), nedovede podat žádného rozumového výkladu (οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα) o svých prostředcích ani povědět příčinu (αἰτία) jednoho každého z nich (*Gorg.* 465a), resp. (o značný kus dále v rozhovoru s Kallikleem) jako to, co bez rozumové úvahy pouze cvikem zachovává paměť zvyklého dění (μνήμην μόνον σφζομένη τοῦ εἰωθότος γίνεσθαι) a tím opatřuje příjemné požitky (*Gorg.* 501a-b). Právě umění (τέχνη) naproti tomu „[...] má prozkoumánu i přirozenost (φύσις) předmětu své péče i příčinu (αἰτία) toho, co dělá, a může vědecky odůvodnit každou z těchto věcí (λόγον ἔχει τούτων ἐκάστων δοῦναι).“ (*Gorg.* 501a) Zdá se tedy, že na základě dialogu *Gorgiás* můžeme určit tři základní distinktivní znaky skutečného umění: 1) nesměřuje pouze k tomu, co je příjemné, ale k tomu, co je nejlepší; 2) zná přirozenost svého předmětu; 3) dokáže vydat počet ze svého počínání, resp., v překladu Františka Novotného, jej vědecky odůvodnit (λόγον διδόναι).⁴⁹

2.2 Faidros

Nyní se obraťme k dialogu *Faidros*, v němž se setkáváme s podobným způsobem kritiky rétoriky.⁵⁰ Konkrétně nás budou zajímat pasáže z druhé poloviny

⁴⁹ K pojmu τέχνη obecně viz: „Pojem τέχνη se běžně překládá jako umění nebo dovednost – ale vůči našemu pojmu umění nebo dovednosti je ten řecký pojem širší. Řek v něm necítí především nějakou individuální tvořivou sílu, nýbrž cítí v něm obecnou dovednost, jistá nahlédnutí do jistého věcného oboru, vyznání se v jistých věcech. Pojem τέχνη znamená tedy jednak zaměření za něčím praktickým, za výkonem, ale zároveň musí být pochopen jako vniknutí do podstaty věci, alespoň do jisté míry, a pak schopnost vydat počet z toho, co dělám, tedy možnost odůvodnit každý krok, který provádím, a posléze také udat účel, smysl toho, co dělám.“ – PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 135-136.

⁵⁰ Domníváme se, že oba dialogy jsou v ohledu pojetí rétoriky plně kompatibilní, byť existují také opačné názory. Kritika stávající rétorické praxe se, jak uvidíme, ve *Faidrovi* děje na podobné bázi jako v *Gorgiōvi*,

dialogu (mám na mysli část, jež následuje po přednesení Sókratovy druhé řeči a která má již čistě dialogický charakter a neobsahuje na rozdíl od poloviny první delší souvislé řeči)⁵¹, v níž se mimo jiné reflektuje fenomén spisování řeči a povaha psaní vůbec. Sókratés, stejně jako v *Gorgiovi*, i zde vystupuje proti běžnému chápání rétorického umění. Faidros chápe rétoriku podobně jako Pólos či Gorgiás, tedy jako formální umění zacházení s jazykem, díky němuž má být mluvčí schopen přemluvit množství, „jež o nich bude rozsuzovat“ (*Phaedr.* 260a). Taktéž Christopher Rowe explicitně ztotožňuje tuto Faidrovu posici s posicí Gorgiovou formulovanou zejména ve výše probírané pasáži *Gorg.* 452d.⁵² Sókratés však opět tuto dovednost odmítá považovat za τέχνη a označuje ji jako pouhý „neumělý cvik“ (ἄτεχνος τριβή) (*Phaedr.* 260e), který nelze za pravé umění zaměňovat. Dále, stejně jako v *Gorgiovi*, vyzdvihuje Sókratés působení rétoriky na duše posluchačů tím, že ji navrhuje chápat jakožto jistou *psychagógii* (ψυχαγωγία τις)⁵³, čímž Faidra zastávajícího gorgiánské pojetí doslova šokuje: „*Sókr. Nuže, není snad řečnické umění vcelku jakási psychagógia, kouzelnické vodění duší skrze řeči? [...] Či jak jsi o tom slyšel ty? Faidr. Při Diovi, naprosto ne tak, nýbrž nejvíce se snad užívá odborného umění při mluvení a psaní týkajícím se soudů a také při mluvení v řečech k lidu; ale že by mělo větší rozsah, to jsem neslyšel.*“ (*Phaedr.* 261a-b)

Na závěr této kapitoly stručně zrekapitulujme uvedené základní body Platónovy kritiky rétoriky. Viděli jsme, že v dialozích *Gorgiás* i *Faidros* se Platón jednoznačně vymezuje proti gorgiánskému pojetí rétorického umění (otázku po tom, zda lze tuto posici připisovat i historickému Gorgiovi či nikoli, nechme nyní stranou), které jej chápe jakou pouhou neutrální a čistě formální schopnost zacházení s jazykem praktikovanou za účelem přemluvení posluchačů. Platón však namítá 1) že takto pojatá rétorika nedostává požadavků na pravé umění a je pouze jakousi zběhlostí či

rozdíl spočívá pouze v tom, že zatímco *Gorgiás* se na tuto kritiku omezuje, ve *Faidrovi* se navíc setkáváme s pozitivně vymezenými požadavky na tzv. pravou či filosofickou rétoriku. Tento fakt je však dán spíše odlišným tematickým zaměřením obou dialogů – cílem *Gorgii* je, jak už napovídá sám název dialogu, vyvrácení gorgiánské rétoriky, a tudíž se v něm nenachází prostor na vymezení vlastní filosofické alternativy. Ve *Faidrovi* je však situace odlišná. Rétorika (či v tomto případě spíše logografie) je zastoupená pouze nepřímo skrze Lysiovu řeč a charakter dialogu není primárně polemický, ale spíše bychom jej snad mohli označit za *paideuetický* – cílem je obrácení mladého Faidra na „správnou cestu“ filosofie a jeho odvrácení od nekritické lásky k jakýmkoli řečem. Z tohoto důvodu se zde nabízí lepší prostor pro pozitivní vymezení pravé rétoriky a určení jejího místa v celku filosofie.

⁵¹ Základní dělení dialogu na dvě poloviny přijímá například také Christopher Rowe – viz ROWE, C.J., *Plato: Phaedrus*, s. 7.

⁵² ROWE, C.J., *Plato: Phaedrus*, s. 195.

⁵³ Na aspekt *psychagógie*, jenž je pravděpodobně neodlučitelný od jakéhokoli působení na druhé skrze *logos*, upozorňuje také Marcel Detienne. Viz DETIENNE, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 144.

neumělým cvikem; 2) že působnost rétoriky není omezená pouze na přemlouvání například na soudech, ale že se také jedná o jistou formu *psychagogie*, a tudíž k ní nelze přistupovat pouze jako k neutrálnímu nástroji. Jak vypadá Platónova alternativa vůči rétorice gorgiánské, uvidíme níže v kapitole věnované tzv. pravé či filosofické rétorice.

3 KRITIKA ÚSTAV

Předmětem poslední části spadající do Platónovy negativní politické filosofie bude výklad degenerace ústav, jež se děje ve čtyřech odlišných krocích, ve kterých jsou podrobeny kritice jak jednotlivá „úpadková“ politická zřízení, tak duše jim odpovídající, aby se zjistilo, zda je nejnespravedlivější člověk také nejnešťastnější. V centru našeho zájmu tudíž bude stát zejména osmá a částečně devátá kniha *Ústavy*, přičemž výsledky tohoto zkoumání budou dále stručně porovnány s tematicky obdobným výkladem z dialogu *Politikos*.

3.1 Kontext Ústavy

Začněme tím, že si zmíněnou pasáž opět zasadíme do dramatického celku *Ústavy*. Podle nám již dobře známé Dorterovy interpretace se právě nacházíme v *katabatické* fázi na rovině *πίστις*. Znamená to tedy, že zejména rozvrh a fungování ideální obce jsou nám již známy (byť my si je přiblížíme až v jedné z následujících kapitol v části věnované Platónově pozitivní politické filosofii) a rovněž je nám díky třem centrálním podobenstvím (jejichž výklad bude předmětem centrální části této práce) znám ontologicko-epistemologický rozvrh světa. Při výkladu osmé knihy je nejprve nutné uvědomit si fakt, že její obsah, jak je explicitně řečeno, navazuje na přelom knihy čtvrté a páté (*Resp.* 544a-b). V knihách II-IV Sókratés ve spolupráci s bratry Glaukónem a Adeimantem vystavil spravedlivou obec a chtěl vyličit vzápětí i proces jejího úpadku, avšak, byv přerušen Adeimantem, musel tento záměr odložit na později. Tento fakt je klíčový a také snad na první pohled překvapivý, neboť toto přerušování souvislého výkladu trvá neobyčejně dlouho – celé tři knihy. Pokud však neztratíme ze zřetele naší dramatickou „mapu“ *Ústavy*, můžeme tuto neobyčejnost poměrně snadno pochopit. Sókratův výklad o spravedlivé obci, rozprostřený mezi knihu

druhou, třetí a čtvrtou a ve čtvrté knize zakončený (a tudíž pokládáný za úplný), se totiž také odehrával pouze na rovině *πίστις*. Podobně jako dříve v knize druhé byl Sókratés hotov prohlásit „obec vepřů“ za pravou a zdravou obec, i nyní je hotov uzavřít svůj výklad sice již na vyšší, ale stále nikoli plně filosofické rovině.⁵⁴ Stejně jako v prvním případě byl klíčový zásah Glaukóna, nyní, jak již bylo řečeno, vděčíme za klíčový zásah a tím pádem posun na další rovinu *διάνοια* druhému z bratrů, Adeimantovi. Konstruovaná ideální obec je tedy obohacena konečně i o filosofický rozměr, jehož výklad je logicky rozprostřen v centrálních pasážích těsně z obou stran obemykajících samotný *ὄμφαλός* celé *Ústavy*.

Z důvodu právě řečeného také Sókratés odkazuje ke knihám V-VII jako k jakési „odbočce“ (*Resp.* 543c), což, jak upozorňuje Kenneth Dorter, není samo o sobě vůbec nutné – Sókratés by prý totiž snadno mohl říct, že co bude nyní následovat, je popisem úpadku obce filosofů-vládců ze zmíněných centrálních knih *Ústavy* a nikoli na rozumu založené obce z knihy čtvrté.⁵⁵ Můžeme tedy říci, že tato pasáž poměrně explicitně ohlašuje návrat zpět na rovinu *πίστις*. Tzv. „Kallipolis“ (*Resp.* 527c) z centrálních knih však není v zásadě jinou obcí než původní rozumná obec – nijak dále nemohutní ani se zásadně nepozměňuje. Zmíněná odbočka však spočívá v tom, že přesunu na vyšší rovinu také odpovídá, jak již bylo naznačeno, přesun k filosofii. Nejlepší ze strážců jsou identifikováni s filosofy a je rozebírána, mimo jiné, výchova právě těchto nejlepších a nikoli výchova dětí obecně, jako tomu bylo v knihách předcházejících. Navíc můžeme říci, že čím více filosofický rozměr konstruovaná obec dostává, tím více se blíží k jakémusi pomyslnému ideálu, v jehož kontextu by snad ani nebylo patřičné mluvit o úpadku a degeneraci. Jinými slovy: vpravdě dokonalá obec filosofů-vládců degenerovat nemůže, a tak, jelikož jak výstavba, tak úpadek obce je z dramatického hlediska presentován, jako kdyby skutečně šlo o jakousi kontinuální dějinnou událost, je na možné zavádějící konotace této skutečnosti nutno upozornit zmíněným explicitním odkazem na přelom čtvrté a páté knihy, a tak nenarušit ryzost ideje, resp. *paradeigmatu*, pravé filosofické obce z knih V-VII. Proto tedy Sókratés nechává „odbočku“ v podobě vskutku filosofické obce stranou jako pomyslný vrchol, jehož jsme sice dosáhli, ale od

⁵⁴ Odtud tedy Glaukónova drobná výtka směrem k Sókratovi ze začátku osmé knihy, jež je reakcí na Sókratův požadavek, aby si Glaukón vzpomněl na výklad, na nějž má současné zkoumání navazovat: „Mluvil jsi totiž tehdy skoro jako nyní, jako bys byl hotov s výkladem o obci, právě, že takovou obec, o jaké jsi tehdy vyložil, pokládáš za dobrou a stejně tak i muže jí podobného, a to ačkoli jsi mohl, jak se podobá, povědět i o obci i muži ještě krásnějším.“ (*Resp.* 543c-544a)

⁵⁵ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 253.

něhož je nyní třeba sestoupit zpět a dokončit původní záměr, a začíná mluvit o úpadku, můžeme říci, „předfilosofické“ obce, která je završena výkladem ve čtvrté knize.

Dále si položíme otázku po tom, jaký je cíl následujícího popisu degenerace ústav a duší a jaká je jeho politická relevance. Zaprvé je třeba upozornit, že se bude jednat o výklad zjednodušený. Sókratés v závěru čtvrté knihy hovoří o tom, že druh ctnosti je pouze jeden, ale druhy špatnosti jsou nesčíslné – za zmínku však stojí čtyři (*Resp.* 445c). Z tohoto důvodu tedy existuje pouze jedna zcela spravedlivá obec a stejně tak jedno zcela spravedlivé uspořádání duše (přičemž obojí se v *Ústavě* stává předmětem výkladu), ale ústav a duší defektních je sice nesčíslně mnoho, nicméně popisovány budou jen čtyři hlavní. Stanley Rosen správně podotýká, že mezi jednotlivými ústavami musí nepochybně existovat ještě jiné, které nejsou explicitně zmíněné. Na příkladu timokracie, která vzniká tím, že vládci špatně vystihnou vhodný čas (*καιρός*) a způsobí plození dětí nevhod (*Resp.* 546b)⁵⁶, ukazuje, že bez ústavy existující na pomezí aristokracie a timokracie se neobejdeme. Čistá aristokracie je totiž porušena, když vládci vyberou špatný čas pro plození dětí, avšak timokracie se rodí až na základě tohoto stavu a nikoli přímo ze zmíněné chyby. O tomto mezním režimu však Sókratés neříká nic.⁵⁷ Dalším zjednodušením je to, že přerod z jedné ústavy do druhé se podle doslovného popisu vždy děje během jedné generace. Přerod z nejlepší obce do nejhorší tyranie by se tedy poněkud bizarně musel odehrát během pouhých pěti generací, což je nepochybně údaj, který může jen těžko odpovídat realitě historického vývoje.

Z těchto důvodů se domníváme, že výklad o degeneraci ústav je nutno chápat jednak jako zjednodušený model a nikoli exaktní vyčerpávající popis a jednak jako pokračování započatého myšlenkového experimentu a nikoli popis skutečných

⁵⁶ Na tomto místě se nelze nezmínit o nechvalně proslulém platónském čísle, které určuje „doby zdárné plodnosti a neplodnosti“. Nechvalně z toho důvodu, že tato absurdně působící pasáž nadělala obtíže nesčetně interpretům. Pro názornou ukázkou těchto obtíží viz poznámku k textu č. 158 od Františka Novotného, v níž rekapituluje nesmírně složitý a obsáhlý výpočet známého to komentátora *Ústavy* z počátku 20. století Jamese Adama, který se toto platónské číslo pokusil vzít vážně. (viz ADAM, J., *The Republic of Plato*, Vol. 2, s. 204-210.)

Osobně se kloním k názoru Stanleyho Rosena, jenž toto číslo označuje za „očividně ironický výpočet“ (obviously ironical calculation) – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 307. Fakt, že Platón uvádí pro úpadek ideální obce takto bizarní důvod, snad podporuje naši (níže představenou) interpretaci, že jednak popis úpadku ústav není popisem žádné skutečné dějinné události a jednak že skutečně vážně hovořit o degeneraci ideální obce je opravdu nemístné (neexistuje totiž „fysicky“ jako obec, ale jakožto myšlenkový vzor (*παράδειγμα*) obce).

⁵⁷ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 307.

historicko-politických dějů. Jeho cílem je zkoumání čtyř nejdůležitějších druhů špatnosti jak v obci, tak v duši⁵⁸ a v závěru také důkaz toho, že člověk, který je špatný a nespravedlivý, je také mnohonásobně nešťastnější než člověk dobrý a spravedlivý. Fakt, že Platón sérii defektních ústav prezentuje jakožto úpadek ideální obce a nikoli naopak či nahodile, můžeme vysvětlit poukazem na neexistenci historického pokroku u Platóna⁵⁹, dále poukazem na to, že na jakési mytologické rovině ladí s dialogem *Timaios*, který má dramaticky přímo na *Ústavu* navazovat a v němž moudrý egyptský kněz vypráví Solónovi o nejkrásnějším z ústavních zřízení, kterým kdysi v dávné minulosti disponovala Athénská obec (*Tim.* 23b-c), avšak zejména je nutno zdůraznit, že na dramatické rovině tvoří *katabatický* protipól anabáze od první „obce vepřů“ k obci ctnostné a spravedlivé z knih II-IV. Politicko-psychologické zkoumání z právě zmíněných knih můžeme tedy snad označit jako *positivní*, neboť jeho cílem byl výměr spravedlivé obce a spravedlivé duše. Zkoumání následující pak označíme jako *negativní*, neboť se věnuje rozboru obcí a duší více či méně nespravedlivých.

3.2 Žertující Músy

Sókratés začíná svůj výklad tvrzením, že „kolik je ústav, tolik je lidských povah (ἀνθρώπων εἶδη)“, neboť ústavy se rodí právě z těchto povah (ἐκ τῶν ἡθῶν) (*Resp.* 544d-e). Z tohoto důvodu lze (zjednodušeně) hovořit o pěti typech jak duší, tak ústav, přičemž nejlepší z nich již byla probrána. Zajímavým faktem je, že samotný výklad o úpadkových ústavách vkládá Sókratés do úst Músám (*Resp.* 545d-e). Toto může být

⁵⁸ Pravděpodobně bychom mohli souhlasit s Taylorovým tvrzením, že zájem celé této části *Ústavy* je primárně etický a nikoli politický (TAYLOR, A.E., *Plato: The Man and his Work*, s. 295.), avšak i přesto se musíme mít na pozoru před tím, abychom celou osmou a devátou knihu neredukovali *pouze* na etiku. Zejména co se týče Platónovy kritiky demokracie, panuje obecná shoda, že je přinejmenším částečně namířena proti ústavnímu zřízení tehdejších Athén (toto ostatně zcela neproblematicky přijímá i zmíněný A.E. Taylor, pouze dodává, že kritika je namířena konkrétně na Perikleovu imperialistickou demokracii a nikoli zřízení existující v Platónově dospělosti – viz s. 296). Další nebezpečí takovéto redukce spočívá v tom, že pokud bychom takovýmto způsobem vykládali jeden konkrétní úsek, je již pouhý krůček k tomu vykládat takto celý dialog. Jinými slovy: těžko bychom hledali důvod pro to, proč například výkladu o výstavbě spravedlivé obce připsat politickou relevanci, pokud bychom ji výkladu o její degeneraci odepřeli. Hrozilo by nám tak, že bychom mohli zcela ztratit ze zřetele politický rozměr *Ústavy*, což by, dle mého názoru, bylo fatální chybou.

⁵⁹ Viz: „This evolution should more accurately be called a devolution; there is no sense of historical progress in Plato.“ – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 309. Rosen také upozorňuje na existenci kosmického cyklu z dialogů *Politikos* či *Timaios*, na jehož pozadí bychom na dramatické rovině mohli povést taktéž cyklickou interpretaci politické historie, jejíž fáze by odpovídaly stále znovu opakované genesi a destrukci kosmu.

signifikantní hned na několika rovinách. Kenneth Dorter tvrdí, že tento fakt souvisí s opětovným posunutím na rovinu δόξα. Jednak je prý básníkům a jejich Músám na této rovině znovu přiznána důležitost jako v knize druhé a třetí a jednak odkaz na Músy naznačuje, že Sókratův následující výklad se nebude odehrávat na rovině historické fakticity, ale spíše bude představovat jakousi „ideální sekvenci“, jež je vyústěním principů, na kterých byla obec založena.⁶⁰

Dorterův výklad potvrzuje náš dříve deklarovaný důraz na odmítnutí historické fakticity Sókratova líčení a jeho pochopení spíše na bázi zmíněné ideální sekvence, avšak v ostatních bodech je spíše překvapivý a snad až zavádějící. V první řadě již samotné spojení Mús s rovinou δόξα je dosti nestandardní. Músy jakožto dcery Mnémosyné (Paměti) jsou v tradiční mytologii chápány jako vědoucí, a tak jediné vysvětlení spojení Mús s rovinou δόξα může snad provést skrze Hésiodovo tvrzení, že Músy dovedou jak lhát, tak mluvit pravdu.⁶¹ Výsledná směs músických lží a pravd by tak z lidského hlediska snad mohla být interpretována jako jakási δόξα, avšak takováto interpretace je, dle mého názoru, poněkud krkolomná a navíc nemáme žádný důvod k automatickému předpokladu, že Platón Músy chápal stejně jako Hésiodos. Naopak se velmi oprávněně můžeme domnívat, že Músy jakožto božské síly podle Platóna lhát nemohou, neboť by to odporovalo výše probíraným pasážím týkajících se pravé podoby bohů z druhé knihy. Tímto však nechceme tvrdit, že by k posunu na rovinu δόξα skutečně nedocházelo, avšak nelze jej vysvětlit takto jednoduchým poukazem na Músy. Nabízející se otázku po tom, jak je možné, že evidentně inspirovaní básníci pronášejí ve svých básních nepravdy, nechme nyní stranou, neboť jí bude věnována samostatná kapitola týkající se Platónova pozitivního pojetí poesie.

Neméně problematické je pak další Dorterovo tvrzení, že úpadková sekvence je vyústěním principů, na nichž byla obec založena. Tato teze jednak implicitně předpokládá jakousi inherentní dynamiku *reálného* vývoje obce⁶², která je poněkud

⁶⁰ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 256.

⁶¹ Na Hésiodův výrok poukazuje ve své interpretaci také Stanley Rosen – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 307.

⁶² Ideu takovéto vnitřní dynamiky aplikuje Dorter taktéž při výkladu přechodu prvotní „pravé a zdravé obce“ v obec „rozbujnělou a nakaženou zánětem“ z knihy druhé. Konkrétně hovoří o principu „nenasytnosti touhy“ (insatiability of appetite). – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 65. Vývoj proto prý není diskontinuitní, neboť vyšší formy ústavního zřízení jsou již implicitně obsaženy v nižších. (s. 258) Pro potřeby naší interpretaci se touto Dorterovou výkladovou tendencí nemusíme detailně zabývat, avšak osobně ji pokládám za velmi nejistou a problematickou. Problematický není ani

v kontrastu s Dorterovým dříve kladeným důrazem na chápání *Ústavy* jakožto myšlenkového experimentu, a jednak rovněž inherentní a latentní (a, dle mého názoru, nepřipustnou) defektnost ideální obce. Kloníme se zde spíše k výkladu, který podává Leo Strauss. Podle něj je zdání reálné existence ideální obce, která následně podléhá degeneraci, pouhou fikcí a vložení řeči do úst Músám indikuje spíše jakýsi mytický charakter takovéto obce.⁶³

Pro správné pochopení této pasáže si tedy musíme uvědomit, že poukaz na Músy jakožto garanty pravdy je Sókratem veden v ironickém duchu. Músy totiž nemluví vážně svá „básnický vysoká slova“, ale namísto toho si s námi „jako s dětmi hrají a žertují“ (*Resp.* 545e). Připsání řeči Músám tedy primárně indikuje fakt, že půjde spíše o jakousi hru, než zcela vážný výklad. Toto zjištění rezonuje s našimi dřívějšími konstatováními, že jde 1) o zjednodušený výklad, neboť druhů špatnosti je nesčíslně, zatímco popisovány budou jen čtyři a navíc v rámci pouhých čtyř generací; 2) o myšlenkový experiment se spíše mytickými konotacemi než popis reálného vývoje obce; 3) o přesun na rovinu δόξα, byť tento posun neplyne automaticky z odkazu na Músy, ale spíše z důrazu na to, že si s námi hrají jako s dětmi a žertují.

3.3 Timokracie

K první defektní ústavě – timokracii či timarchii – dochází již zmíněnou chybou ve výpočtu vhodné doby k plození. Díky tomu dochází k rozštěpení obyvatelstva na dva druhy – rod zlatý a stříbrný, který je pozůstatkem bývalé ctnostné aristokracie a vede ke ctnosti a starému řádu, a rod železný a měděný, jenž vede obec „k vydělkářství a nabývání půdy a domů, zlata a stříbra“ (ἐπι χρηματισμὸν καὶ γῆς κτήσιν καὶ οἰκίας χρυσίου τε καὶ ἀργύρου). (*Resp.* 547b) Nejpatrnější je pak v takovéto obci vznětlivá složka duše (τό θυμοειδής), která vede k „řevnění a ctižádosti“ (φιλονικία καὶ φιλοτιμία). (*Resp.* 548c) Na již několikrát zmiňovanou nepřesnost současného výkladu Sókratés znovu upozorňuje, když dodává, že jde pouze o „myšlený náčrt ústavy bez podrobného provedení“ (ὡς λόγῳ σχῆμα πολιτείας ὑπογράφαντα μὴ ἀκριβῶς

tak samotný princip nenasytosti touhy, ale spíše jeho aplikace jakožto výkladového klíče k vývoji konstruované obce a dále také idea latentní přítomnosti vyšších forem v nižších v případě evoluce a naopak nižších ve vyšších v případě následné devoluce.

⁶³ STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 138.

ἀπεργάσασθαι). (*Resp.* 548c-d) Obdobně tak muž timokratické povahy (rozuměj: první z defektních duší, duše timokratická) si zakládá na válečnictví, je milovný vlády a cti a má menší smysl pro múšické vzdělání (*Resp.* 548e-549a). Pro připomenutí důležitosti múšického umění ve výchovném procesu si vzpomeňme na již probíranou Platónovu kritiku poesie z druhé a třetí knihy. Stanley Rosen upozorňuje na překvapivou nepřítomnost jakékoli zmínky o filosofii v timokratické obci. Spolu s degenerací původní aristokracie se prý filosofie pravděpodobně stává soukromou záležitostí a mizí z politiky. Z tohoto důvodu si pak strážci ze svých řad volí vládce, kteří jsou duševně spíše jednodušší, ale zato vynikají ve válečnictví, neboť disponují silnou *thymoeideticou* složkou duše a věnují většinu svého času jejímu tréninku. Takovýto režim pak prý poněkud připomíná válečnické aristokracie známé z Homéra.⁶⁴

Nyní se podívejme na to, jak timokratická povaha vzniká z původní povahy aristokratické, resp. z oné záhadné povahy a ústavy, jež leží na pomezí dokonalé aristokracie a timokracie. Budoucí timokrat začíná totiž tíhnout k penězům, neboť nemá čistého poměru ke ctnosti – chybí mu totiž „nejlepší strážce“, rozum (λόγος). (*Resp.* 549a-b) Důležitou roli v této transformaci hraje majetku chtivá matka, jež kárá ctnostného otce, že není ve vládě a tudíž bere málo peněz. (*Resp.* 549d) Vliv matky tedy v našem rodícím se timokratovi pěstuje onu výdělkářskou část jeho povahy, zatímco vliv otce původně aristokratické tíhnutí ke ctnosti. Během postupující degenerace otcův vliv slábne, zatímco matčin sílí, až nakonec zvítězí a zrodí se timokrat, i když tuto horší povahu neměl původně vrozenou (*Resp.* 550b).

3.4 Oligarchie

Dalším, ještě defektnějším režimem, se stává oligarchie, která je však ve své podstatě spíše plutokracií.⁶⁵ Vzniká tak, že si vládci začnou cenit více peněz než vlastní ctnosti a závodí v plnění vlastní pokladny. Zájem o ctnost (ἀρετή) a zájem o bohatství (πλοῦτος) jsou totiž protiklady, a tak, jako na misce vah, preferování jednoho vede k zanedbávání druhého (*Resp.* 550e). Na již dosti pokročilou úpadkovost tohoto zřízení poukazuje hned několik faktorů: 1) majetek se stává podmínkou občanských práv, což

⁶⁴ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 309.

⁶⁵ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 258.

je, dle Sókrata, stejně absurdní, jako kdyby se podle množství majetku vybírali například kormidelníci lodí (*Resp.* 551c); 2) optimální jednotnost obce se čím dál tím více ruší, neboť dochází ke štěpení obyvatelstva na boháče a chudáky – „*Takováto obec není jedna, nýbrž nutně dvě.*“ (τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν) (*Resp.* 551d); 3) v obci se objevuje mnohodělnost (πολυπραγμοσύνη), což je pravý opak toho, v čem spočívá podstata spravedlnosti jak v obci, tak v duši (*Resp.* 551e).

V oligarchické obci dále vzniká „největší ze všech chyb“ – člověk totiž může rozprodat „všechno své jmění“ (πάντα τὰ αὐτοῦ) a vymanit se tak z příslušnosti k určité třídě, ale přesto dále zůstat usazen v obci (*Resp.* 552a). Takto poprvé v naší obci vzniká takzvaný „trubec“ (κηφήν), mor pro obec stejně jako pro úl. Takovému trubce pak můžeme metaforicky rozdělit na základě toho, zda mají žahadla či ne. Jinými slovy: jedná se buď o zločince, nebo o žebráky, kteří v konečném důsledku tvoří téměř veškeré obyvatelstvo vyjma vládnoucí třídy. K tématu přeměny timokratického muže v oligarchu Stanley Rosen dodává, že zatímco při zrodu timokrata byla přikládána hlavní vina matce, nyní je obviněn otec.⁶⁶ Takováto odpověď však, dle mého názoru, není zcela přesná. Otec totiž nese vinu pouze nepřímo, sám je ctnostný, avšak tvrdě narazí na zdegenerované obecní zřízení, které jej odsoudí, a uvrhne tak nutně také jeho syna do chudoby. Syn, jsa vylekán otcovým osudem, „*hned střemhlav svrhne z trůnu své duše onu ctižádostivost a vznětlivost (φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδές)*“ a stane se z něj výdělkář, lakotně strádající peníze (*Resp.* 553b-c). Penězům začíná takový člověk podřizovat vše, neboť, jak vhodně doplňuje Adeimantos, si nehleděl vzdělání (παιδεία) (*Resp.* 554b). Vidíme tedy, že výkladem o oligarchii a oligarchickém muži se nám završuje typ ústav (resp. povah), ve kterých vždy měla vládu jedna ze tří hlavních složek duše. V ideální aristokracii vládl rozum (voῦς), v timokracii měla navrch vznětlivost (θυμός, resp. τὸ θυμοειδές) a v oligarchii složka žádostivá (ἐπιθυμία, resp. τὸ ἐπιθυμητικόν). S postupující devolucí však takto jednoduchý model přestává dostačovat. Dalším, ještě více zdegenerovaným, ústavním zřízením je totiž demokracie, v níž, jak uvidíme, nebude mít navrch jedna konkrétní složka duše, ale naopak se bude jednat o absolutně svobodný režim, kde hlavními hodnotami budou pestrost, pluralita a nevázanost.

⁶⁶ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 312.

3.5 Demokracie

Na úvod je nutno říci, že Platónova kritika demokratického ústavního zřízení a demokratického muže tvoří pravděpodobně nejdůležitější část z této sekce dialogu *Ústava* a také nejvíce kontroverzní a pobuřující, přičemž toto konstatování platí jak na dobového Athénskému čtenáři, tak na čtenáři moderního, z nichž oba žili či žijí v demokratickém zřízení. Klasickým příkladem moderního demokrata pobouřeného Platónovým líčením demokracie není samozřejmě nikdo jiný než Karl R. Popper: *„Platónův popis demokracie je živou, avšak silně nepřátelskou a nespravedlivou parodií politického života Athén a demokratického vyznání, jež tři roky před Platónovým narozením formuloval Periklés způsobem, který nebyl nikdy překonán. [...] Platónův popis je brilantním kouskem politické propagandy. Uvědomíme si, jaké škody musel napáchat, když si povšimneme, že i tak skvělý učenec, jako je Adam [rozuměj: James Adam], vydavatel Ústavy, není s to odolat rétorice Platónova odsouzení jeho rodného města.“*⁶⁷

Popperův výklad s největší pravděpodobností bude obsahovat určité zrunko pravdy, avšak stojí na nutně pouze spekulativních základech, a tak se musíme spíše ptát, zda se sám nestává jakousi „živou, avšak silně nepřátelskou a nespravedlivou parodií“ interpretace Platónova textu. Autor jednak jaksi implicitně předpokládá, že Platónovým zájmem v daném úseku *Ústavy* bylo popsat politický život Athén či dokonce činit politickou (antidemokratickou) propagandu. Takovýto předpoklad opět sice nelze naprosto odmítnout a tvrdit, že Platónova kritika demokracie nijak nesouvisí s jeho zkušenostmi s životem v tehdejších Athénách, avšak pokud jej absolutizujeme a použijeme jako jediné vysvětlení Platónova textu, stává se spíše zavádějícím. Jak jsme již viděli, Platónův popis degenerace ústav je jednak pouze zjednodušeným modelem a jednak není jeho cílem dostát nároku historické relevance. Spíše bychom mohli říci, že cílem popisu každého defektního obecního či duševního zřízení je vyzdvižení, a tudíž přirozeně jisté zveličení, základních rysů a principů daného uspořádání. Pokud bychom se krátce vrátili k příkladu oligarchie, můžeme si všimnout, že celý Platónův popis klade důraz na řídicí úlohu žádostivé složky duše, jež je zaměřena konkrétně na žádost po penězích. Pokud bychom toto líčení nebrali pouze jako vyzdvižení stěžejního rysu oligarchie, ale jako doslovný popis, neubránili bychom se dojmu, že oligarcha se chová

⁶⁷ POPPER, K., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 52-53.

způsobem, jako kdyby snad jeho duše sestávala pouze z oné žádostivé složky – v textu se totiž v souvislosti s ním nemluví o ničem jiném, kromě jeho touhy po penězích. Takovýto výklad je však na první pohled absurdní a navíc je implicitně odmítnut, již když je řečeno, že oligarcha vznětlivost a ctižádostivost svrhne v sobě z trůnu – stále v něm tedy existují, pouze jim již nepřínáleží vůdčí role. I přesto však o jejich nutných, byť nepochybně sekundárních, projevech v oligarchově životě nepadne ani slovo. Obdobně tomu jistě bude také u popisu ostatních režimů, a tak Popperova tendence chápat Platónovu kritiku demokracie jako jeho snahu o to podat adekvátní obraz života v Athénách se jeví jako silně nepravděpodobná. Jak trefně konstatuje Kenneth Dorter: „*Toto vyobrazení tolerance v demokraciích je nepochybně zveličeno, neboť jinak by Sókratés zemřel přirozenou smrtí.*“⁶⁸

Vraťme se však zpět k textu, a tudíž ke zmiňovanému Platónovu popisu demokratického zřízení a demokratického muže. Cesta k demokracii je dlážděna zásadním úpadkem vládnoucí oligarchické třídy. Oligarchové díky své nenasytné touze po bohatství začínají zanedbávat své vládní povinnosti⁶⁹ (*Resp.* 555d) a jejich synové, kteří by se měli ujmout vlády v následující generaci, žijí v přepychu a zahálce, a tak se stávají změkčilými a línými (*Resp.* 556b). Ovládaný lid naproti tomu stále více chudne, ale zároveň se zoceluje, neboť se musí těžko starat o své přežití. Tu se pozvolna stává, že chudšasové si začnou všimnout degenerovanosti boháčů (*Resp.* 556c-e) a začnou toužit po převratu (*Resp.* 555d). Pokud k tomuto střetu dojde a pokud v něm zvítězí chudšasové (což je velice pravděpodobné), dochází k přeměně oligarchie v demokracii, neboť zvítězivší si vzájemně udělí rovná práva, vyženou oligarchy a úřady začnou být

⁶⁸ „Clearly, this portrait of toleration in democracies is exaggerated, or Socrates would have died of old age.“ – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 263. (překl. J.S.)

Obdobně také Leo Strauss: „Platón píše tak, jako by Athénská demokracie Sókrata nepopravila, a Sókratés mluví tak, jako by se tato demokracie nezapletla do orgií krvavého pronásledování viníků i nevinných, když byly na počátku sicilského tažení zohaveny Hermovy sochy.“ – STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 141.

Srv. taktéž konstatování Stanleyho Rosena: „[...] Socrates portrays democracy very much as though it were synonymous with chaos, and nothing more than the preface to tyranny. But this is certainly an exaggeration, and it depreciates the value of freedom and diversity.“ – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 316.

⁶⁹ V tomto kontextu Kenneth Dorter upozorňuje na Platónův důraz na usilování o dobro, které obsahuje určité limity samo v sobě a není ze své podstaty neomezené a tudíž neukojitelné. Ukazuje se totiž, že usilování o takto neomezené dobro, kterým je zde bohatství či majetek, vede k pravému opaku – v tomto konkrétním případě neskončí nenasytná touha boháčů po ještě větším bohatství ničím jiným než konečným triumfem chudšasů. – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 262.

Stanley Rosen dodává, že lpění na bohatství vede nevyhnutelně ke ztrátě uměřenosti (která byla jednou z kardinálních ctností aristokracie). – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 312.

obsazovány losem (*Resp.* 557a). Takováto ústava se snadno může jevit jako nejkrásnější ze všech, neboť „jako pestré roucho (*ἰμάτιον*) [...] pestří všemi povahami a zásadami“ (*Resp.* 557c).⁷⁰ Dále se ukazuje to, co jsme již nastínili výše – demokratická obec není dominantní projekcí jedné konkrétní složky duše, ale chová v sobě všechny druhy ústav (*Resp.* 557d).

Ve výkladu o demokratickém muži hraje zásadní úlohu rozdělení žádostí na nutné (*ἀναγκαῖαι*) a nenutné (*μὴ/οὐκ ἀναγκαῖαι*) (*Resp.* 558d), neboť od oligarchie, která byla postavena na dominanci žádostivé složky duše, již nelze postoupit k nějaké další nižší složce, a tak je nutno provést diferenci v rámci samé složky žádostivé.⁷¹ Zatímco po žádostech nutných toužíme od přirozenosti a jejich uspokojování nám v zásadě prospívá, žádosti nenutné jdou zapudit silou vůle a nepřinášejí nám nic dobrého. Oligarcha byl sice pod vládou nejnižší žádostivé složky duše, avšak byl hnán touhou po žádostech nutných, a tak byl přece jen lepší než trubec a budoucí demokrat, jenž je vláčen žádostmi nenutnými (*Resp.* 559c-d). Při postupné degeneraci oligarchy je tedy v duši opět sváděn boj. Lepší, oligarchická osobnost může v jedinci zvítězit, pokud ji na pomoc přijde stud (*αἰδώς*) a společně zastaví jedincovu degeneraci (*Resp.* 560a). Pokud ale touha po uspokojování nenutných žádostí naopak zvítězí a stud je nazván zpozdilostí (*Resp.* 560b), stává se z člověka demokrat.

Zajímavou a originální interpretaci Platónovy kritiky demokratické obce postavenou na genderové bázi nabízí Bruce Rosenstock. Pro demokratickou obec je prý typické převládnutí, řekněme, ženského elementu, který je charakteristický svým sklonem k emoční nestabilitě a který Platón uchopuje jakožto „rozčilovací stránku duše“ (*τὸ ἀγανακτικόν*) (*Resp.* 604e-605a). Projevy této duševní stránky jsou pak v rozporu s Platónovým důrazem na klidnost, rozumnost či uměřenost, které by měly správně být vlastní muži. Problémem však je, že v demokratické obci často jednájí pod vlivem této „rozčilovací stránky“ také muži, již by se toho měli správně vyvarovat. Konkrétním místem, kde k takovým situacím dochází, je například divadlo. Tragédie vede občany k neadekvátním reakcím na určité situace – zatímco přiměřenou reakcí na různá životní neštěstí by podle Platóna měl být spíše (anachronisticky řečeno) stoický

⁷⁰ Bruce Rosenstock v této souvislosti vhodně poukazuje na historické souvislosti a spatřuje v této zmínce roucha narážku na Athénskou obec, jejímž zvykem bylo o Panathénajských slavnostech věnovat pestrý a bohatě zdobený *peplos* bohyni Athéně. Pestrost *peplu* tak, dle Rosenstocka, může symbolizovat Platónem zmiňovanou pestrost demokratické obce. – ROSENSTOCK, B., *Athena's Cloak*, s. 368.

⁷¹ Viz DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 263.

klid, tragická dramata předvádějí mužům, že adekvátní reakcí je naopak ventilace emocí, a tím je vlastně zženšťují. V demokratické obci obecně pak dochází k procesu jakéhosi „kolektivního odmužňování“ (collective unmanning) a triumfu ženského elementu nad elementem mužským. Jak již bylo řečeno, symbolem této pestrosti (v tomto případě emoční pestrosti) a demokratické obce vůbec se stává Athénin *peplos*, který není samozřejmě tkán nikým jiným než ženami.⁷² Rosenstockova interpretace přináší nový a neotřelý pohled na jeden z aspektů klasického problému Platónovy kritiky demokracie. Pokud ji budeme vnímat tímto způsobem a nikoli jako plně dostačující klíč k pochopení tohoto problému, může naše porozumění povaze Platónovy kritiky velmi přínosně obohatit.

3.6 Tyranie

Nyní nás opět bude zajímat příčina úpadku demokratické obce, resp. duše, a její transformace v tyranii, resp. duši tyranskou. Předpoklady pro ustavení tyranie vznikají, když lidé v demokracii vyhročí do extrému svoji nenasytnou touhu po svobodě – když se obec „v záchvatu žízně po svobodě [...] opije jejím silným vínem“ – a tupí všechny, kteří se absolutní svobodě protíví, jako duše oligarchické (*Resp.* 562c-d). V tomto stavu dochází k setření všech tradičních rolí – rodiče se bojí svých dětí, učitelé svých žáků – neboť všichni si jsou zcela rovni. Takto vzniká anarchie (*ἀναρχία*), která proniká i do soukromých domů a nakonec se vstřípí i zvířatům. Vrcholem pak je, že dokonce ani otroci nejsou v důsledku o nic méně svobodní než jakýkoli jiný občan (*Resp.* 562e-563b). Sókratův hravě ironický tón, opět zřetelně indikující všudypřítomnou nadsázku a zveličení, můžeme spatřovat v komickém popisu toho, jak jsou i koňové a oslové zvyklí si svobodně a důstojně kráčet po ulicích, vrážejíce do každého, kdo jim přijde do cesty a nevyhne se jim (*Resp.* 563c).

Stanley Rosen upozorňuje, že takovýto stav však obsahuje na první pohled snad nezřetelnou vnitřní tensi, resp. dvě divergentní tendence. 1) emancipace množství, která vede ke snižování standardů vzdělání a ctnosti; 2) existence povolených a nepovolených vzorců chování. Rosenův výklad, pokud mu správně rozumím, poukazuje na tradiční konflikt vlastní demokracii mezi důrazem na princip neomezování osobní svobody, ale

⁷² ROSENSTOCK, B., *Athena's Cloak*, s. 363-390.

současným důrazem na absolutní platnost a nedotknutelnost tohoto principu samotného. Již jsme viděli, že kdokoli se v demokracii protiví principu absolutní svobody, je tupen jako zastávce oligarchie. Rušivou silou v demokracii je tedy tento střet mezi požadavkem na uniformitu, ale zároveň diversitu.⁷³ Myslím, že v tomto důrazu na absolutnost principu svobody a diversity můžeme spatřovat jistý spojovník mezi extrémní demokracií a tyranii. Platón to vyjadřuje zcela jednoznačně: „*Neboť přílišná svoboda, jak se podobá, nepřevrací se v nic jiného než v přílišné otroctví, jak u jednotlivce, tak v obci (ή γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ιδιώτη καὶ πόλει).*“ (*Resp.* 564a)⁷⁴

V demokratické obci, ve které brzy vyklíčí nový tyran, dále existují jakési tři vrstvy obyvatelstva: 1) nám již dobře známí trubci, kteří jsou však zde ještě ostřejší než v oligarchii, neboť náleží také k vládnoucí třídě; 2) boháči, kteří jsou nejlepší, neboť nabývají majetku díky relativní hodnotě své přirozené povahy, ale nejsou členy vládnoucí třídy v obci, a tak slouží pouze jako jakási „pastva trubců“, protože díky parazitování na nich mohou trubci financovat svůj vlastní život; 3) tradičně nejpočetnější vrstva manuálně pracujícího lidu, která nemá valného jmění (*Resp.* 564c-565a). Mezi těmito třídami funguje přerozdělování majetku vládnoucími trubci, neboť, jak již bylo řečeno, potřebují jednak ukořistit většinu majetku boháčů pro sebe a jednak alespoň část musí dát také pracujícímu lidu, aby se nebouřil. V takovém stavu je již jen malý krůček ke konečné transformaci v tyranii, neboť boháči, kteří jsou nespravedlivě obírání, se stávají skutečnými přívrženci oligarchie, a tak vznikají „*žaloby soudy a zápasy jedněch s druhými*“. (*Resp.* 565c) Ve stavu všeobecných sporů a rozbrojů si lid přirozeně volí do svého čela vůdce – budoucího tyrana (*Resp.* 565d). Tyranem se tento náčelník stává, pokud jej lidé při prvních náznacích krutého chování nezabijí a může si tak upevnit svoji posici. Kenneth Dorter upozorňuje, že za přerodem demokracie v tyranii stojí poprvé nikoli rozbroj v rámci vládnoucí třídy, ale obec je již natolik v žalostném stavu, že rozbroj se týká celku celé obce, tzn. je to spíše rozbroj mezi vládnoucími a ovládanými.⁷⁵

⁷³ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 314.

⁷⁴ Kenneth Dorter dodává, že tato Sókratova teze je postavena na obecném principu, podle něhož děláni něčeho přes míru se zvrací v pravý opak (*Resp.* 563e), přičemž přesně tento princip byl aplikován již dříve v knize třetí, kde nadměrný luxus obce vedl taktéž v pravý opak, tedy očištnou reakci (*Resp.* 399e). – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 264-265.

⁷⁵ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 273.

Život v obci, kde se vyskytl tyran, je vskutku tristní. Prvním předpokladem úspěšné tyranie je udržování lidu v chudobě, aby se každý musel starat o své vlastní přežití a nemohl tak tyranovi strojit úklady (*Resp.* 567a). Dále musí tyran odstranit všechny, kteří jsou příliš zmužilí, a ponechat pouze slabé a špatné, od nichž mu nehrozí žádné nebezpečí. Za osobní stráž si tyran zvolí jakési trubce, kteří budou konat svoji povinnost, jen když jim bude dostatečně platit (*Resp.* 567d). Dále si všimněme Sókratovy opět kritické narážky na básníky, zde konkrétně na Euripida, který prý tyranii velebí „jako ráj“ (ὡς ἰσοθέον), což se stává dalším argumentem pro nepřijetí básníků do naší ideální obce (*Resp.* 568b). Výkladem o naprostém otročení lidu v této obci končí představení tyranie a s ním také osmá kniha *Ústavy*.

Výkladem o tyranském muži pak začíná kniha devátá. Jak již bylo řečeno v případě demokracie, postupující degeneraci nelze vysvětlit poukazem na vládnutí nějaké nižší složky duše než té, která sehrála hlavní roli v minulém ústavním zřízení, a tak je třeba dále diferencovat složku žádostivou. Po rozdělení žádostí na nutné a nenutné v případě demokracie, dochází nyní k další diferenci v rámci žádostí nenutných, z nichž jsou vyděleny žádosti protizákonné (παράνομοι) (*Resp.* 571b). Následuje z dnešního pohledu enormně zajímavá pasáž, již si dovolím ocitovat v plném znění. Žádosti protizákonné jsou: „*Ty, které se probouzejí v době spánku, když všechno ostatní v duši spí, co jest soudné a mírné (λογιστικὸν καὶ ἡμερον) a co má jinak nad nimi vládu, kdežto část zvířecí a divoká (τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον), naplněna buď jídlem nebo pitím, se vzpíná a odstrčíc spánek hledí jíti a ukojovati své pudy; víš, že se za takového stavu tento činitel odvažuje všeho, cítě se zproštěn a vzdálen ode všeho studu i rozumu (ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως). Tak například nic se neštítí pokusu obcovati, jak se domnívá, s vlastní matkou i s kýmkoli jiným z lidí i bohů i zvířat, dopouštěti se jakékoli hříšné vraždy a nezdržovati se žádného pokrmu; jedním slovem, žádná nepřičetnost ani nestoudnost mu nechybí.*“ (*Resp.* 571c-d)

Snad žádný komentátor neopomene v této souvislosti zmínit do očí bijící podobnost s názory Sigmunda Freuda, konkrétně srovnání protizákonných žádostí s freudovským potlačovaným *id*, resp. spojení mezi sny a incestní sexualitou. Za všechny ve stručnosti zmiňme velmi zajímavé srovnání, které činí Kenneth Dorte. Dorte tvrdí, že zatímco pro Freuda je veškerá žádost (včetně, řekněme, racionální žádosti po pravdě) v posledku redukovatelná či převoditelná na princip usilování o slast

(pleasure-seeking, pleasure principle), resp. je pouhou sublimací tělesné žádostivosti, pro Platóna jsou usilování o slast a usilování o pravdu dva obdobně primordiální principy lidské psychiky. Freudův hédonistický materialismus má tedy, dle Dortera, redukcionisticky monistický charakter, zatímco u Platóna nacházíme v rámci světa naší zkušenosti spíše dualitu racionální pravidelnosti (rational regularity) a iracionální nahodilosti (irrational contingency), které mají svůj zdroj v obdobně duálním světě inteligibilního bytí a tělesného dění, přičemž tyto protichůdné principy mohou být zkombinovány pouze pomocí třetího principu, který leží na pomezí obou. Tímto třetím principem se pak stává duše.⁷⁶

Tímto výkladem se plynule dostáváme k problematice Eróta, který je v deváté knize vylíčen jako hlavní tyran ovládající každou konkrétní tyranskou duši. V této souvislosti také můžeme učinit jednu námitku vůči právě předložené Dorterově interpretaci. Je sice nepochybně pravdou, že v rámci světa nacházíme dva odlišné principy, které Dorter nazval racionální pravidelností inteligibilního bytí a iracionální nahodilostí tělesného dění, avšak je, dle mého názoru, poněkud problematické vyvozovat z těchto předpokladů fakt, že taktéž v rámci lidské psychiky se setkáváme se dvěma *odlišnými* primordiálními principy. Mnohem pravděpodobnější a Platónově filosofii věrnější je, myslím, klást důraz na onu Dorterem zmiňovanou mediační schopnost duše, v níž pak skrze Eróta oba zdánlivě odlišné principy ve skutečnosti splývají v princip jeden. Tímto tvrzením ale nechceme Platóna přiblížit Freudovi a jeho sublimační teorii. Spíše se nám (zejména na základě dialogu *Symposion*) ukazuje, že tělesná touha a touha po pravdě jsou dvě odlišné podoby jednoho a téhož Eróta, nicméně nejsou vysvětlitelné jedna z druhé, ale obě se ukazují býti dvěma odlišnými podobami jediné primordiální touhy po Dobru. Platón se tedy v tomto ohledu vyjevuje také spíše jako monista, avšak monista diametrálně odlišného typu než Freud. Pokud Freud redukoval veškeré lidské žádosti včetně těch „nejlepších“ a „nejvznešenějších“ na (sublimovanou) žádost tělesnou, Platón naopak i z té nejnižší tělesné touhy činí pouhou nižší podobu té „nejčistší“ touhy po Dobru, která je hybným činitelem každé jednotlivé duše.⁷⁷ Problematiku Eróta však nyní nechme stranou, neboť k jakožto jednomu ze

⁷⁶ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 280-281.

⁷⁷ Obdobně tento problém vykládá také Francis M. Cornford, podle něhož jsou Platónova a Freudova koncepte v diametrální opozici, neboť Erós u Platóna nepramení v nejnižší složce duše či v tělesnosti, ale naopak tryská jakožto čistá duševní energie ze složky nejvyšší a nesmrtelné a nižší podoby na sebe bere pouze dočasně a z důvodu uvěznění v těle, po jehož zániku znovu nabývá svoji původní „čistotu“. –

základních témat Platónovy filosofie se k ní ještě vrátíme v centrální části této práce. Omezme v této chvíli na konstatování, že námi probíraný tyranský muž žije pod nadvládou Eróta v jeho nejnižší podobě: „Potom jest u nich [tyranských mužů] samá slavnost, samý veselý průvod a kvas, samá hetéra i všechny podobné věci, když tyran Erós, bydlící v jejich nitru, řídí veškerou jejich duši.“ (*Resp.* 573d) Z tohoto důvodu je Erós představován jako tyran a je zamlčen jeho možný kladný přínos pro člověka, protože u tyranského muže, o kterého nám nyní jde, vyšší a hodnotnější projevy Eróta neexistují, a tudíž Erós působí pouze zlobně.

Toto je tedy základní charakteristika tyranské osobnosti. Reálný převrat v obci pak nastává, pokud jsou splněny výše nastíněné podmínky plynoucí z degenerace demokracie a pokud se v obci takovýchto tyranských povah vyskytuje více – ten z nich, který má v sobě nejsilnějšího tyrana, stává se pak tyranem i v obci (*Resp.* 575c-d). Sókratovi v tomto bodě zbývá už jen odpovědět na otázku, zda je tyran skutečně také nejnešťastnější, když jsme právě viděli, že je nejhorší. Rozbor následující rozpravy pro nás nyní není podstatný, a tak pouze konstatujeme, že nedochází k žádnému neočekávanému zvratu a míra štěstí odpovídá míře „dobroti“ té či oné povahy. Nejšťastnější je tedy pravý král v aristokracii, na druhém místě je timokrat, dále oligarcha, demokrat a na posledním místě se jakožto nejnešťastnější ze všech umísťuje tyran (*Resp.* 580b-c). Na závěr si Sókratés neodpustí další ze svých neuvěřitelných výpočtů: král prý žije sedmsetdevěťadvacetkrát (ἑννεακαίεικοσικαίεπτακοσιοπλασιάκις) příjemněji než tyran a tyran zase ve stejném poměru strastněji než král (*Resp.* 587e).⁷⁸

CORNFORD, F.M., *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*, s. 78-79. Ze současných badatelů se ke Cornfordovu řešení tohoto problému explicitně hlásí George Klosko – viz KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 99-100.

⁷⁸ Na samotný závěr výkladu o úpadku ústav z osmé a deváté knihy *Ústavy* si pro zajímavost představme Dorterovu komparaci tohoto úpadku s předchozím rozmachem obce z druhé až čtvrté knihy. Dorter poukazuje zejména na evidentní asymetrii této evoluce a devoluce. Zatímco je zřejmé, že ideální obec filosofů-vládců stojí na pomyslném vrcholu a nemá žádný protějšek a že timokracie jakožto nejlepší z úpadkových zřízení odpovídá rozumné obci řízené strážci, která je předstupněm obce vpravdě filosofické, komparace zbylých zřízení je již mnohem problematičtější. Druhým úpadkovým zřízením je totiž oligarchie, která v *anabatické* sekci nemá svůj přímý protějšek. Rozumné obci strážců totiž předchází tzv. obec nakažená zánětem, která v *katabatické* sekci odpovídá spíše demokracii. Největší rozpor je však na samém začátku, resp. konci, kde proti sobě stojí dva naprosté protiklady – původní zdravá obec a tyranie. – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 260-261. Tato asymetrie nemá, dle mého názoru, závažnější filosofické důsledky (ostatně ani Dorter z ní nic zásadního nevyvozuje; pouze ji představí, ale dále se jí již nezabývá), avšak i přesto se (samozřejmě na teoretické rovině) pokusme určit její příčinu. Viděli jsme, že obě zřízení obemykající vrchol v podobě ideální filosofické obce jsou v podstatě symetrická. Klíč k vysvětlení zmíněných asymetrií pak, dle mého názoru, spočívá ve dvou odlišných možnostech dalšího vývoje, které jsou potenciálně obsažené v demokracii,

3.7 Komparace s dialogem *Politikos*

Tematicky obdobnou pasáž můžeme nalézt rovněž v Platónově dialogu *Politikos*, a proto se nyní pokusíme o krátké srovnání. V *Politikovi*, v němž nás bude zajímat zhruba pasáž *Pol.* 291d-303b, je situace, jak se zdá, do značné míry obdobná jako v *Ústavě*, avšak v určitých nezanedbatelných ohledech také dosti odlišná. Společným jmenovatelem obou dialogů je předpoklad jakéhosi politického ideálu. V případě *Politika* je tímto ideálem zřízení, v němž vládne král disponující „vědění o vládě nad lidmi“ (ἐπιστήμη περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς) (*Pol.* 292d). Jedině takovýto vládce je opravdovým politikem hodným tohoto jména a díky svému vědění má jako jediný právo jednat i proti psaným zákonům obce. Zákony (i ty správné) jsou totiž strnulé a nemohou tak adekvátně postihnout každý jednotlivý případ. (*Pol.* 294a-b)⁷⁹ Pokud by se však této možnosti jednat proti zákonům ujal někdo jiný než pravý politik, někdo, kdo nedisponuje potřebným vědění, vedlo by to ke stavu ještě horšímu, než ke kterému vede lpění na strnulých, ale správných zákonech (*Pol.* 300a). V návaznosti na zákonnost či nezákonnost je obdobně jako v *Ústavě* rozlišeno několik typů režimů (pouhých napodobenin režimu ideálního), které si dále přiblížíme.

Ještě před tím se však krátce zastavme u ožehavé otázky, na niž upozorňuje Christopher Rowe. Pokud v současnosti nedisponujeme ideálním vladařem a pokud je druhou nejlepší možností držení se aktuálních zákonů, chce tím Platón říci, že Athénská obec byla v právu, když popravila Sókrata? Páchá Platón takovýto svým

resp. zánětem nakažené obci. Těmito možnostmi jsou buď evoluce, anebo devoluce. Můžeme předpokládat, že obě obce jsou ve srovnatelně špatném stavu, a tak záleží na tom, zda v ní převládou devoluční tendence, díky kterým nakonec v obci zavládne tyran, nebo tendence evoluční, které povedou k ustavení třídy strážců a nastolení lepšího režimu. Obě varianty jsou, jak jsme viděli, v *Ústavě* popsány. Onu „nadbytečnou“ přítomnost oligarchie pak můžeme vysvětlit poukazem na odlišný charakter timokracie a prvotní zdravé obce. Zatímco timokracie je „potomkem“ ctnostné obce řízené strážci, první obec je jakýmsi sice spokojeným, ale pouze pololidským uspořádáním, ve kterém specificky lidské kvality ještě neexistují – je to obec vepřů. Takováto před-lidská obec se tedy velice snadno může „nakazit zánětem“, když je konfrontována s výdobytky lidského luxusu, zatímco timokracie ještě stále obsahuje specificky lidské ctnosti původní ctnostné obce v takové míře, že její přímá degenerace v silně úpadkový demokratický chaos není možná. Přítomnost oligarchie je tedy v této fázi nutná a plní roli spojovníku mezi těmito dvěma zřízeními.

⁷⁹ Jistou analogii k takovýto strnulým zákonům bychom snad mohli spatřovat v Platónově kritice psaného slova z dialogu *Faidros*. Stejně jako zákony je i psané slovo obecně jaksi strnulé, nemůže například dávat odpovědi na čtenářovy otázky, a tak jeho hodnota nemůže být srovnatelná s živou filosofickou praxí, resp., v případě zákonů, s praxí moudrého politika.

intelektuálním posunem zradu na Sókratovi, kterou mu, jak je dobře známo, v odlišném kontextu připisuje Karl Popper, a rehabilituje do jisté míry Athénskou demokracii, kterou, jak jsme viděli v *Ústavě*, dříve tvrdě kritizoval? Rowe odpovídá s odkazem na pasáž *Pol.* 300a-301a, že nikoli. Teze o prospěšnosti držení se daných zákonů se prý týká případu, kdy tyto zákony byly stanoveny vědoucím vladařem, a nikoli zákonů aktuálních. Jako podpůrný argument můžeme uvést, že tyto zákony byly stanoveny na základě veliké zkušenosti (ἐκ πείρας πολλῆς) (*Pol.* 300b) a že jsou napodobeninami pravdy (μιμήματα τῆς ἀληθείας) (*Pol.* 300c). Současné režimy však žádnou spojitost s tímto ideálem nemají (leđa nahodile), a tak nedochází k žádné rehabilitaci a Athénská demokracie je na tom v Platónových očích stále stejně špatně.⁸⁰

Přes otázku po možnosti rehabilitace demokracie na základě *Politika* se plynule dostáváme k Platónově presentaci jednotlivých typů ústav. Nejprve jsou rozlišeny tři základní typy (σχήματα) – vláda jednoho (μοναρχία), vláda malého počtu lidí (ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστεία) a vláda mnohých (τοῦ πλήθους ἀρχή) (*Pol.* 291d). Tyto tři typy se však dále rozdvoují podle toho, zda je daná vláda zákonná či nikoli, a tak nám vzniká dohromady ústav šest, či dohromady se zřízením ideálním sedm. První typ se podle tohoto kritéria dělí na království a tyranii, druhý na aristokracii a oligarchii a pro třetí nemáme jiné jméno než demokracie, byť i ta může být zákonná či nezákonná (*Pol.* 301a-302e). Dále Host tvrdí, že zřízení, ve kterém vládne množství lidí, je vždy slabší, a může tak vykonat méně dobra či zla než to, v němž vládne lidí méně či pouze jeden. Nyní nám již tedy nic nebrání v tom, seřadit zmíněné ústavy od nejlepší k nejhorší: 1) království; 2) aristokracie; 3) zákonná demokracie; 4) nezákonná demokracie; 5) oligarchie; 6) tyranie. (*Pol.* 302e-303b)

Rozdíly oproti *Ústavě* jsou patrné na první pohled. Oligarchie se zde umísťuje mnohem hůře, demokracie naopak lépe a království a aristokracie jsou od sebe odděleny. Jediná tyranie končí v nezměněné podobě na posledním místě. Musíme se tedy nutně ptát, co Platóna k takovýmto změnám vedlo. Domnívám se, že základní klíč k adekvátnímu vysvětlení spočívá v uvědomění si zcela odlišného kontextu obou dialogů. Tematická podobnost je totiž ve skutečnosti spíše zdánlivá. V *Ústavě*, jak jsme viděli, měl popis devoluce ústav zásadní psychologický rozměr, který v *Politikovi* chybí, jelikož je v něm soustředěna pozornost na více politický problém jednání

⁸⁰ ROWE, C.J., *Killing Socrates*, s. 72-73.

v souladu či naopak nesouladu se zákony a velikosti reálných dopadů tohoto jednání. Proto je aplikováno dělení obdobných režimů na zákonné a nezákonné, které naopak zcela chybí v *Ústavě*. Jméno oligarchie je dále používáno v každém dialogu v dosti odlišném smyslu – zatímco v *Ústavě* jsme viděli, že se jednalo spíše o plutokracii, která navíc byla pozůstatkem ctnostné timokracie, zde je položen důraz na to, že jde o vládu malého počtu lidí, kteří navíc jednají v nesouladu se zákony. Co se týče rehabilitace demokracie, můžeme pravděpodobně souhlasit s Christopherem Rowem, že k žádné nedochází – ze zákonných zřízení je nejhorší a z nezákonných nejlepší jen proto, že díky své slabosti nedokáže napáchat tak velké zlo jako oligarchie či tyranie. Rozdělení království a aristokracie je opět dáno odlišným kontextem. Zatímco v *Ústavě* oba režimy spadaly v jeden, neboť základním požadavkem byla vláda filosofů, přičemž na jejich počtu příliš nezáleželo (naopak bychom mohli tvrdit, že čím více filosofů se podaří vychovat, tím lépe), zde jsou oba rozděleny na základě Hostovy teze, že samovláda je nejsilnější a zvětšování počtu vládců je přímo úměrné zmenšování její síly, a tak království jakožto silnější režim musí být od aristokracie nutně odděleno.

Vidíme tedy, že srovnání *Ústavy* s *Politikem* se v tomto ohledu neukázalo příliš plodným, neboť oba dialogy sice řeší tematicky podobný problém, avšak ve dvou zcela odlišných kontextech a se dvěma zcela odlišnými záměry.⁸¹ Z tohoto důvodu tedy nyní rozbor dialogu *Politikos* ukončíme a vraťme se k němu zpět až v jedné z dalších kapitol této práce, která bude věnována interpretaci Platónovy ideální obce.

4 OMFALOS

Následuje centrální část této práce, v níž se budeme věnovat podrobné interpretaci tzv. *omfalu* celé *Ústavy*, který je tvořen třemi slavnými podobenstvími o Slunci, Úsečce (konec šesté knihy) a Jeskyni (začátek sedmé knihy). Domníváme se, že tato podobenství hrají klíčovou roli nejen v porozumění *Ústavě*, ale že nám také vypovídají něco velmi podstatného a nezanedbatelného o samotném jádru Platónovy filosofie jakožto celku. Jednak je v nich totiž jistým způsobem načrtnut celkový

⁸¹ S tímto tvrzení rezonuje také fakt, že například Seth Benardete ve svém podrobném komentáři k *Politikovi* v části věnující se námi právě probírané pasáži o různých druzích ústavních zřízení činí srovnání s dialogem *Sofistés* a nikoli s *Ústavou*, o které zde nepadne ani zmínka. – viz BENARDETE, S., *The Being of the Beautiful*, s. III.138-139.

ontologicko-epistemologický rozvrh světa, dále v nich klíčovou roli hraje idea Dobra – středobod celé Platónovy filosofie – která je metaforicky vyobrazena jako Slunce, a v neposlední řadě, konkrétně v podobenství o Jeskyni, Platón zachycuje povahu naší lidské existence na pozadí celku světa. Hned zpočátku je třeba si uvědomit, že formu podobenství nevolí Platón pouze z nějakého rozmaru, ale naopak pro ni má velmi pádné důvody. Egil Wyller píše: „*I poté, co všechny alegorické prvky obrazu vykrytalizovaly, zůstává něco, co lze stěží předvést jiným 'věcným' způsobem. Tento o sobě jsoucí, nepřenosný moment obrazu nazýváme symbol.*“⁸² Pokud bychom se tedy drželi Wyllerovy terminologie, můžeme konstatovat, že v jádru Platónových podobenství se nachází Slunce právě jakožto *symbol* v *logu* plně neuchopitelné ideje Dobra.

Dále nás pravděpodobně nepřekvapí, že v interpretaci Kennetha Dortera⁸³ je tato centrální část *Ústavy* charakteristická přechodem z roviny διάνοια na rovinu νόησις. Začátek tohoto přechodu můžeme vysledovat v pasáži *Resp.* 504a-505b, kde Sókratés explicitně poukazuje na neadekvátnost výkladu ze čtvrté knihy, který byl sice podán „bez náležité důkladnosti“ (τῆς μὲν ἀκριβείας ἔλλιπῆ), ale oběma bratrům stačil. Takovýto přístup je sice adekvátní pro rovinu διάνοια, ale nyní je třeba zvolit „delší cestu“ (μακροτέρα περίοδος), která nás může dovést až k „největší nauce“ (μέγιστον μάθημα), jejímž předmětem už nejsou ctnosti, ale sama „idea Dobra“ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Přechod na hlubší rovinu, na které se bude odehrávat výklad o ideji Doba a na níž budou revidovány některé zjednodušené či ne zcela přesné teze z předchozích knih, je tedy evidentní. Asi nejdůležitější bod předchozího výkladu, který potřebuje nezbytnou revizi, je zařazení dobra a zla mezi „theinovské“ ideje vlastností spolu například s velikostí a malostí, krásou a ošklivostí, spravedlností a nespravedlností, atd. (viz zejména *Resp.* 476a). Dorter podotýká, že v jistém smyslu je tento výklad nepochybně správný, neboť některé věci skutečně bezproblémově nazýváme dobrými či zlými stejně jako zase jiné spravedlivými či nespravedlivými, atp. Na této rovině jsou tedy dobro a zlo ideje stejného druhu jako ostatní zmíněné dvojice protikladů. Toto však nevylučuje fakt, že na jiné (vyšší a hlubší) rovině se nám Dobro vyjeví jako *raison d'être* celku světa. Na terminologické rovině tomuto posunu může prý odpovídat také jedna

⁸² WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*, s. 28.

⁸³ Viz DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 181.

drobnost: zatímco v páté knize Platón pro dobro používá termínu εἶδος, v centrální části se již setkáváme s *ideou* Dobra (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα).⁸⁴

Dalším tématem předchozího výkladu, jež potřebuje revizi, je problém vědění a mínění a jejich objektů. V páté knize totiž bylo provedeno rigidní rozlišení mezi věděním, které se vztahuje k neměnným idejím, a míněním, jež si lidé tvoří o proměnlivých fenoménech našeho smyslově vnímatelného světa. Dle Dortera toto rozlišení čerpá z radikální bifurkace světa na oblast bytí (being) a oblast dění (becoming), která byla opět pouhým zjednodušeným, nyní již překonaným modelem, jenž Sókratovi sice pomohl ve výkladu, ale nyní si s ním již nevystačíme. Tato absolutní epistemologická distinkce je jednak překonána pochopením duše jakožto mediační entity mezi oběma světy a dále je definitivně odmítnuta, když Sókratés prohlásí, že posluchačům sdělí své *mínění* o Dobru (*Resp.* 506e), o kterém bychom naopak očekávali, že lze mít pouze *vědění*. Vědění a mínění tak přestávají být něčím radikálně odlišným a stávají se spíše dvěma různými konci jednoho a téhož *spektra*.⁸⁵ Nyní však zanechme komparace s předcházejícím výkladem a věnujme se interpretaci prvního z Platónových podobeství.⁸⁶

4.1 Slunce

Cestu k prvnímu podobeství otevírá Adeimantova otázka formulovaná ve zmíněných „filébovských“ kategoriích po tom, co tedy Sókratés nazývá dobrem, zda rozkoš, vědění či něco jiného (*Resp.* 505b). Sókratés však reaguje poukazem na jednak svoji neznalost Dobra a jednak na těžkost řešení otázky po podstatě Dobra (kterou si prý

⁸⁴ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 188.

Překvapivě tedy působí evidentně chybné tvrzení Hanse-Georga Gadamera, že Platón pro ideu Dobra vždy používá jen termín ἰδέα a nikdy ne εἶδος. – GADAMER, H.-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 23-24. Gadamer sice správně tvrdí, že konkrétní spojení „τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος“ v dialozích nenacházíme, zatímco spojení „τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα“ ano, nicméně v páté knize je dobro společně se zlem explicitně zařazeno mezi ostatní εἶδη – viz: „καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν [...]“ (*Resp.* 476a).

⁸⁵ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 184-187.

Proti tzv. „teorii dvou světů“, z níž vyplývá právě popsané rigidní rozlišení objektů mínění a objektů vědění vystupuje taktéž Karel Thein – viz THEIN, K., *Vynález věci*, s. 269-290.

⁸⁶ Záměrně přeskakujeme pasáž *Resp.* 505b-506b, kterou je, dle mého názoru, nutno interpretovat v komparaci s dialogem *Filébos*, k němuž explicitně odkazuje (zejména představením dvou základních odpovědí na otázku po tom, co je Dobro – jedni tvrdí, že Dobrem je rozkoš, druzí že rozumové myšlení) a jehož rozbor není v možnostech této práce.

necháme na jindy – dle mého názoru je tímto „jindy“ opět míněn dialog *Filébos*) a nabízí proto výklad o tzv. „dítěti Dobra“ (ἔκγονός τοῦ ἀγαθοῦ) (*Resp.* 506e). Jak si všímá Kenneth Dorter, Sókratův poukaz na neznalost Dobra, takto formulovaný, má pravděpodobně ironický nádech, ale později bude jistým způsobem obhájen tím, že znalost Dobra nemůže být nikdy zcela adekvátně zachycena pomocí slov.⁸⁷ Tímto dítětem Dobra, které jej bude symbolizovat a představovat jeho obdobu ve smyslovém světě, bude v Sókratově výkladu slunce a sluneční světlo bude dále symbolizovat moc ideje Dobra. Díky slunci a jeho světlu pak my lidé můžeme skrze zrak poznávat okolní svět. Zrak je tedy dále symbolem moci rozumu – vědění či poznávání.⁸⁸ Než začneme s podrobným výkladem této analogie, představme si krátce její původ v presókratovské tradici.

4.1.1 Slunce v tradici

Otázkou po původu tohoto Platónova symbolu se detailně zabývá James A. Notopoulos.⁸⁹ Dle jeho názoru je slunce tradičním symbolem, jenž se v tradici vyskytuje v zásadě ve dvojí podobě: 1) nábožensko-poetické; 2) vědecké. Pro básníky je slunce bohem – Héliem. „Básníkem světla“ *per excellence* je prý Pindaros, u něhož poprvé nalézáme typicky platónskou asociaci světla s vědění a temnoty s nevědomostí. Tuto koncepci pak přebírají a dále rozvíjejí Aischylos či Sofoklés. V nábožensko-poetické tradici obecně se tedy rodí asociace slunečního světla a vědění a symbol slunce jakožto boha má několik dalších konotací – na abstraktní rovině je spojen s čistotou či nesmrtelností, zahrnuje etický přesah a v přírodě je zdrojem růstu a schopnosti zraku. Paralelně k tomuto existuje myšlenkový proud, který ke slunci přistupuje „vědecky“. Mezi oběma tradicemi zpočátku nedochází ke střetu, neboť zejména u Iónských filosofů do jisté míry splývá přírodověda s teologií. K ostrému konfliktu dochází až s Xenofanovým útokem na teologickou interpretaci slunce, v jehož stopách později pokračoval Anaxagorás – podle něj bylo slunce pouhým rozžhaveným

⁸⁷ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 186.

⁸⁸ John Raven upozorňuje, že zrak je třeba chápat právě jako *symbol* a nikoli jako jednu z exemplifikací omylného vnímání. Jinými slovy: zrak nás sice může klamat, ale není smyslem podobenství o Slunci poukázat na tento fakt, a tudíž na možnou klamnost rozumového poznání. Zrak v podobenství *symbolizuje* vědění či poznání a nikoli omylné mínění. – RAVEN, J.E., *Sun, Divided Line, and Cave*, s. 23.

⁸⁹ Pro následující výklad viz NOTOPOULOS, J.A., *The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato I*, s. 163-172.

kamenem. Vyústěním těchto pnutí jsou politické procesy s Anaxagorou či Sókratem, které vedly k vyhoštění prvního jmenovaného a popravě druhého. Na pomezí obou proudů pak stojí Hérakleitos a Parmenidés, kteří oba hovoří o „vědeckých faktech“ řečí poesie. Od Hérakleita prý Platón přebírá symbol cesty nahoru a dolů, avšak větší vliv na něj měl Parmenidés. Tento filosof prý jako první využil mýtus, resp. symbolickou techniku, pro filosofické účely. Slunce a sluneční paprsky se u něj poprvé stávají symboly metafysické pravdy a vědění. U Platóna, který do značné míry pokračuje v Parmenidových stopách, pak prý dochází ke splynutí obou výkladových tradic, které přijal jakožto své intelektuální zázemí a rozvinul do podoby symbolu Slunce, se kterým se setkáváme v *Ústavě*.

4.1.2 Slunce a Dobro

K pojetí slunce jakožto boha se Sókratés explicitně hlásí na místě *Resp.* 508a. Akcent na tento aspekt tradice má svoji podstatnou roli, neboť pro symbolizaci ideje Dobra je jistě adekvátnější slunce pochopeno jako bůh a nikoli jako rozžhavený kámen. Slunce zplodilo Dobra jakožto svoji obdobu kralující nad smyslovým světem. Stejně jako oko pozná lépe to, na co dopadá sluneční svit, a hůře to, co je v šeru, i Dobro poskytuje pravdu a jsoucnost, a tudíž možnost lepší poznatelnosti, entitám chápaným rozumem. To, co je, metaforicky řečeno, naopak smíšeno s „tmou“, a patří tudíž mezi jevy „vznikající a hynoucí“, se vzpírá plně a čistě poznatelnosti a duše převrací své mínění „sem a tam“ (*Resp.* 508c-e). Je tedy patrné, že výše probírané rozlišení duševních mohutností podle charakteru předmětu, k němuž se duše obrací, z páté knihy je ve své rigidní podobě sice snad již překonáno, ale i přesto vidíme, že obsahovalo nezanedbatelný kus pravdy. Duše má skutečně díky rozdílné intenzitě působení ideje Dobra rozdílné předpoklady k poznání věcí věčně jsoucích a věcí vznikajících a zanikajících. Revize však spočívá v tom, že tato distinkce není nutně a bezvýhradně platná. Pokud člověk nahlédne některou z idejí nebo dokonce Dobro samo, má o něm skutečně jasnější a pevnější poznání než o věcech smyslového světa. Tento fakt však nevyklučuje možnost, že i člověk, jenž zcela nenahlédl, může o dané ideji pronášet své více či méně správné mínění – přesně tak, jako to činí Sókratés. Na druhé straně člověk, který dosáhl onoho vrcholu v podobě nahlédnutí Dobra a sestupuje, jak uvidíme dále, zpět do jeskyně, má v jistém smyslu vědění i o věcech pomíjivého světa. Nedokáže sice

na základě „zběhlosti“ (ἐμπειρία) závodit s ostatními v poznávání stínů, ale díky znalosti Dobra dokáže i pomíjivý svět určitým způsobem zasadit do kosmického celku, a tudíž mu jaksí i lépe a hlouběji rozumět než lidé upoutaní v Jeskyni. Tento motiv si podrobněji probereme v části této práce věnované výkladu podobenství o Jeskyni a zejména Platónovy koncepcí ideální obce a dokonalého politika.

Sókratés dále od Dobra explicitně odlišuje pravdu, jsoucnost, rozumové vědění a schopnost poznávání: „*Kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a jsoucnost (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν), pochopí to a pozná a jest patrné, že má rozum (νοῦν ἔχειν). [...] To tedy, co poznávaným věcem (τοῖς γινωσκομένοις) poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost (τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν), věz, že jest idea dobra; ona jest příčinou rozumového vědění (ἐπιστήμης) a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem, a tak, ačkoli obojí jest krásné, i poznání i pravda, správně učiníš, budeš-li onu ideu pokládati za něco jiného a ještě krásnějšího nad toto obojí.*“ (Resp. 508d-e)

Z obtížnosti této pasáže je na první pohled zřejmé, že Sókratés vyjadřuje své mínění o něčem, co lze slovy jen obtížně zachytit. Dále je patrné, že se dostáváme na rovinu nejhlubšího jádra Platónovy filosofie, neboť vedle jejích tradičních pilířů v podobě pravdy, vědění, jsoucnosti, rozumu, atp. se zde dostává do hry Dobro, které je v porovnání s těmito něco ještě „mnohem krásnějšího“ a zároveň odlišného. Spolu s Raphaelem Demosem můžeme pravděpodobně vhodně říci, že tyto věci „naznačují“ (suggest) ideu Dobra, ale samy leží mimo ni – jsou jakýmiisi obecnými exemplifikacemi Dobra, které s ním nesplývají, ale existují v jeho těsné blízkosti (Resp. 509a).⁹⁰ Glaukón následně vyjadřuje (pravděpodobně upřímný) obdiv nad Sókratovou řečí, byť si neodpustí lehounký ironický posměšek: „*Nevýslovná to krása podle tvé řeči, když poskytuje vědění a pravdy, ale sama nad tyto věci krásou vyniká; vždyť přece jistě tím nemyslíš rozkoš.*“ (Resp. 509a) Dle Stanleyho Rosena toto indikuje, že ztotožnění Dobra s rozkoší pravděpodobně stále částečně přetrvává v Glaukónově mysli.⁹¹ Jak ale

⁹⁰ Musíme však dodat, že Demos ve svém výkladu pravděpodobně nevychází konkrétně z tohoto místa *Ústavy*, ale pokouší se spíše o jakousi všeobecnou interpretaci Dobra v Platónově filosofii. Z tohoto důvodu sice mluví o tetrádě, která takto „naznačuje“ Dobro, ale neřadí do ní námi zmíněné věci, ale žádoucnost (desirability), soběstačnost (self-sufficiency), plnost (plentitude) a míru (measure). – DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 259-260. Toto Demosovo vymezení nijak neodmítáme, avšak domníváme se, že v našem specifickém kontextu můžeme jeho tetrádu oprávněně nahradit námi zmíněnými věcmi.

⁹¹ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 261.

uvidíme dále, toto je zřejmě posledním pozůstatkem Glaukónových „předfilosofických“ názorů a již brzy jej plně strhne zájem o Sókratův výklad.

V právě zmíněné pasáži je tedy jistým způsobem zachycen epistemologický rozměr Dobra, resp. to, jak se Dobro „dává“ lidem skrze objektivní existenci pravdy a možnost jejího poznání. Zbývá však ještě ontologický rozměr Dobra, tzn. zkoumání toho, jak Dobro existuje samo o sobě, jaký je jeho charakter, jeho vztah k ostatním idejím a, řekněme, jeho „ontologický status“.⁹² Následuje klíčové Sókratovo prohlášení: „*Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), ačkoli dobro není jsoucnost (οὐκ οὐσίας ὄντος), nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).*“ (Resp. 509b) Explicitně se tedy dozvídáme, že stejně jako na epistemologické rovině Dobro není pravdou, ale vyniká nad ni a poskytuje ji předmětům poznání, tak i na ontologické rovině není jsoucností, ale vyniká nad ni a poskytuje ji jsoucím věcem. Klíčový a pro mnoho interpretů matoucí je zejména poukaz na to, že Dobro je mimo jsoucnost – ona slavná formule *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Podle způsobu výkladu důsledků této teze můžeme interprety rozdělit v základě na dvě skupiny – jedna, která má tendence tuto charakteristiku Dobra ve výkladu spíše oslabovat, a druhá, jež ji naopak chápe v silném smyslu a domýšlí důsledky z ní plynoucí. Nyní si stručně představme některé ze zástupců obou zmíněných skupin.

K oslabenému výkladu „nadsoucností“ Dobra se hlásí například Stanley Rosen, Karel Thein či Nickolas Pappas. Rosen preferuje chápat tuto „nadsoucnost“ spíše metaforicky, přičemž argumentuje zejména tím, že pokud bychom ono „poskytování jsoucnosti“ vyložili v silném smyslu, museli bychom předpokládat vznik idejí, což prý není možné, protože ideje jsou věčné – nevznikající a nezánikající. Dobro je tedy spíše třeba chápat jako nutnou podmínku existence idejí, která však vždy byla, je a vždy bude přítomná. Formule *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* tedy míní to, že Dobro není separátní entitou (konkrétní *úsií*) stejně jako ostatní ideje, ale spíše soubor vlastností idejí – konkrétně

⁹² Dobro má samozřejmě ještě třetí rozměr, který bychom mohli nazvat etický, morální či, spolu s Demosem, axiologický (DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 262). Zkoumání tohoto rozměru je však opět spíše předmětem dialogu *Filébos* a nikoli podobenství o Slunci z *Ústavy*, a proto jej záměrně vynecháváme.

inteligibilita, stálost a věčnost.⁹³ Dle Theina je třeba při výkladu inkriminované pasáže dbát krajní opatrnosti, neboť „[...] Sókratés mluví především o úloze či funkci dobra spíše než o jeho metafyzickém statusu.“⁹⁴ Z tohoto důvodu v podstatě souhlasí s tvrzením Gail Fine, která na základě formule *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* chápe dobro jako „teleologickou strukturu věcí“. Dobro je tedy *podstatnou vlastností* teleologicky uspořádaného celku světa, který (právě jakožto celek a nikoli jakožto pouhá suma jednotlivých nedokonalých částí) nedisponuje možností zlepšení a je tedy „dokonale“ dobrý.⁹⁵ Pappas pak Dobro chápe jednoduše jako „ideu ideovitosti“ (Form of Formness), která je pouhým dalším krokem abstrakce zachycující esenciální kvalitu všech idejí. Touto kvalitou prý je vlastnost „být nejlepší“, a proto tedy idea Dobra.⁹⁶

Mezi zástupce silné interpretace postavení Dobra pak patří například Kenneth Dorter či ještě explicitněji Raphael Demos. Dorter činí již zmíněné rozlišení mezi *eidem* dobra a *idejí* Dobra, a tak se nijak nesnaží oslabit „nadsoucí“ postavení Dobra v druhém smyslu. V tomto ohledu také přitakává námi dříve uvedenému chápání slunce spíše jakožto boha. Pokud by totiž slunce bylo obyčejnou fyzikální entitou, analogie mezi ním a Dobrem by nefungovala. Pokud se však jedná o nesmrtelné božstvo, analogie je prý kompletní.⁹⁷ Dorterův výklad tohoto problému sice, dle mého názoru, míří správným směrem, avšak i přesto je poněkud nedůsledný. Skutečně adekvátní analogií pro Dobro totiž nemůže být ani slunce pochopené jako nesmrtelné božstvo, protože i takovéto božstvo by bylo ve své podstatě jsoucí, i kdyby snad svou „důstojností a mocí“ přesahovalo vše ostatní. Správnější tedy bude výše zmíněné „wyllerovské“ chápání slunce jako *symbolu*, který musí zůstat právě jen symbolem a nikdy ne zcela adekvátní analogií, neboť takováto analogie pro platónské Dobro již z principu nemůže existovat.

Pravděpodobně nejsilnější a nejodvážnější interpretaci „nadsoucnosti“ Dobra z nám známé literatury provádí zmíněný Raphael Demos.⁹⁸ Demos se nijak nesnaží o jakékoli oslabení formule *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ani teze, že všem předmětům poznání se od Dobra dostává také bytí a jsoucnosti, s níž nakládá jako se základní premisou

⁹³ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 261-262.

⁹⁴ THEIN, K., *Vynález věcí*, s. 301.

⁹⁵ THEIN, K., *Vynález věcí*, s. 299-311.

⁹⁶ PAPPAS, N., *Plato and the Republic*, s. 137-138.

⁹⁷ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 188.

⁹⁸ Pro následující výklad viz DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 245-275.

platónského pojetí Dobra. Vše jsoucí je prý bytostně neúplné ve vztahu k normě úplné dokonalosti, již je Dobro. Dobro tedy jakožto úplná dokonalost (či dokonalá úplnost) a příčina neúplného bytí musí být nutně odlišné povahy – musí se nacházet mimo svět jsoucnosti. Jinými slovy: příčina není stejného charakteru jako její účinek. Z neúplného charakteru veškeré jsoucnosti pak plyne další odvážná Demosova teze: Dobro není zdrojem pouze bytí, ale rovněž nebytí, neboť nebytí je nutně přítomno ve veškerém bytí, které je neúplné, tzn. ve všem vyjma Dobra samého. „*Nebytí je esenciální složkou bytí.*“⁹⁹ Toto nebytí však, dle mého názoru, nelze vykládat v silném smyslu. Demos má pravděpodobně na mysli nebytí ve smyslu „být odlišný od“, což vede k tomu, že nebytí je přítomno jak v pomíjivém smyslovém světě, tak ve světě idejí, neboť například zbožnost *není* statečnost o nic méně, než osel *není* člověk. Zajímavou implikací tohoto Demosova výkladu je, že se do jisté míry stírá radikální χωρισμός tradiční teorie dvou světů – smyslového a ideálního – neboť mezi oběma je nyní rozdíl spíše ve stupni, a posunuje se snad v ještě radikálnější podobě mezi ideu Dobra a vše ostatní, co jest.

Nespornou výhodou takovéto interpretace je, že nemusí nijak obcházet „nepohodlnou“ tezi, že Dobro zdrojem bytí, jejíž interpretace je, jak férově přiznává Karel Thein, nejslabším článkem zmíněných „slabých interpretací“ statusu Dobra.¹⁰⁰ Její nevýhodou je naopak to, že do centra Platónovy filosofie staví jakousi záhadnou a neuchopitelnou entitu a že, jak se zdá, musí přiznat stvořenost idejí. K jakému typu výkladu bychom se tedy měli přiklonit, když, jak vidíme, oba mají citelné slabiny? Z důvodů, které se nyní pokusím představit, se v zásadě kloním k Demosově interpretaci a obecně k „silnému výkladu“ ideje Dobra.¹⁰¹ V první řadě jsem přesvědčen, že postulování řečí neuchopitelné entity do jádra Platónovy filosofie nachází oporu na rozličných místech jeho dialogů. V *Ústavě*, jak jsme viděli, je tento vrchol uchopen symbolicky skrze podobenství, v *Symposiu* je Krása sama (což je, dle mého názoru, pouze jiné označení pro tutéž „nadsoucí“ entitu) Diotímou popsána pouze privativním způsobem, takže sama zůstává zcela tajemná a neuchopitelná, a její

⁹⁹ „[...] not-being is an essential ingredient of being.“ - DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 268. (překl. J.S.)

¹⁰⁰ THEIN, K., *Vynález věcí*, s. 308.

¹⁰¹ Stojí za povšimnutí, že interpreti preferující „slabé čtení“ dobra se obecně kloní spíše k psaní malého počátečního „d“, zatímco interpreti preferující „silné čtení“ Dobra jej obvykle píšou spíše s velkým počátečním „D“, byť toto pravidlo samozřejmě neplatí bezvýhradně. Osobně po vzoru Kennetha Dortera varuji mezi psaním „dobra“ a „Dobra“ podle toho, zda je míněn *eidos* z knihy páté nebo *idea* z knihy šesté.

poznání není výsledkem dalšího vědomého kroku na tzv. „Diotímině žebříčku lásky“, přichází „náhle“ (ἐξαίφνης) a samo od sebe. S tímto konečně rezonuje i slavná pasáž ze *Sedmého listu*: „[...] neboť to nijak nelze povědět jako jiné nauky (ἄλλα μαθήματα), nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα) najednou (ἐξαίφνης), jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“ (Ep. VII 341c-d) Terminologie použitá v této pasáži obsahuje odkazy jak na *Ústavu*, tak na *Symposion*. *Ústavu* nám připomene zejména odkaz na „jiné nauky“ (ἄλλα μαθήματα), které však jdou na rozdíl od této povědět, takže tato nad nimi jistým způsobem vyniká – máme totiž na paměti označení pro poznání ideje Dobra, které znělo: μέγιστον μάθημα. Na *Symposion* pak pravděpodobně odkazuje termín ἐξαίφνης, který je zde dále objasněn symbolikou jiskry a ohně. Jiskra, která snad symbolizuje patřičnou filosofickou výchovu, je sice nutnou podmínkou pro vzplanutí plamene, avšak nikoli dostatečnou. Jinými slovy: z každé jiskry plamen nevyšlehně. Jistá závislost „úspěchu“ jiskry na faktorech jí vnějších patrně poukazuje na zmíněný fakt, že nahlédnutí Dobra není plně v jedincově moci, ale vzniká náhle a nevyzpytatelně snad souhrou různých okolností, které jsou z parciální perspektivy jiskry nepoznatelné, snad z jakési tajemné „vůle Dobra“ nebo snad ještě z něčeho jiného, co však v každém případě leží za hranicemi lidského poznání.

S tímto úzce souvisí pravděpodobně obecně přijímaný názor o nemožnosti adekvátního zachycení Dobra v řeči.¹⁰² V kontextu *Symposia* Stanley Rosen upozorňuje, že Diotíma se snaží o vyslovení nevyslovitelného a že její vyslovenou řeč nelze s nevyslovitelným zaměňovat.¹⁰³ Kenneth Dorter na základě pasáže *Resp.* 533a píše, že znalost Dobra, resp. nejvyšší rovina νόσις, nemůže být adekvátně vtělenu do slov¹⁰⁴ a konečně Raphael Demos dokonce tvrdí, že náhled Dobra je supra-racionální, a je tak mimo pravdu, vědění či definici.¹⁰⁵ Dodávat, že takový náhled nemůže být zachycen slovy, je snad již zbytečné. Pokud je idea Dobra takto neuchopitelného

¹⁰² Pravděpodobně právě tato charakteristika Dobra vede Karla Poppera k lakonickému konstatování: „Platónova idea dobra je prakticky prázdná.“ – POPPER, K.R., *Otevřená společnost a její nepřítel I*, s. 290, pozn. 32. Popper má do jisté míry pravdu, neboť o Dobru lze mluvit pouze privativním způsobem, a tak se skutečně může jevit jako prázdné. Nicméně pokud k Platónovu textu zaujmeme alespoň trochu vstřícný přístup, musíme naopak konstatovat, že to, co se díky mezím *logu* může jevit jako prázdné, je naopak svrchovaně plné, dokonalá plnost sama, kterou řečí nemůžeme uchopit jinak než právě privativním způsobem, neboť každou pozitivní charakteristikou (pochopenou doslovně a ne symbolicky) bychom Dobro nepřijatelným způsobem ochudili.

¹⁰³ ROSEN, S., *Plato's Symposium*, s. 269.

¹⁰⁴ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 186 a 188.

¹⁰⁵ DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 271.

charakteru, může být pro ni vhodným označení vůbec slovo *idea*, tak běžně používané v Platónových dialozích?¹⁰⁶ Domnívám se, že nikoli¹⁰⁷, avšak zároveň je nutno dodat, že díky povaze Dobra je nám nyní již zřejmé, že zcela adekvátní označení neexistuje. Z tohoto důvodu volí Platón vhodnou strategii, když se (jako Diotíma) snaží „vyslovit nevyslovitelné“ – variuje mezi různými termíny (Dobro, idea Dobra, Krása, ἀρχή ἀνυπόθετος), které ve své mnohosti mají postihnout (byť nutně neúplně a nedokonale) nepostižitelně dokonalou jednotu a plnost téže „nadsoucí“ entity.¹⁰⁸ Tuto impotenci řeči pregnantně vyjadřuje také James Adam, když se „nadsoucnost“ Dobra snaží explikovat: „*Obdobně [jako slunce] Dobro není οὐσία v tom smyslu, ve kterém jsou Ideje οὐσίαι; avšak ve vyšším smyslu je to jediná pravá οὐσία, neboť všechny οὐσίαι jsou pouze specifickými určeními Dobra.*“¹⁰⁹

Adamův výklad o tom, jak Dobro zároveň není οὐσία a zároveň je jediná pravá οὐσία, nás vhodně připravuje na jednu ze základních tezí Demosovy studie o Platónově ideji Dobra, a sice že v jádru Platónovy filosofie stojí *paradox*. Paradox, dodejme, který nevzniká Platónovou chybou či intelektuální nedůsledností, ale je nutným důsledkem snahy o sdělení nesdělitelného (navíc ještě v médiu psaného slova). Kromě právě probíraných obtíží můžeme, společně s Demosem, vysledovat „paradox Dobra“ zejména ve dvou bodech. Zaprvé se musíme vrátit k problému vznikajících idejí, hlavní Theinově výtce na adresu „silných interpretací“ Dobra. Nutno přiznat, že tato výtka je oprávněná a že ji prostřednictvím *logu* skutečně nelze nijak vyvrátit. Tvrdím, že to však neznamená, že bychom měli „silnou interpretaci“ zavrhnout. Pouze se musíme smířit s existencí paradoxu – Demosovými slovy: „*Dobro je zdrojem veškerého bytí (Resp. 509d), ať už existenciálního či esenciálního. Svět esencí [rozuměj: idejí] samozřejmě*

¹⁰⁶ Viz: „Stává se také sporným, zda to nejvyšší, jak je chápe Platón, lze ještě vhodně nazývat ideou; Sókratés používá ‘ideu dobra’ a ‘dobro’ jako synonyma (505a2-b3).“ – STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 128.

¹⁰⁷ Obdobně Stanley Rosen: „As the first principle of the Ideas, the Good cannot be an Idea like all others.“ – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 259.

¹⁰⁸ Z mého pohledu se snad nejvhodnějším jeví termín ἀρχή, který však je nutně také neúplný a tudíž nepřesný, neboť z něj (mimo jiné) není zřetelné, že působení této ἀρχή je dobré a krásné. Vzhledem k tomu, že se ale v této práci pohybujeme zejména v kontextu *Ústavy*, budu i nadále používat převážně termín Dobro.

¹⁰⁹ „Similarly the Good is not οὐσία in the sense in which the Ideas are οὐσίαι; but in a higher sense it is the only true οὐσία, for all οὐσίαι are only specific determinations of the Good.“ – ADAM, J., *The Republic of Plato, Vol. 2*, s. 62. (překl. J.S.)

nemá žádný počátek v čase. Přesto je však odvozený od Dobra, a tudíž je stvořením.“¹¹⁰ Je sice absurdní popírat věčnost idejí, ale stejně tak absurdní je neodvozovat je od Dobra, které je jim nadřazené a je zdrojem veškerého bytí. Proto musíme uznat, že bytí ideje nemají počátek své existence v čase, jsem i přesto jistým způsobem odvozeny od Dobra, které je příčinou jejich bytí. Zadruhé se jedná o paradox transcendence Dobra a jeho souběžné přítomnosti ve světě. Jde pravděpodobně o obdobnou situaci jako u participace (μέθεξις) jednotlivin na universáliích. Dobro je tedy jakýmsi záhadným způsobem jednak transcendentní – a nezapomínejme, že mezi ním a vším ostatním existuje zcela radikální χωρισμός – avšak zároveň imanentní světu.¹¹¹ A konečně zatřetí se jedná o, s tímto úzce související, problém znalosti Dobra. Poznání Dobra, které je μέγιστον μάθημα, se může dostat pouze několika vyvoleným, kteří jednak absolvují adekvátní filosofickou výchovu a jejichž „jiskra“ navíc dopadne na úrodnou půdu, kde „vznítí plamen“, který se v duši již bude schopen sám živit. Na druhé straně je však jakási nereflektovaná znalost Dobra vlastní každé jednotlivé duši.¹¹² Demos píše: „*Doxa je tušením Dobra.*“¹¹³ Základní hnací silou duše je Erós a Erós je touhou po Dobru. Jistá forma vztahování se k Dobru, a tudíž alespoň nejasné vědění o Dobru je tedy vlastní každému, i tomu nejšpatnějšímu a nejnevzdělanějšímu člověku.

Jakým způsobem však lze takovéto Dobro poznat nikoli pouze zmíněným nereflektovaným způsobem, ale poznat v silném smyslu? Pokud hovoříme o *poznání* Dobra, jedná se opět nutně o jistou metaforu, neboť „poznání“ Dobra nemůže být stejného charakteru jako poznání čehokoliv jiného. V souladu s terminologií podobenství o Slunci bychom snad spíše mohli mluvit o *nahlédnutí* Dobra, i když rovinu symbolu tímto stejně nepřekročíme. Toto nahlédnutí je sice nepochybně podmíněno jistou výchovou jedince – ať už se jedná o zvyšování hodnoty objektů naší touhy z dialogu *Symposion* či táhnutí ven z jeskyně skrze správnou výchovu, jak je představeno v *Ústavě* (obě varianty si probereme později). Tyto podmínky, které jsou v moci jedince, jsou sice nutné, avšak rozhodně ne dostačující. Jak jsme již naznačili, člověk musí vystoupat svými silami „ven z jeskyně“, nicméně to, zda nahlédne Dobro,

¹¹⁰ „Now the Good is the source of *all* being (*Rep.* 509d), whether existential or essential. Of course the realm of essence has no beginning in time. None the less it is derivative from the Good, and therefore a creature.“ – DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 263. (překl. J.S.)

¹¹¹ DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 268.

¹¹² Kenneth Dorter velmi vhodně hovoří o „precognitive awareness of the good“ – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 183.

¹¹³ „Doxa is an intuition of the Good.“ - DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 271. (překl. J.S.)

zda jeho „jiskra“ vzplane, se již vymyká jeho moci. Demos v tomto kontextu výstižně hovoří o „souhře mezi rozumem a nahlédnutím“, resp. o „pokroku od rozumu k nahlédnutí“¹¹⁴. V okamžiku nahlédnutí se člověk, dle Demose, stává pasivním a Dobro se mu samo vyjevuje. Jeho vazby na svět dočasně mizí a vyvolený jedinec s Dobrem v podstatě splývá.¹¹⁵ Ve prospěch takovéto interpretace by hovořila například pasáž *Resp.* 490b, kde se explicitně mluví o to, že se jedinec „spojí“ (μυγείς) se skutečným jsoucnem (τῷ ὄντι ὄντως) a o které i James Adam píše, že se jedná o „mystické spojení duše se jsoucnem“¹¹⁶. V jedné dřívější studii jsme o tomto okamžiku v obdobném duchu napsali, že se jedná o mystický zážitek – mystický z toho důvodu, že jeho uchopení (a tím spíše sdělení ostatním) se zcela vymyká médiu *logu*.¹¹⁷ Taktéž George Klosko dodává, že takováto koncepce poznání má silně mystický nádech a že také filosofové-vládci jsou opakovaně popisováni v mystickém duchu.¹¹⁸ Demos sice o mystice explicitně nemluví, ale ve velmi podobném duchu používá termíny jako „extatická vize“ (ecstatic vision), „entusiasmus (enthusiasm), „vytržení“ (rapture) či „posedlost“ (madness).¹¹⁹

Po tomto výkladu nás snad nepřekvapí, že Demos (snad s jistou mírou nadsázky) hovoří o platónském „náboženství Dobra“ (religion of the Good)¹²⁰, neboť takto pojatému Dobru jistě nelze upírat v jistém smyslu božský charakter. Také Luke Purshouse v obdobném duchu tvrdí, že idea Dobra má jakýsi quasi-božský status. Sókratés prý rezervuje pro Dobro vlastnosti, které jiná náboženství obyčejně připisují bohům.¹²¹ Pod dojmem takovýchto výkladů jsme pravděpodobně nuceni revidovat již

¹¹⁴ „interplay between reason and insight“, resp. „progression from reason to insight“ – viz DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 272.

¹¹⁵ Dovolíme si zde ocitovat Demosův trefný výklad tohoto problému v plném znění: „But there are some privileged souls who are able to see the Good, though the vision comes rarely, and, when it comes, is fleeting. They achieve the vision in a state of what Plato calls madness, when they break their bonds with the ordinary world, and its conventional proprieties, cease to be normal, cease even to be themselves, and are identified with the divine. [...] The knowledge of the Good is conferred on man by revelation. Man must strive and ascend the various steps in the ladder of knowledge; at a given point he ceases all effort and becomes passive, and then the revelation may, or may not, come.“ - DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 273.

¹¹⁶ „mystic union of the Soul with Being“ – ADAM, J., *The Republic of Plato*, Vol. 2, s. 15. (překl. J.S.)

¹¹⁷ STRÁNSKÝ, J., *Kritika psaní*, s. 101-105.

¹¹⁸ KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 181.

¹¹⁹ DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 272-273.

¹²⁰ DEMOS, R., *Plato's Idea of the Good*, s. 274.

¹²¹ PURSHOUSE, L., *Plato's Republic*, s. 94.

zmíněné tvrzení Kennetha Dortera, že nahlédnutí Dobra je vrcholným aktem νόησις.¹²² Νόησις je sice nejvyšší formou rozumové činnosti¹²³ a odpovídá, jak dále uvidíme, poslednímu úseku Úsečky, avšak Dobro stojí mimo Úsečku a nelze nijak uchopit rozumem.

Myslím, že nás nemusí nijak výrazně překvapovat, že v centru Platónovy filosofie stojí ve své podstatě neuchopitelné mystérium. Výše, při výkladu samotného symbolu slunce, jsme již viděli, že Platón ve své filosofii zdaleka neabsorbuje jen filosofickou či „vědeckou“ linii řeckého myšlení, ale rovněž tradici poeticko-náboženskou.¹²⁴ Tato úcta k božské rovině je však plně kompatibilní s kritikou jejího antropomorfního uchopování, jak jsme již také viděli při výkladu druhé knihy *Ústavy*. Božský charakter Dobra snad částečně potvrzuje i Glaukónův odkaz na Apollóna bezprostředně následující po Sókratově odhalení jeho „nadsoucího“ statusu.¹²⁵ „*Tu zvolal Glaukón s velmi komickým výrazem: Apollóne, jaká to nadlidská výše! (καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἀπολλων, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς)*“ (*Resp.* 509c) Glaukónova reakce v sobě patrně zahrnuje dvě roviny. Glaukón jednak zmíněným odkazem na slunečního boha dává najevo, že si je vědom faktu, že Dobro je třeba chápat na božské rovině a že jde skutečně o vážnou věc, avšak svým komickým výrazem zároveň vyjadřuje oprávněnou nedůvěru a jistý odstup od Sókratova výkladu, který se díky své snaze o postižení Dobra dostává do logických paradoxů. Sókratés odpovídá kontra-obviněním – Glaukón je prý tím (rozumějme: směšností tohoto výkladu) vinen sám, neboť jej nutil, aby řekl o Dobru své mínění (*Resp.* 509c). Glaukónovy dvě následné horlivé repliky jednoznačně vyvrací možnost, že jeho „komický výraz“ snad měl indikovat laxně ironický nezájem o problematiku Dobra – pravdou je pravý opak. Mladík naléhá na Sókrata, aby ve svém výkladu v žádném případě neustával a vyložil vše, co ještě zbývá, na což Sókratés reaguje přechodem k podobenství o Úsečce (*Resp.* 509c-d).

¹²² „Thus the ultimate object of *noesis* is not the forms as such – which are the objects of *dianoia* – but the Idea of the Good.” – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 198.

¹²³ Toto potvrzuje i Stanley Rosen, když upozorňuje, že νόησις je od počátku spojena s *logem* (přičemž rovinou *logu* nechápe pouze „speaking“, ale také „discursive thinking“) a neodkazuje tudíž k žádné „tiché“ (tedy mimo-racionální) intuici. – ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 265. Pokud je tedy správné naše tvrzení, že Dobro stojí mimo rámec *logu*, nutně z něj vyplývá, že nemůže být uchopeno skrze νόησις.

¹²⁴ Na tomto místě by jistě bylo vhodné blíže prozkoumat, z jakých konkrétních tradic mohl snad Platón čerpat a jakým způsobem je tato „náboženská“ či „mystická“ rovina jeho filosofie dále rozvíjena zejména v novoplatonismu. Takovéto zkoumání by však již velmi výrazně přesahovalo rozsah a tematický okruh této práce, a tak jej z těchto důvodů vědomě vynecháváme.

¹²⁵ Obdobně PURSHOUSE, L., *Plato's Republic*, s. 94.

4.2 Úsečka

Podobenství o Úsečce bezprostředně navazuje na právě probírané podobenství o Slunci. Zatímco účelem prvního bylo určitým způsobem nám přiblížit ideu Dobra či, přesněji řečeno, její *působení*, účelem druhého je načrtnout epistemologický rozvrh světa.¹²⁶ Obraz Úsečky totiž následuje po explicitní bifurkaci světa na smyslový, nad kterým panuje slunce, a inteligibilní, jemuž vládne idea Dobra (*Resp.* 509d). Úsečka pak oba tyto světy dělí na další dva nestejně díly.¹²⁷ Smyslový svět je podle „zřetelnosti a nezřetelnosti“ (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία) rozdělen na obrazy (mezi něž patří stíny a veškeré zrcadlení) a věci, které tyto obrazy představují (tedy živočichové, rostlinstvo a umělé výrobky). Kritériem pro odlišení obou rovin je pak dostatek či naopak nedostatek pravdy (ἀληθεία τε καὶ μὴ) (*Resp.* 510a). Inteligibilní úsek je charakteristický tím, že v něm duše postupuje od předpokladů (ἐξ ὑποθέσεων). Rozdíl spočívá v tom, že zatímco v první polovině nepostupuje od těchto předpokladů směrem k počátku (οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν πορευομένη) a užívá předmětů napodobování jako obrazů, v polovině druhé naopak směrem k naprostému počátku (ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον)¹²⁸ postupuje a „koná svou cestu bez obrazů“ (*Resp.* 510b).

Složitost tohoto výkladu způsobuje Glaukónovo nepochopení, a tak Sókratés uvádí matematiku jako příklad první poloviny inteligibilního úseku – matematikové totiž při svém postupu předpokládají některé pojmy (sudé, liché, atd.), které již dále nedokazují, a dále užívají viditelných podob (například namalovaného čtverce). Příkladem druhé poloviny je pak dialektika, neboť ta užívá předpoklady v pravém slova smyslu (τῷ ὄντι) jakožto předpoklady a vystupuje tak až k počátku všeho (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν), aby až následně mohla sestoupit zpět, a neuvádí žádné smyslové jevy, ale pouze ideje samy o sobě (εἶδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν) (*Resp.* 511b-c). Glaukón v tomto bodě Sókratův výklad již více méně chápe, avšak, jak upozorňuje Stanley Rosen, činí ve

¹²⁶ Srů.: „Let us say that the first image is primarily ontological whereas the second is epistemological.“ – ROSEN, S., *Plato’s Republic*, s. 269.

¹²⁷ Tradičním interpretačním problémem je otázka po tom, jakou signifikanci má fakt, že jednotlivé úseky nejsou stejně dlouhé, avšak s výjimkou druhého a třetího, jimž stejný rozměr náleží. Tento problém zde záměrně vynecháváme, neboť Úsečce nemusíme pro účely této práce věnovat tak detailní pozornost jako Slunci či Jeskyni. Pro plausibilní odpověď na tuto otázku viz například DORTER, K., *The Transformation of Plato’s Republic*, s. 198-199.

¹²⁸ Termínem ἀρχὴ ἀνυπόθετος se zde Platón nepochybně opět pokouší jistým způsobem uchopit neuchopitelné Dobro, o němž byla řeč výše. Potvrzuje se nám tedy, že dialektika směřuje k Dobru, avšak ani slovo nepadne o tom, že by bylo zcela v její moci tohoto počátku skutečně dosáhnout, což rezonuje s naším předcházejícím výkladem.

své shrnující replice tu chybu, že zapomíná na rozlišení viditelného oboru mínění na dvě poloviny.¹²⁹ Sókratés však toto opominutí reviduje svým závěrečným shrnutím, ve kterém každému úseku přiřazuje jistý stav duše (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα) – nejhořejšímu přináležejí rozumové poznání (νόησις), druhému myšlení (διάνοια), třetímu věření (πίστις) a poslednímu dohadování (εἰκασία) (*Resp.* 511d-e).

Neobyčejná komplikovanost tohoto výkladu je zřejmá na první pohled, a tak se nyní pokusíme přiblížit si podrobněji každý ze čtyř zmíněných úseků. Zdánlivě nejzáhadnější je zřejmě hned první úsek – rovina εἰκασία. Nabízí se totiž otázka, proč měl Platón vůbec důvod zabývat se rovinou stínů či zrcadlení na vodě, která má v životě člověka zcela minimální význam. Tradiční interpretační linie odpovídá, že rovina εἰκασία pro Platóna samozřejmě žádný význam nemá, a tudíž že rozdělení úseku, který reprezentuje smyslový svět, je míněno pouze jako ilustrace rozdělení úseku inteligibilního, který teprve stojí v centru Platónova zájmu.¹³⁰ Takovýto výklad je nepochybně správný v tom ohledu, že upozorňuje na analogičnost rozdělení obou hlavních úseků, avšak rovině εἰκασία (a potažmo také πίστις) v podstatě upírá jakoukoli důležitost, což se v pozdější době stalo předmětem kritiky mnoha dalších interpretů. V následujícím výkladu si přiblížíme dvě interpretace, které rozdílným způsobem poukazují na závažnost této nejnižší roviny.

James A. Notopoulos na základě aplikace Úsečky na lidský život a nikoli jejího uchopení jakožto teoretického epistemologického modelu chápe rovinu εἰκασία jako rovinu slasti (ἡδονή). Pro lidi je prý primární nikoli puzení k pravdě či vědě, ale právě puzení ke slasti. Terminologií dialogu *Symposion* snad můžeme dodat, že člověk na nejnižší úrovni pokládá za dobro právě ἡδονή, a tudíž po ní touží. Takováto touha se však z perspektivy následného postupu na vyšší úroveň nutně vyjeví jako iluze (slast není dobro), a proto je tato rovina symbolizována ilusemi jako jsou například stíny či odrazy na vodní hladině. Úroveň εἰκασία tedy vyjadřuje základní stav lidské mysli, aniž by tím však chtěl Platón absurdně tvrdit, že člověk žijící v tomto stavu si běžně plete například stíny s jejich původci. Přechod od εἰκασία k πίστις pak značí probuzení intelektu skrze pochybnost či údiv, intelektu, který v duši jedince oslabuje původně

¹²⁹ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 266.

¹³⁰ Pro tento typ výkladu viz například HACKFORTH, R., *Plato's Divided Line and Dialectic*, s. 2. MURPHY, N.R., *The 'Simile of Light' in Plato's Republic*, s. 93-102. RAVEN, J.E., *Sun, Divided Line, and Cave*, s. 25.

výhradní zájem o ἡδονή.¹³¹ Dle Kennetha Dortera je pak rovina εἰκασία nutno rozšířit zejména o *verbální* obrazy a neseťvátvat pouze na rovině obrazů visuálních, které jsou použity pouze z důvodu aplikování obecně visuální symboliky již v předchozím podobenství. Do roviny εἰκασία tedy budou spadat zejména výtvořové básníků, jejichž obsah, jak jsme již viděli, lidé běžně zaměňují za realitu, i když jsou ve skutečnosti výsledkem pouhé ilusivní μίμησις.¹³² Společným jmenovatelem obou interpretací je tedy fakt, že rovina εἰκασία vykládají (můžeme předeslat, že zejména na jejím čtení dohromady s následující Jeskyní) jako základní roviny lidského života, a tak jí připisují důležitou, již jí tradiční interpretace ubírají.

Rovina πίστις dále představuje obrat od odrazů k jejich původcům a není zdaleka tak problematická jako první rovina εἰκασία. Pokud se budeme držet v intencích Dorterova výkladu, můžeme říci, že na tomto stupni nám již nejde o to, *co se říká*, ale o *čem se to říká*. Jinými slovy: jedinec na této úrovni již objevil ilusivnost básnických či rétorických řečí a obrací se tak k vlastnímu zkoumání toho, o čem tito hovoří. Jak již jsme zmínili, Notopoulos hovoří o probuzení intelektu na úkor ἡδονή či, v terminologii Jeskyně, o vyproštění se z pout a odvrácení se od stínů.

Rovina διάνοια je prvním krokem od smyslového k inteligibilnímu světu, je však charakteristická tím, že využívá předmětů roviny πίστις a nepostupuje směrem k ἀρχή. Měli bychom však odolat pokušení redukovat tuto roviny na matematiku a matematické předměty, neboť tyto Sókratés využívá pouze jakožto *příklad*, aby Glaukónovi dopomohl k porozumění. Kenneth Dorter upozorňuje, že bychom na základě této pasáže neměli postulovat, jak se často činí¹³³ na základě Aristotelových referencí, existenci matematických entit, které se nacházejí kdesi na pomezí smyslového světa a světa idejí. Jelikož objekty nižšího druhu jsou prý obrazy objektů vyššího druhu (*Resp.* 511a), znamenalo by to, že matematické entity jsou obrazy idejí a smyslový svět obrazem matematických entit – quasi-pythagorejský pohled na svět, pro nějž v platónských dialozích nemáme žádnou evidenci.¹³⁴ Spíše je třeba tvrdit, že objekty jak roviny διάνοια, tak roviny νόησις jsou ideje. Rozdíl však spočívá v tom, jak se s nimi zachází. Zatímco διάνοια s idejemi pracuje jako s *příčinami* (causes), a vztahuje je tak

¹³¹ NOTOPOULOS, J.A., *The Meaning of εἰκασία in the Divided Line of Plato's Republic*, s. 200-203.

¹³² DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 191-192.

¹³³ Viz například PAPPAS, N., *Plato and the Republic*, s. 140-142.

¹³⁴ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 195-196.

k objektům roviny πίστις, νόησις s nimi pracuje naopak jako s *výsledky* (effects), a zkoumá tak jejich vztah k nepodmíněnému základu všeho, který je zdrojem jejich bytí. Jinými slovy: διάνοια využívá smyslově vnímatelné věci za účelem pochopení idejí, νόησις využívá ideje za účelem nahlédnutí Dobra.¹³⁵ Obdobným způsobem také Reginald Hackforth píše, že faktický rozdíl mezi objekty rovin εικασία a πίστις by nás neměl vést k přesvědčení, že obdobný rozdíl existuje také mezi objekty διάνοια a νόησις, neboť klíčový rozdíl zde prý spočívá mezi nedokonalou metodou matematiků a dokonalou metodou dialektiků.¹³⁶ Plynuje se tedy dostali také k výkladu nejvyšší roviny νόησις, a tak se můžeme posunout k interpretaci podobenství třetího – Jeskyně – při níž, jak uvidíme, se nám tematika Úsečky bude do jisté míry dále navracet.

4.3 Jeskyně

Pravděpodobně nejrozšířenější část celého platónského korpusu před nás staví notoricky známý obraz jeskyně¹³⁷ a jejích obyvatel. Lidé podle tohoto obrazu žijí v jakési podzemní jeskyni, spoutáni na ruku i nohu, takže se nemohou hýbat ani otáčet hlavy. Z šíře celé jeskyně pak vede dlouhý vchod ke slunečnímu světlu skutečného světa. Vysoko a daleko hoří oheň a uprostřed mezi ním a vězni stojí zídka, podél které vede příčná cesta a za níž chodí lidé vydávající všelijaké zvuky a nosící všelijaké předměty, jejichž stíny mohou díky světlu ohně vidět vězni na stěně jeskyně (*Resp.* 514a-515a). Vně jeskyně se pak nachází zmíněný skutečný svět se sluncem a skutečnými věcmi, ale vězni k němu díky svým poutům nemají přístup, ba co více, nevědí dokonce ani o jeho existenci a za skutečnost tak pokládají stíny na stěně jeskyně. „Příběh“ podobenství pak popisuje situaci, kdy je jeden z vězňů vyproštěn z pout a přinucen vystoupat ven z jeskyně. Díky jeskynní temnotě je zpočátku oslepen a jeho oči si postupně musí zvykat na stále jasnější světlo, ale nakonec je schopen pohledět i na samo slunce skutečného světa. Kdyby se pak takovýto bývalý vězeň vrátil zpět do tmy jeskyně, v níž by se již nedokázal dost dobře orientovat, a zkoušel ostatním vězňům

¹³⁵ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 197-198.

¹³⁶ HACKFORTH, R., *Plato's Divided Line and Dialectic*, s. 2. Rovněž Luke Purshouse hovoří o existenci matematických entit na pomezí smyslového světa a světa idejí spíše s jakousi obezřetnou nedůvěrou – viz PURSHOUSE, L., *Plato's Republic*, s. 96-97.

¹³⁷ V celé této práci varuji mezi psaním „jeskyně“ a „Jeskyně“ podle toho, zda je myšlena jeskyně jakožto podzemní příbytek vyobrazený v podobenství nebo Jeskyně jakožto podobenství ve svém celku.

vykládat o tom, co viděl, nebo je dokonce proti jejich vůli také táhnout nahoru ke světlu, setkal by se s nevolí a snad by mu dokonce hrozila smrt, pokud by jej vězňové i přes svoji upoutanost mohli nějak zabít. (*Resp.* 515b-517a)

Po vylíčení tohoto obrazu Sókratés dodává: „*Tento tedy obraz, milý Glaukóne, připojme celý k tomu, co bylo řečeno nahoře: prostor jevící se zraku jest jako ten žalární příbytek a světlo ohně v něm hořícího je síla slunce; k tomu pokládej výstup nahoru a dívání se na věci nahoře za vzestoupení duše do pomyslné oblasti a nechybíš se mého mínění, když si je přeješ slyšeti. Bůh sám ví, zdali jest pravdivé.*“ (*Resp.* 517a-b) Z tohoto důvodu je tedy standardní praktikou vykládat Jeskyni prismatickým předcházející Úsečky a chápat ji tudíž paralelně. Rovinu εἰκασία zde tedy reprezentují stíny na stěně jeskyně, rovinu πίστις předměty nošené nad zídou, rovinu διάνοια odrazy ve skutečném světě mimo jeskyni a konečně rovinu νόησις skutečné předměty vnějšího světa. Oheň v jeskyni pak představuje slunce a slunce onen nepodmíněný počátek všeho, tedy ideu Dobra. Klasickým představitelem takovéto interpretace je například John Raven¹³⁸ a v zásadě mu přitakává také Kenneth Dorter, i když jej částečně obohacuje o politický aspekt¹³⁹.

Originálním příspěvkem k této výkladové linii je svérázná interpretace Nevilla Murphyho. Murphy sice čte Úsečku a Jeskyni dohromady, avšak odmítá striktní paralelismus ve výše nastíněné podobě. Dle jeho názoru obě podobenství zobrazují posun pouze mezi *třemi* rovinami – δόξα, διάνοια a νόησις. Rozdělení smyslového světa (o který Platónovi ve skutečnosti nejde) pak plní dvojí úlohu – ilustrativní a symbolickou. O názoru, že rozdělení smyslového světa má pouze ilustrovat následné rozdělení světa inteligibilního a tedy posun od διάνοια k νόησις, jsme se již zmínili výše, ovšem tvrzení o symbolické povaze tohoto rozdělení si zejména v souvislosti Jeskyně zaslouží přiblížit. Murphy se zamýšlí nad významem obratu vězně po jeho vyproštění z pout a následného nahlédnutí „skutečných“ předmětů nad zídou a díky své tezi o jednotnosti roviny δόξα dochází k závěru, že toto nahlédnutí *symbolizuje* nahlédnutí universálií (idejí), které se na faktické rovině děje až po výstupu ven z jeskyně. Rozdíl mezi stíny a věcmi nad zídou tedy nemá faktický význam, ale

¹³⁸ Viz RAVEN, J.E., *Sun, Divided Line, and Cave*, s. 27-32.

¹³⁹ Viz DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 202-208.

jednoduše symbolizuje základní rozdíl mezi jednotlivinami a idejemi, resp. smyslovým a inteligibilním světem.¹⁴⁰

Murphyho výklad shledávám podnětným, avšak ne příliš plausibilním, a to zejména díky fatálnímu podcenění roviny εικασία, jejíž možné interpretace jsme již představili výše. Na obecné rovině lze konstatovat, že tzv. paralelistické interpretace Jeskyně jsou nepochybně oprávněné a v jádru správné, avšak zůstávají příliš na povrchu a nejdou dostatečně do hloubky. Základní charakteristikou Platónova nejznámějšího podobenství je, dle mého názoru, fakt, že v jádru *Ústavy* stojí právě z toho důvodu, že obsahuje několik úzce souvisejících, avšak rozdílných rovin, na kterých mu lze rozumět. Paralelistické interpretace zachycují základní ontologicko-epistemologickou rovinu, která je nám již v podstatě známá z předchozích dvou podobenství a která nepochybně tvoří základ, bez něhož by byla Jeskyně jen stěží pochopitelná. Co však je v podobenství o Jeskyni radikálně nového a na co je tudíž třeba zaměřit hlavní pozornost, je vyobrazení lidské situace ve světě a s tímto úzce související obrat k otázce *výchovy* (παιδεία).¹⁴¹

Že otázka výchovy bude centrálním tématem následujícího výkladu, nám Sókratés sděluje hned první větou, která celé podobenství uvozuje: „*A nyní, pokračoval jsem, představ si rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou tímto podobenstvím. (μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπεικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.)*“ (*Resp.* 514a)¹⁴² Dalším zásadním tvrzením, od jehož výkladu musíme začít, je, že věžňové v jeskyni jsou „podobni nám“ (ὁμοίους ἡμῖν) (*Resp.* 515a). Je tedy zřejmé, že Jeskyně určitým způsobem zachycuje naši situaci; avšak v jakém smyslu *naši*? Naši jakožto živých tvorů či snad naši jakožto lidí? Druhá odpověď bude

¹⁴⁰ Pro následující výklad viz MURPHY, N.R., *The 'Simile of Light' in Plato's Republic*, s. 93-102.

¹⁴¹ Při následujícím pokusu o podrobný výklad Jeskyně budeme opakovaně narážet na problém nutně plynoucí ze samotné formy podobenství. Jednoduše řečeno: bude nám chybět klíč, podle kterého by bylo lze přesně určit tenkou linii mezi tím, co má v podobenství klíčový filosofický význam a co je pouhým „vedlejším produktem“ jeho formy. Každý symbol bychom totiž snadno mohli v jednom extrémním případě „rozpítvat“ až do nejmenších podrobností a vyvodit z něj tak pravděpodobně absurdní implikace, avšak v druhém extrémním případě bychom stejně snadno mohli zcela opominout jeho filosofický význam a celé podobenství tudíž rovněž desinterpretovat. Onu tenkou linii se tedy v následujícím výkladu budeme pokoušet určovat podle našeho nejlepšího vědomí a svědomí, avšak nutně bez jakékoli záruky.

¹⁴² Pro zajímavost srv. pravděpodobně přesnější překlad Jana Patočky: „A teď, začal jsem znovu, teď si představ naši povahu podle toho, zdali je anebo není proniknuta vzděláním, παιδεία, podle následujícího obrazu.“ (s. 65) Pro Patočkův překlad více pasáží z podobenství o Jeskyni viz PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 65-67.

pravděpodobně blíže pravdě. Jeskyně by nám tak sdělovala, že obecně lidská situace je taková, že se rodíme do postavení, v němž je přirozené žít na rovině εἰκασία, kterou můžeme pochopit například výše zmíněným způsobem jakožto uznávání slasti jako hlavního kritéria životních rozhodnutí. Z toho důvodu tedy potřebujeme adekvátní výchovu, abychom rovinu pouhé slasti dokázali opustit a zjistili, co je v životě skutečnější a pravdivější, a tudíž důležitější.

Tento výklad je sice plausibilní, ale zůstává, dle mého názoru, stále na příliš povrchní rovině. Musíme tedy postoupit ještě hlouběji a ono „podobni nám“ pochopit v následujícím smyslu: vězňové jsou podobni nám, jakožto lidem *žijícím ve specifickém uspořádání athénské polis*. Jinými slovy: musíme Jeskyni připsat také praktičtější záměr, a tudíž ji obohatit o *politický* rozměr a v tomto kontextu následně interpretovat jednotlivé detaily podobenství.¹⁴³ Proti politickému čtení Jeskyně však vystupuje Stanley Rosen. Rosen, stručně řečeno, tvrdí, že politická interpretace není správná, neboť stínový svět, v němž vězni žijí, není v žádném případě adekvátním vyobrazením politického života v Athénách. Vězni díky svým poutům vidí pouze stíny na stěně jeskyně a sotva, pokud vůbec, vědí o existenci ostatních vězňů.¹⁴⁴ V naší politické interpretaci Jeskyně však nechceme proti Rosenovi tvrdit, že stínový svět ve skutečnosti je adekvátním vyobrazením politického života, takže jeho námitka se našeho výkladu příliš nedotýká. Jak jsme viděli, hlavním tématem podobenství je výchova (παιδεία). Obraz spoutaných vězňů má tedy sice představovat situaci lidí žijících v polis, avšak pouze co do stavu *nevychovanosti* (ἀπαιδευσία) *jejich duší* a nemá být adekvátním vyobrazením politického života jako takového se všemi jeho podstatnými aspekty. Význam pout tedy nelze přetěžovat, neboť pouta nevyjadřují totální fyzickou upoutanost lidí, která by nutně znemožňovala jakýkoli politický život, ale pouze jakousi upoutanost jejich duší na stínový svět, která vyplývá z absence filosofické výchovy.¹⁴⁵

¹⁴³ Politicky laděný výklad, který, jak dále uvidíme, bude ve své podstatě resonovat s naší interpretací, podává také Leo Strauss: „Vědí [filosofové], že život, který není zasvěcen filosofii, a tedy i politický život v nejlepším slova smyslu, je jako život v jeskyni, takže obec lze ztotožnit s jeskyní. Obyvatelé jeskyně, tedy nefilosofové, vidí pouze stíny lidských výtvorů (514b-515c). To znamená, že vše, co vnímají, chápou ve světle mínění o vznešeném a spravedlivém, jež svými příkazy posvětili zákonodárci, tj. ve světle uměle vytvořených či navyklých mínění, a přitom nevědí, že jejich s láskou pěstovaná mínění nejsou nic vyššího než pouhé mínění.“ – STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 134.

¹⁴⁴ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 270.

¹⁴⁵ To potvrzuje i fakt, že tato pouta jsou explicitně dána do souvislosti s „nerozumností“ (ἀφροσύνη) v pasáži *Resp.* 515c.

Dále postupme k výkladu věci nad zídrou a jejich nosičů, kteří jsou původci této stínové pseudoreality. V naší *politicko-paideuetické* interpretaci musíme v první řadě odmítnout výše zmiňovaný výklad Nevilla Murphyho, podle něhož obrat k věcem nad zídrou symbolizuje objev idejí zakládajících smyslovou realitu. Fatální chybou Murphyho výkladu je totiž to, že se zcela soustředí pouze na věci nad zídrou a zcela tak opomíjí fakt, že jejich nosiči jsou vyobrazeni jako *lidé* (viz *Resp.* 514b).¹⁴⁶ I pokud bychom uznali, že Murphy tyto věci interpretuje symbolicky, a tudíž s největší pravděpodobností nezastává absurdní představu lidí nosících ideje, musíme tvrdit, že ani na symbolické rovině takovýto výklad neodpovídá, neboť v inteligibilním světě neexistuje nic, co by jakýmkoli (třeba i metaforickým) způsobem „nosilo“ ideje. Měli bychom tak spíše přijmout Murphym explicitně odmítanou interpretaci, podle které nosiči představují lidi, kteří jsou zodpovědní za aktuální podobu výchovy v athénské polis – zejména tedy básníky (resp. rapsódy), sofisty či rétory.¹⁴⁷

Tímto se však dostáváme ke klíčové a standardně opomíjené otázce: co představuje oheň hořící v jeskyni? Dle obvyklého výkladu oheň samozřejmě odpovídá fyzickému slunci, stejně jako slunce vně jeskyně odpovídá ideji Dobra. Tento výklad má jistě své opodstatnění (zejména na základě pasáže *Resp.* 517b)¹⁴⁸, avšak zapadá

¹⁴⁶ Viz MURPHY, N.R., *The 'Simile of Light' in Plato's Republic*, s. 94. Zajímavá je však ještě jiná rovina Murphyho námítky, v níž počítá s existencí Jeskyně také v ideální obci (s. 94., pozn. 1). K tomuto problému se vyjádříme níže.

¹⁴⁷ Obdobě také Christopher Rowe: „The mysterious carriers behind the wall, who are compared to puppeteers (514b5-6), I take to be those supposedly authoritative individuals who have interpreted for us the world 'we' inhabit and given us the patterns of life we live by: so perhaps poets, writers, and generally, but most importantly, those who have established 'our' laws and customs.” – ROWE, C.J., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, s. 56. Jediná drobnost, se kterou bychom se v Rowově výkladu neztotožnili, je jeho důraz na zákonodárce, neboť tito neprovádějí výchovu přímo, ale spíše jen určují rámec, na jehož pozadí se může odehrávat.

Alternativní a neobyčejně zajímavou interpretaci naopak podává James Wilberding. Zastává sice také politickou interpretaci Jeskyně, avšak aplikuje ji přesně naopak. Stručně řečeno: politici, rétoři, atd. jsou prý upoutanými vězni, neboť v demokratické společnosti musejí vyhovovat vůli občanů, kteří na ně, jakožto nosiči nad zídrou mají významný vliv. – WILBERDING, J., *Prisoners and Puppeteers in the Cave*, s. 117-139.

¹⁴⁸ Všimněme si ale, že dokonce ani v této pasáži není explicitně řečeno, že oheň by byl sluncem, ale že světlo ohně (τοῦ πυρός φῶς) je síla slunce (τοῦ ἡλίου δύναμις). Pokud si znovu vybavíme celou symboliku slunce z předchozích podobenství, můžeme si všimnout, že ona „síla slunce“ byla symbolem pro moc Dobra, které dává inteligibilním entitám jejich bytí a poznatelnost. I pokud bychom tedy naši interpretaci chtěli zakládat na této pasáži, nemusíme nutně dojít k závěru, že oheň je slunce, ale mohli bychom přinejmenším stejně oprávněně tvrdit (na obecné rovině), že oheň je jednoduše něčím, co poskytuje stínové realitě její bytí a poznatelnost. Co může být tím, co stínové realitě dává bytí a poznatelnost, uvidíme během dalšího výkladu.

Jednou z mála čestných výjimek, které taktéž upozorňují na neadekvátnost analogie oheň-slunce, je Seth Benardete, podle jehož výkladu je oheň spíše analogický k Dobru než ke slunci. – viz BENARDETE, S.,

pouze do povrchnějšího ontologicko-epistemologického čtení celého podobenství. V *politicko-paideuetickém* čtení však jaksí nedává smysl, neboť oheň je prostředkem či nástrojem, díky kterému nosiči vůbec mohou působit na vězně v jeskyni. Oheň je tím, díky čemu je sama *existence* stínové reality možná, pokud by (čistě hypoteticky) vyhasl, stíny zmizí a lidé se ponoří do absolutní tmy, v níž nebudou moci žádným způsobem vzájemně interagovat. Tímto nástrojem, díky kterému mohou nosiči vychovávat vězně, pak jistě nemůže být slunce. V rámci našeho výkladu proto navrhuje chápat oheň jakožto *λόγος*, a to primárně (avšak nikoli výlučně) ve významu *řeč*. Závislost výchovné činnosti nosičů a existence stínové reality na ohni nám pak začne dávat poměrně jasný smysl. Sofisté, rétoři i básníci (či rapsódi) ke své činnosti nezbytně potřebují řeč, bez níž by jejich schopnost působit na lidi vymizela. Stejně tak politická stínová realita (ať už ji pochopíme v námi nastíněném užším smyslu jakožto výsledek tehdejší výchovy či realitu *polis* obecně) by hypoteticky zmizela nebo nikdy nevznikla, pokud by neexistovala řeč.¹⁴⁹ Λόγος je totiž jedním ze základních distinktivních znaků specifické lidské existence. Pokud by neexistoval, neexistovalo by ani lidské společenství, ale spíše nám již dobře známá „obec vepřů“, ve které mimo jiných lidských výtvarků neexistuje ani žádná *παιδεία*.

S interpretací ohně jakožto symbolu *logu* snad rezonuje i drobná a nenápadná zmínka v dialogu *Filébos*, na který, jak jsme poukázali výše, obsahuje *Ústava* nejednu narážku. Když Sókratés zahajuje svůj výklad o dialektice, praví: „*Jest to dar bohů, jak já si to představuji, který byl odkudsi ze sídla bohů vržen mezi lidi skrze jakéhosi Prométhea spolu se zvláštním jasně svítícím ohněm (ἄμα φανότατον τινὶ πυρὶ).*“ (*Phil.* 16c) Zajisté můžeme jednoduše říci, že oheň je tradičním prométheovským atributem a že zmínka o něm tak nemá žádný zvláštní význam, avšak pokud budeme pasáž číst prismatem naší interpretaci Jeskyně, může se nám vyjevit mnohem zajímavější možnost výkladu.¹⁵⁰ Oheň je zde jednak vylíčen v souladu s prométheovským mýtem jako dar bohů (byť, jak víme, ne příliš dobrovolný), což by mohlo vysvětlovat vůbec jeho

Socrates' Second Sailing, s. 159. Dodejme jen, že takováto interpretace je rozhodně mnohem bližší našemu pojetí než interpretace tradiční.

¹⁴⁹ Tento výklad také rezonuje s výše zmíněnou „verbální interpretací“ roviny *eikasia*, kterou navrhuje Kenneth Dorter (viz výše).

¹⁵⁰ Nabízí se také otázka, proč, pokud by se jednalo o v podstatě bezvýznamnou zmínku tradičního prométheovského atributu, Platón nezmínil pouze „oheň“, ale specifikoval, že se jedná o *φανότατον τι πυρ*, tedy, doslovněji přeloženo, „jakýsi nejzářivější oheň“. Tato drobnost, dle mého názoru, indikuje, že v pasáži nepůjde pouze o obyčejný oheň, ale o něco významnějšího.

přítomnost v Jeskyni, a jednak je dán do úzké souvislosti s darem dialektiky, která, stejně jako παιδεία, ke svému fungování λόγος bytostně potřebuje. Zároveň nás tento výklad upozorňuje na další zásadní rozdíl mezi ohněm a sluncem. Zatímco slunce je přirozenou entitou, oheň nikoli. Vulgárně řečeno: oheň musel někdo zapálit a někdo do něj musí přikládat. Můžeme tedy říci, že oheň v Jeskyni neexistuje přirozeně, ale že jej „zapálili“ bohové, schopnost řeči je božským darem pro lidi. Lidé do něj pak následně „přikládají“, rozuměj: používají λόγος, tzn., mluví a myslí. Pokud by lidé (čistě hypoteticky) přestali mluvit a myslet nebo například vymřeli, oheň „vyhasne“, dar *logu* se ztratí (resp. zůstane tak maximálně bohům), zatímco slunce, které je na lidech naprosto nezávislé, bude svítit stále stejně.

Podářilo se nám tedy, doufám, načrtnout možný výklad jeskynního interiéru a nyní budeme pokračovat interpretací hypotetického vyproštění konkrétního vězně a jeho výstupu ven směrem ke skutečnému světu. Prvním důležitým, avšak možná poněkud matoucím faktem je, že toto vyproštění se stane „přirozeně“ (φύσει) (*Resp.* 515c).¹⁵¹ Platón chce touto formulací pravděpodobně naznačit, že touha po pravdě a skutečnost (jinými slovy: touha po skutečném dobru a ne pouze zdánlivém) je všem lidem dána přirozeně a nikoli uměle vštípena. Na druhou stranu bychom si však neměli myslet, že tohoto vyproštění a následného vzestupu je člověk schopen sám. Hned v další větě je totiž popsána situace, v níž by *někdo* (τις) našeho vězně vyprostil (λυθείη) a náhle (ἐξαίφνης) přinutil (ἀναγκάζοιτο) vsát a otočit (περιάγειν) šíji a jít a hledět vzhůru (ἀναβλέπειν) směrem ke světlu (πρὸς τὸ φῶς) (*Resp.* 515c). Je tedy zřejmé, že náš vězeň musí být osvobozen někým, kdo sám již není v poutech uvězněn. Teprve tímto osvobozením se následně může na stále vyšších rovinách realizovat věžňova přirozená touha po pravdě, resp. po pravém Dobru. Nyní si tedy podrobněji vyložíme jednotlivé kroky věžňova osvobození a následného vzestupu.

V první fázi po odpoutání je vězeň nucen zejména k pohledu směrem ke světlu, což ho nejdříve oslepuje, neboť jeho oči byly zvyklé pouze na tmou stínové reality. Toto strastiplné osvobozování bývá často, dle mého názoru vhodně, přirovnáváno k Sókratově činnosti v athénské obci. Vězeň je konfrontován s tím, že vše, čím byl celý život vychováván a co celý život pokládal za pravdivé, jsou pouhé stíny skutečných

¹⁵¹ Toto „φύσει“ bylo matoucí snad i pro Jana Patočku, neboť jej ve svém překladu nijak nereflektuje. – viz PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 66.

věcí, tedy věci nepravdivé a málo hodnotné. Pokud se osvoboditeli přinutí vězně přimět k tomu, aby jej dále následoval a neupoutal se dobrovolně zpět do pout konvence, dojde k tomu, že si jeho oči postupně začnou zvykat na jasnější světlo, tzn., že začne chápat, že pouta jsou *doopravdy pouty* a stíny *doopravdy stíny* a nikoli skutečnou a pravdivou realitou. Můžeme říci, že nejdříve (jsa stále pod vedením svého osvoboditele) nahlédne to, jak celý proces výchovy vůbec funguje, v druhé pak to, že tento proces není založen na pravdě. Až si mu oči dostatečně zvyknou na světlo, pochopí základní fakt, že se nachází v jeskyni a nikoli ve skutečném světě a že jeho vychovatelé (nosiči nad zídrou) žijí ve stejné jeskyni jako on, tzn. bez přístupu ke skutečnému světu. Věžňova *περιαγωγή* ve svém celku tedy symbolizuje akt demaskování pomýlenosti výchovy v té podobě, v jaké je praktikována v tehdejší athénské polis.

Poněkud problematickým pro naši interpretaci však může být Sókratovo tvrzení, že předměty nad zídrou jsou skutečnější (*μᾶλλον ὄντα*) než stíny na stěně jeskyně. Pro tradiční paralelistické interpretaci je toto tvrzení zcela samozřejmé – věci nad zídrou odpovídají ontologicky i epistemologicky rovině *πίστις*, a tak nutně musí být skutečnější. V rámci naší interpretace však musíme opustit nabízející se rovinu čisté ontologie a vydat se poněkud odlišným směrem. Nejprve si položíme otázku, co tyto předměty vlastně jsou. Víme o nich, že se jedná o něco, s čím vychovatelé jednak jistým způsobem sami manipulují a jednak využívají *λόγος* k vytváření stínů těchto věcí. Připomeňme si zde již zmiňovanou Murphyho interpretaci, podle níž tyto věci symbolizují ideje. Toto čtení sice i nadále odmítáme, avšak i přesto nás může nasměrovat v podstatě žádoucím směrem. Navrhujeme totiž tyto věci pochopit jako symboly obecnin, avšak nikoli idejí samých, ale obecnin v jejich nereflektované podobě, ve které jsou přítomny v myslích jeskynních obyvatel (jak vězňů, tak nosičů). Jak víme z mnoha jiných Platónových dialogů, každý disponuje určitým nereflektovaným předporozuměním obecninám. Každý má určitou představu o tom, co je spravedlivé, krásné, zbožné, atd. U vězňů stejně jako u nosičů je toto předporozumění stejně nereflektované, ale nosiči-vychovatelé disponují schopností s ním během své *paideuetické* činnosti určitým způsobem zacházet skrze médium *logu*, a tím vězně vychovávat. Pokud bychom však intuitivní rozumění každé takovéto věci hypoteticky oprostili od nánosu básnických, sofistických či rétorických řečí o každé z nich (tzn., vyobrazili jako samostatně existující věci nad zídrou), nutně se v jistém, byť spíše oslabeném smyslu více přiblížíme pravdě a pravé skutečnosti. Jak totiž víme díky teorii

o rozpomínání (ἀνάμνησις) z dialogu *Menón*, nereflektované intuitivní rozumění obecninám nemůže být v jádru naprosto mylné (na rozdíl od například na efekt vystavěné rétorické řeči, která může jen tak „z plezíru“ přesvědčovat své posluchače o čemkoli se jí zlíbí), neboť je výsledkem zamlžené rozpomínky na ideje, s nimiž přišla duše v prenatalním stavu do kontaktu. Věci nad zídrou tedy symbolizují obecniny v tom smyslu, v jakém jim každý díky ἀνάμνησις nereflektovaně rozumí, a lze o nich proto říci, že jsou skutečnější, jelikož v jistém smyslu jsou pravdivější a tudíž blíže k idejím, než stíny vytvořené na jejich základě špatnými vychovateli.

Tento výklad snad potvrzuje i Sókratova zmínka o nesnázích uvolněného vězně, když by byl nucen odpovídat na otázku, co každý z těchto předmětů nad zídrou jest (ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν) (*Resp.* 515d). Jak opět víme z mnoha Platónových dialogů, klasická sókratovská otázka „Τί ἐστιν X;“ vždy směřuje na určitou obecninu, o níž má dotazovaný nereflektované mínění. Výstup z jeskyně tedy představuje pokroky, které jedinec činí působením sókratovského *elenchu*, a opakované poukazy na nucení, násilné vlečení, atd. pak nesnáze plynoucí ze ztráty jistot, k níž při tomto procesu nutně dochází.

V celém předchozím výkladu podobenství o Jeskyni jsme se záměrně zaměřili pouze na vnitřek jeskyně, neboť vyobrazení lidské situace ve smyslovém světě je tím, oč Jeskyně obohacuje předchozí dvě podobenství, v jejichž zájmu stál v obou případech primárně svět inteligibilní. Pro interpretaci tohoto světa nepřináší Jeskyně v zásadě nic nového, neboť to není jejím účelem. Dodejme pouze, že po výstupu do skutečného světa mimo jeskyni dochází ke znovunabytí ztracených jistot, a to samozřejmě (díky kontaktu s pravou skutečností) na té nejvyšší možné úrovni. Z tohoto důvodu by bývalý vězeň při pomýšlení na svoji dřívější existenci uvnitř jeskyně pokládal sám sebe za šťastného pro tuto změnu a ostatní litoval (*Resp.* 516c). Před tím než si probereme známý problém návratu zpět do nitra jeskyně, vraťme se ještě krátce zpět k otázce výstupu z jeskyně a tematizujme úzce související problém Eróta.

4.4 Erós

Pro výklad tohoto problému se krátce musíme věnovat dialogu *Symposion* (konkrétně tzv. Diotímině řeči), který je celý primárně věnován otázce Eróta. Obsah Diotíminy řeči bychom velmi zjednodušeně mohli shrnout do tří základních bodů: 1) v rozporu s obvyklým míněním se dokazuje, že Erós ve skutečnosti není bůh, ale velký *daimón*, jakýsi mezičlánek mezi božským a lidským, díky němuž je vůbec kontakt mezi těmito dvěma sférami možný a který touží po kráse a dobru, neboť se mu jich na rozdíl od bohů plně nedostává; jeho prostřednický status je dále vysvětlen pomocí mýtu o jeho zrození z Pora a Penie (*Symp.* 201d-204c); 2) Sókratovou otázkou po Erótově užítku lidem (*Symp.* 204c) je odstartován výklad o zmíněné plodivé dimenzi lásky, jež ji doprovází na všech jejích rovinách – ukázalo se totiž, že *erós*¹⁵² ve své nejzákladnější podobě je všem lidem vrozená touha po Kráse resp. Dobru a po jeho stálém vlastnění; toto nutně implikuje, že Erótovi je vlastní touha po nesmrtelnosti, již lidské bytosti mohou dosáhnout v různých stupních právě skrze různé typy plození v krásném (*Symp.* 204d-209e); 3) vrcholem řeči je tzv. „Diotímin žebříček lásky“¹⁵³, v němž se popisuje, jakým způsobem má milovník postupovat, aby plně využil potenciál, který Erós nabízí, a po projití několika fázemi (láskou k tělům, duším, zákonům, poznatkům) byl schopen

¹⁵² V pojmu „Erós/erós“ vcelku přirozeným způsobem splývají (v textu *Symposia*) dvě z našeho současného pohledu velmi odlišné roviny – 1) Erós jakožto jméno boha, resp. *daimóna*, na jehož počest jsou na hostině pronášeny chvalořeči; a 2) *erós* jakožto řecký termín pro přirozenou lidskou, primárně sexuální, touhu. Z tohoto důvodu v textu variuji mezi psaním „Erós“ a „erós“ podle aktuálního kontextu, v němž je tento *daimón*/fenomén probírán, i když takovéto rozlišování může být často velice problematické a nepřesné.

¹⁵³ Velice závažná je otázka po tom, zda právě symbolika žebříku je vhodná pro vysvětlení Diotímína erotického vzestupu jedince. Na žebříku se totiž naší pozornosti těší vždy pouze stupeň, na němž aktuálně stojíme – nižší stupínky nám sice umožnily na tento vystoupat, ale aktuálně jsou již zcela opuštěné, nemají pro nás již žádný význam. Odpovídá tento model skutečně myšlenke vzestupu, se kterým nás seznamuje Diotíma? Podle Julia Moravcsika lze rozlišovat mezi tzv. „inkluzivní“ a „exkluzivní“ interpretací Diotíminy vize jedince vzestupu – podle první zmíněné je symbolika žebříku ve své podstatě chybná, neboť jedinec při vzestupu díky stupni, na němž se právě nachází, neopouští nižší roviny projevu krásy, jež dominovaly jeho vnímání dříve. Pro krásu zákonů si například nepřestane cenit „nižší“ krásy duše. Toto pojetí zastává například Ota Gál, jenž mluví o pouhé „relativizaci“ nižšího stupně, resp. jeho „zasazení do širší perspektivy s limitou perspektivy samotného Dobra“ (GÁL, O., *Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru*, s. 73.). Moravcsik však proti tomuto výkladu činí námitku, že fatálně zanedbává negativní pocity - jako například pohrdání – vztahující se při nejmenším k některým nižším projevům Krásy, které jedinec dříve pokládal za hodnotné. – cit. z GREGORY, J., LEVIN, S.B., *φιλοσοφία ἀφθονος*, s. 410. V podobném duchu také Kryštof Boháček: „Žádné z dříve představených konceptuálních schémat totiž nemá smysl samo o sobě, nýbrž pouze jako stupeň, jehož má býti dosaženo, jenž má býti vyčerpán a vzápětí opuštěn ve prospěch následujícího. Jen a pouze v rámci tohoto *therapeuticko-pedagogického* konceptu mají ony postoje své opodstatnění (jakožto stupně), a jsou udržitelné i obhajitelné jen jako provizorní, dočasně uzavřené obzory mladé duše systematicky postupující v procesu poznání.“ – BOHÁČEK, K., *Problémy s krásou z donucení*, s. 13. Vlastní řešení tohoto problému se pokusíme nabídnout v rámci následujícího výkladu.

nahlédnout Krásno samo, které funduje existenci všech krásných jevů, s nimiž se doposud setkal (*Symp.* 210a-212a).

Na prvním místě budeme nyní tematizovat problém obecného charakteru lidského *erótu* a jeho základního zaměření či cíle. Raphael Demos definuje Eróta jako „primordiální přitažlivost aktuálního ideálním“¹⁵⁴. Tato definice je velice výstižná a praktická, neboť pokud zformulujeme určení Eróta na takto obecnější rovině, vyhýbáme se komplikovanému problému po rozdílu či vztahu mezi toužením po Kráse a toužením po Dobru. Pokud se však chceme pokusit problém vztahu Krásky a Dobra nějakým způsobem vyřešit, nemůžeme se s takto obecnou rovinou spokojit. Gary A. Scott a William A. Welton nabízejí následující vymezení: „*Erós je daimónský posel mezi smrtelným a božským, pln hojnosti i chudoby, toužící po dobru, jež postrádá a které dychtí vlastnit navždy. A tak usiluje o nesmrtelnost skrze 'plození v kráse', to jest skrze krásou inspirovanou tvořivost, jež je vyjádřena prostřednictvím krásných forem.*“¹⁵⁵ Zde se zdá, že cílem *erótické* touhy je Dobro a jeho nepřetržité vlastnění a role Krásky se týká pouze plození či tvoření obecně. Charles Kahn pak hovoří o „krásném-a-dobrem“¹⁵⁶, čímž v podstatě činí z obou termínů synonymní výrazy, což však platí pouze na nejvyšší rovině, když se bavíme o zacílení Eróta v nejfundamentálnějším smyslu. Diference mezi termíny *καλός* a *ἀγαθός* prý přicházejí ke slovu v momentě, kdy se jedná o běžný jazykový úzus – *καλός* se totiž na rozdíl od *ἀγαθός* vztahuje také k čistě fyzické visuální kráse a k objektům či spíše činnostem, které jsou schvalovány na morálně-sociální rovině.¹⁵⁷

Domníváme se, že všechny tři představené názory nám poskytují cenné indicie pro lepší vhled do povahy Eróta a vztahu mezi Krásou a Dobrem, které jsou s ním určitým způsobem bytostně spjaty. Demosova definice, jak již bylo řečeno, vyjadřuje velmi dobře základní určení Eróta na obecné rovině. Scott s Weltonem velmi vhodně upozorňují na fakt, že Krása slouží především jako nutné *médium* plodivé stránky Eróta,

¹⁵⁴ „Thus, the Eros is the primordial attraction of the actual by the ideal.“ – DEMOS, R., *Eros*, s. 340.

¹⁵⁵ „Eros is a daimonic messenger between the mortal and the divine, full of poverty and resource, longing for the good that it lacks, desiring to possess that good forever, and thus seeking immortality through 'giving birth in beauty,' that is, through creativity that is inspired by beauty and that is expressed through beautiful forms.“ - SCOTT, G.A., WELTON, W.A., *Erotic Wisdom*, s. 141. (překl. J.S.)

¹⁵⁶ KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 264.

¹⁵⁷ KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 267.

zatímco jeho ultimátním cílem bude spíše Dobro.¹⁵⁸ Kahn pak samotným svým pojmem „krásné-a-dobré“ vyzdvihuje skutečnost, že při nejmenším na nejvyšší rovině absolutní ἀρχή (již jsme v rámci interpretace *Ústavy* označovali Dobrem) by na rozdíl od roviny běžného použití bylo jakékoli rozlišování mezi Krásou a Dobrem velmi problematické.¹⁵⁹

Nyní se tento výklad pokusme spojit s výše probíraným podobenstvím o Jeskyni. Pasáže z obou dialogů mají společných několik zásadních bodů. Stejně jako v případě Jeskyně, je i zde centrálním tématem výchova (παιδεία) jedince k filosofii, byť každý z textů se na tuto výchovu zaměřuje z poněkud odlišné perspektivy. V *Ústavě*, jak jsme viděli, byl kladen důraz na politický kontext jedincova vzestupu, v *Symposiu* pak přichází ke slovu rozměr *erótický*, resp. jedincovo vymanění se z lásky k jednotlivinám. V podobenství o Jeskyni není tematizován fakt, že *erós* a jeho využití je s největší pravděpodobností *conditio sine qua non* výstupu z jeskyně, v Diotímině řeči se naopak netematizuje skutečnost, že milovníkovy rozličné lásky se odehrávají na pozadí sociálně-politické komunity, do níž jsou zasazeny, a že při filosofickém vzestupu je třeba se na určitém stupni od tohoto prostředí alespoň v jistém smyslu emancipovat (srv. *Resp.* 496b).¹⁶⁰ Oba výstupy v konečné fázi kulminují v mystickém nazření nepodmíněného základu veškerenstva, který je zdrojem všeho, s čím se jedinec ve svém dosavadním vzestupu setkával. Zcela evidentní rozdíl mezi oběma popisy filosofického vzestupu však spočívá v tom, že zatímco v *Ústavě* bylo tímto základem Dobro (metaforicky vypodobněno jako Slunce), v *Symposiu* jím je Krása. Musíme se tedy ptát, jaké důsledky má tento rozdíl pro interpretaci Platónovy filosofie na obecnější rovině.

Jsem přesvědčen, že při striktním rozlišování obou modelů vzestupu se dostáváme do značných interpretačních obtíží a že jistá obeznámenost s Platónovou filosofií zachycenou v dialozích (v nichž se velmi často děje to, že stejná věc je

¹⁵⁸ Obdobně také GÁL, O., *Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru*, s. 73. Za zmínku stojí rovněž Rosenova interpretace, podle níž je definice Eróta jakožto lásky ke kráse ve skutečnosti definicí špatnou a spíše tak zastírá pravdu o lidské přirozenosti. – ROSEN, S., *Plato's Symposium*, s. 242.

¹⁵⁹ Za zmínku stojí pozoruhodný fakt, že z antické tradice je dochované *epitheton* dialogu *Symposion*, které zní „περί ἀγαθοῦ“. Hlavním tématem dialogu by se tak poměrně překvapivě nestal Erós ani Krása, ale Dobro, o němž (snad vyjma narážky spojené se jménem hostitele Agathóna) v dialogu není explicitní zmínka. – viz BOHÁČEK, K., *Problémy s krásou z donucení*, s. 9.

¹⁶⁰ Slovy Lea Strausse: „Filosofie a obec se od sebe vzdalují a míří každá opačným směrem.“ – STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 134.

probírána na různých místech v různém kontextu a z různých úhlů)¹⁶¹ nás naopak vede k analogickému a vzájemně se doplňujícímu čtení obou pasáží. Kloním se tedy ke zmíněnému Kahnově návrhu číst entitu, v níž kulminuje filosofův vzestup ať už v *Symposiu* či v *Ústavě* jako „to krásné-a-dobré“. Myslím, že nás nemusí mást fakt, že zatímco v *Ústavě*, jak jsme viděli, se hovořilo o ideji Dobra, v *Symposiu* termín idea ve spojitosti s Krásou nezazní. Výše jsme se pokusili ukázat, že termín idea je pro Dobro spíše metaforickým označením, na němž není nutno bezpodmínečně trvat. Dále nám při čtení *Symposia* dohromady s *Ústavou* opět vyvstane onen „paradox Dobra“, k jehož výkladu nás výše přivedlo paradoxní konstatování Jamese Adama, že Dobro zároveň není οὐσία a zároveň je to jediná pravá οὐσία. O Kráse se v *Symposiu* dozvídáme, že je to „něco, co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné“ (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν) (*Symp.* 211b). Můžeme tedy tvrdit, že zatímco v této formulaci máme zachycený fakt, že Dobro/Krása je jedinou pravou *úsií*, formulace ἐπέκεινα τῆς οὐσίας naopak akcentuje skutečnost, že Dobro/Krása stojí mimo rovinu οὐσία. Uzavřeme tedy, že onen nadjsoucí nepodmíněný základ veškerenstva, jež můžeme označovat jako to „krásné-a-dobré“ je paradoxně zároveň ἐπέκεινα τῆς οὐσίας a zároveň αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.¹⁶²

O Kráse se také dozvídáme, že se jí účastní všechny krásné věci, ale ona sama se při tom nijak nemění (*Symp.* 211b). Pomiňme nyní klasický problém interpretace konceptu μέθεξις a pokusme se vyložit, co jsou tyto „všechny krásné věci“. Obdobně jako jsme si ukázali v *Ústavě*, že každý problém lze chápat na různých, nižších či vyšších, rovinách, musíme se i nyní ptát, na jakých rovinách lze toto tvrzení uchopit. Na rovině nejzjevnější se zdá odpověď jednoduchá – krásný chlapec či precizně vyrobený hrnec mají na Kráse podíl, starý mrzák či šišatý zmetek se jí neúčastní. Toto by však pravděpodobně byla pouze rovina εἰκασία či πίστις, kterou je nutno překonat. Musíme si tedy uvědomit, že krása či dobro pochopené jako εἰδή (tedy „ideje vlastností“) sice mají svůj protipól v podobě ošklivosti a zla, ale na rovině nejvyšší, kdy jsou oba termíny pochopeny jako označení pro ἀρχή veškerenstva, jejich protipóly mizí.

¹⁶¹ Srv. zcela pregnantní formulaci Stanleyho Rosena: „The necessary defect in writing about extremely complicated subjects is that one can discuss adequately only one aspect at a time. If we restrict our attention merely to the *Symposium*, the result is a distorted understanding of Plato's conception of philosophy.“ – ROSEN, S., *Plato's Symposium*, s. 220-221.

¹⁶² Ostatně i v samotné *Ústavě* je na jiném místě Dobro označeno za „nejjasnější ze jsoucna“ (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) (*Resp.* 518c), takže oporu pro zmiňovanou formuli ze *Symposia* nacházíme i v tom samém dialogu, který Dobro prohlašuje za ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Jednoduše řečeno: pro pozitivní ideu Zla jakožto protipólu tvůrčího principu Dobra v Platónově filosofii není místo. V souladu s řeckou tradicí Platón uznává, že svět je *kosmos* – šperk, pro absolutně ošklivé věci v něm není místo. Pokud tedy Platón říká, že na Kráse mají podíl všechny krásné věci, znamená to, dovedeno do důsledků, že na Kráse musí mít podíl *všechny věci*, pouze některé méně a některé více. U Dobra je toto mnohem zřejmější – o Dobru víme, že se (přínejmenším na jedné rovině) jedná o obecně *ontologický princip*, který tak v posledku určitým způsobem musí fundovat existenci *všech* jsoucích věcí a nejen těch, které se *jeví* jako dobré ať už v jakémkoli smyslu. Absolutně ošklivé resp. zlé věci tedy už z principu nemohou existovat, existují pouze věci více či méně krásné a dobré. Krása a Dobro nám tedy na nejvyšší rovině opět splývají v jedno.¹⁶³

Nyní se vraťme k již zmíněnému problému sestupu zpět do Jeskyně, a pokusme se jej opět interpretovat v komparaci s dialogem *Symposion*. Dalším zdánlivým rozdílem mezi pasážemi v obou dialozích je totiž fakt, že zatímco v *Ústavě* se nahlédnuvší filosof vrací zpět do tmy jeskyně, v *Symposiu* Diotíma tvrdí, že pouze na úrovni nahlížení Krásy samé stojí člověku za to žít (*Symp.* 211d). Pro pochopení této zdánlivé diskrepance je, dle mého názoru, třeba tematizovat druhý zásadní rozměr Eróta, kterým je *plození*. Při vzestupu po tzv. Diotímině žebříčku lásky totiž jedinec díky Erótu na každé úrovni koná jí odpovídající plození. Na nejnižší tělesné úrovni plodí děti, dále krásné myšlenky, pokud je již velmi pokročilý, plodí krásné zákony a poznatky a konečně na rovině nejvyšší, když nahlíží Krásu samu, plodí opravdovou ctnost (*Symp.* 211d). Diotíma ale také ukazuje, že toto plození vždy probíhá jednak v médiu krásy a jednak skrze konkrétního jedince, a to s největší pravděpodobností i na

¹⁶³ Na fakt, že Krása a Dobro jistým způsobem splývají, lze v *Symposiu* nalézt několik drobných narážek. Viz „Thus, Socrates goes from claiming that he wanted ‘to go beautiful to the beautiful’ to his paraphrase of Homer according to which ‘good men go uninvited’ to the good. It seems that Socrates is replacing the beautiful with the good, or treating the two terms as interchangeable or at least closely related. This dramatic detail foreshadows the way that Diotima’s teaching will replace ‘beautiful things’ with ‘good things’.” – SCOTT, G.A., WELTON, W.A., *Erotic Wisdom*, s. 32. Ke zmíněné neočekávané Diotímině záměně krásných věcí dojde v pasáži *Symp.* 204d-205a. Těžko si lze představit, že by Diotíma takto volným způsobem zacházela s oběma pojmy, pokud by se ve skutečnosti jednalo o dvě striktně odlišné ideje. Jako drobný podpůrný detail lze také zmínit fakt, že už samo jméno hlavní hostitele zní Agathón („pan Dobro“), ale jeho hlavní charakteristikou je právě krása. Rovněž je třeba si uvědomit, že v řečtině se toto splývání pravděpodobně jevílo mnohem přirozeněji, než se jeví nám dnes. – viz HUNTER, R., *Plato’s Symposium*, s. 87.

rovinách vyšších.¹⁶⁴ Pokud je správná naše teze o analogičnosti pasáží týkajících se filosofického vzestupu jedince z obou zmíněných dialogů, musíme Eróta i s jeho plodivým rozměrem pravděpodobně hledat také v podobenství o Jeskyni v *Ústavě*.¹⁶⁵

Nejdříve bychom si měli uvědomit, že onen vzestup a sestup je nutno pochopit spíše metaforicky. Vzestup symbolizuje jedincovo stále větší míru oprošťování se od zhoubného vlivu *polis* (aniž by ji samozřejmě fyzicky opouštěl) a jeho souběžný filosofický růst. Sestup pak navrhuje pochopit jakožto ono stále probíhající plození *skrze konkrétního jedince*, díky němuž člověk jistým způsobem zůstává stále připoután k nejnižší rovině jednotlivosti. Pokud je tato interpretace plausibilní, plynou z ní přinejmenším dva závěry: 1) to, že je sestup v podobenství vyobrazen jako *následný* vzestupu, je dáno mezemi *formy podobenství*, protože ve skutečnosti oba probíhají *současně* a jsou tudíž komplementární; 2) Diotímína teze, že pouze na rovině zření Krásy samé stojí za to žít, neznačí žádný ideál čistě kontemplativního života, ale důraz na to, že jedinec na této rovině člověk plodí v rámci „sestupu“ pravou ctnost, a tudíž je jeho život kvalitativně vyšší než život lidí, u nichž probíhá plození na rovinách nižších. Potvrdila by se tedy naše původní teze, že obě pasáže jsou kompatibilní, neboť zobrazují identický filosofický vzestup jedince, a každá z nich pouze tematizuje jeho

¹⁶⁴ Vycházíme zejména z faktu, že na rovině nejnižší, o kterou Diotímě (ani Platónovi) pravděpodobně příliš nejde, je jako model plození uvedeno tělesné plození dětí, u něhož je nezbytně nutná spoluúčast dvou lidských jedinců. Nejnižší rovinu Diotímína plánu filosofického vzestupu jedince tedy interpretují obdobným způsobem jako, jak jsme viděli, někteří badatelé interpretují spodní polovinu Úsečky – tedy v zásadě jako model sloužící primárně k objasnění charakteru rovin vyšších. Od úrovně plození krásných zákonů dále sice již není explicitně uvedena nutnost druhého jedince, avšak zároveň není explicitně odmítnut předchozí model. Navíc by bylo přinejmenším zvláštní, pokud by se jedinec měl od určité fáze najednou zcela izolovat od ostatních lidí (navíc bez jediné explicitní zmínky), a to zejména od svého *erótického* (filosofického) vůdce, který jej pravděpodobně musí směřovat stále (i na rovinách vyšších), a dále plodit sám z pouhého styku například s krásnými zákony či poznatky. Vycházím tedy z toho, že jedinec na *všech úrovních* (i na té nejvyšší) plodí stále skrze konkrétního jedince, pouze výsledky jeho plodivé činnosti mají kvalitativně stále vyšší a vyšší hodnotu.

¹⁶⁵ V našem výkladu se i v rámci *Ústavy* soustředíme zejména na pozitivní roli Eróta a jeho filosofický význam, byť tento dialog je známý spíše pro vyobrazení Eróta jako tyрана duše v knize deváté. Erós, pokud není správně kultivován, nepochybně takto tyranický charakter mít může, avšak to nijak nevylučuje fakt, že pokud je Erós vychován správným způsobem a transformován v posledek až v samu lásku k moudrosti, plní pozitivní funkci, jež je tematizována právě v probíraném dialogu *Symposion*. Ostatně i v samotné *Ústavě* se s takto „dobrým“ Erótem na několika místech setkáváme – v pasáži *Resp.* 403a-b se například hovoří o „pravé lásce“ (ὀρθός ἔρωσ), která se netýká rozkoše (myšleno tělesné) a záleží v tom, že člověk „rozumně a músicky miluje uměřené a krásné, a v pasáži *Resp.* 490a-b, která obzvláště připomíná dialog *Symposion*, se setkáváme s „milovníkem vědění“ (φιλομαθής), který přirozeně usiluje o poznání jsoucna, a neustává ve své milostné touze (ἔρωσ), dokud nedosáhne podstaty každého jsoucna samého, a když se pak sblíží a spojí se skutečným jsoucnem (ὃ πησιάσας καὶ μυεὶς τῷ ὄντι ὄντως), dosáhne poznání (γνοίη), zplodí rozum a pravdu (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν) a žije pravým životem (ἀληθῶς ζῶη).

odlišné aspekty. Kromě této, řekněme, *erótické* interpretace sestupu však nacházíme v *Ústavě* rovněž indicie pro interpretaci *politickou*, podle níž by sestup znamenal praktickou angažovanost ve veřejných činnostech či, jinými slovy, aktivní zapojení se do chodu obce, resp. obecní politiky. K tomuto výkladu se však dostaneme až v průběhu následující kapitoly.

5 IDEÁLNÍ OBEC

Po interpretaci jádra Platónovy filosofie, která je zachycena zejména v právě probíraných třech centrálních podobenství dialogu *Ústava*, se zaměříme na to, co jsme nazvali jeho pozitivní politickou filosofií a začněme výkladem o tzv. ideální obci. Viděli jsme, že centrálním tématem prostupujícím celou Platónovu politickou filosofii (a snad nejen politickou, ale i filosofii vůbec) je problém výchovy (*παιδεία*). Důležitost tohoto tématu dobře vyniká ve slovech Jana Patočky: „*Παιδεία není záležitost pouhé intelektuální hry, nýbrž je to nejvlastnější jádro lidského života. Lidský život se řídí podle toho, zda chce být fascinován jeskyní, zda chce být připoután k ní, anebo zda se stane službou, výstupem ke světlu a proniknutím všech lidských věcí, to znamená nakonec obce, principem světla. To je v podstatě, v celku smysl Platónovy filosofie.*“¹⁶⁶ V první části této kapitoly tedy budeme probírat Platónovu představu o správné filosofické výchově, která se odehrává v prostředí ideální obce. Část druhá pak bude věnována známé otázce po uskutečnitelnosti této obce a s tím souvisejícímu problému filosofů-vládců, který nás opět zavede ke komparaci s dialogem *Politikos*.

5.1 Filosofická παιδεία

Indicie pro pochopení toho, jak má vypadat správná výchova filosofů od dětství až do poměrně dost pokročilého stáří, nalézáme roztroušeny na různých místech *Ústavy*, a tak jedním z hlavních úkolů této části naší práce bude usouvztažnit tato místa do podoby jednotného plánu či konceptu. S čím je třeba začít u výchovy dětí, jsme již viděli v rámci rozboru druhé a třetí knihy – jedná se jednak o výchovu gymnastickou a

¹⁶⁶ PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, s. 70.

jednak o výchovu músickou, která však musí mít správnou podobu, aby vychovávala k morálně správnému jednání a nikoli k jeho opaku. Další průběh výchovy filosofů je probírán v knize sedmé, která právě zmíněné závěry knihy druhé a třetí již znovu netematizuje, ale prostě předpokládá (viz *Resp.* 521e). Mohli bychom tedy v tomto kontextu hovořit spíše o jakési výchově předfilosofické. Filosofická výchova ve své, řekněme, „vědecktější“ podobě, uchopená v souladu s podobenstvím o Jeskyni jakožto „cesta ke jsoucnu“ (τοῦ ὄντος ἐπάνοδος) (*Resp.* 521c), začíná až v pozdějším věku a skládá se z několika velmi konkrétních kroků, které si nyní představíme.

Jako první je nutno věnovat se matematice, neboť ta má schopnost přivádět od proměnlivého dění ke jsoucnu (*Resp.* 523a). Existují totiž vjemy, které do našeho vědomí vstupují spolu se svými opaky, takže daná věc se jeví zároveň jako jedna a zároveň jako mnohá. Sókratés dává příklad jednoho prstu, který se však může jevit zároveň měkký a tvrdý, malý a velký, atd. Z tohoto důvodu si duše v takovýchto případech musí brát na pomoc uvažování (λογισμός) a rozumové myšlení (νόησις) (*Resp.* 523d-524b). Zdá se tedy, že prvním krokem pro uvolnění se z pout proměnlivého dění je jeho *zproblematizování*. Pokud duše začne chápat problémy plynoucí ze vztahu jednoty a mnohosti a začne díky tomu zapojovat své rozumové mohutnosti, učinila první krok na filosofické cestě ke jsoucnu, neboť začne přemýšlet o jednom a mnohém a o číslech samých bez jejich vztahu k proměnlivému dění. Matematika je navíc užitečná, i pokud by se náš budoucí strážce nestal nakonec filosofem-vládce, ale válečníkem, protože je nezbytně nutná pro umění taktiky (*Resp.* 525b). Z toho tedy vyplývá, že matematika by mezi strážci měla být vyučována povinně.

Další složkou filosofického vzdělání je umění měřičské, tedy geometrie, neboť také ona oplývá schopností jednak obracet duši ke jsoucnu a jednak má význam i v oboru válečnictví (*Resp.* 526d-e). Na třetí místo je pak postaveno hvězdářství neboli astronomie (*Resp.* 527d). Ani astronomie však nemá účel sama v sobě jakožto zkoumání nebeských těles, ale opět má pouze směřovat naši duši k poznání jsoucen inteligibilních. Nebeská tělesa jsou sice ze všech smyslově vnímatelných jsoucen nejkrásnější a nejdokonalejší, avšak i přesto stále přináležejí do oboru viditelného. Jest jich a jejich dokonalých drah tedy třeba využívat pouze jako podnětu k dalšímu myšlení. (*Resp.* 529c-530c). Čtvrtou, ke které musí budoucí strážce obrátit pozornost, je harmonie, neboť stejně jako očima lze vnímat harmonický pohyb těles na obloze, ušima

vnímáme harmonický pohyb v hudbě (*Resp.* 530d). Sókratés opět stejně jako u předchozích věd upozorňuje, že ani harmonii nebudeme studovat pro ni samu, ale použijeme ji jako prostředek ke kladení základnějších otázek po tom, která čísla jsou harmonická a která nikoli, což nám bude následně užitečné při hledání krásného a dobrého (*Resp.* 531c).

Kenneth Dorter ve svém výkladu ukazuje, jaký smysl má zařazení právě těchto oborů a právě v tomto pořadí. Každý obor prý k tomu předcházejícímu dodává něco nového. Geometrie přebírá od matematiky počtářství a veličiny a přidává prostor, astronomie k tomuto přidává pohyb a harmonie pak smysl pro jednotu jednotlivých částí celku.¹⁶⁷ Všechny tyto disciplíny jsou však pouhou předehtou k „vlastní písni“, již je dialektika. Ta pak směřuje k postižení samé podstaty každé věci a neustane dřív, než postihne samu podstatu Dobra (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν) (*Resp.* 532a-b). V bezprostředně následující pasáži je zabývání se těmito obory explicitně dáno do souvislosti s již probíraným výstupem z jeskyně. Potvrzuje se nám tedy naše počáteční konstatování, že centrálním tématem Jeskyně byla právě παιδεία. Dialektiku jakožto filosofickou disciplínu *per excellence* tedy jedinec provozuje v momentě, kdy vystoupí z jeskyně na světlo skutečného světa a zachází již jen s pravými jsoucnými nezávisle na proměnlivém dění. Dialektika je tak záležitostí již poměrně pokročilého stádia výchovy, což Platón zachycuje i v konkrétních požadavcích na věk budoucích strážců. Právě uvedenými obory se budou zabývat do dvacátého roku svého života. V tuto dobu budou z jiných vybráni ti obzvláště vynikající a, což je velmi důležitým krokem, všechny dosavadní nauky jim budou uvedeny ve srovnávací soustavu (συνακτέον εἰς σύνοψιν), aby tak vynikla jejich příbuznost jak mezi sebou navzájem, tak s přirozeností jsoucnou (οἰκειότητος τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως) (*Resp.* 537c). Můžeme říct, že tento krok je rozlišovacím znakem mezi člověkem filosofie schopným a člověkem filosofie neschopným. V tomto srovnávání mají učenci pokračovat dalších deset let, a když dosáhnou třicátého roku života, jsou mezi nimi opět vybíráni ti, kteří se osvědčili nejvíce.

Nyní jsou ti nejlepší z nejlepších konečně uváděni do samotné dialektiky, a tak se pravděpodobně definitivně selektují praví filosofové od strážců-válečníků. Dialektika je mocná zbraň a z toho důvodu je nutno do ní uvádět až zralé a řádně vyzkoušené

¹⁶⁷ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 227.

muže, neboť mladí a nehodní by ji snadno mohli používat spíše po vzoru eristiky či sofistiky a nikoli jako nástroje k poznání idejí. Zvládnutí tohoto umění se budou věnovat dalších pět let, tedy až do věku pětácti let, a následně budou nuceni se celých patnáct let věnovat praktickým politickým záležitostem, aby se ukázalo, zda vytrvají a odolají rozličným svodům (*Resp.* 539e-540a). Ti nejlepší, kteří opět vše zvládnou, budou konečně ve věku padesáti let vedeni k nahlédnutí samotného Dobra, aby podle jeho vzoru řídili jak obec, tak jednotlivce včetně sebe samých. Většinu času sice budou moci věnovat filosofii, ale kdykoli bude potřeba, musí věnovat práci politice a správě veřejných věcí (*Resp.* 540a-b).

Tato pasáž, dle mého názoru, obsahuje do očí bijící diskrepanci s podobenstvím o Jeskyni a je s podivem, že renomované komentáře, ať už například klasický Adamův či současný Rosenův, ji nijak neproblematizují. Mám na mysli skutečnost, kterou Kenneth Dorter trefně nazývá „fourfold zigzag change of directions“¹⁶⁸, tedy jakési „klikatění“, čtyřnásobná nenadálá změna směru. Musíme se nutně ptát: proč filosof musí nejdříve vykonat jistou *anabasis*, při níž pojme všechny zmiňované nauky završené dialektikou, poté *katabasis*, aby se mohl patnáct let věnovat praktickým politickým záležitostem, dále znovu tentokrát již definitivní *anabasis*, při níž nahlédne Dobro, a nakonec definitivní *kabataxis*, tedy sestup k plnění povinností již „hotového“ filosofa-vládce? Takovéto schéma totiž vůbec neodpovídá jednoduchému *anabaticko-katabatickému* plánu jak Jeskyně, tak *Ústavy* jakožto celku. Tento problém sice neřeší ani Dorter, avšak poskytuje alespoň dva návrhy na to, jak tuto zvláštní podvojnou *anabasis* a *katabasis* vysvětlit: 1) patnáct let je prý dlouhá doba, a tak by se filosofům mohla začít oslabovat vzpomínka na *paradeigma*, podle něhož mají začít vládnout; 2) dlouhodobá zkušenost s praktickým životem prý možná učiní filosofy schopnými poznat Dobro lépe, než toho by toho byli schopni jinak.¹⁶⁹

Bohužel musíme konstatovat, že nám nepřijde příliš plausibilní ani jedna z možností. První varianta, zdá se, implicitně počítá s tím, že filosof Dobro nahlédl již před tím, než prodělal onu patnáctiletou zkušenost. Pokud však má zkušenost nahlédnutí Dobra skutečně tak silně transformativní charakter, jak jsme se pokusili vyložit výše, zdá se býti absurdní myšlenkou, že před samotným vládnutím by si filosof jen tak „pro

¹⁶⁸ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 244.

¹⁶⁹ DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 244.

jistotu“ znovu „odskočil“ k Dobru, aby se ujistil, že si na něj vzpomíná dobře. Druhá varianta pravděpodobně implicitně předpokládá pravý opak – tedy že filosof Dobro ještě nenahlédl a že praktická zkušenost v politice je k jeho nahlédnutí nutná. Pro takovouto tezi však, dle mého názoru, v *Ústavě* nenacházíme žádnou textovou oporu a zejména nám opět nijak nepomáhá vyřešit onu diskrepanci s Jeskyní, kde se filosof rozhodně nepohybuje „cikcak“ nahoru a dolů.

Domnívám se, že k správnému pochopení této zvláštní pasáže nám může pomoci výše načrtnutá komparace podobenství o Jeskyni a *erótického* vzestupu jedince z dialogu *Symposion*. Bylo řečeno, že při výstupu z jeskyně musí stejně jako v *Symposiu* hrát jistou roli Erós, byť tento fakt není v politicky laděné *Ústavě* tematizován. Sestup zpět do jeskyně jsme dále navrhovali pochopit jakožto metaforu pro koexistující plodivý rozměr Eróta, který se vždy musí díť skrze konkrétního jedince. Pokud se tento výklad pokusíme aplikovat na právě probíranou pasáž, můžeme se dobrat k následujícímu tvrzení: onen patnáctiletý „sestup“ se odehrává v době, kdy jedinec Dobro ještě nenahlédl, avšak v rámci filosofického vzestupu či filosofické výchovy se již nachází na dosti pokročilém stupni; tato doba tedy zhruba odpovídá fázi, v níž jedinec plodí krásné zákony, a tak se *nutně* (byť to Diotíma explicitně nevyslovuje) angažuje v praktické politice. Pokud tedy sestup budeme interpretovat načrtnutým *erótickým* způsobem, nenarušuje nám ani tato pasáž onen jednoduchý *anabaticko-katabatický* plán Jeskyně, neboť je zřejmé, že jedinec se nutně před nahlédnutím Dobra musí určitým způsobem angažovat v politice. Dorterova druhá varianta se tedy nyní již může zdát plausibilnější, avšak stále jsme nuceni ji odmítnout, neboť v naší interpretaci netvoří politická angažovanost *nutnou podmínku* nahlédnutí Dobra, ale spíše představuje jakýsi „*side-effect*“ konkrétní úrovně v rámci filosofického vzestupu jedince.

Výše jsme však naznačili, že vyjma *erótické* roviny je nutno sestup chápat také na rovině čistě politické, tedy jakožto ujmoutí se vlády v obci. Nutno však podotknout, že tato druhá rovina se týká výhradně situace v ideální obci, neboť v existujících obcích se filosof ani po nahlédnutí Dobra vlády neujímá. Pokud se budeme soustředit na dvojí význam onoho „sestupu“, může nám to snad pomoci i v porozumění vzájemných vazeb mezi dialogy *Ústava* a *Symposion*. V *Symposiu* je tematizován „sestup“ (pro lepší orientaci se zde stále držíme terminologie *Ústavy*) ve svém *erótickém* či plodivém významu – z tohoto důvodu Diotímin výklad kulminuje ve zření Krásy samé, od níž se

již nikam nesešupuje, neboť „sestup“ v podobě plození kontinuálně provází filosofický vzestup ve všech jeho fázích. Diotímin výklad neimplikuje důraz na kontemplativní život, ale vyjadřuje absenci politického rozměru dialogu *Symposion*. Jinými slovy: Diotímin plán vzestupu se neodehrává na pozadí ideální obce, a tak nahlédnuvší filosof nemá za úkol spravovat obec, ale na základě (na)zření Krásy samé plodit pravou ctnost. *Ústava* naopak netematizuje *erótický* či plodivý význam „sestupu“, avšak mlčky jej předpokládá (pokud tedy nepřijímáme bizarní představu „kličkujících filosofů“, která je v rozporu s podobenstvím o Jeskyni). Co naopak *Ústava* na pozadí specifického kontextu ideální obce tematizuje, je politický význam sestupu, jenž spočívá v ujmouti se správy obce. Z tohoto důvodu tedy podobenství o Jeskyni ani žádná jiná pasáž *Ústavy* nekončí (na)zřením Dobra, ale sestupem zpět do jeskyně.¹⁷⁰

Před přechodem k další části výkladu pro jistotu znovu zdůrazněme, že právě představený model filosofické výchovy je nutno chápat jako součást projektu ideální obce, neboť pouze v ní vládnou filosofové, kteří jsou schopni tuto výchovu vést a provádět po jednotlivých fázích potřené selekce. V životě v existujících obcích je spíše uplatnitelný model představený v *Symposiu*, neboť ten počítá pouze s *erótickým* (filosofickým) vůdcem a vhodným žákem. Jak jsme se tedy pokusili ukázat, oba modely jsou sice vzájemně kompatibilní, kulminují ve stejném bodě a chápou filosofickou výchovu jako cestu ke jsoucnu, ale na druhé straně se odehrávají ve zcela odlišných kontextech, používají na této cestě odlišné prostředky, a tudíž jsou do jisté míry odlišné.

5.2 Filosof-král a problém (ne)uskutečnitelnosti ideální obce

Na úvod této části si stručně shrňme základní fakta o tom, jak by měla ideální, resp. dokonale spravedlivá, obec vypadat. Z předchozích kapitol již víme, že se v ní nebude vyskytovat poesie ani rétorika v takových podobách, v jakých je známe z Athénské obce. Z poesie budou povoleny pouze hymny na bohy či, obecněji řečeno,

¹⁷⁰ V rámci podobenství o Jeskyni se nám tedy opět ukazují jakési dvě roviny. Dříve jsme sice vyložili, že interiér jeskyně určitým způsobem vyobrazuje realitu existující obce co do problému výchovy, avšak nyní se ukazuje, že Jeskyni je zároveň třeba číst v kontextu obce ideální, v níž se filosof po nahlédnutí Dobra vrací zpět, aby se ujal vlády (víme, že pokud by se o to pokusil v obci existující, pravděpodobně by jej zabili – *Resp.* 517a). Prolínání těchto dvou rovin v rámci jednoho obrazu tak znovu poukazuje na jeho nesmírnou komplexitu a mnohovýznamovost. Zároveň se nám však opět vrací Murphyho námitka týkající se existence obdobné Jeskyně také v ideální obci, na niž se během následujícího výkladu pokusíme odpovědět.

morálně „nezávadné“ příběhy a rétorika již nebude nástrojem v rukách lidí neznalých, kteří by občany mohli spíše kazit než správně vychovávat. Dále v páté knize Sókratés hovoří o tzv. „třech vlnách“, které se na něj valí díky požadavkům, jež vznesl na třídu strážců v naší obci. Zaprvé se jednalo o zrovnoprávnění žen a mužů v rámci plnění strážcovských povinností¹⁷¹, zadruhé o společenství žen a dětí pro strážce-muže a zatřetí o požadavek vlády filosofů. V obci samozřejmě také funguje právě představený systém výchovy a obec jakožto celek je dokonale spravedlivá, neboť v ní každý zná své od přirozenosti určené místo a nesnaží se z něj nijak vymanit.

Co se týče aplikace podobenství o Jeskyni na ideální obec, souhlasíme s Nevillem Murphym, že toto podobenství i na situaci v ideální obci aplikovat lze, avšak s jedním podstatným rozdílem. Občané jsou sice také upoutáni v poutech výchovy, avšak obsah této výchovy je radikálně odlišný. Onen zásadní rozdíl tak spočívá primárně v povaze nosičů nad zídrou, kteří občany sice stále drží v poutech, avšak nekazí je, ale naopak vychovávají k mravnosti a spravedlnosti. Za výchovu v ideální obci totiž nesou zodpovědnost filosofové-vládcí (sami ji provádějí, nebo na ni alespoň dohlížejí), kteří nahlédli Dobro, a tudíž nemohou jednat špatně. Jejím důsledkem pak je, že běžní občané znají své místo v obci (jinými slovy: přinejmenším na rovině politické spravedlnosti jsou spravedliví) a zejména nechovají filosofii v neúctě. Pouta vytvořená výchovou tedy snad nejsou tak pevná, aby lidé věděli pouze o stínech a zaměňovali je za skutečnost jako v reálných obcích. Vychovatelé jim pravděpodobně odhalují existenci něčeho mimo jeskyni, co sice sami nemohou poznat, ale v co díky výchově alespoň věří a kvůli čemu uznávají navráťivší se filosofy jako své oprávněné vládce namísto toho, aby se je pokusili zabít.

Pokud se ptáme po uskutečnitelnosti či neuskutečnitelnosti ideální obce¹⁷² na konkrétní politické rovině, musíme konstatovat, že nám *Ústava* neposkytuje zcela jednoznačnou odpověď, resp., že v ní můžeme najít možné indicie ve prospěch obou variant. V sekundární literatuře se setkáváme se zastánci obou možností. Asi nejznámějším představitelem první skupiny je Karl Popper, pro něhož je *Ústava*

¹⁷¹ Pro zajímavou interpretaci tohoto problému viz ROSENSTOCK, B., *Athena's Cloak*, s. 363-390.

¹⁷² Zajímavým faktem, na který upozorňuje Karel Thein, je, že otázka reálné uskutečnitelnosti dokonalé obce Sókrata jakožto filosofa vlastně sama o sobě nezajímá, ale nefilosof Glaukón na ni naopak klade důraz. – THEIN, K., *Založení a úpadek Sókratovy nejlepší obce*, s. 60. Jistou vyhýbavost či nejednoznačnost Sókratových odpovědí na tuto otázku tedy snad můžeme vysvětlit i tím, že se jednoduše nejedná o téma, o které by mu šlo primárně.

v podstatě Platónovým politickým programem určeným k přímé implementaci v Athénách či Syrakusách.¹⁷³ K druhé možnosti pak z klasických autorů inklinuje například William Guthrie¹⁷⁴ či Leo Strauss¹⁷⁵. Jak je pravděpodobně zřejmé z našeho předchozího důrazu na chápání *Ústavy* primárně na úrovni myšlenkového experimentu, kloníme se k druhé variantě, podle níž je ideální obec již z principu neuskutečnitelná a ani není myšlena Platónem jako jeho politický program určený k přímé implementaci. Slovy Kryštofa Boháčka, jedná se o „do jisté míry nereálný a rozhodně nerealizovatelný model“.¹⁷⁶ Pokud však chceme toto tvrdit, musíme se nějakým způsobem vyrovnat s množstvím pasáží, které, jak se zdá, poukazují spíše na praktický záměr *Ústavy*.¹⁷⁷

Aby nedošlo k nedorozumění, musíme hned zpočátku předeslat, že náš důraz na reálnou neuskutečnitelnost ideální obce a chápání *Ústavy* jakožto myšlenkového experimentu nechce na obecné rovině popírat, že tento dialog má také praktický význam a že se tudíž nejedná o pouhé teoretické myšlenkové cvičení. Stavíme se pouze proti konkrétnímu způsobu praktické interpretace *Ústavy* jakožto Platónova politického programu.¹⁷⁸ Velmi užitečné pro náš výklad může být rozlišení Mylese Burneata mezi „neužitečným fantazírováním“ (idle daydreaming) a „praktickým idealismem“ (practical idealism).¹⁷⁹ Obě varianty totiž implikují neuskutečnitelnost ideální obce, avšak pouze druhá z nich zachycuje také praktický rozměr tohoto ideálu. Dále je třeba zdůraznit, že termínem „ideální obec“ nechceme říci, že by existovala jakási idea obce¹⁸⁰, jejíž jednotlivé rysy by se Sókratés v dialogu snažil popsat, a to i přes to, že pro tuto obec je použit termín παράδειγμα (přesněji ἐν οὐρανῷ παράδειγμα¹⁸¹ – *Resp.*

¹⁷³ Viz například POPPER, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 158-161.

¹⁷⁴ Viz například GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Vol. IV*, s. 483-486.

¹⁷⁵ STRAUSS, L., *Obec a člověk*, s. 134-147.

¹⁷⁶ BOHÁČEK, K., *Statický a dynamický model výchovy v antice*, s. 68.

¹⁷⁷ Pro kompletní výčet pasáží týkajících se tohoto problému viz BURNYEAT, M.F., *Utopia and Fantasy*, s. 301, pozn. 11.

¹⁷⁸ Jako o Platónově politickém programu hovoří o *Ústavě* také George Klosko (s. 184), avšak jinak se jeho výklad téměř ve všech ostatních bodech shoduje s výkladem, který předkládáme v následujícím textu. – viz KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 183-191. Klosko tedy pravděpodobně chce v termínu „politický program“ zachytit onen důraz na praktickou stránku *Ústavy*, kterou také uznáváme, ale zachycujeme spíše níže zmíněným termínem Mylese Burneata „praktický idealismus“. Pod termínem „politický program“ si naopak představujeme takový plán, o němž jeho autor věří, že jeho implementace je v dohledné době reálně možná a do značné míry pravděpodobná.

¹⁷⁹ BURNYEAT, M.F., *Utopia and Fantasy*, s. 300-302.

¹⁸⁰ Obdobně Geoge Klosko: „Plato never mentions a Form of the Ideal State – or a Form of a State for that matter – and such a Form plays no role in his political theory.“ – KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 181.

¹⁸¹ Myles Burnyeat k této pasáži dodává, že ani onen dodatek „na nebesích“ (ἐν οὐρανῷ) nepoukazuje na to, že bychom měli počítat s ideou obce. Ideje totiž nejsou nikde na nebesích, ale jaksí „nad“ nebesy,

592b), který bývá někdy používán také pro ideje. Jedná se sice o ideál, ale o ideál *zkonstruovaný* v řeči (τῷ λόγῳ) (*Resp.* 369c) v průběhu rozhovoru Sókrata, Glaukóna, Adeimanta a ostatních. Jedno z hlavních témat dialogu bylo hledání spravedlnost a ideální obec tedy představuje jakousi exemplifikaci spravedlnosti na politické rovině, která nám navíc přibližuje podobu spravedlnosti i na rovině konkrétní duše. Ona praktická stránka *Ústavy* spočívá v tom, že toto παράδειγμα máme mít stále před očima a snažit se podle něj co nejlépe zařizovat jak náš osobní život, tak obecní politiku, i když zcela se nám jej nikdy implementovat nepodaří. Jako snad vůbec nevhodnější se nám tedy ve vztahu k *Ústavě* jeví Wyllerův termín *regulativní ideál*.¹⁸²

To, že obec nemůže být v plné míře reálně uskutečnitelná, má, dle mého názoru, v zásadě dvě příčiny. První spočívá ve známých obtížích spojených s požadavkem vlády filosofů, který je Sókratem uveden v pasáži, která v rámci platónského korpusu patří pravděpodobně k těm nejznámějším: „*Nestanou-li se, děl jsem, v obcích filosofové králi nebo neodávají-li se nyníšší takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie, a těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem, násilím v tom nebude zabráněno, není pro obce, milý Glaukóne, konce béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení, a také nikdy dříve se neujmeme, pokud možno, tato ústava, o které jsme nyní vyložili, a nespátrí světla slunečního.*“ (*Resp.* 473d-e)

Představa filosofů-vládců v sobě ukrývá známý paradox, který spočívá ve vzdálenosti obou disciplín – pokud se někdo věnuje politické činnosti, musí být zběhlý v „poznávání stínů“ a nemá tedy čas ani zájem věnovat se filosofii, která od stínového světa naopak odpoutává; a když se jiný věnuje filosofii, nemá opět nejmenší zájem na tom, vrátit se zpět do stínového světa politiky (kde by v existujících obcích navíc

resp. zcela mimo smyslově vnímatelný svět. Nebesa nám spíše poskytují zcela jiné a na rozdíl od obce neimaginární παράδειγμα, se kterým jsme se setkali při představení astronomie v rámci filosofické výchovy. - BURNYEAT, M.F., *Utopia and Fantasy*, s. 299.

¹⁸² WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*, s. 21.

Dodejme ještě, že problém uskutečnitelnosti této obce však nemá žádný vliv na to, v jaké podobě ji Sókratés konstruuje. Jinými slovy: Sókratovým cílem je načrtnout co možná nejdokonalejší a nejspravedlivější obec bez ohledu na to, zda by takovéto zřízení následně šlo uvést do praxe či nikoli – Sókratés kvůli uskutečnitelnosti nečiní žádné kompromisy. Je to zřejmě zejména z přirovnání k malíři, který namaluje obraz nejkrásnějšího člověka, aniž by byl schopen ukázat, zda takový člověk existuje. Tento „nedostatek“ však hodnotu jeho obrazu nijak nesnižuje. Stejně tak naše myšlení by nebylo méně dobré, i kdybychom nedovedli ukázat, že lze obec takovýmto způsobem zařídit, neboť je přirozeno, že čin vystihuje pravdu méně než slovo (*Resp.* 472d-473a). Rovněž v již zmiňované pasáži z deváté knihy se říká, že nic nezáleží na tom, zdali naše obec někde na světě jest či bude nebo nikoli (*Resp.* 592b).

zakusil posměch či násilí), ale mnohem spíše se zbytek svého života věnuje dále filosofii, skrze niž může přicházet do styku s pravými jsoucnými.¹⁸³ V existující obci se tedy filosof dobrovolně nebude chtít ujmout vlády (a i kdyby snad chtěl, stejně by se mu to nejspíše nepodařilo) a dokonce i v obci ideální k tomu bude muset být nucen (*Resp.* 519c-d) a bude politickou činnost brát, pokud záměrně lehce přeženeme, jako „nutné zlo“. Jediným důvodem, proč nakonec vůdčí funkci přijme, bude jeho smysl pro spravedlnost, jenž mu nedovolí nechat nesplacený dluh, který má vůči společnosti, jež jej filosoficky vychovala (dluh v reálných obcích samozřejmě neexistující) (*Resp.* 520b). Druhá možnost – tedy že by se současní králové oddali filosofii – je pak zase možná pouze pokud by zasáhl nějaký bůh (*Resp.* 492a, 493a). Jinými slovy: musel by se zrodit druhý Sókratés a to nikoli mezi prostým lidem, ale mezi vládci.

I pokud by však jedna z těchto vysoce nepravděpodobných možností opravdu nastala, stojíme před dalším problémem. Ať už by se v některé existující obci stal filosof králem či král filosofem, musel by vládnout občanům, kteří neprošli náležitou filosofickou výchovou a kteří tudíž neznají své pravé místo v obci a nemají filosofii v úctě. Pokud by tedy filosof-král v takovéto obci začal s nutnými reformami pro přechod k ideální obci, setkal by se v každém případě s nepochopením občanů a příliš dlouho by asi králem nezůstal. Musel by proto provést radikální převrat – všechny občany starší deseti let poslat na venkov a zbylé děti začít převychovávat podle plánu filosofické výchovy (*Resp.* 540e-541b). Toto řešení navíc Sókratés označuje za

¹⁸³ Druhým známým problémem je pak samozřejmě absence vysvětlení přínosu nahlédnutí Dobra pro praktickou politickou činnost. Moderním jazykem bychom jej snad mohli uchopit jako problém přínosu teorie pro praxi. Zamýšlení se nad tímto problémem pak často vede ke kritice absence aristotelsky pochopené φρόνησις (tedy praktického rozumu) v Platónově filosofii. V našem výkladu se touto otázkou nebudeme zabývat, neboť v rámci platónské filosofie na něj pravděpodobně opravdu nelze najít odpověď. Opět však dodejme, že vstřícný interpret tuto absenci pochopí nikoli jako Platónovu nedůslednost, ale jako nutný důsledek plynoucí z neuchopitelnosti Dobra. Platón se tak musí omezit na konstatování přínosu nahlédnutí Dobra pro orientaci v jeskyni jakožto faktu (*Resp.* 517c), a resignovat na nějaké konkrétní objasnění.

Se zajímavým návrhem, jak tento problém alespoň částečně řešit, však přichází George Klosko. Dle jeho názoru je klíčové, že absolutní poznání filosofů zajišťuje to, že budou vyznávat správné hodnoty, tedy že budou mít morální vědění. Kognitivní aspekt filosofického vědění totiž vede ke správnému nasměrování jejich *erótu* a toto pak k jejich morální nadřazenosti. Znalost Dobra by pak primárně nevybavovala filosofa konkrétními praktickými schopnostmi, ale spíše morálním věděním, které je pro politickou činnost nezbytné. – KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 175. Jakési směřování k aristotelskému pojetí můžeme spatřovat v dalším Kloskově tvrzení, že filosofové řídí obec (a, dodejme, evidentně správně) aniž by nějaké konkrétní metafysické vodítko (metaphysical guidance) pro řešení konkrétních problémů. Jejich jednání je sice v základu založeno na mystickém porozumění určitým pravdám, ale v praxi sestává z konkrétních racionálních úvah, jichž budou schopni na základě oné patnáctileté periody v jejich výchově věnované praktické politice. – KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 182.

nejrychlejší a nejsnazší, takže je snad lépe ani nedomýšlet, jak by muselo vypadat případné řešení obtížnější. Stanley Rosen navíc dodává, že takovýto krok by v reálu znamenal povraždění všech rodičů, neboť ti by rozhodně své děti dobrovolně neopustili a nepřenechali filosofům k převýchově. Ustavení dokonale spravedlivé obce by tedy vyžadovalo akt svrchované nespravedlnosti.¹⁸⁴ Domnívám se, že Rosenův poznatek v sobě zahrnuje definitivní a nejzákladnější argument ve prospěch tvrzení o neuskutečnitelnosti ideální obce. Všechny výše probírané podmínky toho, aby filosofie a politická moc splynuly v jedno, jsou sice krajně nepravděpodobné a obtížné, avšak v principu možné.¹⁸⁵ Pokud by k tomu však došlo, bylo by dále zapotřebí kroku, který by filosof pro svou spravedlnost nemohl učinit.¹⁸⁶ Filosof, jenž nahlédl Dobro a je dokonale spravedlivý, jednoduše nemůže jednat nespravedlivě, a tak ideální obec musí vždy zůstat jen oním *paradeigmatem*, regulativním ideálem, a nikdy nemůže dojít naplnění v rámci našeho světa.¹⁸⁷

¹⁸⁴ ROSEN, S., *Plato's Republic*, s. 301.

¹⁸⁵ Z tohoto důvodu pravděpodobně i Sókratés v Ústavě nepodává jednoznačnou odpověď, zda k tomu může dojít či nikoli, ale spíše nabízí různé více či méně vyhybavé odpovědi, které jednou ukazují spíše jedním směrem a jindy spíše druhým.

¹⁸⁶ Jediným způsobem, jak zachránit uskutečnitelnost ideální obce, by tedy bylo i na poměry *Ústavy* extrémně nepravděpodobné tvrzení, že filosof by všechny obyvatele starší deseti let dokázal *přemluvit* k tomu, aby obec opustili dobrovolně a rovněž dobrovolně mu zanechali své děti na převýchovu.

¹⁸⁷ Brilantní shrnutí tohoto tématu, pod které bychom se mohli téměř bez výhrady podepsat, poskytuje Kenneth Dorter. Dovolím si zde proto odcitovat poněkud delší pasáž. „Why does Plato put into the mouths of Socrates and Glaucon the views both that the city is not impossible and that we can never realistically expect it to come into being? It is important to insist that it is not impossible because it is important to acknowledge both that wisdom is possible and that it is possible for wisdom to inform our behavior and the behavior of educators and rulers. It is important to accept that we have the ability to discover the source of all that is and to recognize its goodness, and that we ourselves will be fundamentally transformed by this discovery and achieve true virtue. And it is important to accept that this fundamental transformation need not remain a matter of intellectual virtue—wisdom as a state of mind—but can also translate into moral virtue, virtuous behavior, when through experience we develop a feel for the *kairos* that shows what is right at any given moment. Finally, it is important to accept that this is what rulers can and should strive to attain, whether or not they ever will. If these things were not possible in principle, then they could not function as serious answers to the dialogue's question about the nature of justice. If it is important to believe that all this is possible, it is perhaps no less important to believe that there is no credible series of events by which it can come into being. [...] For the city to come about, two things would be necessary: initial rulers who already are wise, and a way to prove that fact to everyone else. Even if the first is possible, the second is not, and that seems to be Glaucon's point here. The city gives us a model by which we can better understand the nature of justice, and it is not vitiated by the problem of competing visions of the “good”, precisely because that very problem will ensure that the city remains a formal ideal rather than a political reality. Only individually can we give content to the formal conception of beholding the good: ‘the power of dialectic alone can reveal it to someone who is experienced in the things we just went through, and it is not possible in any other way’ (533a). There is nothing that Plato can say to persuade those who doubt that there is a single highest good, but neither will that belief ever be imposed on anyone who rejects it, since the city will never be anything but a city in thought. – DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*, s. 245-246.

S našimi závěry pak resonuje také výklad Karla Theina. Thein zdůrazňuje, že změna nutná k ustavení ideální obce (tedy spojení politické moci a filosofie) by musela být způsobena buď jakousi nutností, nebo božským vnuknutím (*Resp.* 499b-c). V obou případech se tedy zdá, že je božského charakteru a v každém případě přichází *zvnějšku* obce a nikoli zevnitř, a tudíž leží jak mimo oblast filosofie, tak politiky. Existuje tedy radikální diskontinuita mezi existencí ideální obce a aktem jejího založení – diskontinuita, jejíž překonání není v lidských, ale jedině v božských silách. „*Jedním slovem, nejlepší a dokonale spravedlivá obec není uskutečnitelná žádným pokrokem v čase.*“ (s. 60) Ideální obec nelze uskutečnit prostřednictvím, popperovsky řečeno, „dílčího sociálního inženýrství“, musí buď zasáhnout nadpřirozená moc a radikálně změnit stávající podmínky, nebo ideální obec zůstane navždy oním v řeči vykresleným *paradeigmatem*.¹⁸⁸

5.2.1 Komparace s dialogem *Politikos*

Závěry, ke kterým jsme právě došli při výkladu ideální obce z dialogu *Ústava*, se nyní pokusíme stručně porovnat s tím, co se dozvídáme v dialogu *Politikos*.¹⁸⁹ Půjde nám zejména o to, zda představa filosofa-krále, jež je obsažena v obou dialozích, nese obdobné rysy nebo se nějakým způsobem podstatně odlišuje. Dozvídáme se následující fakta: 1) pravé královské umění je něčím výjimečným a vyskytuje se tedy přinejlepším u několika málo mužů (*Pol.* 292e-293a); 2) stejně jako uznáváme lékaře, i když činí něco proti naší vůli, musíme uznávat i tyto vládcy, i pokud by vládli proti vůli poddaných či proti psaným zákonům (*Pol.* 293a-b); 3) jediná správná ústava je ta, kde vládnou skuteční znalci svého oboru, ať už vládnu jakýmkoli způsobem (*Pol.* 293c); 4) dobro obce jakožto celku je nadřazeno dobru jejích jednotlivých částí o sobě (implicitně *Pol.* 293d-e); 5) vláda odborníka je nadřazena vládě zákona, neboť ten je nehybný, a tak nemůže nikdy být zcela adekvátním kritériem pro posouzení lidských věcí, které nikdy nejsou v nehybném klidu (*Pol.* 294a-b).

¹⁸⁸ THEIN, K., *Založení a úpadek Sókratovy nejlepší obce*, s. 59-67.

¹⁸⁹ Cílem této podkapitoly není podat žádnou ucelenější interpretaci dialogu *Politikos*, ale pouze porovnat řešení konkrétních problémů, s nimiž jsme se setkali při výkladu *Ústavy*. Proto se zaměříme pouze na přiblížení relevantních pasáží a resignujeme na jejich zasazení do celkového rámce dialogu.

Pokud se pozorně podíváme na těchto pět bodů, můžeme, dle mého názoru, bez většího váhání konstatovat, že všechny jsou ve své podstatě v souladu s tím, co víme z *Ústavy*. Pravý politik je považován za něco výjimečného, co se sice v principu může vyskytnout, avšak co není příliš pravděpodobné. Jak jsme již viděli výše (v podkapitole taktéž věnované *Politikovi*), tento dialog se v porovnání s *Ústavou* odehrává na mnohem úžeji vymezené rovině politiky, a tak zde nejsou tematizovány faktory, které zrod pravého politika podmiňují. Pokud bychom však *Politika* četli prismatem *Ústavy*, mohli bychom říci, že pravý politik je někdo, kdo jednak nahlédl Dobro – jinak by totiž nemohl disponovat skutečným uměním politiky – a jednak se ujal výkonu veřejné činnosti. Nejedná se tedy o nikoho jiného než nám již dobře známého filosofa-krále či krále-filosofa, jehož principiální možnost, která je však spojena se zásadním paradoxem, a tudíž velmi nepravděpodobná, jsme probrali již výše. Přínos dialogu *Politikos* pak spočívá zejména v tom, že tematizuje otázku, jak konkrétně bude filosof-politik svoji vládnoucí činnost vykonávat, zatímco *Ústava* tento problém vůbec neotevívá.

Co se týče bodů 2) a 5), lze k nim říct pouze to, že problém vlády striktně podle daných zákonů opět není v *Ústavě* tematizován, takže v tomto ohledu můžeme oba dialogy stěží porovnávat. Avšak je, myslím, vcelku logické, že ani filosof-král v ideální obci by nijak nebyl podřízen daným zákonům, ale naopak by zákonodárnou činnost sám vykonával, a tak vůči nim disponoval zcela svrchovaným postavením. Dále *Ústava* souhlasí s tím, že jediná správná ústava je ta, kde vládou opravdoví znalci. Opravdovým znalcem zajisté nemůže být nikdo jiný než filosof a, jak jsme viděli při interpretaci osmé knihy, jakákoliv obec, v níž vládne někdo jiný než filosof, je považována za defektní. A konečně bod 4) je v *Ústavě* potvrzen Sókratovou odpovědí na Glaukónovu námitku, že budeme jednat nespravedlivě, pokud budeme filosofy nutit k vládě namísto toho, abychom je ponechali kontemplaci idejí: „*Zapomněl jsi zase příteli, že zákon [který jsme ustanovili jakožto zakladatelé obce] nepečuje o to, aby se jedna třída v obci měla obzvlášť dobře, nýbrž usiluje o to, aby tento stav nastal v celé obci.*“ (Resp. 519d-520a)

Vidíme tedy, že na rozdíl od výše provedené komparace osmé knihy s dialogem *Politkos*, se co do otázky po ideálním vládcí a ideální ústavě oba dialogy vhodným způsobem vzájemně doplňují. *Ústava* se zabývá spíše konkrétními požadavky, které

musí filosof splnit, aby mohl vykonávat svou funkci v obci, a otázkou po tom, jak a za jakých okolností jej k tomu lze přimět, *Politikos* pak spíše představením konkrétní, řekněme, „metody“, kterou bude filosof používat při vládnutí. Základní předpoklady, na nichž jsou oba dialogy postaveny, jsou však téměř identické.

6 PRAVÁ RÉTORIKA

Pravá či filosofická rétorika je jedním z nástrojů, skrze který realizují filosofové výchovu v ideální obci a kterým lze žádoucím způsobem působit také na občany existujících obcí. V druhé kapitole této práce jsme viděli, proč Platón kritizuje praxi současných rétorů. Zjednodušeně to můžeme znovu shrnout jednou větou: řečníci působí na duše občanů, aniž by měli potřebného vědění, a tak je spíše kazí, než aby je činili lepšími. Celý tento odsudek stojí na předpokladu, že rétorika je forma $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$ a nikoli pouhé formální umění zacházení s jazykem. Pokud má být rétorika skutečným uměním ($\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$) a nikoli pouhou zběhlostí ($\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\alpha$), musí být provozována filosofy. V následujícím výkladu se budeme opírat zejména o dialog *Faidros*, neboť, jak jsme již viděli, v dialogu *Gorgiás* se Platón omezuje pouze na kritiku tehdejší rétorické praxe a neuvádí svoji koncepci rétoriky filosofické, avšak pokusíme se jej určitým způsobem vztáhnout k dialogu *Ústava*, o který nám v této práci jde především i přes to, že problém rétoriky explicitně netematizuje.

Cílem rétorického umění musí být „[...] dát duši podáváním řádných řečí a činností přesvědčení, které bys chtěl, a zdatnost.“ (*Phaedr.* 270b). Můžeme tedy říci, že požadavky na filosofa-rétora jsou následující: 1) musí ovládat ono formální zacházení s jazykem jako všichni rétoři (podmínka netematizovaná, avšak logicky nutná); 2) musí mít vědění o ctnosti, resp. sám být ctnostný (dvě věci, které se u Platóna vzájemně implikují a tedy v podstatě splývají v jedno); 3) musí mít vědění o duši, aby byl schopen rozlišit, komu je třeba podávat jaké řeči. Není zcela zřejmé, zda k tomu, aby filosof mohl oprávněně vykonávat pravou rétoriku, musí již mít za sebou nahlédnutí Dobra či nikoli, avšak z následujících důvodů bychom se spíše klonili k odpovědi, že nikoliv. Provozování pravé rétoriky bude totiž nejspíše odpovídat výše probíranému plodivému rozměru Eróta, a to za předpokladu, že se jedinec nachází už v dosti pokročilé fázi svého filosofického vzestupu. Rétorika by tedy představovala plození krásných řečí ve

fázi, kdy se jedinec již pohybuje v rámci inteligibilního světa, a tedy disponuje patřičným věděním.

Musíme však zdůraznit, že i ve své pravé podobě stojí rétorika stále „níže“ než nejdokonalejší umění dialektické, neboť rétor (resp. filosof *jakožto rétor*) nikdy nemůže být oním filosofickým či *erótickým* vůdcem, jenž vede jedince ze tmy jeskyně na světlo skutečného světa, resp. usměrňuje jeho *erótickou* touhu žádoucím způsobem. Úloha pravého rétora může být v zásadě dvojí: 1) v ideální obci může být jedním z hlavních činitelů ve správné výchově občanů – může být jedním z oněch nosičů nad zídou; 2) v existujících obcích může filosofům-dialektikům pomoci v uvolňování pout jeskynních vězňů tím, že nabídne alternativu vůči hanebným rétorům-nefilosofům – zde však jeho moc končí a pro potřeby dalšího vzestupu jedince musí jeho místo zaujmout dialektik. I přes tato omezení však rétorika oproti dialektice disponuje jednou nespornou výhodou. Dokáže totiž v jednom momentě přímo působit na vícero lidí najednou, zatímco přímé působení dialektiky se vždy omezuje na jednoho konkrétního jedince a na ostatní (například posluchače) může působit pouze nepřímě. Z těchto důvodů je pravděpodobně pravá rétorika nezbytnou pomocnicí (či součástí) filosofie (či filosofické výchovy) jak v ideální obci, tak v těch existujících. V ideální obci totiž filosof-král zajisté potřebuje vychovatele pro „množství“ a ve skutečné obci se bez ní filosof neobejde, pokud v ní chce docílit nějaké *reálné* změny, tedy oslovit co možná nejvíce lidí, a nikoli pouze vychovávat své filosofické žáky.

Zmiňovaný dialog *Faidros* pak představuje velmi výmluvné příklady jak rétoriky filosofické, tak nefilosofické, a staví je do jednoznačného kontrastu. Tvrdíme, že klasickými příklady nefilosofické rétoriky jsou první dvě řeči – tedy Lysiova a první Sókratova. Lysias je typickým představitelem člověka, který sice dokáže zacházet s jazykem a vystavět působivou řeč (byť i tato jeho schopnost je Sókratem později do jisté míry zpochybněna – viz *Phaedr.* 234e-235a), ale nemá potřebné vědění a absolutně se nestará o to, jaký vliv na mladíkovu duši jeho řeč bude mít – je motivován pouze praktickým cílem získat mladého Faidra, vydává se za nemilovníka. Sókratés pak ve své první řeči (s pomocí místních Mús a Nymf)¹⁹⁰ předvádí, že na takovémto pseudo-umění není nic hodnotného. Když se však po pronesení řeči chystá odejít, zastaví jej

¹⁹⁰ Pro naši interpretaci problému božské inspirace Sókratovy první řeči viz STRÁNSKÝ, J., *Platónovo pojetí poesie*, s. 41-42.

jeho *daimonion*, a to, dodejme, plným právem. Božská intervence tu s naléhavostí sobě vlastní poukazuje na hanebnou bezbožnost tradiční rétoriky, která se stará pouze o vybroušenou formu svých řečí a nikoli o morální správnost jejich obsahu. Sókratés si tohle vše v momentě uvědomí, pochopí své provinění, a musí se tak ospravedlnit pronesením *palinodie*, jež je ukázkou pravé rétoriky *per excellence*. V *palinodii* Sókratés dokazuje, že má vědění jednak o předmětu své řeči a jednak o duši, neboť výsledek je takový, že na mladého Faidra Sókratova *palinodie* zapůsobí nesrovnatelně více než předchozí dvě řeči. Zároveň tato řeč vede Faidra filosoficky a morálně správným směrem, protože mu odhalí jednak božský charakter Eróta a jednak jej v pro něj přijatelné formě mýtu alespoň částečně uvede do některých základních filosofických témat. Sekundárním efektem je pak ono uvolňování pout, neboť díky Sókratově řeči Faidros přestává být okouzlen Lysiou v takové míře jako dříve.

6.1 Potíže s Menexenem

Pokud se věnujeme problému rétoriky u Platóna, nemůžeme opomenout zmínit také dialog *Menexenos*, který mezi jeho spisy zaujímá dosti specifické místo.¹⁹¹ Vyjma krátkého dramatického prologu a ještě kratšího epilogu je totiž celý tvořen pohřební řečí (ἐπιτάφιος). *Epitafios* je tradiční rétorický žánr – a Platón se při jeho kompozici skutečně drží žánrových pravidel – a tak se doslova nabízí chápání tohoto dialogu jako exemplárního příkladu Platónovy filosofické rétoriky. Avšak takovéto pojetí s sebou přináší několik nesnází. Až na některé čestné výjimky (například *Menex.* 246e-247a) totiž v Sókratově pohřební řeči nenacházíme téměř žádnou stopu po tradičních sókratovských či platónských filosofických či etických motivech. Dialog naopak v hojné míře překrucuje Athénskou historii, operuje s principy konvenční morálky či pěje chválu na Athénskou obec, v Platónových dialozích jinde nevídanou – vše samozřejmě v již zmíněném souladu s rétorickými pravidly pro žánr pohřební řeči. Existují tedy v zásadě dvě výkladové linie, jichž se interpreti více či méně drží.¹⁹²

¹⁹¹ Pro účely této práce se dialogu *Menexenos* budeme věnovat pouze ve stručnosti. Pro podrobnou interpretaci viz STRÁNSKÝ, J., *Platónův dialog Menexenos* (v tisku).

¹⁹² Pro „vážnou“ interpretaci *Menexena* viz například KAHN, C.H., *Plato's Funeral Oration*, s. 220-234. Spíše ironickou či parodickou linii výkladu pak zastávají například COVENTRY, L., *Philosophy and Rhetoric in the Menexenus*, s. 1-15. či ROWE, C.J., *Killing Socrates*, s. 65.

V našem výkladu se hlavní smysl dialogu *Menexenos* pokusíme určit v souladu se zásadami dramatického čtení na základě interpretace zdánlivě marginálního dramatického prologu a epilogu. Je totiž velmi signifikantním faktem, že Platón těmito na první pohled snad zbytečnými úseky textu svoji pohřební řeč „orámoval“. Pokud by jeho záměrem bylo sepsat „pouze“ vyšperkovanou rétorickou řeč, neměl by pravděpodobně žádný důvod toto učinit. Domníváme se tedy, že celý *epitafios* je potřeba číst právě prismatem opomíjeného prologu, neboť, jak pravděpodobně každý čtenář Platóna dobře ví, v dialozích mívá každá drobnost svůj smysl a nic v nich zpravidla nebývá bezúčelné.¹⁹³

Pokud se na prolog dialogu zaměříme důkladněji, můžeme vysledovat, že Sókratés v něm po celou dobu přistupuje k Menexenovi s jakousi *filosofickou hravostí*. Sókratés například líčí, jak je po vyslechnutí řečí rétorů celé tři dny jakoby na ostrovech blažených a teprve čtvrtý či pátý den přichází opět k sobě (*Menex.* 235b-c), dále se odvolává na Aspasiu jako svoji učitelku rétoriky (*Menex.* 235e), jakéhosi bezvýznamného Konna Metróbiova jmenuje svým učitelem hudby a oba konfrontuje s „horšími“ učiteli - vynikajícím Lamprem a věhlasným Antifóntem (*Menex.* 235e-236a) – a v závěru dokonce tvrdí, že by se Menexenovi klidně i svlékl a zatančil, pokud by to od něj žádal (*Menex.* 236c-d). Naše teze je taková, že Sókratovým cílem je přimět mladíka zaujmout jistý filosoficky hravý odstup od toho, co přijde (tedy od *epitafu*). Menexenos však po celou dobu na Sókratovy narážky nijak nereaguje, a tak je filosof stále více a více stupňuje, až skončí u zmíněné bizarní repliky, že by se snad svlékl a zatančil (uvědomme si, že se jedná o moment bezprostředně předcházející přednesení pohřební řeči!), jen aby dosáhl svého cíle.

Stejnými prostředky, jakými Sókratés působí na Menexena, a se stejným cílem pak samozřejmě Platón působí na své čtenáře. Vnímavý čtenář je dramatickým prologem veden k tomu, aby od následného *epitafu* zaujal tentýž filosoficky hravý odstup, a tudíž nebral každé Sókratovo další slovo smrtelně vážně, a i přes závažnost tématu se od něj do jisté míry oprostil a hledal v něm skrytý *filosofický* význam. Tento

¹⁹³ Kryštof Boháček velmi výstižně píše: „Platón věnoval zejména úvodním pasážím svých textů mimořádnou pozornost, neboť s jejich pomocí dosahoval toho, čemu se v psychologii inspirované archaickými technikami říká *setting* – tedy určitého výchozího předporozumění, z něhož má čtenář k danému textu přistupovat.“ – BOHÁČEK, K., *Dynamická psychologie jako nezbytný předpoklad rétoriky*, s. 56. K problematice interpretace dramatických rámců Platónových dialogů obecně viz JOHNSON, W.A., *Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato*, s. 577-598.

přístup, který jsme nazvali „filosofickou hravostí“¹⁹⁴ má, dle našeho názoru, klíčový význam pro pochopení smyslu dialogu *Menexenos* a hraje do jisté míry dosti důležitou roli i v celku Platónovy filosofie. Jedná se o hravost, jež je založena zejména na schopnosti zmíněného odstupu od daného problému, schopnosti nezlehčovat důležitá témata, avšak přesto se jimi zabývat odlehčeným způsobem, jenž je schopen vyvolat lehce pobavený úsměv na tváři posluchače či čtenáře, ale přesto jej pohnout k vlastní reflexi a aktivní intelektuální participaci. Jejím typickým prostředkem je slučování zdánlivě neslučitelných protikladů – filosofie s rétorikou, vážnosti s lehkostí, angažovanosti s distancí, atd. Protipólem se pak stává intelektuální zaslepenost, slepá vášeň pro cokoli, přehnaná vážnost, rigidita, pasivita či uzavřenost. Obě tyto pozice máme v kratičkém prologu více než jasně zastoupené – na jedné straně filosof Sókratés, na druhé mladý Menexenos.

Mimo tento fakt se domníváme, že se Platón Sókratovými ústy od obsahu pohřební téměř explicitně distancuje, a to sice jejím připsáním Aspasií a označením za pouhé zbytky (περιλείμματα) Perikleovy řeči z Thúkydidových *Dějin* (*Menex.* 236b). V dialogu *Symposion*, se kterým jsme se již v této práci setkali, Sókratés sice také připisuje svoji řeč ženě – Diotímě – avšak obě situace mají radikálně odlišný význam. Zatímco Diotíma je kněžka, která je schopna styku s božskou rovinou, a tak slouží spíše jako garant pravdy proneseného, Aspasia je bývalá hetéra, Perikleova družka a, pokud zde můžeme Sókratovi věřit, učitelka tradiční, a tedy hanebné, rétoriky. Explicitní souvislost s Perikleovou řečí z Thúkydida, tedy manifestem Athénské demokracie *per excellence*, je pak další indicií pro odlišení obsahu Sókratovy řeči od Platónových názorů.

Jaké je tedy poselství celého dialogu, pokud jej budeme číst výše navrhnutým prismaticem? *Menexenos* se nám tak jistě nevyjeví jako příklad platónské filosofické rétoriky, avšak pokud bychom jej četli jako pouhou parodii či satiru, ochudili bychom jej o jeho zásadní *filosofický* význam. Domníváme se, že celý dialog je jakýmsi návodem, který nám ukazuje způsob, jakým se „obrnit“ vůči moci rétorických řečí, abychom po jejich vyslechnutí nebloumali, s nadsázkou řečeno, tři celé dny na

¹⁹⁴ Záměrně se vyhýbáme tradičnímu termínu „ironie“, neboť jeho aplikace s sebou přináší nemalé obtíže. Stručně řečeno: sókratovskou ironií lze uchopit na několika dosti odlišných rovinách, přičemž žádnou z nich jsme nebyli ve větší míře v dialogu *Menexenos* vysledovat. Pro podrobnější výklad viz opět STRÁNSKÝ, J., *Platónův dialog Menexenos* (v tisku).

ostrovech blažených, ale byli schopni okamžité kritické reflexe, již Sókratés předvádí například na samém začátku *Apologie* po vyslechnutí řeči žalobců. Klíčový filosofický význam dialogu je tedy ukryt v onom krátkém a opomíjeném prologu a následující *epitaf*, dokonale vybroušený podle standardních rétorických pravidel, slouží jako okamžitý test pro čtenáře. Test, který ukáže, zda je čtenář vnímavější než mladý Menexenos, a zda si tedy dokáže udržet odstup od následující řeči a nepodlehnout jejímu kouzlu. Pokud se mu to podaří, učinil první velký krok směrem k filosofii, pokud nikoli, zůstává stále v zajetí pout špatné výchovy a stínového světa.

7 FILOSOFICKÁ POESIE

V poslední části této práce se pokusme ukázat, jakým způsobem Platón pozitivním způsobem nakládá s poesií, po tom, co ji v *Ústavě* podrobil ostré kritice. Abychom tuto otázku mohli zodpovědět, musíme si však nejdříve podrobně vyložit, jak přesně Platón poesii jako takovou chápe. Vodítkem pro naše zkoumání nám bude zejména dialog *Ión*, jenž je, dle Kennetha Dortera, jako jediný věnován exklusivně problematice umění¹⁹⁵, a tak jej při interpretaci Platónova pojetí poesie nelze opominout či marginalizovat.

7.1 Platónovo pojetí poesie – inspirovaná μίμησις

První komplikací při interpretaci dialogu *Ión* je fakt, že Sókratés nerozmlouvá s žádným básníkem, ale s rapsódem a většina argumentace je tedy namířena právě na rapsódské „povolání“ a nikoli na povahu poesie jako takové. Jsem však přesvědčen, že i přes to nám *Ión* sděluje něco zásadního také o poesii, a to zejména na základě *omfalu* dialogu, v němž Sókratés představuje známé podobenství s magnetem a železnými kroužky (*Ion* 533d-536d) a díky němuž víme, že rozdíl mezi rapsódem a básníkem je spíše ve stupni než v samé povaze jejich umění. Jinými slovy: básníkova činnost musí být do jisté míry analogická činnosti rapsódově, i když operuje na odlišné rovině.

¹⁹⁵ DORTER, K., *The Ion: Plato's Characterization of Art*, s. 65.

Z tohoto důvodu si nejprve podrobně rozebereme povahu rapsódovy činnosti a teprve poté se obrátíme ke zkoumání procesu tvorby samotného básníka.

7.1.1 Rapsód

Hned v samém úvodu rozdělme Iónovo umění či, lépe řečeno, jeho hermeneutickou schopnost na základě pasáže *Ion* 530b-d do dvou základních částí, přičemž v rámci obou těchto částí dále vymezíme dvě další složky. Domníváme se, že takováto analýza nám pomůže zřetelně vyjasnit, co všechno vlastně Iónova „hermeneutika“ zahrnuje, a zároveň tak lépe porozumět principu, na kterém funguje. První část, jež sestává ze soukromého učení se Homérovým veršům (ἐκμανθάνειν τὰ ἔπη) a jejich veřejného přednesu, bychom mohli nazvat "performativní", druhé, zahrnující soukromé učení se básnickým myšlenkám (ἐκμανθάνειν τὴν τοῦτου [ποιητοῦ] διάνοιαν resp. συνεῖη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ) a jejich veřejné předávání ostatním lidem (λέγειν περὶ Ὀμήρου resp. ἐπαινεῖν τὸν Ὀμηρον) řekněme "vzdělávací". V obou částech tedy, jak se zdá, můžeme dále rozlišovat složku „soukromou“ a složku „veřejnou“. Zmíněná performativní část sice není předmětem Sókratova zájmu, ale její existence je již v samém úvodu dialogu jaksi implicitně doložena.¹⁹⁶ Filosoficky daleko zajímavější je však vzdělávací část rapsódovy hermeneutické schopnosti spočívající v učení se básnickým myšlenkám a jejich následné zprostředkovávání publiku.¹⁹⁷ Při interpretaci tohoto zprostředkovávání jsme výše provedli na první pohled snad nesamozřejmé ztotožnění mezi λέγειν περὶ Ὀμήρου a ἐπαινεῖν τὸν Ὀμηρον. Na jakém základě je takovýto výklad oprávněný? Carlotta Capuccino upozorňuje na fakt, že distinktivní vlastností homérského rapsóda je, že chválí či velebí Homéra jakožto učitele civilisace. Tedy nejen, že je obeznámen s jeho myšlenkami a následně praktikuje jakési nezaujaté λέγειν περὶ Ὀμήρου, ale právě naopak - rapsód je ἐπαινέτης, velebí edukační hodnotu Homérových básní a pomáhá jej

¹⁹⁶ Na obou rovinách se jedná o prostý fakt, že Ión zvítězil v závodě rapsódů (*Ion* 530a-b), na soukromé máme navíc ještě Sókratovu repliku, v níž tvrdí, že rapsód se musí učit básnickým myšlenkám a nikoli pouze veršům (*Ion* 530c). Znalost veršů je tedy jaksi automaticky předpokládána.

¹⁹⁷ Na tomto místě bych chtěl stručně upozornit, že s nárokem na znalost básnických myšlenek a pojmem τέχνη sice přichází Sókratés, ale Ión jednak jeho výklad okamžitě a bez váhání odsouhlasí a navíc sám přidá mezi své umění také zmíněné λέγειν περὶ Ὀμήρου. Neměli bychom tedy podlehnout dojmu, že Sókratés Iónovi cokoli proti jeho vůli násilně vnucuje, jak to činí např. Mihai Spariosu – viz SPARIOSU, M., *Plato's Ion: Mimesis, Poetry, and Power*, s. 13-23.

upevňovat v posici sociálně-politicko-etické autority. Praktické důsledky této činnosti pak můžeme spatřovat například na postavě Euthyfróna ze stejnojmenného dialogu, jenž se rozhoduje, zda žalovat či nežalovat svého otce, na základě toho, co zná z Homérových básní (*Euth.* 5e-6a).¹⁹⁸ Rapsódovu schopnost λέγειν περὶ Ὀμήρου je tedy třeba chápat ve smyslu ἐπαινεῖν τὸν Ὀμηρον (byť se tento termín poprvé objeví až na místě *Ion* 536d) a nikoli jako jakousi nezaujatou interpretační či tlumočnickou činnost.

Po tomto úvodním vymezení Iónovy domnělé τέχνη následuje klasický sókratovský ἔλεγχος, v němž se Sókratés Iónovi snaží dokázat, že jeho schopnost ve skutečnosti žádnou τέχνη není. Sókratův argument implicitně počítá s tím, že každá τέχνη má za svůj předmět jeden konkrétní celek a předpokládá znalost tohoto celku. V našem případě nejdříve Sókratés tvrdí, že všichni básníci včetně Homéra básní o tomtéž: "o válce, vzájemných stycích lidí dobrých i zlých, soukromníků i živnostníků, o bozích, jak se stýkají mezi sebou i s lidmi, o stavech na obloze i o věcech v Hádu i rodokmenu bohů a héróů" (*Ion* 531c-d). S tímto Ión souhlasí a Sókratés tedy po několika dalších krocích vyvozuje, že básnické umění je tím celkem (*Ion* 532c), kterého by Ión měl být znalcem, pokud si nárokuje τέχνη ve vztahu ke svým schopnostem týkajícím se Homéra. Takový nárok je ve své podstatě absurdní, protože by od Ióna vyžadoval, aby mimo jiné oplýval encyklopedickými znalostmi téměř o všem. Tato absurdita však nemá za cíl vylíčit Sókrata jako zákeřného sofistu, který chce Ióna zasměšnit, ani Ióna jako omezeného chvástala, který se chlubí něčím, co ve skutečnosti nedokáže. Platónovi jde naopak o to, aby bez takto zbytečného emocionálního náboje prostě ukázal, že Iónova schopnost již z *principu* žádnou τέχνη být nemůže.

Ión je, zdá se, přesvědčen Sókratovou argumentací, avšak to nic nemění na jeho povědomí o tom, že o Homérovi skutečně dokáže mluvit nejlépe ze všech lidí. (*Ion* 533c) Touto Iónovou replikou se dostáváme ke zmíněnému *omfalu* dialogu. Již v počátku své řeči přichází Sókratés s klíčovou tezí, jež se nadále bude vinout celým jeho argumentem - je řečeno, že Iónova schopnost není založena primárně v jeho osobní dovednosti, nýbrž v božské síle (θεία δύναμις), která jím hýbe (κινεῖ) (*Ion* 533d). Dále Sókratés používá například ještě termíny θεία μοῖρα, ἐνθουσιασμός nebo ἔνθεος, ale jsem přesvědčen, že všechny jsou použity ve velmi podobném smyslu a pro naši potřebu není nutno mezi nimi hledat drobné sémantické diference. Dle našeho názoru,

¹⁹⁸ CAPUCCINO, C., *Plato's Ion and the Ethics of Praise*, s. 74-75.

Sókratés nepoužívá těchto termínů pouze proto, aby Ióna zdiskreditoval, ale jde mu o mnohem více. Pro podporu této interpretace si připomeňme například Patočkův výklad pojmu ἐνθουσιασμός. Patočka píše, že jej nelze chápat jako "pouhou psychologickou zvláštnost", ale naopak jako „posedlost vyšším stupněm bytí, fascinaci božstvem, tedy něčím, co stojí nad člověkem, pochod k něčemu, čeho člověk dosud nedosáhl, ale čeho je potřeba [...]“¹⁹⁹. Vidíme tedy, že Ión a stejně tak i básník skutečně fungují jako jacísi zprostředkovatelé božského v lidské sféře - zcela explicitně se to dále dozvídáme v pasáži *Ion* 534e-535a, kde jsou básníci označeni jako ἐρμηνῆς τῶν θεῶν a rapsódi jako ἐρμηνέων ἐρμηνῆς. Zásadním problémem, jemuž se nyní budeme věnovat, však zůstává otázka po tom, jakým způsobem tato "hermeneutická činnost" jak básníka, tak rapsóda ve skutečnosti probíhá, v čem se oba liší a v čem naopak podobají.

V první řadě je nutné vyřešit centrální otázku týkající se vztahu božské posedlosti, resp. božského transu, a současného rapsódova či básníkova sebe-vědomí (ve smyslu schopnosti vědomě jednat). V Sókratově řeči se totiž dozvídáme, že básníci, když tvoří, "nejsou při rozumu" (οὐκ ἔμφορονες ὄντες) (*Ion* 534a), resp. že tvoří, "když v něm již není rozumu" (ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ) (*Ion* 534b). Pro rapsódy platí evidentně totéž, neboť Ión také přiznává, že během svého přednesu není "při rozumu" (ἔμφορα εἶναι) (*Ion* 535d). Tato prohlášení však vyvolávají do očí bijící kontrast s pasáží *Ion* 535e, kde Ión naopak tvrdí, že musí dávat dobrý pozor na diváky, protože od jejich reakce se následně bude odvíjet jeho výdělek. Jsem přesvědčen, že z uvedeného kontrastu je třeba vyvodit závěr, že Iónova posedlost není absolutní a nepohlcuje zcela

¹⁹⁹ PATOČKA, J., *Platón*, s. 17. Osobně si nemyslím, že v případě básníka či rapsóda se skutečně jedná o aktivní „pochod k něčemu, čeho člověk dosud nedosáhl“, ale spíše o jakousi pasivní božskou posedlost, k níž se člověk nemůže dopracovat vlastními silami, ale která na něj naopak sestupuje kdykoli a jakýmkoli způsobem se bohu zlíbí. Jak se pokusím vyložit dále, básník či rapsód mohou svými silami dosáhnout pouze jakési *conditio sine qua non* božské inspirace, ale i za předpokladu že splňují nutné podmínky, nikdy si nemohou být jisti, že je bůh skutečně inspiruje. Tato námitka však nic nemění na faktu, že Patočka správně upozorňuje při nejmenším na jednu velice podstatnou věc, a to že termín ἐνθουσιασμός je třeba vzít skutečně vážně a nikoli jej chápat jako pouhý prostředek, jímž se Platón snaží rapsóda či básníka zdiskreditovat.

Opačnou posici zastává například Stefan Büttner, jenž nebere Músy vážně a tvrdí, že za inspiraci je zodpovědný nás voῦς, který prý již Aristotelés běžně označuje za „to božské v nás“. Inspirací bychom tak mohli rozumět básníkův supra-racionální náhled například etických principů právě skrze jeho voῦς. – BÜTTNER, S., *Inspiration and Inspired Poets in Plato's Dialogues*, s. 116-117. Osobně jsem přesvědčen, že zmiňovaný příklad nahlédnutí etických principů je naopak tím, čeho se básníkovi z Platónova hlediska žalostně nedostává. Navíc neshledává žádný relevantní důvod, proč bychom neměli Platónovi připisovat skutečnou víru v jistá božstva, jež nazývá tradičním jazykem Músami, když je přinejmenším v dialogu *Ión* několikrát opakovaně a bez stopy po ironii zmiňuje.

jeho osobnost. Jinými slovy, že božská posedlost a současné vědomí si sebe sama a probíhajícího okolního dění nejsou vzájemně nekompatibilní, ale naopak se doplňují.²⁰⁰

Jako podpůrný argument si připomeňme počáteční rozdělení Iónovy schopnosti na část performativní a vzdělávací, z nich každá dále obsahuje soukromou a veřejnou složku. Je, myslím, zcela evidentní, že soukromá složka obou částí - tedy učení se básnickým veršům a básnickým myšlenkám - nemůže být dílem božské posedlosti. Naopak, jedná se zde o rapsódovo individuální a ryze vědomé úsilí. Božská inspirace přichází na scénu, když jde o veřejnou presentaci obou částí - tzn. přednes básnických veršů před publikem a výklad a velebení hodnoty jeho myšlenek. Vtip je ovšem v tom, že propojení rapsóda (skrže Homéra) s básnickovou Músou je podmíněno předchozím vlastním rapsódovým úsilím, jehož plody jsou využívány při veřejném přednesu. Jinými slovy, pouze za předpokladu, že se rapsód nejdříve perfektně naučí básnickým veršům a myšlenkám, může doufat, že se skrže tyto dostane do kontaktu a básnickovou Músou (byť nepřímého), což mu pouze pomůže recitovat Homérové verše nebo případně o něm mluvit takovým způsobem, že svojí řečí bude schopen strhávat své posluchače. Není tomu totiž tak, že by Músa opravdu sama a skutečně v silném smyslu mluvila a používala rapsódovo tělo pouze jako fyzické médium, ale naopak – Músa rapsódovi pouze pomáhá dovést jeho schopnost k dokonalosti. Teprve s takovouto asistencí ze strany božstva je možno stát se skutečně dobrým, či v Iónově případě dokonce nejlepším, rapsódem. Pokud potenciální rapsód perfektně nezvládá zmíněnou soukromou složku obou částí, božské síly k němu, dle mého názoru, nikdy nesestoupí. Kdybychom naopak připustili, že rapsódovo vytržení je absolutní, museli bychom taktéž připustit, že by se pak mohl stát nejlepším rapsódem bez rozdílu naprosto kdokoliv²⁰¹ a dále bychom nemohli nijak vysvětlit fakt, že Ión je při přednesu schopen sledovat reakce publika a že si později svůj přednes vůbec pamatuje.²⁰²

²⁰⁰ Obdobný názor zastává také například Kenneth Dorter, i když z něj ve své následující interpretaci vyvozuje zcela jiné důsledky. Viz DORTER, K., *The Ion: Plato's Characterization of Art*, s. 72-73.

²⁰¹ Tato možnost sice není v dialogu *Ión* explicitně vyloučena, nicméně jsem přesvědčen, že máme dobré důvody pro to, abychom ji i přesto vyloučili. Pokud by Platón měl v úmyslu zdůraznit, že se v případě rapsóda jedná o totální vytržení, mohl by snad jako Sókratova partnera vybrat někoho, kdo nikdy neměl žádné předpoklady pro to, aby byl dobrým rapsódem, a přesto se jím stal, a nikoli Ióna, o němž víme, že naopak svému povolání věnoval spoustu vlastního úsilí (*Ion* 530c). Pokud se posuneme na rovinu inspirovaného básníka, dozvídáme se, že to není jen tak někdo, ale, metaforicky řečeno, tvor „lehký, okřídlený a svatý“ (*Ion* 534b). V dialogu *Faidros* se dozvídáme, že podle tzv. Adrasteiina zákona musí duše budoucího básníka před vstupem do těla uvidět z pravdivých věcí více než řemeslník, sofista nebo

V případě rapsóda jsme tedy určili, že božskou složkou jeho hermeneutické činnosti je veřejný akt přednášení dříve naučených veršů či velebení Homéra a jeho, rovněž dříve naučených, myšlenek. Samotná důkladná znalost Homérových eposů by Iónovi, v Platónově pojetí, nikdy nestačila k tomu, aby se stal nejlepším z Helénských rapsódů. Teprve když jej v momentě ať už přednášení veršů, nebo velebení Homéra strhne božská posedlost²⁰³, zajišťující neodolatelnou přitažlivost rapsódových slov, může tento svojí řečí strhávat publikum nebo vítězit v rapsódském *agónu*.

7.1.2 Básník

Nyní obraťme pozornost k básníkovi, jehož činnost se rapsódově v mnohém podobá, avšak v něčem také liší. Nejzásadnější odlišnosti tkví v tom, že básník na rozdíl od rapsóda nepotřebuje žádného dalšího prostředníka a je napojen na Músu přímo. Primárním prostředkovatelem božského v lidské sféře je tedy básník a nikoli rapsód. Na první pohled by se nám mohlo zdát, že stejně jako rapsód prostředkuje básníkovy myšlenky ostatním lidem, tak básník prostředkuje myšlenky samotné Músy. Jsem však přesvědčen, že takovéto čtení se nám jak při bližším rozboru básníkovy činnosti

tyran (*Phaedr.* 248c-e). A v neposlední řadě z dialogu *Symposion* víme, že básníkem se stává ten, kdo má obtěžkanou duši a nikoli tělo (*Symp.* 209a).

²⁰² Na čistě jazykové rovině pro tento výklad (nazvěme jej třeba teorií oslabené božské posedlosti) hovoří dále fakt, že Ión, kdykoli zdůrazňuje, že, když padne zmínka o Homérovi, začíná "dává pozor", používá konsistentně vazbu προσέχειν τόν νοῦν, zatímco Sókratés ji v dialogu použije výjimečně pouze jednou. Tato drobnost se, dle mého názoru, vztahuje k protikladu Iónovy aspirace, že o Homérovi mluví díky vlastnímu umění, a Sókratovy námitky, že jde ve skutečnosti o božskou sílu. Proto Sókratova prohlášení typu ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆι je třeba chápat specificky ve vztahu k Iónově schopnosti a nikoli jako vyjádření absolutního rapsódova či básníkovy transu, v němž si není ničeho vědom. Zjednodušeně řečeno: zatímco Ión implicitně tvrdí, že má o Homérovi hojnost krásných myšlenek právě díky tomu, že začne používat svůj νοῦς, Sókratés mu oponuje, že je toho schopen naopak díky tomu, že jeho νοῦς ve vztahu k této oblasti ustupuje stranou a jeho místo zaujímá Músa.

²⁰³ Pro úplnost je ještě nutno dodat, že rapsódovo božské vytržení lze chápat dvěma způsoby. Zprv bychom mohli tvrdit, že rapsód sice potřebuje Homéra jakožto prostředníka, ale že i on, stejně jako básník, je ve stavu posedlosti v přímém kontaktu s Músou a má tedy také schopnost zprostředkovávat její přímé působení. Druhý možný výklad naopak tvrdí, že schopností přímo tlumočit božský „hlas“ oplývá pouze básník a tudíž že rapsódovo vytržení, byť má bytostně božský charakter, pochází ve skutečnosti z kontaktu s inspirovaným básníkem a nikoli přímo s Músou. Osobně se jednoznačně kloním k druhé možnosti, neboť první varianta, dle mého názoru, nepřipustně stírá rozdíl mezi básníkem a rapsódem, který je v dialogu *Ión*, myslím, dosti jasně přítomen. Pokud by rapsód byl schopen přímého kontaktu s Músou, není jasné, proč by vůbec potřeboval prostředek v podobě básníkovy textu, a v čem by se podstata jeho činnosti odlišovala od básníkovy. Obdobný názor zastává také Jan Patočka: „Nejsou [rapsódi] sice již schopni sami tvořit poeticky, nepřicházejí v přímý kontakt s pramenem vši tvorby, ale vžívají se do výtvaru tak, že *jím* jsou uchvázeni jako básník božstvem samým.“ – PATOČKA, J., *Platón*, s. 90.

nastíněné v dialogu *Ión*, tak při komparaci s jinými Platónovými dialogy dotýkajícími se problematiky poesie ukáže býti nesprávným. Například z *Ústavy* již víme, že bůh je dokonale dobrý a nemůže od něj pocházet nic špatného (*Resp.* 380c), a dále, že básníci dokonce lžou o bozích a „mrzačí mysl“ posluchačů, kteří nemají skutečného vědění o předmětech básní (*Resp.* 593b). Jak by tedy básník mohl tlumočit myšlenky Músy a zároveň lhát o bozích a kazit mládež? A jakým způsobem lze smířit koncept božské inspirace s konceptem μίμησις? Oba zdánlivé problémy se nyní pokusíme vyřešit opět podrobnější analýzou básnickovy činnosti, při čemž budeme opět vycházet z dialogu *Ión*, jehož závěry doplníme zejména pomocí myšlenek z dialogů *Ústava* a v menší míře také *Apologie*.²⁰⁴

Básnickova činnost je v některých ohledech analogická s rapsódovou činností, avšak v jiných zase zcela odlišná – proto ji budeme rozdělovat nikoli na část performativní a vzdělávací, ale lépe a výstižněji na „formální“ a „obsahovou“ – podstatou básnickovy činnosti totiž není veřejná performance, ale kreativní akt. Že část obsahová není výsledkem básnickovy τέχνη založené na ἐπιστήμη můžeme vidět stejně jako v rapsódově případě jednak z toho, že takováto aspirace by po básníkovi vyžadovala encyklopedické znalosti téměř všeho a dále ze zmíněného podobenství o magnetech, jež je navíc podpořeno obdobnou tezí z *Apologie* 22c, že básníci tvoří svá díla "nadchnuti bohem" (ἐνθουσιάζοντες). Zvládnutí formální části jakožto pouhé

²⁰⁴ Obvyklým problémem při interpretaci Platónova pojetí poesie je, dle mého názoru, fakt, že badatelé obvykle staví své teorie pouze na základě jednoho ze zmíněných dialogů – tedy *Ústavy* či *Ióna* – nebo že výklady nastíněné v obou dialozích považují za vzájemně nekompatibilní a z toho důvodu na základě různých spekulací postulují určitý posun v rámci Platónova myšlení. Osobně se domnívám, že Platónovu filosofii je nutno vykládat jako ve své podstatě koherentní myšlenkový celek (čímž ovšem nemám na mysli uzavřený jednotný systém, v němž do sebe vše přesně zapadá a vše funguje jako v dobře namazaném stroji), a tudíž se snažit odvodit jeho pojetí poesie právě na základě komparace zejména obou zmíněných dialogů. Jednou z čestných výjimek, která toto činí, budiž například studie Catherine Collobert *Poetry as Flawed Reproduction: Possession and Mimesis*, v níž se autorka domnívá, že básnická posedlost funguje tím způsobem, že přenáší mysl básníka do minulosti, ve které je tak sám přítomen dějům, jež pak skrze μίμησις nepřesně napodobuje ve své básni. Z tohoto důvodu může tedy psát nepravdy, i když je inspirován bohem. – COLLOBERT, C., *Poetry as Flawed Reproduction*, s. 57. Osobně s touto teorií nesouhlasím, neboť jsem přesvědčen, že je schopna vysvětlit pouze drobné odchylky od pravdy a nikoli fatální básnické lži. Jednoduše řečeno: pokud by básník byl na vlastní kůži svědkem například toho, že bozi žijí ve vzájemné harmonii, nemění podoby a neintrikují proti nikomu, jen stěží by takovéto záležitosti mohl vtělit do své básně. Na jiném místě však autorka správně upozorňuje, že výklady z obou dialogů je třeba chápat dva různé úhly téhož útoku na tutéž věc – zatímco teorie inspirace míří na básníkův „kognitivní stav“, teorie μίμησις nám vypovídá něco povaze výsledného produktu, jež je výsledkem básnickovy nevědomosti o věcech, o kterých básní. – COLLOBERT, C., *Poetry as Flawed Reproduction*, s. 54.

dovednosti zacházení s jazykem by zase, jak jsme viděli v případě rétoriky, nikdy nemohlo stačit k tomu, aby dostálo platónských požadavků na termín τέχνη.

Zbývá nám tak opět vymezit, v čem spočívají jednotlivé části básníkovy umění a které z nich se odvíjí od kontaktu s Músou a které jsou výsledkem básníkovy vlastní mimetické činnosti. Na rovině performativní potřeboval být rapsód obeznámen s básníkovými verši - básník na analogické rovině formální potřebuje obeznámenost s tím, jaká jsou pravidla pro tvorbu konkrétního typu verše. Tuto složku můžeme stejně jako u rapsóda nazvat "soukromou", avšak druhou nazvěme v básníkově případě spíše "kreativní", neboť to, o co nám zde jde, je tvorba konkrétní básně, která navíc ani nemusí mít, jako u rapsóda, podobu veřejné orální performance, ale básník si může jednoduše verše sám zapisovat nebo je někomu diktovat bez přítomnosti jakéhokoli publika.²⁰⁵ Obsahovou část básníkovy činnosti rozdělme opět na soukromou složku, jež spočívá v obeznámenosti s věcmi, o kterých bude básnit (zdůrazněme, že jde o pouhou obeznámenost - ἐμπειρία - a nikoli skutečné vědění - ἐπιστήμη), a znovu na "kreativní", neboť rapsódova bohem inspirovaná schopnost λέγειν περὶ, resp. ἐπαινεῖν, totiž básníkovi zcela chybí - dozvídáme se tak opět z *Apologie* 22b, kde je řečeno, že bezmála všichni jsou o básníkových výtvorech schopni mluvit lépe než básník sám. V této obsahové kreativní složce básníkovy činnosti nalézáme místo pro koncepci μίμησις z *Ústavy* - básník buď vědomě napodobuje věci, se kterými je "empiricky" obeznámen, nebo, jak upozorňuje Robin G. Collingwood²⁰⁶, operuje na rovině vlastní imaginace a vytváří tak φαντάσματα, jež nemají předobraz ve skutečném světě – v obou případech však platí, že básník nemá skutečného vědění ani o konkrétních daných předmětech (což v případě *fantasmat* snad ani mít nelze), ani o například obecných etických principech, které by měl do své básně vtělit. Obsahová složka tedy není založena na ἐπιστήμη ani nemůže být výsledkem božské inspirace, neboť pak by básník nemohl lhát o bozích nebo kazit svými výtvary mládež a hlavní charakteristikou poesie by byla spíše moudrost či pravdivost.²⁰⁷ Ve skutečnosti je tomu však tak, že tím, co je

²⁰⁵ I pokud by básníkův kreativní akt měl podobu orální performance, na našem výkladu by se nic nezměnilo. Zatímco u rapsóda je vliv na publikum podstatou jeho činnosti, u básníka nám jde o proces tvorby básně. Zda je tento akt veřejný nebo soukromý, orální nebo písemný je sekundární.

²⁰⁶ COLLINGWOOD, R.G., *Plato's Philosophy of Art*, s. 161.

²⁰⁷ Pokud v kontextu Platónovy filosofie mluvíme o pravdě či pravdivosti, musíme, myslím, mít na paměti dva způsoby, jakými lze tento pojem chápat. V prvním případě se jedná o tzv. „konkrétní“ či „faktické“ pravdy – tzn. o jednoduchou shodu popisované události či popisovaného faktu se skutečností. V druhém případě se však jedná o jakési konkrétní „ztělesnění“ či vyjádření obecnějších principů, u kterého nejde

s poesii konsistentně spojováno napříč Platónovými dialogy, je *krása*. Tato vpravdě božská krása, v níž spatřujeme výsledek Músické inspirace, tedy nutně musí být *formálního charakteru*.

Pro lepší pochopení této interpretace si připomeňme Ficinův výklad, v němž Músy otáčením nebeskou sférou vytvářejí jakousi božskou melodii.²⁰⁸ Je důležité, že Ficino hovoří právě o melodii, neboť tento termín (uchopený metaforicky) nás upozorňuje na fakt, že, zjednodušeně řečeno, bůh nemluví. Básnická inspirace nespočívá v tom, že by Músa básníkovi poskytla nějaký výklad, který by tento pouze přetlumočil lidem. Jedná se naopak o něco, co je ve své originální podobě z lidského hlediska bytostně neuchopitelné, resp. nesdělitelné. Každá Músa vydává jinou „melodii“ a každá oslovuje jiného básníka. Ten pak ve stavu vytržení naslouchá nadpozemsky krásné „hudbě“ a snaží se jí zároveň otisknout do média přístupného obyčejným lidem – do lidské řeči. V jedinečném tvůrčím aktu tedy básník otiskuje svoji aktuální zkušenost s božskou krásou do slov, jejichž obsahová hodnota je sice

primárně o „faktickou“ shodu s reálnou událostí, ale spíše o soulad s daným principem. Jsem přesvědčen, že pokud Platón neustále upozorňuje na lži básníků, má jednak na mysli „lež“ ve smyslu opaku k druhému zmíněnému typu pravdy a jednak tím *in principio* nechce říci, že cokoli, co mluví básník, musí být nutně lží také ve smyslu opaku k první zmiňované „faktické“ pravdě (srv. COLLOBERT, C., *Poetry as Flawed Reproduction*, s. 55.) – o tu Platónovi pravděpodobně ani příliš nejde (srv. HALLIWELL, S., *The Aesthetics of Mimesis*, s. 50, pozn. 33.). Ba co více, myslím, že se můžeme odvážit tvrzení, že dokonce i ve smyslu pravdy jakožto ztělesnění obecnějších principů nemusí být každé básníkovo slovo *nutně* lživé – určité případy může popsat správně jednoduše díky své *empirii* – například, když Homér popisuje, jak se má chovat vozataj v závodě, může, i přes absenci vozatajské τέχνη založené na ἐπιστήμη, při nejmenším některé rady podávat správně. Hlavní problém však spočívá v tom, že u básníka nemáme nikdy žádnou *garanci* toho, že to, co říká, je pravda či lež. Pokud by šlo pouze o vozatajství a podobné věci, nemuseli bychom si s tímto lámat hlavu, ale pokud básník takto, díky absenci ἐπιστημη jako by „náhodně“, pronáší také rozličné věci, které sice mohou, ale stejně tak nemusí být pravdivé, o bozích, Héroech či obecně o záležitostech, jež se úzce váží k oblasti etiky a k centrální platónské otázce po tom, jak žít dobrý život, je nutno zbystřit všechny smysly. Na tuto obecnější rovinu se Platón snaží upozornit, když hovoří například o pravé povaze bohů, čímž odhaluje jednu z nejzávažnějších básnických lží. To, že básnické příběhy o bozích tak nemohou být pravdivé ani na rovině „faktické“, z předchozího sice nutně vyplývá, ale Platón to nezdůrazňuje jednoduše z toho důvodu, že to není důležité – to, co je skutečně podstatné, je porušení obecně platného principu; například že bohové nemohou klamat lidi a válčit mezi sebou, neboť jsou svrchovaně dobří. Na druhou stranu se však můžeme oprávněně domnívat, že pokud by naopak některý příběh byl ryzí fikcí (rozuměj, lží na „faktické“ rovině), ale zároveň ztělesňoval určitý pravdivý obecný princip (a v tomto smyslu byl tedy vlastně pravdivý), neměl by proti němu Platón příliš výtek. Z tohoto důvodu například Norman Gulley tvrdí, že v tomto smyslu můžeme u Platóna rozlišovat mezi tzv. pravdivými nebo naopak lživými fikcemi (viz GULLEY, N., *Plato on Poetry*, s. 163.).

²⁰⁸ FARNDSELL, A. (ed.), *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*, s. 57.

devalvována zmíněnou absencí ἐπιστήμη, avšak jejichž krása (ať už ji nazveme estetickou, formální nebo vnější) zůstává nedostižnou.²⁰⁹

Zatímco předmětem rapsódské „hermeneutiky“ bylo prostředkování básnickových veršů a vychvalování jeho myšlenek, u básníků jím je prostředkování božské a ve své pravé podobě nesdělitelné krásy skrze její zpřítomňování v médiu lidské řeči. Činnost obou je tedy na jednu stranu bytostně odlišná, avšak v některých ohledech zároveň analogická. Výsledky obou dvou jsou bezpochyby krásné – jsou zářivým zábleskem skutečně božské krásy v lidské jeskyni plné tmy a stínů a v tomto ohledu jsou opravdu hodny úcty, jak nám bez jakékoli ironie sděluje Sókratés v *Ústavě* 593b. Na druhé straně jsou to však také výsledky činnosti pouhých lidí, ba co hůř, lidí, kteří pouze napodobují okolní stínový svět, jenž má pramálo společného se skutečně pravdivou realitou.

Pro další argumenty ve prospěch tvrzení, že Músická inspirace v Platónově pojetí skutečně nestojí v žádném vztahu k obsahu, můžeme uvést několik podpůrných pasáží. V pasáži *Ion* 534a jsou básníci přirovnáni ke skladatelům písní, kteří nejsou schopni skládat dokud, obrazně řečeno, "nevkročí do harmonie a rytmu", a dále se dozvídáme, že právě v tomto "vkročení do harmonie a rytmu" spočívá podstata jejich vytržení. Dále na místě *Ion* 534c je explicitně řečeno, že od Músické inspirace se neodvíjí to, o čem básník píše, ale to, jakým způsobem - tzn. zda skládá v dithyrambech nebo v iambech nebo epické básně v hexametrech, atd. V ostatních oblastech je pak každý z nich slabý. V *Ústavě* je v obdobném duchu řečeno, že právě metrum, rytmus a harmonie jsou jakýmsi "Músickými barvami" nanášenými básníky na slova a pokud je z těchto barev svlékneme, ztratí svoji svěžest, půvab a květ mládí (*Resp.* 601a-b). Dále že jsou to právě harmonie a rytmus, jež "nejvíce vnikají do nitra duše" a "nejsilněji ji uchvacují" (*Resp.* 401d-e). Stejně tak v *Gorgiovi* se praví, že pokud by někdo sňal z poesie hudbu i rytmus i metrum, zůstaly by pouhé řeči (*Gorg.* 502c), což znamená, že by se již nadále nejednalo o poesii, ale o rétoriku. Jednoznačně tedy vidíme, že to, co dělá poesii poesii, resp. co je na poesii skutečně Músického v silném slova smyslu a

²⁰⁹ Pokud bychom se krátce vrátili k rapsódovi, můžeme konstatovat, že je to právě oživení této formální božské části poesie, jež dává takovou sílu a moc přitažlivosti. Srv. „Lending his voice to the Homeric verses, the rhapsode gives them back the strenght which comes from the musicality of rhythm and harmony, and which the written word mostly lose.“ – CAPUCCINO, C., *Plato's Ion and the Ethics of Praise*, s. 83, pozn. 78.

krásného v estetickém (nikoli morálním) smyslu, nemůže být její obsah, ale naopak její formální dokonalost.

Na naší interpretaci nic nemění fakt, že Řecká tradice chápala inspiraci přesně v opačném smyslu. Je všeobecně známo, že například Homér a Hésiodos vždy oslovují Músy, dcery Paměti (Μνημοσύνη), když potřebují znát nějaký konkrétní údaj z minulosti - například počet lodí v určité bitvě nebo jména bohů. Eric R. Dodds píše: *"[...] i básnická tvořivost obsahuje prvek, který nelze 'zvolit', protože je 'daný'; a stará řecká zbožnost chápe 'dané' ve významu 'božsky dané'. Méně jasné však je, jak tento 'daný' prvek vymezit. Zaměříme-li se na to, při jakých příležitostech se autor Illiady obrací k Múzám s prosbou o pomoc, zjistíme, že 'dané' se týká obsahu, nikoli formy. Básník se ptá Múz vždy jen na to, o čem má zpívat, nikdy na to, jak má zpívat, přičemž za jeho otázkou je vždy zcela konkrétní důvod."*²¹⁰

Pro správné pochopení Platónova pojetí poesie si musíme uvědomit radikálnost jeho rozchodu s Řeckou tradicí (přinejmenším ohledně tohoto tématu).²¹¹ Platónovo přehodnocení významu a podstaty básnické inspirace jde ruku v ruce s jeho útokem na poesii jakožto tehdy téměř neotřesitelnou vzdělávací autoritu a tento útok, nehledě na tradici, musí být natolik ostrý, nakolik zhoubný je vliv současného stavu na duše Athénských občanů. Tradiční poesie je pro Platóna něčím obdobným jako krásné tělo, ve kterém přebývá špatná duše. Fatální „kámen úrazu“ navíc spočívá v tom, že na tomto světě má nejpatrnější odlesky právě krása a nikoli pravda či moudrost (*Phaedr.* 250d-e), a tak se lidé, nevšímajíce si básnických lží o bozích a dalších hanebnostech, nechávají strhávat krásou Homérových slov a svůdností Iónových přednášek, čímž povyšují poesii do míst, od kterých by naopak v dobré obci měla být držena co nejdále. Pokud by člověk vnímal poesii čistě esteticky nebo snad dokonce využil tuto vnější krásu jako mezistupeň na filosofickém vzestupu duše ke Kráse samé (viz Diotimin tzv. "žebříček lásky" z dialogu *Symposion*), nebylo by na poesii nic „závadného“.²¹² Pokud je však

²¹⁰ DODDS, E.R., *Řekové a iracionálně*, s. 101.

²¹¹ Rovněž Penelope Murray zastává názor, že Platón zcela přehodnocuje tradiční význam básnické inspirace – viz: „By using the language of divine possession he [Plato] maintains a link with the traditional concept of poetic inspiration, but turns that upside down.“ - MURRAY, P., *Plato on Poetry*, s. 10.

²¹² Jsem přesvědčen, že v mnohých ohledech dosti podobný výklad básnické inspirace zastává také Kenneth Dorter. Dorter obdobně tvrdí, že umělec se díky spojení s Músou dostává do kontaktu s krásou, již vyjadřuje prostřednictvím harmonie a rytmu. Dále správně upozorňuje, že Platónův ambivalentní vztah k umění plyne z faktu, že důležitost umělecké „interpretace“ božského nelze přeceňovat, neboť je vždy nutně spojena s obsahem, který je založen na imitaci přírody, jež obvykle spočívá na nevědomosti.

například Homér všeobecně přijímán jako autorita na rozličné oblasti lidského života, je třeba, i přes vlastní přiznanou lásku k poesii²¹³, vést proti ní nekompromisní útok.²¹⁴

7.1.3 Platón

Pokud Platón skutečně chápe poesii tak, jak jsme právě vyložili, je vcelku zřejmé, v čem by jeho reforma měla spočívat. Pokud inspirovaný básník skutečně vchází do kontaktu s božskou krásou, kterou nám lidem následně zprostředkovává, tak by (dokonce i v rámci ideální obce) bylo velkou chybou jej zcela zapudit a ochudit se tak o užitek, který nám z inspirované poesie může plynout. Zároveň nás však nepřekvapuje, že jej Platón nemůže nechat básnit, cokoli se mu zlíbí, a kazit tím občany (pamatujme, že hlavním smyslem poesie je u Platóna, přinejmenším v rámci dokonalé obce, παιδεία!). Ideálním případem by samozřejmě bylo, pokud by Músická inspirace sestoupila na filosofa, neboť ten by s ní dokázal naložit morálně hodnotným způsobem. Pokud se tomu však nestane, musíme alespoň básnické výtvořiny censurovat. Jak by ale takováto censura měla probíhat? Upravovat nevhodné básně *ex post* bohužel nejde, neboť jakýmkoli zásahem do básnickova výtvořiny by se nutně narušila také ona božská formální stránka, a to je nepřipustné. Jediným možným řešením je tedy selekce – dobré básně přijmeme, špatné odmítneme (*Resp.* 377b-c).

Ani takovéto řešení však není ani zdaleka optimální. Pokud básník nedisponuje potřebným věděním, šance, že vytvoří morálně „nezávadnou“ báseň je dosti malá. Snad z tohoto důvodu mají v dokonalé obci místo pouze hymny na bohy, héróy či dobré muže, neboť, vulgárně řečeno, se toho na nich z morálního hlediska nedá příliš zakazit. Opět se tedy, byť snad v oslabenější podobě, setkáváme s tensí, která prostupuje celou

Nebezpečí umění pak spočívá v tom, že tyto dva aspekty jsou nerozlučně spjaty v jedné jediné zkušenosti – mimetický obsah umění existuje pouze v harmonii a rytmu a harmonie a rytmus se vždy musí vázat na konkrétní obsah. Jinak řečeno, básnická slova jsou neoddělitelná od jejich významu, ale krása harmonie a rytmu však není v žádném vztahu k pravdě mimetického obsahu. – DORTER, K., *The Ion: Plato's Characterization of Art*, s. 76-77.

²¹³ Stephen Halliwell správně upozorňuje, že celá kritika poesie z *Ústav* je psána právě pro milovníky poesie a z pozice jednoho z nich – nikoli z pozice zarytého odpůrce, jenž by ji nenáviděl z toho důvodu, že by ji nedokázal pochopit a plně docenit. – HALLIWELL, S., *The Aesthetics of Mimesis*, s. 55.

²¹⁴ Srv. „[...] Plato indicates that divine possession is a bad reason to regard anyone – even ‘the best and most divine of poets,’ Homer (530b10) – as an authority.” A to z toho důvodu, že: “The link with deity, moreover, does not preclude a poet’s words from being false [...]” – ASMIS, E., *Plato on Poetic Creativity*, s. 342.

myšlenku ideální obce – Músická inspirace by sestoupila na filosofy, pouze pokud by tomu chtěli sami bohové, lidskými silami k tomu nelze nikterak přispět.

Pokud bychom však opustili kontext dokonalé obce, můžeme snad nalézt vhodné místo i pro morálně špatnou, ale inspirovanou poesii. V Diotímině plánu filosofického vzestupu jedince stojí na nejnižším stupni krása tělesná, jež má funkci „nastartování“ jedincova *erótu*²¹⁵, jehož síla je následně využita filosofickým učitelem, jenž ji pouze směřuje správným směrem. Na tomto nejnižším stupni se jedinci stávají objekty touhy právě a pouze pro svoji tělesnou krásu a bez ohledu například na „stav“ jejich duší. Tradiční poesie by snad mohla plnit obdobnou roli. Na samém počátku své cesty za pravým jsoucnem ji jedinec může milovat pro její strhující krásu, avšak filosof mu musí poté ukázat, že vyjma své krásy je poesie bezcenná a nelze z ní přebírat například vzorce správného jednání. Pokud se filosofickému vůdci toto podaří, jedinec může snad i nadále těžit z božské krásy poesie, aniž by však byl zároveň kažen jejím „závadným“ obsahem.

8 ZÁVĚR

Na závěr této práce se pokusme pouze stručně zrekapitulovat výsledky, k nimž jsme v našem bádání došli. Zejména se nám potvrdilo, to že téměř celá Platónova politická filosofie je velmi úzce propojena s problémem výchovy (*παιδεία*). V první kapitole jsme viděli, že Platónova kritika poesie se neodehrává na umělecké rovině, ale právě na rovině *paideuetické*. Platón kritizuje básníky (a jejich prostředníky rapsódy) proto, že jejich básně mají zhoubný vliv na duše občanů, neboť prezentují morálně nesprávné vzorce chování. Obdobně je tomu v případě rétoriky, která ve své podstatě poesii zbavenou metra a rytmu. Dovednost rétorů spočívá pouze v jejich schopnosti formálně zacházet s jazykem a nezahrnuje potřebný ohled na dopad jejich řeči na duše posluchačů. Obě odvětví tedy představují zásadní konkurenci vůči platónskému pojetí výchovy, a tak je nutno jejich představitele podrobit tvrdé kritice.

²¹⁵ Charles Kahn v tomto smyslu hovoří o „spouštěcím efektu sexuální přitažlivosti“ (triggering effect of sexual attraction), který naučí milovníka-začátečníka vnímat objekt své touhy jako *krásný*, a tudíž jako pouhou exemplifikaci principu, který lze nalézt kdekoli jinde. – KAHN, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 279-280.

V kapitole třetí jsme si představili osmou a částečně devátou knihu *Ústavy*, v nichž je pozornost věnována čtyřem defektním ústavním zřízením – timokracii, oligarchii, demokracii a tyranii – a duši jim odpovídajícím. Zřetelně se nám ukázalo to, co platí o celém dialogu *Ústava*, a sice že Platónův výklad je vždy nutno chápat na dvou rovinách – psychologické a politické. Zjistili jsme, že vyobrazení úpadkové sekvence jednotlivých ústav je spíše dramatickou fikcí a jeho účelem není představit reálný politický vývoj, ale spíše základní druhy špatnosti jak v obci, tak v duši.

V *omfalu* naší práce jsme se věnovali interpretaci tří hlavních podobenství z *Ústavy*, jejichž výklad jsme doplnili interpretací problematiky Eróta z dialogu *Symposion*. Podobenství o Slunci nám zásadním způsobem podhalilo povahu ideje Dobra, jež zaujímá v Platónově filosofii výsadní místo. Ukázalo se tedy, že jejím jádrem jakýsi nepodmíněný prazáklad všeho, jenž se vymyká jakémukoli uchopení skrze médium *logu*, a může tak být nazřen pouze ve stavu mystického vytržení. Toto nazření pak má radikálně transformativní charakter a je ultimátním cílem jedincova filosofického vzestupu, resp. filosofické výchovy. V druhém podobenství o Úsečce nám byl představen ontologicko-epistemologický rozvrh světa, na jehož pozadí se vše odehrává a který je odvozen od tvůrčí síly Dobra a touto silou stále uchováván. Jeskyni, tedy poslední ze tří podobenství, jsme se pak pokusili interpretovat *paideueticko-politickým* způsobem. Ukázalo se, že vězňové jsou „upoutáni“ zejména díky tradiční výchově rétorů a básníku, již v jeskyni fungují jako nosiči nad zídrou. Vyproštění z pout pak symbolizuje odhalení špatnosti této výchovy a výstup z jeskyně do skutečného světa filosofický vzestup jedince, který se odehrává prostřednictvím Eróta, jakožto základní hnací síly duše, a pod vedením filosofického vůdce. Sestup do jeskyně jsme následně navrhli chápat ve dvou významech: 1) jako metaforu pro věčně koexistující plodivý rozměr Eróta; 2) jako metaforu pro ujmoutí se politické moci v obci, přičemž tento druhý bod však platí pouze v kontextu obce ideální.

V první kapitole pozitivní části jsme se zaměřili na problematiku filosofické výchovy, která se může odehrávat v rámci ideální obce a je tak Platónovým návrhem na řešení paradoxu splynutí filosofie a politické moci. Výklad problematiky ideální obce nás dále přivedl na otázku po její uskutečnitelnosti. Ukázalo se nám, že existuje radikální diskontinuita mezi obcí existující a obcí ideální, která by mohla být překonána pouze božskou intervencí a nikoli lidskými silami. Pokud bychom teoreticky chtěli boží

zásah vynechat, vyjde nám sled několika vzájemně se podmiňujících a krajně nepravděpodobných událostí, který jen potvrzuje to, že Platónova ideální obec v praxi uskutečnitelná *není*. I přesto bychom ji však měli chovat v myslích jako určitý vzor (παράδειγμα), podle něhož si budeme zařizovat jak obec, tak duši.

V části věnované pravé rétorice jsme zjistili, že ji musí provozovat lidé, kteří nejen umějí formálně zacházet s jazykem, ale disponují také potřebným věděním, díky němuž mohou na duše občanů působit morálně správným způsobem – tedy v zásadě filosofové. Takto pojatá rétorika pak může v ideální obci oprávněně vykonávat *paideuetickou* funkci a v obci reálné může pomoci při odpoutávání obyvatel jeskyně. Krátce jsme se také věnovali dialogu *Menexenos*, u něhož jsme se pokusili vyvrátit názor, že se jedná o příklad této pravé rétoriky.

Konečně v kapitole poslední jsme se na základě podrobného rozboru dialogu *Ión* pokusili ukázat způsob, jakým Platón chápe poesii. Ukázalo se, že poesie je inspirovanou μίμησις, přičemž božská krása spočívá v její formální dokonalosti a na základě μίμησις vzniká její obsah. Tímto způsobem tedy může být básník inspirovaný a zároveň například lhát o bozích a kazit mládež. Cíl Platónovy reformy je tak zřejmý: buď se básníkem musí stát filosof, anebo je třeba provádět selekci a z básní ponechávat jen ty s žádoucím morálním efektem a ostatní odmítnout.

9 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

1) PRAMENY

PLATÓN, *Platónovy spisy I-V*. Praha: OIKOYMENH, 2003.

2) SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

ADAM, J., *The Republic of Plato, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978-0-521-05964-0.

ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981. ISBN 0-19-827429-7.

ASMIS, E., Plato on Poetic Creativity. In KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN 978-0521436106.

BENARDETE, S., *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. ISBN 0-226-04242-1.

BENARDETE, S., *The Being of the Beautiful*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. ISBN 0-226-67038-4.

BLACKBURN, S., *Platónova Ústava*. Praha: Pavel Dobrovský – BETA, 2007. ISBN 978-80-7306-304-7.

BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-055-6.

BOHÁČEK, K., Dynamická psychologie jako nezbytný předpoklad rétoriky. In BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica Pilonica II.*, Plzeň: Západočeská universita v Plzni, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.

BOHÁČEK, K., *Gorgiás 447a-448e aneb Opožděný prolog*. In *Aithér*, Ročník I, Číslo 1, s. 23-41.

BOHÁČEK, K., Problémy s krásou z donucení. In BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica Pilonica I*. Plzeň: Západočeská universita v Plzni, 2010. ISBN 978-80-7043-948-7.

BOHÁČEK, K., *Proč Gorgiás mluví?*. Praha: FILOSOFIA, 2004. ISBN 80-7007-202-4.

BOHÁČEK, K., Statický a dynamický model výchovy v antice. In DEMJANČUK, N., DEMJANČUKOVÁ D., STARK, S. (eds), *Výchova a tradice evropského myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2003. ISBN 80-86473-49-X.

BOHÁČEK, K., Záhadná filipoesie. In VRABEC, M. (ed.), *Filosofické reflexe umění*. Praha: Togga, 2011. ISBN 978-80-7043-948-7.

BURNYEAT, M.F., Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City. In FINE, G. (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-875204-0.

BÜTTNER, S., Inspiration and Inspired Poets in Plato's Dialogues. In DESTREE, P., HERRMANN, F.-G. (eds), *Plato and the Poets*. Leiden and Boston: Brill, 2011. ISBN 978-90-04-20129-3.

CAPUCCINO, C., Plato's Ion and the Ethics of Praise. In DESTREE, P., HERRMANN, F.-G. (eds), *Plato and the Poets*. Leiden and Boston: Brill, 2011. ISBN 978-90-04-20129-3.

COLLINGWOOD, R.G., Plato's Philosophy of Art. In *Mind*, Vol. 34, No. 134 (Apr. 1925), s. 154-172.

COLLOBERT, C., Poetry as Flawed Reproduction: Possession and Mimesis. In DESTREE, P., HERRMANN, F.-G. (eds), *Plato and the Poets*. Leiden and Boston: Brill, 2011. ISBN 978-90-04-20129-3.

CORNFORD, F.M., The Doctrine of Eros in Plato's Symposium. In GUTHRIE, W.K.C. (ed.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950. ISBN neuved.

COVENTRY, L., Philosophy and Rhetoric in the Menexenus. In *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109, 1989, s. 1-15.

DEMOS, R., Eros. In *The Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 13 (Jun. 1934), s. 337-345.

DEMOS, R., Plato's Idea of the Good. In *The Philosophic Review*, Vol. 46, No. 3 (May 1937), s. 245-275.

DETIENNE, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-003-3.

DODDS, E.R., *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-011-4.

DORTER, K., The Ion: Plato's Characterization of Art. In *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 32, No. 1 (Autumn 1973), s. 65-78.

DORTER, K., *The Transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006. ISBN 0-7391-1187-6.

FARNDELL, A (ed.), *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato*. London: Shephard-Walwyn (Publishers) Ltd, 2006. ISBN 978-0-85683-240-6.

FREEMAN, K., Plato: The Use of Inspiration. In *Greece & Rome*, Vol. 9, No. 27 (May 1940), s. 137-149.

GADAMER, H.-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-445-9.

GADAMER, H.-G., Plato's Educational State. In GADAMER, H.-G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven and London: Yale University Press, 1980. ISBN 978-0-300-02983-3.

GÁL, O., Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru. In BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica pilonica II*. Plzeň: Západočeská universita v Plzni, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.

GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019-X.

GULLEY, N., Plato on Poetry. In *Greece & Rome*, Vol. 24, No. 2 (Oct. 1977), s. 154-169.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Vol. IV – Plato: The Man and his Dialogues, Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. ISBN neved.

HABIB, M.A.R., *A History of Literary Criticism: From Plato to the Present*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. ISBN 978-0-631-23200-1.

HACKFORTH, R., Plato's Divided Line and Dialectic. In *The Classical Quarterly*, Vol. 36, No. 1/2 (Jan.-Apr. 1942), s. 1-9.

HALLIWELL, S., *The Aesthetics of Mimesis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. ISBN 0-691-04882-7.

HUARD, R.L., *Plato's Political Philosophy: The Cave*. New York: Algora Publishing, 2007. ISBN 978-0-87586-531-7.

HUNTER, R., *Plato's Symposium*. Oxford: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-516079-7.

JAEGER, W., *Paideia: the Ideals of Greek Culture – Volume I: Archaic Greece – The Mind of Athens*, Oxford: Basil Blackwell, 1946. ISBN neved.

JOHNSON, W.A., Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato. In *The American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 4 (1998), s. 577-598.

KAHN, C.H., *Plato and Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN neved.

KAHN, C.H., Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus. In *Classical Philology*, Vol. 58, No. 4, 1963, s. 220-234.

KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-927995-0.

LADRIÈRE, C., The Problem of Plato's Ion. In *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 10, No. 1 (Sep. 1951), s. 26-34.

MUELLER, G.E., Plato and the Gods. In *The Philosophical Review*, Vol. 45, No. 5 (Sep. 1936), s. 457-472.

MURPHY, N.R., The 'Simile of Light' in Plato's Republic. In *The Classical Quarterly*, Vol. 26, No. 2 (Apr. 1932), s. 93-102.

MURRAY, P. (ed.), *Plato on Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 978-0521349819.

NETTLESHIP, R.L., *The Theory of Education in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1951. ISBN neuved.

NOTOPOULOS, J.A., The Meaning of εἰκασία in the Divided Line of Plato's Republic. In *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 44 (1933), s. 193-203.

NOTOPOULOS, J.A., The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato I. In *Classical Philology*, Vol. 39, No. 3 (Jul. 1944), s. 163-172.

NUSSBAUM, M., *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

PAPPAS, N., *Plato and the Republic*. London: Routledge, 1995. ISBN 0-415-09532-8.

PATOČKA, J., *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-04-25609-0.

PATOČKA, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-476-3.

PENNER, T., Socrates and the Early Dialogues. In KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN 978-0521436106.

POPPER, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-272-1.

PURSHOUSE, L., *Plato's Republic: A Reader's Guide*. London and New York: Continuum, 2006. ISBN 0826474667.

RAVEN, J.E., Sun, Divided Line, and Cave. In *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2 (Jan.-Apr. 1953), s. 22-32.

REALE, G., *Platón*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2.

ROSEN, S., *Plato's Republic: A Study*. New Haven and London: Yale University Press, 2005. ISBN 0-300-10962-8.

ROSEN, S., *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press, 1968. ISBN neved.

ROSENSTOCK, B., Athena's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the Republic. In *Political Theory*, Vol. 22, No. 3 (Aug. 1994), s. 363-390.

ROWE, C.J., Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy. In *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 121 (2001), s. 63-76.

ROWE, C.J., *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-511-36666-6.

ROWE, C.J., *Plato: Phaedrus*. Oxford: Oxbow books, 1988. ISBN 0-85668-314-0.

RUCKER, D., Plato and the Poets. In *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 25, No. 2 (Winter 1966), s. 167-170.

SCOTT, G.A., WELTON, W.A., *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany (NY): State University of New York Press, 2008. ISBN 978-0-7914-7583-6.

SPARIOSU, M. Plato's Ion: Mimesis, Poetry, and Power. In BOGUE, R. (ed.), *Mimesis in Contemporary Theory, Vol. 2: Mimesis, Semiosis, and Power*. Philadelphia and Amsterdam: John Benjamin Publishing Company, 1991. ISBN 978-1556191503.

STRÁNSKÝ, J., Kritika psaní (Faidros a Sedmý list). In BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica Pilonica II*. Plzeň: Západočeská universita v Plzni, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.

STRÁNSKÝ, J., Platónovo pojetí poesie. In BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica Pilonica I*. Plzeň: Západočeská universita v Plzni, 2010. ISBN 978-80-7043-948-7.

STRÁNSKÝ, J., Platónův dialog Menexenos. In BOHÁČEK, K., JIRUŠKOVÁ, K., STRÁNSKÝ, J. (eds), *Platonica Pilonica III*. Plzeň: Západočeská universita v Plzni (v tisku).

STRAUSS, L., *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-116-8.

TAYLOR, A.E., *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen & Co. Ltd., 1955. ISBN neved.

THEIN, K., Nepřesná analogie. In THEIN, K., *Myšlení v nás: Tři platónské studie*. Praha: FILOSOFIA, 2010. ISBN 978-80-7007-329-2.

THEIN, K., *Vynález věcí: O Platónově hypotéze idejí*. Praha: FILOSOFIA, 2008. ISBN 978-80-7007-278-3.

THEIN, K., Založení a úpadek Sókratovy nejlepší obce. In HAVLÍČEK, A. (ed.), *Platónova Ústava a Zákony*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-88-7.

WILBERDING, J., Prisoners and Pupeteers in the Cave. In SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVII*. Oxford: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-927712-5.

WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*. Praha: Rezek, 1996. ISBN 80-86027-00-7.

10 RESUMÉ

The aim of this thesis is to interpret the problem of Plato's political philosophy in a broader sense. The main source is then Plato's well-known dialogue – the *Republic*. It is shown that this problem is closely connected with the question of education. That is why this thesis deals also with the problems of poetry and rhetoric, for these were the major educative authorities in the city of Athens. The thesis consists basically of two parts – a negative one in which Plato's critical attitude to poetry, rhetoric, and politics is examined, and a positive one in which Plato's philosophical alternatives in all these fields are described. Amid these two parts lies a so-called *omphalos* (literally: a navel) in which the core of Plato's philosophy – the ontological and epistemological groundwork – is explored. It turns out that in the heart of Plato's philosophy lies an unhypothetical entity that exists either beyond this world and beyond the realm of ideas and which cannot be grasped by the means of intellect. It can be seen only in a mystical rapture which has a radically transformative effect on the one who sees it. Although this topic does not belong to the political philosophy, it supplies us with an indispensable groundwork and it is on the basis of this groundwork only that Plato's critique and his philosophical alternatives can be correctly understood.