

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Transformace platónského pojetí *sófrsyné***

**Jitka Paitlová**

Plzeň 2012

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Evropská kulturní studia**

**Diplomová práce**

**Transformace platónského pojetí *sófrsyné***

**Jitka Paitlová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Kryštof Boháček, PhD.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2012*

.....

## Obsah

|   |    |
|---|----|
| ÚVOD.....   | 7  |
| <i>SYSTEMATICKÁ KAPITOLA I.: VÝCHODISKA A PŘEDPOKLADY</i> ..... | 9  |
| 1. <i>CHARMIDÉS: SÓKRATOVSKÁ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ</i> .....                | 14 |
| 1.1 Prologos .....  | 14 |
| 1.2 Τι εστι σωφροσυνη? .....                                    | 14 |
| 1.3 Charmidovy pokusy o určení σωφροσυνη .....                  | 15 |
| 1.4 Kritiovy výměry σωφροσυνη.....                              | 16 |
| 1.5 Struktura uvedených definic.....                            | 17 |
| 1.6 Platón versus Sókratés .....                                | 18 |
| 1.7 Závěr .....   | 20 |
| 2. <i>ALKIBIADÉS I.: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ JAKO POZNÁNÍ SEBE SAMA</i> ..... | 21 |
| 2.1 Prologos .....  | 21 |
| 2.2 Δικαιοσυνη.....   | 21 |
| 2.3 Péče o sebe, znalost sebe a σωφροσυνη.....                  | 21 |
| 2.4 Struktura péče o duši v <i>Alkibiadovi</i> .....            | 23 |
| 2.5 Obecná struktura sókratovské péče o duši .....              | 24 |
| 2.6 Komplexní obraz péče o duši .....                           | 24 |
| 2.7 Σωφροσυνη jako poznávat sám sebe .....                      | 25 |
| 2.8 Závěr .....   | 26 |
| 3. <i>PRÓTAGORAS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A ΣΟΦΙΑ</i> .....                   | 27 |
| 3.1 Prologos .....  | 27 |
| 3.2 Nebezpečí sofistiky.....                                    | 27 |
| 3.3 Πολιτικη αρετη.....   | 28 |
| 3.4 Jednota αρετη .....   | 29 |
| 3.5 Teze totožnosti .....                                       | 30 |
| 3.6 Argumenty pro tezi neoddělitelnosti .....                   | 30 |
| 3.7 Σωφροσυνη a σοφια.....                                      | 31 |
| 3.8 Řešení aporie .....   | 32 |
| 3.9 Závěr .....   | 32 |
| 4. <i>GORGIAS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ</i> .....                 | 34 |
| 4.1 Prologos .....  | 34 |
| 4.2 Κολακικη ρητορικη .....                                     | 34 |
| 4.3 Αληθινη ρητορικη.....                                       | 35 |
| 4.4 Σωφροσυνη „jako se obecně myslí“ .....                      | 35 |
| 4.5 Uměřená duše je dobrá.....                                  | 36 |
| 4.6 Sókratova σωφροσυνη versus Kallikleova ακολασια.....        | 37 |
| 4.7 Sókratés jako pravý politik.....                            | 38 |
| 4.8 Závěr .....   | 38 |
| 5. <i>MENÓN: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A ΦΡΟΝΗΣΙΣ</i> .....                     | 40 |
| 5.1 Prologos .....  | 40 |
| 5.2 Je αρετη věcí učení či od přirozenosti?.....                | 40 |

|      |  |    |
|------|--|----|
| 5.3  | Τι ἐστὶ ἀρετὴ?.....  | 40 |
| 5.4  | Δικαιοσύνη ἀ σωφροσύνη.....  | 41 |
| 5.5  | Ctnost vůbec a jistá ctnost.....   | 42 |
| 5.6  | Menónova eristika .....  | 43 |
| 5.7  | Ἀναμνησις.....   | 43 |
| 5.8  | Ἀρετὴ ἀ φρονησις.....  | 44 |
| 5.9  | Závěr .....  | 45 |
| 6.   | <i>FAIDÓN: PRAVÁ A PROSTODUCHÁ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ</i> .....                         | 46 |
| 6.1  | Prologos .....   | 46 |
| 6.2  | Filosofův život.....   | 46 |
| 6.3  | Filosofova smrt.....   | 47 |
| 6.4  | Filosofova duše po smrti.....  | 47 |
| 6.5  | Φρονησις jako moudrost.....  | 48 |
| 6.6  | Φρονησις jako základ pravé ctnosti – etická ἀ epistemologická očista ..... | 49 |
| 6.7  | Filosofická ἀ mimofilosofická σωφροσύνη .....                              | 51 |
| 6.8  | Filosofická καθαρσις jako příprava na smrt.....                            | 54 |
| 6.9  | Závěr .....  | 56 |
| 7.   | <i>SYMPOSION – Σωφροσύνη ἀ Ερὸς</i> .....                                  | 58 |
| 7.1  | Prologos .....   | 58 |
| 7.2  | Pausanias: Σωφροσύνη ἀ pederastický erὸs.....                              | 58 |
| 7.3  | Eryximachos: Σωφροσύνη ἀ politický erὸs.....                               | 59 |
| 7.4  | Agathón: Σωφροσύνη ἀ sofistický erὸs .....                                 | 60 |
| 7.5  | Sókratés: Ἀρετὴ ἀ epistemologický erὸs.....                                | 61 |
| 7.6  | Anabasis ἀ katabasis .....   | 65 |
| 7.7  | Závěr .....  | 66 |
|      | <i>SYSTEMATICKÁ KAPITOLA II.: PRŮBĚŽNÉ SHRNUTÍ</i> .....                   | 68 |
| 8.   | <i>ÚSTAVA: SLABÁ A SILNÁ DEFINICE ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ</i> .....                      | 72 |
| 8.1  | Prologos .....   | 72 |
| 8.2  | První špatné mínění o σωφροσύνη .....                                      | 75 |
| 8.3  | Druhé špatné mínění o σωφροσύνη.....                                       | 76 |
| 8.4  | Σωφροσύνη ἀ ἀκολασία.....  | 76 |
| 8.5  | Σωφροσύνη ἀ ἀπλη μουσική .....   | 77 |
| 8.6  | Slabá definice σωφροσύνη.....  | 77 |
| 8.7  | Silná definice σωφροσύνη .....   | 78 |
| 8.8  | Σωφροσύνη ἀ struktura duše .....   | 78 |
| 8.9  | Σωφροσύνη ἀ δικαιοσύνη .....   | 79 |
| 8.10 | Shrnutí relevantních výskytů σωφροσύνη v <i>Ústavě</i> .....               | 81 |
| 8.11 | Závěr .....  | 84 |
| 9.   | <i>FAIDROS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A MANIA</i> .....                                    | 86 |
| 9.1  | Prologos .....   | 86 |
| 9.2  | Malá řeč Sókratova .....   | 86 |
| 9.3  | Velká řeč Sókratova.....   | 88 |
| 9.4  | Analogie s <i>Ústavou</i> .....  | 89 |
| 9.5  | Lidská σωφροσύνη ἀ božská μανία .....                                      | 90 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 9.6   | Zhodnocení velké řeči.....  | 92  |
| 9.7   | Protologie aneb jak skutečná krása stojí na posvátném podstavci s uměřeností..... | 93  |
| 9.8   | Závěr .....   | 94  |
| 10.   | <i>FILÉBOS – ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A ΜÍRA</i> .....   | 96  |
| 10.1  | Prologos .....  | 96  |
| 10.2  | Bud' φρονησις, nebo ηδονη.....  | 96  |
| 10.3  | Ηδονη.....  | 97  |
| 10.4  | Νους και φρονησις.....  | 99  |
| 10.5  | Život smíšený z nous a ηδονη .....  | 100 |
| 10.6  | Více rozumu, méně slasti .....  | 101 |
| 10.7  | „Stupnice dober“ .....  | 102 |
| 10.8  | Dobrý lidský život a Dobro samo .....   | 104 |
| 10.9  | Protologie: Míra, krása a ctnost.....   | 106 |
| 10.10 | Závěr.....  | 108 |
|       | <i>SYSTEMATICKÁ KAPITOLA III.: ZÁVĚRY A VÝHLEDY</i> .....                         | 109 |
|       | ZÁVĚR.....  | 113 |
|       | Zusammenfassung.....  | 115 |
|       | Bibliografie .....  | 117 |

## ÚVOD

Cílem předkládané diplomové práce bude – na základě metod textově-kritické interpretace, dramatického čtení, formální a strukturní analýzy, etymologie, hermeneutické filologie a komparace stěžejních interpretačních linií současného bádání – podrobný rozbor Platónovy koncepce *uměřenosti* (σωφροσύνη). Byl to totiž právě Platón, kdo se jako první významným způsobem zasadil o komplexní filosofické uchopení tohoto pojmu, který se stal později klíčovým pro křesťanské, a tedy evropské pojetí morálky.

Před Platónem byla σωφροσύνη v antickém Řecku spojována buď ve slabším etickém smyslu, to jest v rámci obecného mínění pouze s ovládním tělesných chťičů, nebo v Sókratově pojetí, to jest v silnějším etickém smyslu též s jakýmsi vnitřním sebeovládáním a sebepoznáním. Z těchto dvou základních předpokladů vyjdu a v průběhu své práce se pokusím postupně dokázat následující tři teze.

Zprvé chci ukázat, jak se Platón ve svých dialozích s těmito předchozími názory nejdříve vyrovnává – obecnému mínění přiřkne nejnižší relevanci, Sókratův odkaz částečně odmítne, částečně přijme a dále rozvine. Poté Platón podle mého názoru postupně dochází ke svému autentickému pojetí uměřenosti, kterou bytostně vztáhne k duši, respektive k jejím třem složkám – uměřená je pak ta duše, v níž vládne její rozumová složka nad složkou žádostivou. Tak Platón podle mě filosoficky zakládá hluboký etický význam σωφροσύνη, což nazvu „silnou definicí“ uměřenosti.

Zadruhé chci poukázat na to, že Platón nezůstává pouze u etiky (jako tomu bylo v případě Sókrata), naopak na první pohled téměř v rozporu se silnou definicí staví vedle sebe uměřenost a máni, jejichž vztahem ale podle mého názoru ve skutečnosti domýšlí komplexní proces poznávání. To objasňuji tak, že totiž na jednu stranu pouze skrze božskou *μανία* je filosof s to dosáhnout nadsvětých míst, kde pozná božské ideje. Na stranu druhou však filosof zůstává pouze člověkem, jímž mu pak pomáhá vpravdě být právě lidská σωφροσύνη. Tak podle mě Platón určuje uměřenosti důležité místo v epistemologickém procesu.

Zatřetí se pokusím dokázat, že Platón původní význam etické σωφροσύνη určitým způsobem vztahuje pravděpodobně až k nejvyššímu principu: principu Jedna. Všimám si totiž toho, jak Platón dává uměřenost do souvislosti s krásou a poté na místo uměřenosti dosazuje míru, která je věčnou prozřetelností určena jako nejvyšší

ontologický stupeň. To pak vykládám v tom smyslu, že vzhledem k tomu, že princip Jedna nespadá do sféry bytí, neboť ji zakládá, je tedy možné chápat míru jako projev principu Jedna v ontologické dimenzi. Tak podle mého názoru Platón původní význam uměřenosti jako etické ctnosti zřejmě vztahuje k nejfundamentálnějším rovinám bytí vůbec.

Právě tuto významovou transformaci – v linii od sókratovské a obecné uměřenosti, přes platónskou uměřenost duše a vztah k mánii, až k ontologické míře – se ve své práci pokusím postupně dokázat, a to na základě interpretace deseti vybraných dialogů. Díky tomu pak mohu rozčlenit vývoj Platónova uchopení pojmu σωφροσύνη ve třech etapách. První etapu, v níž se Platón jednak vyrovnává s obecným a se Sókratovým pojetím uměřenosti, jednak dochází k autentickému pojetí uměřenosti v rámci složek duše, podle mě představují dialogy *Charmidés*, *Alkibiadés Větší*, *Prótagoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Faidón* a *Symposion*. Druhá etapa, v níž Platón specificky rozpracovává vztah uměřenosti a mánie, je podle mě zachycena v dialogu *Faidros*. Třetí etapa, v níž Platón dává uměřenost do souvislosti s krásou a mírou, je pak podle mého názoru naznačena v dialozích *Faidros* a *Filébos*.



## SYSTEMATICKÁ KAPITOLA I.: VÝCHODISKA A PŘEDPOKLADY

V této první systematické kapitole chci představit východiska a předpoklady, na nichž bude založena moje následující interpretace.

Protože cílem mojí práce je ukázat určitou transformaci, to znamená proměnu významů pojmu  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$  v Platónově myšlení, jsou k tomu podle mého názoru nutné dva základní předpoklady: zaprvé, že Platón do značné míry zprostředkovává a rozvíjí odkaz historického Sókrata; zadruhé, že se Platónovo myšlení určitým způsobem postupně vyvíjelo (to znamená: postupně osamostatňovalo od Sókratova odkazu), což by se mělo odrážet v chronologickém pořadí dialogů podle jejich vzniku. Ovšem jak odlišení tezí samotného Platóna od odkazu historického Sókrata, tak seřazení samotných dialogů, je odvěkým problémem, na němž se interpreti nedokážou shodnout.

Především tedy na základě svého čtení nejen Platónových dialogů, nýbrž i příslušné sekundární literatury, dále pak na základě svojí bakalářské práce, která pojednávala o specifické Sókratově „péči o duši“, předpokládám, že především z dialogů raného a tzv. transitivního Platónova období (viz níže periodizace dialogů) vyvstává několik konkrétních témat, která je možné připisovat právě historickému Sókratovi. Je to především těchto šest témat, která tvoří jádro sókratovské péče o duši:

1. Konání svého [např. *Charm.* 161b].<sup>1</sup>
2. Poznání sebe sama [např. *Charm.* 164d].<sup>2</sup>
3. Vědění, co člověk ví a co neví [např. *Charm.* 167a].<sup>3</sup>
4. Jednota ctnosti [např. *Prot.* 329c-d].<sup>4</sup>
5. Ctnost je dobro [např. *Men.* 87d-e].<sup>5</sup>
6. Ctnost je vědění [např. *Men.* 87c] a nikdo nechybuje úmyslně [např. *Prot.* 345e].<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Srov. např. Patočka. *Sókratés*, s. 119.

<sup>2</sup> Srov. např. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, s. 467.

<sup>3</sup> Srov. např. Patočka. *Sókratés*, s. 107.

<sup>4</sup> Srov. např. Patočka. *Sókratés*, s. 126.

<sup>5</sup> Srov. např. Patočka, *Sókratés*, s. 127.

<sup>6</sup> Srov. např. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, s. 450 a 459.

Chci zde proto hned v úvodní kapitole své práce zdůraznit, že nadále budu automaticky předpokládat, že oněch šest výše uvedených témat jsou vlastní témata, která formuloval historický Sókratés a jimiž se zabýval, a že je Platón v raných a transitivity dialogích (viz níže periodizace dialogů) podrobně diskutuje, načež některá odmítá a jiná systematicky rozvíjí.<sup>7</sup> To už je ovšem další můj předpoklad, totiž ten, že Platónovo myšlení se určitým způsobem postupně vyvíjelo.

Například Edmund Pfliegerer člení Platónův tvůrčí vývoj do tří period: V prvním období Platón jako Sókratův největší žák buduje dále sókratismus. Tato část je podle Pfliegerera realističtější v tom smyslu, v němž nazýváme Sókrata mužem zakotveným ve zdejší skutečnosti, tedy realistou.<sup>8</sup> Druhé období představuje idealistický ústup z empirické zkušenosti, kdy Platón hledá útěchu a náhradu ve „vědě“ odtržené od života.<sup>9</sup> Třetí období je pak kompromisem v hledání pozice mezi zdejším světem a zászvětím, tedy mezi realismem a idealismem. Tato mírová smlouva je podle Pfliegerera výhrou eróta, to jest lásky, která nikdy nepřestává působit, která vynáší do oblak a snáší zpět dolů.<sup>10</sup>

Ačkoli nepřijímám Pfliegererovu terminologii realismu a idealismu či zdejšího světa a zászvětí, přesto do značné míry souhlasím s naznačeným směrem vývoje Platónova myšlení. Obecně totiž Sókrata považuji především za etického myslitele, mistra praxe či jakéhosi pravého rétora, zatímco Platóna za filosofa v pravém smyslu slova, za dialektika spojujícího etiku s epistemologií a ontologií v komplexní filosofický systém. Navíc v průběhu práce postupně rozliším tři etapy Platónova uchopení pojmu σοφροσυνη: První etapou bude jakési vyrovnání se jednak se Sókratovým odkazem, jednak s obecným míněním o uměření, a nakonec její autentické uchopení. Druhou etapu bude představovat „filosofické“ propojení dvou zdánlivých opaků, uměření a mánie. Třetí etapa pak bude naznačena posunem z epistemologické roviny uměření jako nadvlády rozumové složky duše do ontologické roviny všeobecné míry, to jest k samým základům bytí vůbec. Tuto třetí etapu však na konci své práce pouze naznačím, neboť k jejímu vysvětlení by bylo třeba kromě *Filéba* rozebrat ještě zásadní dialogy pozdního Platónovova období jako *Politika*, *Timaia* a *Zákony* – to je ovšem úkol přesahující rámec této diplomové práce.

---

<sup>7</sup> Srov. Reale (*Platón*, s. 130): „Platón se nejprve zabýval převážně etickými (eticko-politickými) otázkami a vycházel přitom ze stanoviska, k němuž dospěl Sókratés.“

<sup>8</sup> Pfliegerer. *Sokrates und Plato*, s. 132.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 134.

Další problém je tedy nasnadě, a to postupná chronologizace dialogů. Transformaci pojmu *σωφροσύνη* budu totiž sledovat na základě interpretace deseti vybraných Platónových dialogů, které nějak pojednávají mimo jiné právě o uměřenosti. Tyto dialogy pak řadím za sebou podle toho, jakým způsobem se v nich význam *σωφροσύνη* posouvá a postupně proměňuje, respektive nabývá na komplexnosti. Na základě toho pak předpokládám, že toto řazení do jisté míry odráží skutečný chronologický sled dialogů, ovšem nikoli výlučně, neboť si plně uvědomuji, že *σωφροσύνη* samozřejmě nepatří k těm úplně nejrelevantnějším tématům Platónovy filosofie. Chci tedy zdůraznit, že nebudu postupovat způsobem, že bych na základě předem určené periodizace dialogů odvodila směr transformace pojmu uměřenosti, nýbrž bude tomu do jisté míry spíše naopak – dialogy proto seřadím na základě určitého posunu či postupu významové proměny pojmu *σωφροσύνη*.

Dialogy tedy uvedu v pořadí od *Charmida* přes *Alkibiada Většího*, *Prótagoru*, *Gorgiu*, *Menóna*, *Faidóna*, *Symposion*, *Ústavu*, *Faidra* až po *Filéba*. Toto mé řazení dialogů z velké části koresponduje například s Graeserovou či Rossovou periodizací, kteří ale na rozdíl ode mě uvádějí *Symposion* před *Faidónem*. *Alkibiadés Větší* je často považován za dialog nepravý, ovšem například Ledger ho řadí k raným dialogům. Podle Vlastose jsou *Charmidés*, *Prótagoras* a *Gorgias* rané dialogy, transitivní je *Menón*, střední *Faidón* a *Symposion*, *Ústava* a *Faidros*, pozdní *Filébos*. To znamená, že mé řazení dialogů odpovídá právě Vlastosově chronologii, neboť Vlastos stejně jako já staví *Faidóna* před *Symposion*.<sup>11</sup>

To znamená, že předpokládám určitý chronologický sled dialogů, který do značné míry, nikoli však výlučně, odráží též Platónův myslitelský vývoj. Chci však zdůraznit, že tento vývoj podle mě nepředstavuje Platónova částečná revize či odmítnutí svých předchozích názorů,<sup>12</sup> nýbrž pouze vždy hlubší promyšlení určitého problému tak, že celý Platónův filosofický systém nabýval s každým dialogem na komplexnosti. Kromě toho u pozdních dialogů (respektive již u dialogu *Faidros*) předpokládám v pozadí Platónovu „nepsanou“ nauku o principech, na niž tyto dialogy nějakým způsobem odkazují. Toto mé stanovisko se částečně shoduje a částečně neshoduje se stanoviskem Realeho. Neshodujeme se v tom, že já tvrdím (podobně jako Robin či

---

<sup>11</sup> Boháček. *Proč barbary hlava nebolí*, tabulky chronologie Platónových dialogů na s. 25-31.

<sup>12</sup> Srov. Reale (*Platón*, s. 130-131): „[...] mnozí badatelé věřili, že v dialozích následujících po *Ústavě* lze vystopovat krizi, její překonání, ‚sebekritiku‘ a různé ‚vlastní korektury‘ Platónova původního myšlení, a to zvláště pokud jde o rozhodující nauku o idejích.“

Stenzel),<sup>13</sup> že nauka o principech je příznačná pro pozdní Platónovy dialogy, zatímco podle Realeho „všechny nejvýznamnější Platónovy dialogy, jež byly považovány za základ pro rekonstrukci jeho myšlení, předpokládají nauku o principech“.<sup>14</sup> Reale dále nesouhlasí se závěry vývojové metody, protože „v některých dialozích je naukový aspekt potlačen, neboť dialogy si kladou omezenější cíle, nebo je přizpůsoben partnerům dialogu“.<sup>15</sup> Právě na konkrétním příkladu specifického pojmu *σωφροσύνη* se mi ovšem, doufám, podaří dokázat, že Platón toto téma postupně stále komplexněji promýšlel – od přízemního povrchního mínění, přes určení bytostného vztahu k duši, rozvinutí komplementarity uměřenosti s jejím zdánlivým opakem, až k nejvyššímu stupni ontologické dimenze, skrze niž se zřejmě nějakým způsobem projevuje sám princip Jedna. V tomto smyslu se pak s Realem shodují, neboť si též myslím, že „Platón usiloval o vytvoření jednotné vize, jež by byla s to obsáhnout skutečnost v jejím celku (navzdory její dynamičnosti a neukončenosti)“.<sup>16</sup>

Jako poslední systematickou poznámku před začátkem samotné práce chci ještě podat stručnou specifikaci pojmu *σωφροσύνη*. František Novotný, překladatel Platónových spisů do češtiny, uvádí, že základem slova *σωφροσύνη* je adjektivum *σωφρων*, které bylo vytvořeno ze slov, *σως*, *zdravý* a *φρην*, *mysl* – *σωφρων* je pak „člověk se zdravou myslí“, tzn. „člověk vyrovnaný, vyznačující se umírněností a sebekázní“, ten, kdo „nezachází do výstředností“ a především ten, kdo „podřizuje své žádosti svému rozumu“.<sup>17</sup> Řecký pojem *σωφροσύνη* pak Novotný do češtiny překládá dvěma slovy *uměřenost* nebo *rozumnost*.<sup>18</sup> Osobně však budu pro *σωφροσύνη* používat pouze překladu „uměřenost“, neboť si zaprvé myslím, že je to vhodné pro jednotné vyznění celé práce, zadruhé to odpovídá Schleiermacherově německému překladu *σωφροσύνη*, který ji překládá také pouze jedním termínem – *Besonnenheit*,<sup>19</sup> a zatřetí se

---

<sup>13</sup> Reale. *Platón*, s. 75-76.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>17</sup> Novotný, *O Platónovi III*, s. 346-347.

<sup>18</sup> Řecko-německý slovník *Langenscheidt* uvádí pro *σωφροσύνη* tyto významy: *Verstand* (rozum), *Klugheit* (chytrost), *Besonnenheit* (uměřenost), *Selbstbeherrschung* (sebeovládání), *Enthaltksamkeit* (zdrženlivost), *Anstand* (slušnost), *Bescheidenheit* (skromnost), *Gehorsam* (poslušnost).

Řecko-anglický slovník *Liddell & Scott* uvádí pro *σωφροσύνη* tyto významy: 1. *soundness of mind* (zdravý stav mysli), *prudence* (obežetnost), *discretion* (zdrženlivost); *sanity* (zdravý rozum); 2. *moderation in sensual desires* (ovládání smyslových tužeb), *self-control* (sebekontrola), *temperance* (střídmost); 3. v politickém smyslu: *a moderate form of government* (umírněná forma vlády).

<sup>19</sup> Výraz *Besonnenheit* vyjadřuje v němčině zároveň stav umírněnosti (jak vnitřní, tak navenek) a zároveň uvědomění si, tedy ne nahodilého, ale vždy promyšleného, vědomého konání.

domnívám, že český výraz „rozumnost“ odpovídá spíše jinému řeckému pojmu φρονησις.

To jsou tedy základní předpoklady, s nimiž budu přistupovat k interpretaci následujících deseti dialogů.

# 1. CHARMIDÉS: SÓKRATOVSKÁ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ

## 1.1 Prologos

Kde jinde bych měla začít své zkoumání σωφροσύνη než v dialogu *Charmidés*, kterému antická tradice přiřkla podtitul právě *Περί σωφροσύνης*. Tento dialog je tradičně řazen mezi rané dialogy, neboť Sókratés po položení charakteristické otázky *τι εστι* provádí zkoumání různých výměřů σωφροσύνη (dostanu se k nim vzápětí), které podává nejprve mladý Charmidés a po něm jeho poručník Kritias, avšak jsou buď Sókratem odmítnuty (v případě Charmidových pokusů), nebo typicky pro rané dialogy končí v aporii (v případě Kritiových definic).

Po důkladné analýze struktury dialogu však Kryštof Boháček navrhuje řadit tento dialog spíše do „skupiny tranzitivních dialogů, které nejsou zařaditelné ani mezi střední, ani mezi rané“.<sup>20</sup> Zaprvé je to kvůli rozdílu v dramatické stavbě dialogu: *Charmidés* je dialogem narativním, (Sókratés ho vypráví blíže nespecifikovanému příteli), zatímco rané dialogy mají formu mimetickou. Zadruhé je to kvůli rozdílu mezi charakterem partnerů: v raných dialozích jsou to sice velmi „sebevědomí a zpupní“, ale jednoznačně zaslepení protivníci, které Sókratés „poráží tak rychle a efektivně, že si protivník sotva uvědomí, co se doopravdy stalo“.<sup>21</sup> V transitivních dialozích „Sókratovi hlavní partneři jsou rovnocenní protivníci, kteří se aktivně brání [...] a rozhovor není plně v rukou Sókrata“.<sup>22</sup> Navíc už Sókratés nemá jako v raných dialozích jednoho, nýbrž více protivníků (Boháček dokonce mluví o celém prostředí), přičemž „chce porážkou *hlavního partnera* poučit nejen nás čtenáře, ale především *partnera slabšího*, jenž se na něj často obrací s prosbou o pomoc či radu“.<sup>23</sup>

## 1.2 Τι εστι σωφροσύνη?

Tím se dostáváme k obsahu našeho dialogu, kde se v úvodu Sókratés vrací z bitvy u Poteidaie (jíž začala peloponéská válka) a přichází do palaistry, kde potkává Kritiu, který mu představuje svého bratrance Charmida (oba se po konci peloponéské války podíleli na tzv. hrůzovládě třiceti), a žádá ho, aby *předstíral* (προσποιησασθαι) [*Charm.* 155b], že zná lék proti bolení hlavy (či slabosti při ranním vstávání, jak

---

<sup>20</sup> Boháček. *Proč barbary hlava nebolí*, s. 16.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 20.

upřesňuje Boháček<sup>24</sup>). Sókratés je Charmidovou *velikostí a krásou* (μεγεθος και το καλλος) [Charm. 154c] zpočátku značně vyveden z míry a ačkoli později přiznává, že byl v *nesnázích* (ηπορουν) [Charm. 155c], *hořel* (εφλεγομην) a *nebyl při sobě* (ουκετ εν εμαυτου) [Charm. 155d] a že byl uchvácen [Charm. 155e], přesto své vnitřní erotické rozrušení dokáže nakonec ovládnout („ačkoli dosti těžko“ [Charm. 155e]), neboť mu nejde o svlékání těla, nýbrž duše, a je s to začít Charmida léčit (nebo to alespoň předstírat). Avšak nemá se léčiti *tělo bez duše* (σωμα ανευ ψυχης) [Charm. 156e], a to jakýmisi *zaříkáními* (εποδαις) prostřednictvím *krásných řečí* (λογους τους καλους), z nichž vzniká v duších *uměřenost* (σωφροσυνη) [Charm. 157a] – uměřenost duše totiž nelze oddělovat od *zdraví* (υγειας) těla [Charm. 157b]. Sókratés se tedy Charmida ptá, zda má sdostatek uměřenosti a pokud ano, jaké má o ní *mínění* (δοξα), načež položí onu fundamentální otázku: *co je uměřenost a jaká je to asi věc* (τι εστιν και οποιον τι η σωφροσυνη) [Charm. 159a].

### 1.3 Charmidovy pokusy o určení σωφροσυνη

Charmidés<sup>25</sup> podává celkem tři odpovědi, zač podle svého mínění pokládá σωφροσυνη, a ty jsou následující:

/Charmidés 1/ Σωφροσυνη je jakási *klidnost* (ησυχιοτης) [Charm. 159b].

/Charmidés 2/ Σωφροσυνη je právě to, co *ostýchavost* (αιδως) [Charm. 160e].

/Charmidés 3/ Σωφροσυνη je asi *konat své věci* (το τα εαυτου πραττειν) [Charm. 161b].<sup>26</sup>

Ani jeden z Charmidových pokusů o určení σωφροσυνη však u Sókrata neobstojí – první dva totiž pouze vyjadřovaly povrchní obecný názor a Sókratés je snadno odmítá, neboť σωφροσυνη patří bezpodmínečně mezi *krásné* (καλων) [Charm. 160d] a *dobré* (αγαθον) [Charm. 161a] věci, kdežto klidnost a ostýchavost tak jednoznačně zařadit nelze. Třetí výměr pak Charmidés slyšel „od kohosi“ (zřejmě od

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>25</sup> Charmida označuje Boháček (*Proč barbary hlava nebolí*, s. 21) za *slabšího partnera* a Sókratův rozhovor s ním za *pedagogický dialog*.

<sup>26</sup> Srov. spravedlnost jako konat své [Rep. 433d].

Kritii, který jej zase pravděpodobně znal od Sókrata), a protože mu nerozumí, není s to jej před Sókratem obhájit.

#### 1.4 Kritiovy výměry σωφροσυνη

Definici σωφροσυνη jako konat své věci se pokusí zachránit Kritias,<sup>27</sup> který převezme po Charmidovi roli Sókratova partnera v rozhovoru, ale ani jemu se to nepodaří. Sókratés tedy navrhuje začít *od začátku* (εξ αρχης) a vyzývá Kritiu, aby podal určitější *výměr* (ορισαι) [*Charm.* 163d]. Kritiovy pokusy o výměr σωφροσυνη jsou následující:

/Kritias 1/ Σωφροσυνη je *konání dobrých věcí* (των αγαθων πραξεις) [*Charm.* 163e].

/Kritias 2A/ Σωφροσυνη je *poznávat sám sebe* (το γνωσκειν εαυτον) [*Charm.* 164d]<sup>28</sup> – tento výměr posléze Sókratés (za Kritiova souhlasu) převede na:

/Kritias 2B/ σωφροσυνη je *vědění o sobě samém* (επιστημη ουσα εαυτου) [*Charm.* 165d/e].

/Kritias 3A/ Σωφροσυνη je *znalostí sebe samé i ostatních znalostí* (επιστημων αυτη τε αυτης [...] επιστημων επιστημη) [*Charm.* 166e] – tento výměr pak Sókratés (opět za Kritiova souhlasu) modifikuje na:

/Kritias 3B/ σωφροσυνη je *vědět, co člověk ví a co neví* (το ειδεναι α τε οιδεν και α μη οιδεν) [*Charm.* 167a] – i tento výměr Sókratés později upřesní na:

/Kritias 3C/ σωφροσυνη neznamená vědět, co člověk ví a co neví, nýbrž *že ví a že neví* (οτι οιδεν και τι ουκ οιδεν) [*Charm.* 170d].

Ať se však Kritias snaží sebevíce, vždy se se svým výměrem σωφροσυνη dostane do aporie. Když se nakonec ukáže, že σωφροσυνη by jako *znalost znalosti a*

---

<sup>27</sup> Kritiu označuje Boháček (*Proč barbary hlava nebolí*, s. 21) za *hlavního partnera* a Sókratův rozhovor s ním za *protreptický dialog*.

<sup>28</sup> Srov. *Alc.* I, 131b, 133c.



*neznalosti* (επιστημης μονον εστιν και ανεπιστημοσυνης επιστημη) [*Charm.* 174e] nebyla nijak prospěšná, Sókratés přiznává, že „nezkoumá o σωφροσυνη nijak vhodně“ [*Charm.* 175a], neboť je přímo *posměšné* (υβριστικως), že by σωφροσυνη byla věc *neprospěšná* (ανωφελης) [*Charm.* 175d]. Poté Sókratés diskusi uzavírá tím, že osobně je přesvědčen o tom, že σωφροσυνη je *veliké dobro* (μεγα τι αγαθον), a kdo je má, je blažen, neboť čím je člověk *uměřenější* (σωφρονεστερος), tím je *blaženější* (ευδαιμονεστερον) [*Charm.* 175e].<sup>29</sup>

## 1.5 Struktura uvedených definic

Na první pohled se Charmidovy (alespoň první dva) a Kritiovy výměry σωφροσυνη liší. Již jsem řekla, že první dva Charmidovy výměry souvisí s obecným míněním. Navíc, jak poukazuje Pavel Hobza, Sókratův rozhovor s Charmidem „nesouvisí s *teoretickým* zkoumáním“, nýbrž ho je třeba chápat spíše jako *praktický* pokus, jak na základě Charmidova introspektivního vyjádření zjistit, zda je uměřený.<sup>30</sup> Naopak rozhovor s Kritiou lze spíše charakterizovat jako teoretické zkoumání či objektivně lingvistické zkoumání, jak ho označuje Hobza.<sup>31</sup> Všem výměrům je však společné, že jsou neúspěšné – buď je Sókratés rázně odmítá (Ch.1 a Ch.2), nebo končí v aporii (Ch.3, Kr.1, Kr.2A, Kr.2B, Kr.3A, Kr.3B a Kr.3C). Pokud jde o první dva Charmidovy pokusy, není divu, že je Sókratés tak rychle odmítá, neboť jako náročný myslitel se přeci nespokojí s povrchním obecným míněním.<sup>32</sup> Navíc měl Charmidés popsat *pocit* (αισθησις) [*Charm.* 159a], který v něm σωφροσυνη vyvolává, a později (před třetím pokusem) ho Sókratés dokonce vyzývá, aby se lépe *podíval sám do sebe* (εις σεαυτον αποβλεψας) [*Charm.* 160d], avšak Charmidés se evidentně příliš nesnaží, když nejprve přejme běžné mínění a později cizí názor, který od někoho slyšel a jemuž nerozumí.

Ovšem neúspěch Kritiových výměrů je naopak velmi zvláštní, neboť většina interpretů<sup>33</sup> včetně mě osobně<sup>34</sup> se shoduje na tom, že minimálně „konání svých věcí“, „poznání sebe sama“ a „věděni toho, co člověk ví a co neví“, respektive tzv. věděni

<sup>29</sup> Srov. *Charm.* 175e; *Alc.* I, 134c-e; *Gorg.* 507e; *Symp.* 188d.

<sup>30</sup> Hobza. *Moc, křehkost, uměřenost: dialogické kontexty v Charmidovi*, s. 42.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>32</sup> Srov. prostoduchá σωφροσυνη [*Phd.* 68e], slabá definice σωφροσυνη [*Rep.* 430e] etc.

<sup>33</sup> Například Patočka (*Sókratés*, s. 109-147), Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, s. 430-473), Pfléiderer (*Sokrates und Plato*, s. 38-101), Jinek (*Podmínky diskuse a sófrosyné jako „konat své“ v Platónově dialogu Charmidés*, s. 103), Karfík (*Poznání a sebevztah*, s. 133), Jirsa (*Sókratův „velký muž“ – interpretace dialogu Charmidés*, s. 142 a 157).

<sup>34</sup> Srov. *SYSTEMATICKÁ KAPITOLA I.*

nevědění, vyjadřují významná témata, patřící do učení (či spíše myslitelského působení) historického Sókrata. Jak je tedy možné, že je v našem dialogu Sókratés (respektive Platón) vyvrací? Existuje několik vysvětlení.

## 1.6 Platón versus Sókratés

Zprv je možné, jak ukazuje Ivan Chvatík, že v aporii končí všechny výměry proto, že podle Platóna je otázka *τι εστι* v případě *σωφροσυνη* nepatřičná, neboť *σωφροσυνη* „není žádná věc, která by se dala zachytit a spoutat definicí“.<sup>35</sup> To potvrzuje i Karfik, když píše, že „pojmem sebepoznání se tak na konci zkoumání jeví jako *cosi*, z čeho nelze vydat počet, a *σωφροσυνη* v důsledku toho zůstává bez definice“.<sup>36</sup> Chvatík dále naznačuje, že *σωφροσυνη* v sobě zahrnuje něco ze všech výměrů zmíněných v dialogu a „výsledkem je tedy implicitně to, že rozumnost není nic definovatelného, poznatelného, co nosíme v sobě jako nějakou věc, nemá charakter vědění a znalosti, ale je něčím, co teprve všechny znalosti umožňuje“.<sup>37</sup> Je však třeba dodat, že *σωφροσυνη* je umožňuje jen z praktického hlediska (sebeovládání), ale z teoretického hlediska je umožňuje spíše *φρονησις*.<sup>38</sup> Lze sice říci, že bez *σωφροσυνη*, která je v *Ústavě* mimo jiné určena právě jako *sebeovládání* (*εγκρατεια*) [*Rep.* 430e], skutečně nelze rozumně *zkoumat* (*σκεψις*) [*Charm.* 158e], ale zde je to podle mého názoru myšleno spíše v dramatickém smyslu, jak to na začátku dialogu ukazuje sám Sókratés, který je Charmidem silně eroticky pohnut (viz výše: byl v nesnázích, hořel, nebyl při sobě, byl uchvácen), avšak když má začít mluvit, brzy se ovládne a „znovu nabude mysli“ [*Charm.* 156d]. Není tedy pochyb o tom, že Sókratés je „vnitřně“ uměřený, na rozdíl od Charmida, který se sice na první pohled uměřeným jeví, ale brzy se ukáže, že o skutečné uměřenosti nemá žádné vědění. Sókratovo ovládnutí se může podle mě naznačovat, že *σωφροσυνη* není žádný trvalý stav či vědění, nýbrž (mimo jiné) spíše proces neustálého vnitřního „sebeovládání se“ prostřednictvím rozumu,<sup>39</sup> který teprve navozuje stav, kdy je možné začít rozumně (a rozumově) zkoumat.

Zadruhé lze aporetické vyústění výměrů, které zřejmě zastával Sókratés sám, interpretovat tak, že Sókratés jednoduše není ochoten akceptovat to, že Kritias pouze opakoval naučené teze (neboť si mohl myslet, že tím Sókrata uspokojí, ten se již nebude

<sup>35</sup> Chvatík. *Jak je důležité mítí Filipa*, s. 62.

<sup>36</sup> Karfik. *Poznání a sebevrah*, s. 133.

<sup>37</sup> Chvatík. *Jak je důležité mítí Filipa*, s. 66.

<sup>38</sup> Srov. *Men.* 88d; *Phd.* 69a-c.

<sup>39</sup> Srov. celoživotní příprava [*Phd.* 81a].

dále ptát a pochválí ho za jeho správné mínění), aniž by jim však rozuměl. Právě to tvrdí Jakub Jinek: „Dialektik Sókratés se sotva může spokojit s tím, že jeho žáci pouze opakují naučenou definici, nýbrž musí vyzkoušet, zda se její použití opírá o jejich vnitřní přesvědčení,“ protože „pouhé zopakování výměru je *hádankou*,“ kterou Kritias nedokáže vyřešit.<sup>40</sup> Jinek také správně zdůrazňuje to, že Sókratés chce navíc poukázat na „vyšší rovinu *σωφροσύνη*, kde se *svoje* netýká vnějšího chování, [...] nýbrž vnitřního *konání svého*“.<sup>41</sup> To bylo explicitně naznačeno již předtím, když Sókratés apeloval na Charmida, aby se podíval „sám do sebe“, avšak Charmidés k tomu buď není ochoten, nebo toho není schopen, když stále opakuje cizí mínění, a podobně je na tom také Kritias, který nekriticky přejímá (Sókratovy) teze, které však ve skutečnosti nepochopil.<sup>42</sup>

Třetí interpretace úzce souvisí s druhou, tvrdí totiž, že dialog *Charmidés* má být obhajobou Sókrata, před nařčením, že se stýkal s (budoucími) tyrany, a to jak píše Josef Moural tím, že „bude ukázáno, že Charmidés a zejména Kritias byli Sókratovými žáky jen zdánlivě, neboť si ve skutečnosti neosvojili ani Sókratovy teze, ani jeho postupy – teze jsou schopni si zapamatovat a opakovat je, ale nerozumí jim doopravdy, nejsou schopni je obhájit“.<sup>43</sup> Moural navíc upozorňuje na místa v textu dialogu, kde se přímo tvrdí, že Sókratés zkoumá „své vlastní výpovědi“ a „hlavně kvůli sobě“ a že nezáleží na tom, „zdali zkoušený je Kritias či Sókratés“ [*Charm.* 166d].<sup>44</sup>

Druhou a třetí interpretaci pak shrnuje trefně Štěpán Špínka: „Jak aporie dialogu, tak další nešťastný osud obou Sókratových partnerů je tak možné pochopit jako důsledek Kritiova nepochopení sókratovské interpretace delfské výzvy k sebepoznání.“<sup>45</sup> Podle Špínky se v dialogu *Charmidés* „neodehrává pouze zápas o individuální Charmidovu či Kritiovu duši, ale také o Sókratovo dědictví“.<sup>46</sup>

Čtvrtou možnost výkladu aporetického vyústění dialogu *Charmidés* podává Filip Karfík, který tvrdí, že především „rozhovor o sebepoznání jako definici *σωφροσύνη*“ je „formulací řady otázek, jež si Sókratovými ústy klade sám Platón nad povahou sókratovského pojetí filosofie, jak je sám představil ve svých sókratovských dialozích“ – v první řadě je to podle Karfíka otázka „zda a v jakém smyslu je možné držet

---

<sup>40</sup> Jinek. *Podmínky diskuse a sófrosyné jako „konat své“ v Platónově dialogu Charmidés*, s. 102-103.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>42</sup> Srov. pravá a prostoduchá *σωφροσύνη* [*Phd.*], slabá a silná definice [*Rep.*] etc.

<sup>43</sup> Moural. *Sókratova činnost v dialogu Charmidés*, s. 211.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 214-215.

<sup>45</sup> Špínka. *Charmidova duše a Kritiova nepodobná poznání*, s. 165.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 179.

Sókratovo pojetí ctnosti jako vědění“ a dále otázka „jak a zda je vůbec myslitelné sókratovské pojetí lidské moudrosti jako vědění nevědění“.<sup>47</sup> Platónovo kritické vymezení vůči Sókratovi rozvíjí i Jakub Jirsa, podle něhož je definice σοφροσυνη jako konání svého pro Platóna přijatelná teprve tehdy, když bude očištěna „od sókratovských významů pojmů vědění či znalosti a *já*“, neboť „je to právě Sókratův koncept vědění a *já*, který ústí v aporii a nemůže tak být dostatečným řešením problému definice rozumnosti“.<sup>48</sup> Sókratovo pojetí *já* je totiž podle Jirsy čistě kognitivní a prosté jakýchkoli emocí či pocitů, čímž „postrádá jakoukoli komplexitu nebo hlubší strukturu“.<sup>49</sup> Platón však „do své koncepce zahrnuje i jiné složky než pouze rozum, poznání a znalosti – Platónova koncepce *já* je tedy bohatší a komplexnější než přístup Sókratův a zahrnuje i emocionální element našeho *já*“.<sup>50</sup> Karel Thein pak ještě poukazuje na to, jak Sókratés v *Charmidovi* hájí mravní intelektualismus, neboť prosazuje „strukturní podobnost poznání a τεχνη, [...] když propojuje dobro, zdatnost a vědění, což obsahuje zárodek etického postoje, podle něhož nelze dobro konat nevědomě, takže zdatnost bez poznání není přísně vzato myslitelná – stejně jako není možné vykonávat řemeslo, jemuž jsme se záměrně nenaučili“.<sup>51</sup>

## 1.7 Závěr

Podle mého názoru jsou všechny výše zmíněné interpretace v určitém kontextu relevantní a nedá se jednoznačně zvolit „ta správná“. Pro mé další zkoumání je směrodatná především interpretace poslední, neboť se domnívám, že Platón skutečně některé Sókratovy základní myšlenky pokud nerevidoval, pak přinejmenším významně rozvinul. Právě například výše zmíněné rozšíření koncepce *já* či spíše duše vůbec bude hrát ve vztahu k σοφροσυνη významnou roli v *Ústavě*.<sup>52</sup> K tomu se však dostanu později, neboť nyní se podívám na to, co říká o σοφροσυνη dialog *Alkibiadés Větší* a další dialogy.

---

<sup>47</sup> Karfík. *Poznání a sebevztah*, s. 133-134.

<sup>48</sup> Jirsa. *Sókratův „velký muž“ – interpretace dialogu Charmidés*, s. 142.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>51</sup> Thein. *Sókratův sen a „konání svých věcí“ v dialogu Charmidés*, s. 79.

<sup>52</sup> Viz silná definice [Rep. 432a-b].

## 2. ALKIBIADÉS I.: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ JAKO POZNÁNÍ SEBE SAMA

### 2.1 Prologos

Dialog *Alkibiadés Větší* byl Olympiodórem označen „za vstup do chrámu platónských dialogů“, naproti tomu počínaje Schleiermacherem je většinou interpretů považován za nepravý Platónův dialog.<sup>53</sup> O problému pravosti dialogu zde však nechci spekulovat, naopak ho budu nadále považovat za autentický, neboť se domnívám, že v rámci tématu σωφροσυνη je možné v něm najít určitou návaznost na dialog *Charmidés*, což je pro moji práci prioritní.

### 2.2 Δικαιοσυνη

Sókratés doslova v *dobré naději* (ευελπις) [*Alc.* I, 103b] rozmlouvá s Alkibiadem, protože doufá, že tohoto sebevědomého mladíka, který se chce stát politikem, přiměje ke kritickému zamyšlení nad sebou samým. Podobně jako se v předchozím dialogu ukázal Charmidés naprosto neznalým uměřenosti, ukáže se nyní Alkibiadés neznalým spravedlnosti, ačkoli se zpočátku domnívá, že je to něco samozřejmého. A tak není divu, že mu Sókratés ostře vytýká: „*Šílený* (μανικον) to máš v mysli záměr, můj milý, chtít učit tomu, co neznáš, když ses nestaral, aby ses tomu sám učil.“ [*Alc.* I, 113c]. Místo sebereflexe však Alkibiadés zpupně prohlásí, že podle něj „spravedlivé a prospěšné není totéž“ [*Alc.* I, 113d], později dokonce řekne, že „některé z krásných věcí jsou zlé“ [*Alc.* I, 115a]. Již zde se zdá, že Sókratova „dobrá naděje“, kterou do Alkibiada vkládal, musela tímto vzít definitivně za své. Pochopitelně, že Sókratés vzápětí Alkibiadovi dokazuje opak jeho naivní domněnky, a to klasickým způsobem: krásné a dobré je nutně totéž, spravedlivé věci jsou krásné, a tudíž dobré, a tudíž i prospěšné [*Alc.* I, 116c-d]. Navíc zdůrazňuje, že když někdo něco nezná, ale domnívá se, že zná, pak „tato nevědomost je příčina zle“ [*Alc.* I, 118a].

### 2.3 Péče o sebe, znalost sebe a σωφροσυνη

Sókratés je však Alkibiadovým milovníkem, proto s ním má i nadále trpělivost a vyzývá ho, aby o sebe *pečoval* (επιμελειαν) [*Alc.* I, 119a]. Pokud má na sobě Alkibiadés začít pracovat, musí se srovnávat s těmi nejlepšími, a tak mu Sókratés v tzv. královské řeči dává za vzor perské a lakedaimonské krále. Pro nás je zajímavý především moment,

<sup>53</sup> Thein. *Člověk, duše a sebepoznání*, s 56.

kdy Sókratés vypráví o výchově perského prince, který dosáhne čtrnácti let – tehdy ho přejmou čtyři královští vychovatelé, „muži zralého věku, vybraní z Peršanů jako nejlepší, jeden nejmoudřejší, druhý nejspravedlivější, třetí nejměřenější a čtvrtý nejstatečnější“ [Alc. I, 121e-122a]. Podívejme se, co učí mladého prince třetí, nejměřenější vychovatel: „nedávat se ovládat od žádné rozkoše (ηδονων), aby si zvykal být *svobodným* (ελευθερος) a vskutku *králem* (βασιλευς), *vládna* (αρχων) především nad svými pudy a nejsa jejich sluhou“ [Alc. I, 122a]. Tato zmínka o σωφροσυνη není sice pro náš dialog nijak klíčová, ovšem ačkoli jsme v dialogu *Charmidés* neměli zmíněnu σωφροσυνη jako ovládání svých pudů, bude tato definice v dalších dialozích hrát důležitou roli.<sup>54</sup>

Když pak Sókratés zkoumá, *co to jest pečovat o sebe* (τι εστιν το εαυτου επιμελεσθαι) [Alc. I, 127e], nachází nejprve tři předpoklady:

1. je rozdíl mezi tím, pečovat o sebe a tím, pečovat o své věci [Alc. I, 128d];
2. abychom poznali, co je pečovat o sebe, musíme nejdřív *poznati sebe sama* (γνωμαι εαυτον) [Alc. I, 129a];
3. člověk sice tělo užívá a vládne<sup>55</sup> jím [Alc. I, 129e-130a], ale sám není nic jiného než duše [Alc. I, 130c].

Z těchto předpokladů pak Sókratés dochází k závěru, který postupně formuluje třemi způsoby:

/Závěr 1/ Poznat sebe sama je poznat svoji duši [Alc. I, 130e].

/Závěr 2/ Znat sám sebe je *uměřenost* (σωφροσυνη) [Alc. I, 131b, resp. 133c].<sup>56</sup>

/Závěr 3/ Pečovat o sebe je pečovat o duši [Alc. I, 132c].

Tezi Z1 později Sókratés vysvětluje tak, že má-li duše *poznat sebe samu* (γνωσεσθαι αυτην), musí se dívat do jiné duše, respektive do její nejbožštější části,

<sup>54</sup> Srov. *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c; *Symp.* 196c; *Rep.* 489d-e, 430e.

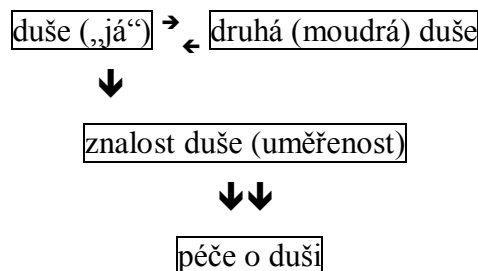
<sup>55</sup> Havlíček (*Duše, tělo a já*, s. 131) poznamenává, že „aby bylo možné dosáhnout závěru, že ‚člověk není nic jiného než duše‘ (130c3), byl termín ‚užívat‘ (*chrésthai*) nahrazen výrazem ‚vládnout‘ (*archein*)“.

<sup>56</sup> Srov. *Charm.* 164d.

keré náleží *vědění a myšlení* (εἶδεναι καὶ φρονεῖν) a z níž povstává *zdatnost duše* (ψυχῆς ἀρετῆ), to jest *moudrost* (σοφία), neboť tato část duše „se podobá bohu, a člověk, který se do ní dívá a pozná všechno to božské, boha i myšlení, poznal by takto nejlépe i sám sebe“ [Alc. I, 133b-c].

## 2.4 Struktura péče o duši v *Alkibiadovi*

Celý tento závěr se na první pohled jeví docela zamotaně, ale pokusme se v něm najít určitou logiku. Vyjděme tedy ze základní otázky (τί ἐστί), která se vztahovala k péči o sebe. Předpokladem této péče o sebe je podle Sókrata znalost sebe, což je podle něj uměřenost. A úplně fundamentální je pak ztotožnění „já“ s duší, čímž se centrálním bodem péče o sebe stává právě duše. Hlavním úkolem péče o sebe je pak poznávat svoji duši (to jest být uměřený), a to tak že se dívá na jinou, moudrou duši. Jde tedy o proces, který postupuje určitým způsobem a který bychom mohli schematicky vyjádřit následovně:



Podle Hobzy je mezi péčí o sebe a sebepoznáním rozdíl, protože péče o duši souvisí s „etickým pojetím já“, zatímco znalost duše s „reflexivním pojetím já“.<sup>57</sup> Také Jirsa poukazuje na vztah epistemologie, založené na teoretické otázce, „jak sám sebe poznat“, a etiky, založené na praktické otázce, „jak sám o sebe pečovat“, ale podle něj se „tyto dvě otázky v podstatě neliší“,<sup>58</sup> neboť „poznání sebe sama je také způsobem péče o sebe samého“.<sup>59</sup> Podle mého názoru však není ani Hobzova, ani Jirsova interpretace úplná. Hned vysvětlím proč.

<sup>57</sup> Hobza. *„Já“ mezi péčí o sebe a poznáním duše*, s. 45-47.

<sup>58</sup> Jirsa. *Epistemologické problémy poznání sebe sama*, s. 93.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 102.

## 2.5 Obecná struktura sókratovské péče o duši

Ve své bakalářské práci, kde jsem mimo jiné analyzovala Sókratovo pojetí péče o duši, jsem dospěla k obrazu επιμελεια περι της ψυχης, která spočívá v několika koherentních krocích: zaprvé je to ελεγχις, zkoušení sebe i druhých v rozhovoru prostřednictvím *vyvracení* (ελεγχος); zadruhé výzva k *poznání sebe sama* (γνωθι σαυτον), tedy uvědomění si svých (smrtných) mezí; na základě toho pak zatřetí aspirace na dosažení dokonalé *ctnosti* (αρετη), která je jakýmsi ideálním souborem rozumových a mravních ctností, přičemž ty fundamentální jsou, *statečnost* (ανδρεια), *uměřenost* (σωφροσυνη) a *spravedlnost* (δικαιοσυνη) a *zbožnost* (ευσεβεια či οσιοτης), respektive *moudrost* (σοφια);<sup>60</sup> s αρετη je nakonec začtvrté úzce spojeno (v posledku sice nedosažitelné) poznání samého *Dobra* (αγαθον), což představuje završení celého tohoto procesu, tedy takzvané *péče o duši* (επιμελεια περι της ψυχης) – „αγαθον je vrcholem péče o duši, posledním *cílem* (τελος) a přináší *štěstí* či *blaženost* (ευδαιμονια)“.<sup>61</sup> Tento postup pak můžeme zjednodušeně zapsat následovně:

1. krok: elenktický rozhovor



2. krok: poznání sebe sama



3. krok: dosažení αρετη



4. krok: poznání Dobra

## 2.6 Komplexní obraz péče o duši

Celkem snadno lze pak uvést do analogie tyto čtyři kroky s výše uvedeným schématem z dialogu *Alkibiadés*: tedy *prvním* krokem je rozhovor s druhým člověkem (tedy s jeho duší), *druhým* krokem je poznání sebe sama, a tedy získání uměřenosti, což je vlastně už částečně *třetí* krok, totiž dosažení αρετη vůbec,<sup>62</sup> a v posledním, *čtvrtém* kroku lze pak přirovnat poznání „toho božského“ [*Alc.* I, 133c] k poznání Dobra. Celý

---

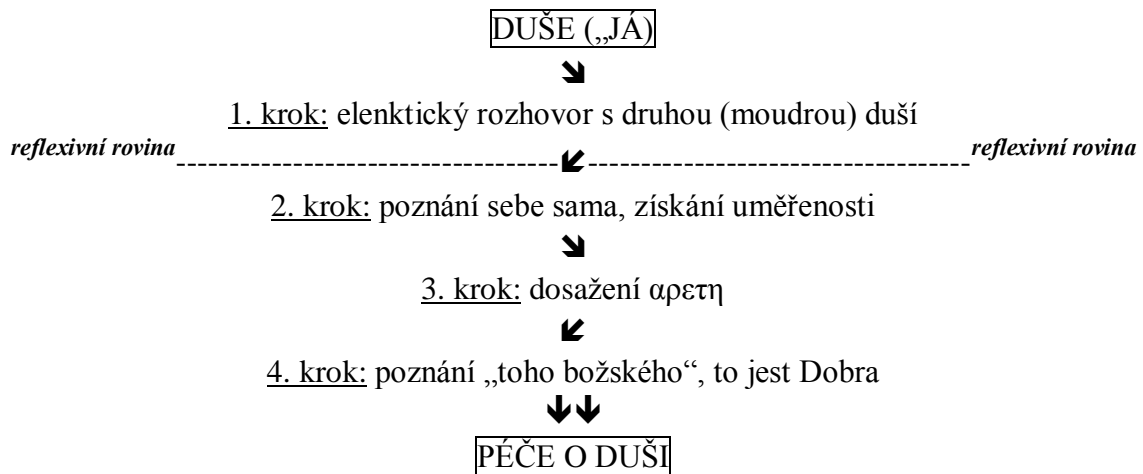
<sup>60</sup> V raných dialozích je čtvrtou ctností zbožnost, v *Ústavě* ji Platón nahrazuje moudrostí.

<sup>61</sup> Paitlová, s. 35.

<sup>62</sup> Již jsem výše při interpretaci dialogu *Charmidés* narazila na možnost toho, že σωφροσυνη je díky sebeovládnutí určitým základem či předpokladem všech ostatních ctností. To se však v dalších dialozích nepotvrdí, neboť předpokladem αρετη se ukáže být σοφια [*Prot.* 333d], respektive φρονησις [*Men.* 88d; *Phd.* 69a-c].



tento proces pak představuje právě „péči o sebe“. Pokusme se nyní tuto analogii znázornit novým, ucelenějším schématem:



Jak jsme tedy mohli vidět, rozdíl péče o sebe a poznání sebe se nezakládá na rozdílu epistemologie a etiky. Podle mého názoru se spíše jedná o to, že poznání sebe sama je nutnou součástí či nutným krokem v procesu péče o duši, v němž etické a epistemologické aspekty splývají (či jedny jsou předpokladem druhých). To ovšem neodporuje našemu výchozímu předpokladu, že myšlení historického Sókrata se vyznačovalo spíše etickými tendencemi, zatímco pro filosofii samotného Platóna jsou signifikantní spíše tendence epistemologické, ačkoli si oni sami podobných rozlišení jistě nebyli vědomi. Jedná se spíše o anachronický pohled současného interpreta, který je sice ze systematického hlediska užitečný, avšak musí si uvědomovat své interpretační meze.<sup>63</sup>

## 2.7 Σωφροσυνη jako poznávat sám sebe

Nyní se ovšem dostáváme k zásadní otázce: jak rozumět tomu, že poznávat sebe je σωφροσυνη? Již v úvodu této kapitoly jsem naznačila, že je především nutné si uvědomit, že tato definice σωφροσυνη se jako jedna z alternativ objevila již v dialogu *Charmidés*.<sup>64</sup> Ačkoli je v *Charmidovi* definice σωφροσυνη jako poznávat sám sebe odmítnuta, v *Alkibiadovi* ji Platón používá zcela suverénně bez dalšího vysvětlování. Domnívám se, že zde Platón přejímá tezi historického Sókrata a pečlivě ji zasazuje do kontextu sókratovského procesu péče o duši, čímž celou problematiku osvětluje a uvádí

<sup>63</sup> Srov. nezáluďné filosofování a filosofické milování [*Phaedr.* 249a].

<sup>64</sup> Srov. το γινωσκειν εαυτον [*Charm.* 164d] a το δε γινωσκειν αυτον [*Alc.* I, 133c].

do vzájemných souvislostí. To zároveň potvrzuje výše uvedenou interpretaci, proč všechny definice σωφροσύνη v *Charmidovi* končí v aporii – Kritiova první definice (viz výše Kritias 1) byla sice formálně správná, ale Sókratés ji uvedl do aporie proto, aby ukázal, že jí Kritias ve skutečnosti vůbec nerozumí. Naopak Platón v *Alkibiadovi* demonstrovuje hluboké porozumění celému problému, čímž jasně dokazuje, jak důležitý byl pro něj Sókratův odkaz a že ho bral skutečně velmi vážně, ačkoli ve svých dalších dialozích sókratovskou tezi o σωφροσύνη jako poznání sebe sama opouští a jako definici σωφροσύνη uvádí schopnost ovládat sám sebe,<sup>65</sup> respektive rozumovou složkou ovládat žádostivou složku duše.<sup>66</sup>

## 2.8 Závěr

V závěru našeho dialogu se pak Sókratés vrací k Alkibiadovu přání stát se politikem. To ovšem není samo sebou, neboť pokud má politik správně a krásně vykonávat *politickou činnost* (πολεως πραξιειν), musí „dodávat svým spoluobčanům *ctnosti* (αρετης)“ [*Alc. I*, 134b/c]. To pak samozřejmě předpokládá, že sám Alkibiadés nejprve musí *αρετη* získat. Sókratés zde explicitně jmenuje *spravedlnost a uměřenost* (δικαιοσυνην και σωφροσυνην) [*Alc. I*, 134c]. Neboť pouze pokud budou Alkibiadés i obec jednat spravedlivě a uměřeně, a tedy *bohumile* (θεοφιλως), pak budou *šťastní* (ευδαιμονησειν) [*Alc. I*, 134e].<sup>67</sup>

Především si všimněme, že se zde objevuje spojení dvou kardinálních (občanských) ctností „spravedlnosti a uměřenosti“, které se vzápětí objeví a bude ještě upřesněno v dialozích *Prótagoras*,<sup>68</sup> *Gorgias*,<sup>69</sup> *Menón*<sup>70</sup> a dalších,<sup>71</sup> proto zde na ně poukazují. Podobně jako dialog *Alkibiadés* vykázal v tématu σωφροσύνη určitou návaznost na *Charmida*, tak se v tématu spravedlnosti a uměřenosti ukáže svým způsobem předjímat právě ony tři zmíněné dialogy.

---

<sup>65</sup> Viz *Alc. I*, 122a. Srov. *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c; *Symp.* 196c; *Rep.* 389d-e, 430e (slabá definice).

<sup>66</sup> Srov. silná definice [*Rep.* 432a-b, 442d].

<sup>67</sup> Srov. *Charm.* 175e; *Gorg.* 507e; *Symp.* 188d.

<sup>68</sup> Jako πολιτικη αρετη [*Prot.* 323a].

<sup>69</sup> Jako předmět pravé rétoriky [*Gorg.* 504e].

<sup>70</sup> Jako podmínky toho, jak dobře spravovat obec [*Men.* 73a].

<sup>71</sup> Viz *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

### 3. PRÓTAGORAS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΣΟΦΙΑ

#### 3.1 Prologos

Dialog *Prótagoras* je sice řazen mezi Platónovy rané dialogy (rozebírá se zde „sókratovská“ problematika jednoty a učitelnosti ctnosti a rozhovor končí v aporii), rozhodně však není jednoduché jej interpretovat, neboť v pestrém dramatickém rámci je často těžké vyznat se v tom, co si Sókratés skutečně myslí a co je pouze kriticky míněná ironie – dokonce sám Sókratés na konci dialogu konstatuje, že se „všechny myšlenky hrozně pletou sem a tam“ [*Prot.* 360c]. Toto lstivé matení čtenáře je ovšem Platónovým strategickým záměrem, jímž chce poukázat na klamnost a nebezpečí sofistické rétoriky – opět na konci dialogu vyslovuje Sókratés obavu, aby ho při zkoumání nesvedl a neoklamal Epimétheus [*Prot.* 360c], který doslova *nebyl příliš moudrý* (ου πανυ τι σοφος ων) [*Prot.* 321b].

#### 3.2 Nebezpečí sofistiky

Neznalost, prodejnost a nebezpečí sofistiky se ukazují již na začátku dialogu, kdy mladý Hippokratés žádá Sókrata o to, aby se za něj přimluvil u věhlasného sofisty Prótagory, neboť doufá, že „moudrý“ Prótagoras učiní i jeho „moudrým“, a to samozřejmě za peníze. Sókratés však horlivého Hippokrata brzy zklidní, když vyjde najevo, že chce svoji duši vydat někomu, o kom ani nedovede říci, v čem spočívá jeho vědění. Sókratés přirovnává sofistu k obchodníkovi se zbožím, neboť jako obchodníci kupčí s tělesnými potravinami, stejně tak sofisté rozvážejí a prodávají po městech nauky a všechny je vychvalují, aniž by věděli, které jsou dobré nebo škodlivé pro duši. Navíc to většinou nevědí ani ti, kteří od nich kupují (jako právě Hippokratés) a přitom při koupi nauk dochází k mnohem většímu *nebezpečí* (κινδυνος) než při koupi jídel – nauky totiž musí člověk pojmout do své duše, protože si je nemůže odnést v jiné nádobě jako třeba potraviny [*Prot.* 313d-314b].

Klamnost, úskočnost a povrchnost sofistiky pak vycházejí najevo vzápětí při rozhovoru Sókrata se samotným Prótagorou. Nejprve se Sókratés ptá, co Hippokratés učením u Prótagory vlastně získá, načež se mu dostane odpovědi, že každý den vždy učiní pokrok k lepšímu; avšak Sókratés chce vědět v kterém směru a v čem. Prótagoras tedy svoji *nauku* (μαθημα) přibližuje jako *rozvážnost* (ευβουλια) jak ve věcech soukromých (správa svého hospodářství), tak i veřejných (řízení obce), což Sókratés za

Prótagorova souhlasu označí jako *politické umění* (πολιτικη τεχνη), které činí muže *dobrymi občany* (αγαθου πολιτας) [Prot. 318e-319a]. Podle Sókrata ale tomuto *oboru* (τεχνημα) [Prot. 319a], respektive této *ctnosti* (αρετη) [Prot. 320b] nelze učit a vyzývá Prótagoru, aby se pokusil dokázat opak.

### 3.3 Πολιτικη αρετη

Následuje tedy slavný Prótagorův mýtus o tom, jak Epimétheus (protože nebyl příliš moudrý) rozdal všechny *schopnosti* (δυναμεις) zvířatům a člověk tak zůstal bezbranný, nahý, bez obuvi, bez příkrývky [Prot. 321c]; načež musel Prométheus pro záchranu člověka ukrást Héfaistovi a Athéně *řemeslnou dovednost* (εντεχνον σοφιαν) a *oheň* (πυρι) a darovat je člověku, který díky tomu byl schopen přežít [Prot. 321d]; a nakonec Zeus prostřednictvím Herma rozdělil stud a spravedlnost *mezi všechny* (επι παντας) lidi, aby dokázali udržovat řád a žít ve společenství [Prot. 322c-d]. Prótagoras pak z tohoto vyústění mýtu odvozuje závěr, že každý je tedy účasten *občanské zdatnosti* (πολιτικης αρετης) [Prot. 322e], neboť jinak by nemohl žít v lidské společnosti. A na základě „apotropické teorie trestu“, <sup>72</sup> podle níž trest není pomsta, nýbrž odstrašení do budoucna, pak Prótagoras dokazuje, že *zdatnost je věc získatelná a učitelná* (των ηγουμενων παρασκευαστον ειναι και διδακτον αρετην) [Prot. 324c].

Podívejme se nyní blíže na pojem πολιτικη αρετη, neboť se tak zároveň přiblížíme i k σωφροσυνη. Co je podle Prótagory tato občanská ctnost a jak ji charakterizuje? V mýtu používá Prótagoras spojení *občanská moudrost* (πολιτικην σοφιαν) [Prot. 321d] a spojuje ji se *studem* (αιδω) a *spravedlností* (δικην) [Prot. 322c]. Když skončí svůj mýtus o tom, proč je tzv. občanská moudrost rozdělena mezi všechny lidi, používá Prótagoras nadále spojení *občanská ctnost* (πολιτικη αρετη), kterou explicitně definuje třemi tvrzeními [Prot. 323a]:

1. pohybuje se v mezích *spravedlnosti* (δικαιοσυνης) a *uměřenosti* (σωφροσυνης),
2. *každému náleží míti účast* (παντι προσηκον ταυτης γε μετεχειν) v této ctnosti,
3. jinak by neexistovaly *obce* (πολεις).

---

<sup>72</sup> Patočka, *Platón*, s. 142.

Ačkoli by bylo ještě třeba doplnit rozlišení míry účasti každého člověka na této občanské ctnosti a podobně, tak se zdá, že až potud lze Prótagorův výklad z platónského pohledu akceptovat. Vzápětí však Prótagoras jako „správný“ sofista celý svůj „důkaz“ (z platónského hlediska) úplně znehodnotí: obecně se sice za *uměřenost* (σωφροσύνη) pokládá *mluvit pravdu* (ταληθη λεγειν), avšak kdyby o sobě někdo chtěl (pravdivě) prohlašovat, že je nespravedlivý, má být podle Prótagory považován za blázna, neboť všichni o sobě musí říkat, že jsou spravedliví – a vůbec nezáleží na tom, jestli spravedliví skutečně jsou či nejsou [Prot. 323b].<sup>73</sup> Tím tedy Prótagoras definitivně potvrdil své sofistický relativismus a nadále je jasné, proč Sókratés v žádném případě nemůže přistoupit na učitelnost ctnosti právě v tomto Prótagorově relativistickém pojetí. Jak ovšem ještě uvidíme, v dialogu *Gorgias* činí Platón posláním tzv. pravé rétoriky to, aby činila občany v *polis* co nejlepšími, totiž aby jim v duších vznikala právě spravedlnost a uměřenost – a tak vlastně domýšlí a rehabilituje Prótagorou sofisticky znásilněnou občanskou ctnost.<sup>74</sup>

Mýtus pak následuje ještě Prótagorova *rozumová úvaha* (λογον) na stejné téma [Prot. 324d], avšak nic nového se v ní nedozvídáme, neboť jak to kriticky shrnuje Patočka, Prótagoras zde již pouze „vypočítává, jak na jednotlivce působí rodinné prostředí, jednotlivé předměty vyučovací, zákony platné v obci atd. – prostě vykládá o mravních otázkách jako o faktech, která jsou vnější a věčná právě tak jako jiná fakta. Vykládá společenskou mechaniku dané mravní tradice, neptá se po jejích kořenech a jejím oprávnění.“<sup>75</sup> Sókratés samozřejmě nemůže akceptovat toto Prótagorovo pojetí, které mravní ctnost mechanizuje a nijak neproblematizuje, naopak problémy (viz výše to, že i nespravedliví lidé o sobě mají tvrdit, že jsou spravedliví) relativizuje a povrchně přechází.

### 3.4 Jednota αρετη

Aby Sókratés ukázal Prótagorovi, že mravní problematiku nelze takto redukovat, nýbrž naopak je to věc velmi komplikovaná a je třeba jí věnovat hlubší zamyšlení, začne se svým elenktickým tázáním, konkrétně otázkou: „zda-li je *ctnost* (αρετη) jakési jedno, a spravedlnost, uměřenost a zbožnost jsou její *části* (μορια), či jsou všechny tyto

---

<sup>73</sup> Srov. *Rep.* 364a.

<sup>74</sup> Viz *Gorg.* 504d, 507e; resp. *Alc.* I, 134c-e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

<sup>75</sup> Patočka. *Platón*, s. 142.

věci [...] jen jména pro *jedno a totéž* (αὐτὸν εἶδος)“ [Prot. 329c-d]. Podle Prótagory se nepochybně jedná o části ctnosti – analogicky vztahu částí obličeje k celému obličeji; ale hned dodává, že nikoli výlučně, neboť „mnozí jsou zmužilí, ale nespravedliví, a jiní zase spravedliví, ale ne moudří“ [Prot. 329e]. To je ovšem pro Sókratovo pojetí pravé ἀρετή opět naprosto nepřijatelné, proto vzápětí dokazuje, že „spravedlnost (δικαιοσύνη) je něco takového jako zbožnost (οσιον) a zbožnost něco takového jako spravedlnost“ [Prot. 331b]; později pak dokazuje i to, že uměřenost (σωφροσύνη) a moudrost (σοφία) jsou jedno [Prot. 333d]. K σωφροσύνη jako σοφία se ještě dostaneme níže, nyní se ale podívejme na obecnější interpretační problém.

### 3.5 Teze totožnosti

Vypadá to totiž, že Sókratés zastává tzv. tezi totožnosti, to znamená, že „existuje jen jedna ctnost pod pěti jmény“<sup>76</sup> (všech pět ctností, totiž moudrost, uměřenost, statečnost, spravedlnost a zbožnost, jmenuje Sókratés v dialogu až později [Prot. 249b]). To je ale velmi problematické, neboť za „standardní sókratovské učení“ je podle Vlastose považováno „pojetí jednotlivých ctností jakožto částí jednoho celku“, to jest tzv. teze neoddělitelnosti (dialogy *Lachés* a *Menón*).<sup>77</sup> Navíc Devereaux poukazuje na to, že Sókratés na konci našeho dialogu tvrdí, že statečnost je „znalost věcí nebezpečných a bezpečných“ [Prot. 360d], čímž však statečnost natolik specifikuje, že již nemůže být totožná s uměřeností, spravedlností apod. a přechází tak de facto na rovinu teze neoddělitelnosti. Podle Devereauxe z toho vyplývá, že historický Sókratés zřejmě zastával tezi totožnosti, která však byla pro Platóna příliš rozporuplná, proto ji Platón inovuje na tezi neoddělitelnosti a předkládá vlastní strukturované pojetí tohoto problému, totiž že „ctnosti jsou různé části jednoho celku a že klíčem k jejich jednotě je moudrost“.<sup>78</sup>

### 3.6 Argumenty pro tezi neoddělitelnosti

Podle mého názoru však Sókratés především reaguje na Prótagorovo relativistické tvrzení, že „mnozí jsou zmužilí, ale nespravedliví, a jiní zase spravedliví, ale ne moudří“ [Prot. 329e]. Sókratés chce Prótagorovi jasně a důrazně ukázat, že u pravé ἀρετή je něco takového nemyslitelné. Dále je nutné zdůraznit, že Sókratés nikde

<sup>76</sup> Devereaux. *Jednota ctností*, s. 67.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 82.

explicitně silnou tezi totožnosti nezastává: V prvním důkazu tvrdí, že „spravedlnost buď je totéž co zbožnost, nebo věc jí *velmi podobná*“, přičemž sám se přiklání k druhé možnosti: „zcela jistě je spravedlnost něco takového *jako* zbožnost“ [Prot. 331b]; i později Sókratés říká, že jsou „skoro totéž“ [Prot. 333b]. Druhý důkaz je pak vyjádřen pouze otázkou: „Není tedy snad uměřenost a moudrost jedno?“ [Prot. 333b] Ani kladná odpověď ovšem tezi totožnosti nepotvrzuje, neboť určitým způsobem skutečně moudrost a uměřenost jsou jedno, totiž pravá uměřenost je do určité míry podmíněna právě moudrostí.<sup>79</sup>

### 3.7 Σωφροσυνη a σοφια

Nyní tedy můžeme podrobněji přistoupit k problému σωφροσυνη jako σοφια, neboť si myslím, že Sókratés právě na σωφροσυνη explicitně ukazuje tezi neoddělitelnosti – to jest, že všechny jednotlivé αρεται mají svá specifika, avšak bez rozdílu jsou nutně fundovány právě moudrostí (či věděním nebo rozumností),<sup>80</sup> která z nich činí pravé αρεται v rámci pravé jednotné αρετη. Zaprvé totiž právě σωφροσυνη etymologicky přímo vychází ze slova φρηνη, mysl. I sám Sókratés vzápětí tvrdí, že slovy *být uměřený* (σωφρονειν) se míní *dobře myslet* (εωφρονειν) [Prot. 333d]. A zadruhé to ke konci dialogu potvrzuje tím, že definici, která obvykle náleží σωφροσυνη, analogicky používá pro σοφια: „podléhat sám sobě není nic jiného než *nevědomost* (αμαθια) a *být silnější sama sebe* (κρειττω εαυτου) nic jiného než *moudrost* (σοφια)“ [Prot. 358c]. Zcela legitimně zde můžeme nahradit slovo αμαθια slovem ακολασια a slovo σοφια slovem σωφροσυνη, aniž se význam věty nějak změní.<sup>81</sup> To, že „je *vědění* (επιστημη) věc krásná a schopná vládnouti člověku“ [Prot. 352c], potvrzuje nakonec i Prótagoras, když uzná, že „*moudrost a vědění* (σοφιαν και επιστημην) je nejsilnější z lidských věcí“ [Prot. 352d]. Dodejme, že Sókratés onou krásnou věcí míní zřejmě vědění o dobrém a zlém, jenž může vládnout pouze člověku vpravdě ctnostnému, to znamená: majícímu pravou αρετη založenou na σοφια [Prot. 333b] či επιστημη [Prot. 352c] či φρονησις [Men. 88d; Phd. 69b-c].

<sup>79</sup> Či *rozumností* (φρονησις). Viz Men. 88d; Phd. 69a-c.

<sup>80</sup> Srov. Men. 88d; Phd. 69a-c.

<sup>81</sup> Srov. Gorg. 491d-e; Rep. 389e, 430e.

### 3.8 Řešení aporie

Ačkoli celý dialog končí v aporii, když Sókratés přiznává, že na začátku sice tvrdil, že ctnosti nelze učit, ale zároveň považuje ctnosti za vědění, na základě čehož však musí být učitelné – přesto je to aporie pouze zdánlivá. Jak jsem ukázala, Sókratés sice odmítl učitelnost ctnosti, avšak ve specifickém (sofistickém, relativistickém a povrchním) smyslu Prótagorově, který o pravé ctnosti nemá žádné skutečné vědění a ani mu o nic takového nejde. Prótagoras totiž tvrdil, že každý má o sobě říkat, že je spravedlivý, ať už takový je či není. Navíc člověk by měl být podle něho ctnostný jen proto, že se bojí trestu, nikoli z upřímného a bytostného přesvědčení. To je pro Sókratovo „kategorické“ pojetí ἀρετή a etiky (respektive filosofie vůbec) zcela nepřijatelné, proto mu nezbyvá nic jiného, než odmítnout učitelnost takové (ne)ctnosti. Sókratés nejprve zproblematizuje ctnost samu, čímž se znovu potvrdí Prótagorova povrchnost, když řekne, že někdo může být sice spravedlivý, ale nemusí být moudrý. Samozřejmě že ani na to nemůže Sókratés přistoupit, proto své pojetí „jednoty ctností“ exemplárně vyhraňuje *téměř* k jejich totožnosti. Postupně však vychází najevo, že ctnosti jsou jednotné v tom smyslu, že každou funduje společná moudrost či vědění, jak je ukázáno na σοφροσύνη. Kdo je skutečně uměřený, nemůže nemít ono vědění, které zakládá pravou ctnost. A kdo má takové vědění, z principu nemůže být neuměřený, nespravedlivý etc.

### 3.9 Závěr

Na samý závěr dodejme, že pravá ctnost skutečně není cele učitelná ani ve smyslu ryze filosofickém, neboť ačkoli se zakládá na vědění, nelze se jí jednoduše naučit jako τέχνη. Je spíše nutné snažit se jí neustále co nejvíce rozvíjet, učit se jí, a to nejlépe pod vedením opravdového filosofa. To potvrzuje jak Sókratův výklad Simonida, že „ve skutečnosti však těžké, ale možné, je stát se *řádným* (εσθλον), kdežto býti řádný je nemožné“ [Prot. 344e], tak Sókratova slova na konci dialogu: „podle jeho příkladu [Prométheova] a v *předvídavé* (προμηθευμενος) péči o všechn svůj život zabývám se těmito věcmi“ [Prot. 361d], načež vyzývá Prótagoru, že by spolu s ním rád zkoumal tyto otázky. Je tedy nanejvýš zřejmé, že mravní otázky o ctnosti zůstanou vždy vždy do určité míry otázkami a je nutné se jimi po celý život soustavně zabývat,<sup>82</sup> a to nejlépe v rozhovoru s druhým. Dialog tedy nekončí aporií, nýbrž v několika významových

---

<sup>82</sup> Srov. např. Phd. 114c-d.



rovinách jasne reflektuje odkaz historického Sókrata – od negatívneho vyvraceni sofistiky a ukazovani jejio nebezpečí až po pozitívni vytyčeni základních mravních otázek.

## 4. GORGIAS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

### 4.1 Prologos

V dialogu *Gorgias* se střetávají dvě ambivalentní pozice, respektive dva diametrálně odlišné životní styly či způsoby života. Zaprvé je to pozice rétora, kterou představují zkušený sofista Gorgias, jeho drzý žák Pólos a nejvyhraněněji pak ambiciózní politik Kalliklés. Zadruhé je to pozice filosofa (respektive „pravého“ rétora či politika), jehož samozřejmě reprezentuje Sókratés, který musí dokázat nejprve Gorgiovi a Pólovi, že rétorika není žádné umění, a poté Kallikleovi, „nejlépe vykreslenému a nejvíce odstrašujícímu z Platónových amoralistů“,<sup>83</sup> že filosofie není ani *zkáza lidí* (διαφθορα των ανθρωπων) [*Gorg.* 484c] ani *směšná* (καταγελαστον) [*Gorg.* 484e, 485a], nýbrž že je to *nejlepší způsob života* (αριστος του βιου) [*Gorg.* 527e].

### 4.2 Κολακικη ρητορικη

V první části dialogu Sókratés právě z pozice filosofa kritizuje rétoriku za to, že je *výrobkyní přemluvy* (πειθους δημιουργος) pouze *věřivé* (πιστευτικης), nikoli naučné [*Gorg.* 454e-455a], že to není žádné *umění* (τεχνη), nýbrž pouze jakási *zběhlost* (εμπειρεια) či *cvik* (τριβη) ve způsobování libosti a příjemnosti [*Gorg.* 462b-c], že nijak nenáleží mezi věci krásné, nýbrž je to věc ošklivá a zlá [*Gorg.* 463a, 463d], že podstatou rétoriky je *úlisné lahodění* (κεφαλαιον κολακειαν) [*Gorg.* 463b], že je to pouze „pseudoumění“,<sup>84</sup> které se za umění vydává, a nic se nestará o největší dobro, ale pouze loví nerozumnost a oklamává tím, co je pokaždé nejpříjemnější, protože směřuje k tomu, co je příjemné bez ohledu na to, co je nejlepší [*Gorg.* 464d-465a] – takovou podobu rétoriky nazývá Sókratés *lahodící* (κολακικη) rétorikou [*Gorg.* 517a], která je doslova otrocká, služebná a sprostá [*Gorg.* 518a].

<sup>83</sup> Williams. *Platón proti amoralistům*, s. 18. Podle Williamse (s. 17-18) je „rozhovor strukturován podle toho, jak užívají tři dvojice hodnotových protikladů“: zaprvé δικαιον a αδικον, zadruhé καλον a αισχρον, zatřetí αγαθον a κακον.

<sup>84</sup> Platón v dialogu *Gorgias* rozlišuje umění od zběhlosti [*Gorg.* 501b], tedy onoho „pseudoumění“:

| umění         | vztahuje se k duši<br>směřuje k nejlepšímu<br>cílem je dobro | pseudoumění | vztahuje se k tělu<br>směřuje k nejpříjemnějšímu<br>cílem je slast |
|---------------|--|-------------|--|
| lékařství     |  | kuchařství  |  |
| gymnastika    |  | kosmetika   |  |
| zákonodárství |  | sofistika   |  |
| soudnictví    |  | rétorika    |  |

### 4.3 Αληθινή ρητορική

Proti této lahodící rétorice nabízí ovšem Platón v *Gorgiovi* alternativu, kterou nazývá *pravou* (αληθινή) rétorikou [*Gorg.* 517a]. Ta by hleděla vždy k největšímu dobru a měla za cíl, aby občané působením jejích řečí byli co nejlepší [*Gorg.* 502e]. Taková rétorika by vybízela žalovat i sebe sama i svého syna i přítele, jestliže dělá něco nespravedlivého, neboť kdo chce být v správném smyslu odborníkem v rétorice, musí být spravedlivý a znalý věci spravedlivých [*Gorg.* 508b-c]. Předmětem pravé rétoriky by tedy mělo být činit občany v *polis* co nejlepšími, to znamená, aby jim v duších vznikala spravedlnost (a opouštěla je nespravedlnost), uměřenost (a opouštěla je nezřízenost) a jiná ἀρετή (a odcházela z nich špatnost) [*Gorg.* 504e] – zde se tedy znovu objevuje spojení δικαιοσύνη a σωφροσύνη jako ctností nezbytných ke správné a krásné, a tedy dobré správě obce, a tím ke štěstí obce.<sup>85</sup>

### 4.4 Σωφροσύνη „jako se obecně myslí“

Tak jsme se dostali k σωφροσύνη – podívejme se tedy blíže, jak ji Platón v *Gorgiovi* pojímá. V rozhovoru s Kallikleem, který tvrdí, že nejšťastnější je ten, kdo má největší moc, Sókratés nejprve upozorňuje na to, že ten, kdo vládne nad ostatními, by měl také *vládnout sám nad sebou* (αυτον εαυτου αρχειν), to znamená, *jako se obecně myslí* (ωσπερ οι πολλοι), *být uměřený* (σωφρονα οντα) a *mocen sám sebe* (εγκρατη αυτον εαυτου), *ovládat v sobě své libosti a žádosti* (των ηδωνων και επιθυμιων αρχοντα των εν εαυτω) [*Gorg.* 491d-e].<sup>86</sup> Podobně jako v předchozích dialozích, zde tedy mámě další důležitý výměr σωφροσύνη, který ovšem opět není úplný, což naznačují slova „jako se obecně myslí“. Jak uvidíme, Platón používá tento výměr σωφροσύνη později v rámci tzv. slabé definice v *Ústavě*, kde ji však zároveň v tzv. silné definici významně doplňuje o vztah k duši – k tomuto problému se tedy podrobně dostanu až v souvislosti s *Ústavou*.<sup>87</sup> Dále se Sókratés zmiňuje o σωφροσύνη právě při vymezení toho, co je cílem *vzdělaného* (τεχνικος) a *dobrého* (αγαθος) řečníka, totiž působit na ostatní tak, aby se stávali *zákonitými* (νομιμοι), tj. spravedlivými a *řádnými* (κοσμιον), tj.

<sup>85</sup> Srov. *Alc.* I, 134c-e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

<sup>86</sup> Srov. *Alc.* I, 122a; *Phd.* 68c; *Symp.* 196c; *Rep.* 389d-e, 430e.

<sup>87</sup> Viz slabá a silná definice σωφροσύνη [*Rep.* 430e, 432a-b].

uměřenými [Gorg. 504c-d]. Tuto korelaci mezi uměřeností a spravedlností nalezneme ve vztahu ke složkám duše později opět v *Ústavě*.<sup>88</sup>

#### 4.5 Uměřená duše je dobrá

Nejdůležitější je však pasáž 506c-507e, kde Sókratés systematicky rozebírá, co je cílem lidského života,<sup>89</sup> což ukazuje právě na příkladu σωφροσύνη. Sókratés při tom postupuje následujícím způsobem:

1. Zaprvé se podle něj ἀρετή nedostavuje náhodou, nýbrž *pořádkem* (ταξεί), *správností* (ορθότητι) a *uměním* (τεχνή).
2. Zadruhé duše mající řád, duše *spořádaná* (κοσμία), je uměřená.
3. A zatřetí *uměřená duše* (σωφρον ψυχή) je *dobrá* (αγαθή).

Zajímavé je, že teprve poté, co Sókratés konstatuje, že uměřená duše je dobrá, až zpětně vyvozuje, že uměřený člověk je nutně spravedlivý a zbožný (neboť když koná, co se patří, stran lidí, jedná spravedlivě, a když stran bohů, zbožně) a dále nutně i statečný [Gorg. 507b].<sup>90</sup> Na jedné straně to vypadá, že σωφροσύνη je nějakým způsobem důležitější a snad i funduje ostatní ctnosti, které jsou od ní teprve odvozené – to je ovšem možné pouze v tom smyslu, jak bylo uvedeno v první kapitole,<sup>91</sup> totiž že σωφροσύνη zřejmě ostatní ctnosti do jisté míry (totiž v rámci základního sebeovládnutí se) umožňuje z praktického hlediska, zatímco z teoretického hlediska jsou založeny na φρονήσις.<sup>92</sup> Na druhou stranu by ale σωφροσύνη neměla být oproti ostatním ctnostem nijak výrazněji privilegována, neboť z předchozí kapitoly<sup>93</sup> víme, že jednotlivé ἀρεταί (uměřenost, spravedlnost, zbožnost a statečnost) tvoří přeci všechny společně, a především neoddělitelně jednotnou ἀρετή,<sup>94</sup> která je pak předpokladem dobra, a tedy štěstí – to Sókratés potvrzuje vzápětí, když říká: „uměřený muž, když je spravedlivý a

<sup>88</sup> Viz *Rep.* 500d. Srov. *Alc.* I, 134c-e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a.

<sup>89</sup> Srov. *Gorg.* 499e: *cílem veškerého jednání je dobro* (τέλος είναι απασων των πραξεων το αγαθον).

<sup>90</sup> Srov. jednota ctností [*Prot.* 329c-d, 331b, 333b].

<sup>91</sup> Viz *CHARMIDÉS: SÓKRATOVSKÁ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ*.

<sup>92</sup> Viz φρονήσις [*Men.* 88d; *Phd.* 69a-c]; resp. σοφία [*Prot.* 333d].

<sup>93</sup> Viz *PRÓTAGORAS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΣΟΦΙΑ*.

<sup>94</sup> Viz tamtéž argumenty pro tezi neoddělitelnosti.

statečný a zbožný, je dokonale dobrý [...], je blažen a šťasten (μακαριον και ευδαιμονα)“ [Gorg. 507c].<sup>95</sup>

#### 4.6 Sókratova σωφροσυνη versus Kallikleova ακολασια

Především ovšem Sókratés zdůrazňuje uměřenost proto, aby zřetelně upozornil na kontrast mezi *člověkem uměřeným* (σωφρων) a Kalliklem, jehož duše je evidentně v opačném stavu proti uměřené, je *nerozumná* (αφρων), *nezřízená* (ακολαστος) a podle Sókrata tedy *špatná* (κακη) [Gorg. 507a]. Ve sporu Sókrata s Kallikleem už totiž nejde pouze o názorový střet o tom, co je to rétorika a co je jejím předmětem, nýbrž o bytostný protiklad dvou způsobů života, spor o to, jak šťastně žít – zda jako dobrý, tj. ctnostný filosof či jako špatný, tj. nezřízený tyran, což je ostře vymezeno (zosobněnými) protiklady σωφροσυνη-ακολασια<sup>96</sup> a αγαθον-κακον. Kalliklés tvrdí, že kdo chce *správně žít* (ορθως βιωσομενον), musí ponechat svým žádostem co největší vzrůst a nesmí je krotit [Gorg. 491e], štěstí a αρετη jsou podle něj blahobyť, *nezkrocenost* (ακολασια) a svoboda [Gorg. 492c], zatímco uměřenost a spravedlnost vychvalují lidé slabí, kteří pro nedostatek mužnosti nemohou zjednat svým choutkám ukojení [Gorg. 492a-b], jsou to jen *dohody lidí proti přírodě* (παρα φυσιν συθηματα ανθρωπων) a za nic nestojí [Gorg. 492c]. Naopak podle Sókrata ten, kdo chce být *šťasten* (ευδαιμονα), musí jít za *uměřeností* (σωφροσυνη) a cvičit se v ní [Gorg. 507d], neboť tam, kde je spravedlnost a uměřenost, je i *blaženost* (μακαριω) [Gorg. 507e],<sup>97</sup> kdežto *nešťasten* (αθλιον) je člověk špatný a zle jednající, tedy ten, který je v opačném stavu nežli uměřený, člověk *nevázaný* (ακολαστος), kterého popisoval Kalliklés [Gorg. 507c].

Tak Sókratés svoje slova úmyslně stylizuje do opozice vůči Kallikleovi, který však zůstává zcela nepohnut, čímž se ukazuje nesmiřitelnost obou postojů. Proto Patočka hovoří o „zvláštnosti a propastnosti“ dialogu *Gorgias*, neboť zde podle něj Platón proti sobě staví „dvojí odhalování – Sókratovo odhalování člověka směrem od instinktivního a daného v člověku k tomu, co dáno není, a Kallikleovo odhalování toho, co platí za morální zákon, co tedy není založeno na ‚přírodě‘, jako úskoku životně slabých, jako útoku životní závisti na životní sílu“.<sup>98</sup> Je to „νομος jako σωφροσυνη a

<sup>95</sup> Srov. Gorg. 477e: *nespravedlnost a nezřízenost a ostatní vadnost duše je největší zlo na světě* (η αδικα και ακολασια και η αλλη ψυχης πονηρια μεγιστον των οντων κακον εστιν).

<sup>96</sup> Srov. Rep. 402c, 403a.

<sup>97</sup> Srov. Charm. 175e; Alc. I, 134c-e; Symp. 188d.

<sup>98</sup> Patočka, *Platón*, s. 176.

δικαιοσυνη, geometrická rovnost, mez“ proti „beztvarosti a bezmeznému rozplizlosti pouhého života instinktivního“, přičemž mez a zákon představují pole Patočky jsoucno, zatímco bezmezno a πλεονεξια představují nejsoucno; a „životní obrat, který provádí filosofie v člověku tím, že rozvrací jeho domnělé přirozené, instinktivní ‚jistoty‘, je obrat od nejsoucího k jsoucímu“.<sup>99</sup>

## 4.7 Sókratés jako pravý politik

Samozřejmě víme, na jakou stranu se staví Platón sám, který v *Gorgiovi* dokonce nechává Sókrata o sobě tvrdit, že pouze on jako jediný z lidí tehdejší doby provozuje *politické umění v pravém slova smyslu* (αληθως πολιτικη τεχνη), a to proto, že řeči, které mluví, nemluví s úmyslem zavděčit se, nýbrž se zřením na *největší dobro* (βελτιστον), nikoli na *největší příjemnost* (ηδιστον) [*Gorg.* 521d]. Je pak otázkou, zda lze v dialogu *Gorgias* nějak rozlišit mezi pravým rétořem/politikem a filosofem, neboť se zdá, že nikoliv. Platón však zřejmě používá určitou nadsázku, když nazývá Sókrata jediným pravým politikem, protože chce jistě podobně jako v *Apologii* čtenáři ukázat, že Sókratés byl odsouzen nespravedlivě, neboť mu šlo vpravdě především o dobro obce.

Navíc se domnívám, že právě ona terminologická vágnost dovoluje Platónovi vystihnout charakter (života) historického Sókrata, který zdaleka nebyl oním Platónovým filosofem-dialektikem *Ústavy*,<sup>100</sup> nýbrž filosofem ve smyslu pravého rétora v *Gorgiovi*, který raději bezpráví snáší, než by je činil, je spravedlivý, nade všechno se snaží být skutečně dobrým (jak v soukromém tak ve veřejném životě), vyhýbá se všemu lahodění, cvičí se v αρετη, je vskutku řádným člověkem, a tak žije i umírá a vyzývá k tomu ostatní lidi, neboť to je ten *nejlepší způsob života* (αριστος του βιου) [*Gorg.* 527b-e].

## 4.8 Závěr

Další otázkou ovšem je, jak chápat vztah této „Sókratovy“ pravé rétoriky a Platónovy dialektiky. Nejpravděpodobnějším vysvětlením je podle mého názoru to, že Platón pravou rétoriku chápe jako filosofii užitou v praxi, respektive přípravu či předehru k vlastní písni [*Rep.* 531d], dialektice – teprve díky dialektice může totiž filosof *samým rozumovým myšlením* (αυτη νοησει) uchopit *samu podstatu dobra* (αυτο ο εστιν αγαθον) a ocitnout se na samém *vrcholu pomyslna* (νοητου τελει) [*Rep.* 532b],

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 183.

<sup>100</sup> Především v 5.-7. knize. Viz níže kapitola *ÚSTAVA: SLABÁ A SILNÁ DEFINICE ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ*.

tzn. *nejlepší* (βελτιστου) částí duše (tj. rozumovou složkou) hledět na *nejlepší* (αριστου) mezi jsoucný [Rep. 532c], tzn. poznat *pravdu samu* (αυτο το αληθεος) [Rep. 533a]. Na první pohled je tedy patrná určitá Sókratova odlišná tendence oproti Platónovi. Sókratés totiž jako „muž dobrý a mluvící ve prospěch největšího dobra“ [Gorg. 503d] svým myšlením a působením směřoval více k praxi, respektive k etice, neboť jeho cílem bylo jednak působit na spoluobčany, aby byli co nejlepšími, jednak sám žít na základě péče o duši ctnostně, a tedy dobře a šťastně, nadto pokorně přiznával, že nemá žádné vědění.<sup>101</sup> Platón byl pak spíše mistrem teorie, který sice jednoznačně ze Sókratových myšlenek vyšel, ale byl mnohem ambicióznější, jeho cílem bylo pozitivní poznání vskutku jsoucího, a za tím účelem postupně vytvořil komplexní filosofický systém. Nic takového Sókratés nedokázal a zřejmě ani dokázat nechtěl.<sup>102</sup> Pregnantně tento fenomén vystihuje Patočka: „Platón všechny zápory sókratovství hledí opět proměnit v klady.“<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue*, s. 71) rozlišuje mezi Sókratovým negativním testováním a pozitivním vyzýváním k sebedokonalování. O pozitivním vědění však u Sókrata nemůžeme mluvit.

<sup>102</sup> Viz nezáludné filosofování a filosofické milování [*Phaedr.* 249a].

<sup>103</sup> Patočka, *Platón*, s. 155.

## 5. MENÓN: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΦΡΟΝΗΣΙΣ

### 5.1 Prologos

Dialog *Menón* jednak navazuje na dialog *Prótagoras*, a to tématem učitelnosti ctnosti, jednak předznamenává dialog *Faidón*, neboť je zde vyložena *anamnésis* a naznačena nesmrtelnost duše. Navíc je v *Menónovi* zmíněno Sókratovo setkání s Gorgiou, tudíž je zařazení tohoto dialogu nasnadě.

### 5.2 Je αρετη věcí učení či od přirozenosti?

Hned na samém začátku dialogu pokládá Gorgiův žák Menón bez okolků Sókratovi otázku, zdali je *ctnost* (αρετη) věc *učení* (διδασκτον) či *cvičení* (ασκητον) nebo se jí lidem dostává *přirozeností* (αλλα φυσει) či nějakým jiným způsobem [*Men.* 70a]. Sókratés však opáčí, že „vůbec nemá vědění o ctnosti“ – neví tedy, ani co je αρετη, natož aby věděl, jaká je [*Men.* 71b]; navíc vzápětí konstatuje, že ani dosud nepotkal nikoho, kdo by to věděl [*Men.* 71c]. Když Sókratés vyzve Menóna, aby řekl, co myslí, že je αρετη, Menón suverénně (vzpomeňme na Charmida či Alkibiada) opáčí, že to *není těžké* (ου χαλεπον) a vyjmenuje hned několik ctností, například ctností muže je „býti schopen spravovat věci obce a při té činnosti dělat přátelům dobře a nepřátelům zle“, ctností ženy je „dobře spravovat dům, opatrujíc věci domácnosti a jsouc poslušna svého muže“ [*Men.* 71e], a vůbec podle Menóna *je přemnoho jiných ctností* (παμπολλαι αρεται εισι) [*Men.* 72a]. Sókratés na to ironicky poznamená, jaké veliké štěstí ho potkalo, když původně hledal jen jednu ctnost a díky Menónovi jich nelezl celý *roj* (σημος) [*Men.* 72a]. Pak ale ve vší vážnosti konstatuje, že ačkoli je mnoho rozmanitých ctností, „všechny mají jakýsi jeden totožný ειδος, pro který jsou ctnostmi“ – na ten je pak třeba hledět, pokud se má objasnit, co je ctnost [*Men.* 72c-d].

### 5.3 Τι εστι αρετη?

Vzhledem k tomu, že Menón příliš nerozumí tomu, o co Sókratovi jde, snaží se mu to Sókratés vysvětlit na příkladech, kterých původně užil sám Menón: „dobře spravovat obec nebo domácnost nebo cokoli jiného“ lze pouze za předpokladu, že se to děje *uměřeně a spravedlivě* (σωφρονως και δικαιως) [*Men.* 73a] – dobře spravovat tedy znamená spravovat *spravedlností a uměřeností* (δικαιοσυνη και σωφροσυνη) [*Men.* 73b]. Tak Sókratés Menónovi ukazuje, že *všichni lidé jsou dobří tímž způsobem*



(παντες αρ ανθρωποι τω αυτω τροπω αγαθοι εισιν), „neboť se stávají dobrými, když dosáhnout týchž vlastností“, což znamená, že *ctnost všech je táž* (αυτη αρετη παντων εστιν) [Men. 73c].

## 5.4 Δικαιοσυνη a σωφροσυνη

Zde se pozastavme a všimněme si spojení δικαιοσυνη και σωφροσυνη, které již známe z předchozích dialogů.<sup>104</sup> Tyto dvě ctnosti vyvstávají společně vždy, když se jedná o dobrou správu obce. Připomeňme si tedy, co se o nich v jednotlivých dialozích přesně píše:

- A. V *Alkibiadovi* je řečeno: „Jestliže máš konat *politickou činnost* (πολεως πραξειν) *správně a krásně* (ορθως και καλως), musíš dodávat svým spoluobčanům *zdatnosti* (αρετης). [...] Musíš si tedy nejprve ty sám získat zdatnost. [...] Neboť budete-li ty i obec jednat *spravedlivě a uměřeně* (δικαιως και σωφρονως), budete jednat *bohumile* (θεοφιλως). [...] Když budete takto žít, jsem ochoten vám zaručit, že budete *šťastni* (ευδαιμονησειν).“ [Alc. I, 134b-e]
- B. V *Prótagorovi* se dozvídáme o „*občanské zdatnosti* (πολιτικης αρετης), jež se má zcela pohybovat v mezích *spravedlnosti a uměřenosti* (δικαιοσυνης και σωφροσυνης)“ [Prot. 323a].
- C. V *Gorgiovi* se tvrdí, jednak že „*spořádanost a úpravnost* (ταξεσιν και κοσμησεσιν) duše má jméno ‚zákonitý stav‘ a ‚zákon‘ a jím se lidé stávají zákonitými a řádnými, a to je *spravedlnost a uměřenost* (δικαιοσυνη και σωφροσυνη)“; a jednak že „řečník vzdělaný a dobrý [...] máje svou mysl stále obrácenu k tomu, aby jeho spoluobčanům vznikala v duších *spravedlnost* (δικαιοσυνη) a opouštěla je *nespravedlnost* (αδικια), a aby v nich vznikala *uměřenost* (σωφροσυνη) a opouštěla je *nezřízenost* (ακολασια), a aby v nich vznikala jiná *ctnost* (αρετη) a odcházela z nich *špatnost* (κακια)“ [Gorg. 504d-e].

---

<sup>104</sup> A bude se dále objevovat i v dialozích následujících. Viz *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

D. V *Menónovi* je položena otázka, která samozřejmě předpokládá zápornou odpověď: „Je snad možno *dobře spravovat* (εν διοικειν) buď obec nebo domácnost nebo něco jiného, když by se to nespravovalo *uměřeně a spravedlivě* (σωφρονως και δικαιως)?“ [*Men.* 73a].

Z výše uvedených tvrzení o spravedlnosti a uměřenosti lze pak vyvodit následující závěry:

1. Δικαιοσυνη a σωφροσυνη jsou zásadní ctnosti, které musí nutně mít (pravý) politik, aby mohl krásně a správně, to jest dobře spravovat obec.
2. Pokud tedy spravuje obec spravedlivě a uměřeně (jsa sám spravedlivý a uměřený), pak i své občany činí spravedlivými a uměřenými.
3. A když celá obec jedná spravedlivě a uměřeně, to znamená, že jedná bohumile, potom jsou všichni šťastni.

V náznacích se zde již objevuje moment (soukromé) „správy“ vlastní duše („budete-li ty i obec jednat spravedlivě a uměřeně“, „spořádanost a úpravnost duše má jméno ‚zákonitý stav‘ a ‚zákon‘ [...] a to je spravedlnost a uměřenost“, „dobře spravovat buď obec nebo domácnost nebo něco jiného“), který bude rozvinut později především v *Ústavě*.<sup>105</sup>

## 5.5 Ctnost vůbec a jistá ctnost

Vraťme se ale po této odbočce zpět k dalšímu průběhu našeho dialogu, kde se *Menónovi* stále nedaří pochopit rozdíl mezi *ctností vůbec* (αρετη) a *jistou ctností* (η αρετη τις) [*Men.* 73e] a *Sókratés* ho musí opět vyzvat, aby řekl „obecně o ctnosti, co to jest“, přestal „dělat mnoho z jednoho“, ale aby nechal „zdatnost celou a neporušenou“ a řekl konečně „o ní, co jest“ [*Men.* 77a-b]. *Menón* se však ani pod *Sókratovým* tlakem nezmůže na svůj názor a pouze cituje jakéhosi básníka, že ctnost je „těšiti se z krásných věcí a míti moc“ [*Men.* 77b]. Na to *Sókratés* provede klasické ztotožnění krásných věcí s dobrými a dokazuje, že „všichni touží po dobrých věcech“ [*Men.* 77b-c] – z tohoto

---

<sup>105</sup> Viz *Rep.* 490a, 500d.

hlediska ovšem ἀρετη posuzovat nelze. Menón tedy musí svoji původní definici reformulovat: ctnost je „být schopen opatrovati si dobré věci“ [Men. 78c]. I tato definice je však naprosto nedomyšlená a Sókratés ji musí doplnit o základní podmínku: při tomto opatrování dobrých věcí musí být nutně spravedlnost nebo uměřenost nebo zbožnost nebo některá jiná část ctnosti (μοριον ἀρετης) [Men. 78d-e]. Ale tím je (ač pregnantněji než prve) popsána pouze ona část ctnosti, nikoli ctnost vůbec.

## 5.6 Menónova eristika

Menón už dále neví kudy kam, a když ho Sókratés již poněkolkáté vyzve, aby řekl, co je ἀρετη, musí Menón přiznat, že neví, co by Sókratovi odpověděl, neboť vůbec nemůže „ani říci, co ctnost je“ [Men. 80b]. Rozhodně v tom ovšem nevidí svoji chybu, ale naopak osočí Sókrata, že na něj působí čáry (γοητευεις), kouzly (φαρματτεις) a zařikáváním (κατεπαδεις) a sám jsa v nejistotě, naplňuje i jeho nejistotou (αποριας) [Men. 80a]; posléze ještě varovně dodá: „kdybys dělal takové věci jako cizinec v jiné obci, brzy bys byl odveden do vězení jakožto kouzelník (γοης)“ [Men. 80b]. Když pak Sókratés také již poněkolkáté potvrdí, že sám opravdu neví, co je ctnost [Men. 80d], Menón ještě přitvrdí a eristicky Sókrata přímo obviní z toho, že je hloupost hledat něco, o čem neví, co to je [Men. 80d].<sup>106</sup> Jak podotýká Helena Kurzová, projevuje se zde Menónova eristická výchova, když „trvá na tom, že nelze zkoumat věc, kterou neznají – neplatí to ovšem ze sókratovského východiska, kde je neznalost stimulem poznávání, ale na základě eristického manipulování se slovy: co neznáš, nemůžeš poznávat, a co znáš, také ne“.<sup>107</sup> Rozdíl mezi Menónovým a Sókratovým chápáním nevědomosti označuje Kurzová jako „protiklad eristiky a konstruktivní dialektiky, pozitivního hledání“.<sup>108</sup>

## 5.7 Αναμνησις

Aby Sókratés naznačil východisko, přichází s řečí, kterou slyšel od mužů a žen moudrých v božských věcech (γαρ ανδρων τε και γυναικων σοφων περι τα θεια πραγματα) [Men. 81a]. V této mystické řeči tvrdí, že duše je nesmrtelná,<sup>109</sup> není tedy nic, co by nevěděla a je schopna si o všem vzpomenout na to, co již dříve věděla –

<sup>106</sup> Srov. Agathónova řeč v *Symposiu*.

<sup>107</sup> Kurzová. *K interpretaci Platónova dialogu Menón*, s. 42.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>109</sup> Srov. *Phd.* 73a.

„hledání a učení je tedy vůbec věci *vzpomínání* (αναμνησις)“ [Men. 81c-d]. Oním pozitivním východiskem jsou pak *pravdivá mínění* (αληθεις δοξαι), která má naše duše naučena po všechen čas, a pokud jsou tato pravdivá mínění vzbuzena *otázkou* (ερωτασει) [Men. 86a] a svázána *rozumovým výkladem příčiny* (αιτιας λογισμω) [Men. 98a], stávají se *věděním* (επιστημαι) [Men. 86a]. A tak Sókratés apeluje na Menóna: „co právě nyní nevíš [...], to máš směle se snažit hledat a *vzpomínat si* (αναμνησκεσθαι) na to“ [Men. 86b].

## 5.8 Αρετη a φρονησις

Na základě těchto nových zjištění se Sókratés vrací na začátek k otázce, *co je ctnost* (τι εστιν αρετη) [Men. 86c]. Podobně však činí i Menón a připomíná svoji otázku ze začátku dialogu, tudíž chce spíše vědět, zda je možné ctnosti učit [Men. 86d]. Sókratés mu vyhovuje a zkoumá předpoklad, zda je ctnost nějaké *vědění* (επιστημη), neboť pak by jí zřejmě bylo možné *učit* (διδακτον) [Men. 87c]. Vycházejíc z toho, že „ctnost je jedna z věcí, které jsou v duši“, a že „je nutně *prospěšná* (ωφελιμω)“ [Men. 88c], dojde Sókratés k závěru, že „ctnost, když je prospěšná, musí být jakási *rozumovost* (φρονησις)“, neboť „rozumovost řídí ostatní duši a dělá [...] duševní schopnosti prospěšnými“ [Men. 88d]. To je velmi důležité tvrzení, které se objeví později také ve *Faidónovi*, kde je φρονησις nutnou podmínkou pravé ctnosti, a to jak každé jednotlivé ctnosti včetně σωφροσυνη, tak αρετη vůbec, čímž se ukazuje vzájemná podmíněnost etické a epistemologické stránky Platónovy filosofie.<sup>110</sup>

Sókratés nakonec dojde k závěru, že *ctnosti nelze učit* (μη ουκ η διδακτον αρετη) [Men. 94e, resp. 96c], protože zaprvé φρονησις není to samé, co επιστημη, a tedy αρετη *není vědění* (ουκ εστιν επιστημη) [Men. 89d], a zadruhé nejsou žádní opravdoví *učitelé* (διδασκαλοι) ctnosti [Men. 89e]. Havlíček poukazuje na to, že tento závěr je ze Sókratova pohledu naprosto plausibilní, neboť je to důsledek především Menónova nepochopení a záměny slov *rozumovost* (φρονησις) za *vědění* (επιστημη) a *učit se* (διδακτον) za *učit někoho* (μαθητον): „O ctnosti bylo řečeno, že je výkonem duše, který je uskutečňován *fronésis*. O té bylo zase řečeno, že není vědění, které lze předávat, nýbrž že je věci učení se. Proto nelze ctnost učit, nýbrž se jí lze učit. [...] Menón tím, že zaměnil rozumovost za vědění a učení se za učení druhého, dospěl místo

<sup>110</sup> Srov. *Phd.* 69a-c; resp. *Prot.* 333d.

závěru, že dobrými se stáváme učením se, k jinému závěru, že být dobrým nás někdo naučí.“<sup>111</sup>

## 5.9 Závěr

Celý dialog končí díky Menónově nedbalosti v aporii,<sup>112</sup> neboť Sókratés nakonec došel k závěru, že αρετη není „ani od přirozenosti ani věc učení, nýbrž božím údělem a bez rozumového poznání se jí dostává těm, kterým se jí dostává“ [Men. 99e-100a] – to je samozřejmě (ze Sókratova pohledu) jako definice ctnosti zcela nepřijatelné. Proto Sókratés není s tímto výsledkem spokojen a znovu apeluje na to, že by bylo třeba nejdříve hledat, „co je ctnost sama o sobě“ [Men. 100b].

Problém učitelnosti ctnosti tedy nebyl vyřešen ani v *Prótagorovi*, ani v *Menónovi*. Jak naznačil Havlíček, důvodem tohoto neúspěchu je to, že Sókratovi partneři jsou sofisté, kteří se nezajímají o hlubokou komplexnost αρετη, kterou se nelze naučit jako geometrii, nýbrž je to výsledek konsekventní snahy a péče o sebe. Pro moje další zkoumání je relevantní především uvedení problému souvislosti αρετη s φρονησις, kterým se budu podrobněji zabývat v následujícím dialogu *Faidón*.

---

<sup>111</sup> Havlíček. *Proč Platón rozlišuje mezi frónésis a epistéme*, s. 38.

<sup>112</sup> Srov. aporetické vyústění dialogu *Prótagoras*.

## 6. FAIDÓN: PRAVÁ A PROSTODUCHÁ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ

### 6.1 Prologos

*Faidón* je vedle *Ústavy* druhým nejvýznamnějším dialogem středního Platónova období.<sup>113</sup> Jedná se o dialog narativní s pestrým dramatickým rámcem,<sup>114</sup> v němž *Faidón* vypráví Echekratovi, jak proběhl poslední den Sókratova života ve vězení předtím, než musel vypít jed. Patočka charakterizuje ústřední námět dialogu jako „filosof a smrt“.<sup>115</sup> Špinka to rozšiřuje na „Sókratovu obhajobu vlastní blaženosti a pokus prostředkovat na ní podíl také jeho přátelům“.<sup>116</sup> Neboť jak trefně píše Patočka, „i *Faidón* je apologií; jenže nikoli, jako první, proti cizím mocnostem světa na veřejném fóru, [...] nýbrž mnohem intimnější je kruh, před nímž se obrana děje“.<sup>117</sup> Sókratés totiž před svými přáteli a žáky musí naposledy obhájit nejen to, jak má vypadat život opravdového filosofa, nýbrž i to, co pro něj znamená smrt a proč se jí v jeho případě netřeba bát – přičemž v pozadí je stále předpoklad nesmrtelnosti duše. Podívejme se na tyto jednotlivé problémy postupně.

### 6.2 Filosofův život

Tedy zaprvé: Jak má vypadat život filosofa? Podle Sókrata by filosof především neměl mít zájem o „takové tak řečené“ *rozkoše* (ηδονας) jako jest *jídlo* (σιτων) a *piti* (ποτων), *rozkoše lásky* (αφροδισιων) a ostatní *starosti o tělo* (σωμα θεραπειας) [*Phd.* 64d],<sup>118</sup> protože musí být co nejvíce oddálen od těla a obrácen k duši, a to tak, že „filosof co nejvíce oprostuje duši od společenství těla“ [*Phd.* 64e-65a]. Proto si duše filosofova nejméně cení těla a ubíhá od něho a hledí být *sama sebou* (αυτη καθ αυτην) [*Phd.* 65c], neboť jedině tak se může snažit *čistým myšlením samým o sobě* (διανοια χωμενος αυτο καθ αυτο) lovit každé jednotlivé ze *jsoucen* (των οντων) [*Phd.* 66a] čisté a samo o sobě; tělo totiž vyrušuje a nenechává filosofovu duši dosáhnout cíle, totiž nabýt *pravdy* (αληθειαν) a *rozumnosti* (φρονησιν) [*Phd.* 66a]. Je frapantní, jak zde Platón velmi nekompromisně a striktně dehonestuje tělo – M. C. Nussbaumová mluví

<sup>113</sup> Viz Friedländer, Graeser, Vlastos. Za transitivity dialog považují *Faidóna* např. Ledger a Brandwood.

<sup>114</sup> Např. Friedländer (*Platon Bd. III*, s. 53) poukazuje na to, že v žádném jiném Platónově dialogu nemůžeme méně oddělit teoretický výsledek rozhovoru od životního základu, z něhož vyrůstá.

<sup>115</sup> Patočka, *Platón*, s. 217.

<sup>116</sup> Špinka, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 19.

<sup>117</sup> Patočka, *Platón*, s. 217.

<sup>118</sup> Srov. *Rep.* 389e, 430e.

přímo o asketismu<sup>119</sup> –, které nazývá *překážkou* (εμποδιον) [*Phd.* 65a] či přímo *zlem* (κακου) [*Phd.* 66a] a *vězením* (δεσμων) [*Phd.* 67d]. Pouze pokud se nebudeme „nic stýkati s tělem“ a nebudeme s ním „vůbec míti společenství“, leda pokud to je naprosto nutné, pak budeme nejbližší *věděni* (ειδεναι) [*Phd.* 67a] – neboť tělo spoutává člověka natolik, že za života, když je duše ve spojení s tělem, nedokážeme nic čistě poznati, nýbrž až po smrti, když se duše odloučí od těla, může se pak *sama duše dívatí na samy věci* (αυτη τη ψυχη θεατεον αυτα τα πραγματα) a nám se dostane toho, po čem *toužíme* (επιθυμουμεν) [*Phd.* 66d-e]. Poznamenejme, že podle Theodora Eberta je mimo jiné i „tento úsek *Faidóna* charakteristický pythagorejskými představami: pohrdáním tělesnými vjemy či tělesnými požitky, asketickým nepřátelstvím filosofa vůči tělu“ či v dialogu později vyjádřenou „nadějí pravých filosofů, že budou žít v kruhu bohů“.<sup>120</sup>

### 6.3 Filosofova smrt

Tím jsme se dostali ke druhému problému: Co pro filosofa znamená smrt? Obecně je smrt považována za *odloučení duše od těla* (της ψυχης απο του σωματος απαλλαγην či χωριζειν) [*Phd.* 64d, 67c]. To však pro filosofa, pokud je to *opravdový filosof* (αληθος či ορθος φιλοσοφος) [*Phd.* 64e, 67e, 80e, 82c, 83b] a celý život konsekventně pracoval na *vyproštění a odloučení duše od těla* (λυσις και χωρισμος ψυχης απο σωματος) [*Phd.* 67d] a snažil se poznat skutečnou pravdu, znamená *velkou naději* (πολλη ελπις) [*Phd.* 67b], o níž by měl mít *silné mínění* (σφοδρα δοξει), že teprve po smrti zastihne *moudrost čistě* (καθαρος φρονησει) [*Phd.* 68b], jinde však nikoli.<sup>121</sup> Podle Eberta mají přívlastky „opravdový“, „skutečný“ či „pravý“ odlišit filosofa od ostatních lidí (viz níže), což bylo charakteristické právě pro pythagorejce; a navíc také výrazy jako *očista* (καθαρισς), *to, co je čistě* (καθαρος) a *očistit se* (καθαρευειν) patří podle něj do okruhu pythagoreismu (k očistě také viz níže).<sup>122</sup>

### 6.4 Filosofova duše po smrti

Ale to jsme již u třetího problému: Proč se filosof nemusí bát smrti? Z výše uvedeného totiž vyplývá, že „opravdoví filosofové se připravují k umírání a smrt je ze všech lidí jim nejméně strašná“ [*Phd.* 67e], neboť jak o sobě Sókratés řekl již na

<sup>119</sup> Nussbaumová. *Křehkost dobra*, s. 324.

<sup>120</sup> Ebert. *Sókratés jako pythagorejec v anamnéze dialogu Faidón*, s. 19.

<sup>121</sup> Srov. *Phd.* 66d-e

<sup>122</sup> Ebert. *Sókratés jako pythagorejec v anamnéze dialogu Faidón*, s. 16-17.

začátku, *muž, který strávil svůj život ve filosofii* (ανηρ τω οντι εν φιλοσοφια διατριψας τον βιον), se vším právem nebojí, že má zemřít, a je pln *dobré naděje* (ευελπις), že se mu až zemře, dostane na onom světě *největšího dobra* (μεγιστα αγαθα) [*Phd.* 63e-64a]. Co je tím nejvyšším dobrem? Zřejmě je jím výše zmíněný cíl filosofické duše: dosažení φρονησις (ať již jako „moudrosti“ či čisté „schopnosti myslit“), již je podle všeho pravda již implicitní.

## 6.5 Φρονησις jako moudrost

Než se tedy dostaneme k samotné σωφροσυνη, je třeba se podrobněji podívat právě na φρονησις, která se σωφροσυνη význačně koreluje (dokonce ji svým způsobem přímo zakládá), jak uvidíme později. Nejprve ovšem shrňme, co jsme se v dialogu *Faidón* dosud o φρονησις dozvěděli. Je to především touha a cíl každého *opravdového filosofa* (αληθος či ορθος φιλοσοφος), souvisí s pravdou a s duší čistě samotnou o sobě, to jest duší zcela odloučenou od těla. Nicméně všechny tyto skutečnosti jsou filosofovi za života nedosažitelné, neboť „zaživa“ je jeho duše nerozlučitelně spjata s tělem. Tělo a vše tělesné (lásky, žádosti, strachy [*Phd.* 66c]) totiž v našem dialogu představuje zcela vyhraněný protiklad k φρονησις (a to znamená též k σωφροσυνη), neboť tělo je doslova překážkou, vyrušuje a není kvůli němu možno rozumně myslet.<sup>123</sup> Jediné, co tedy filosofovi zbývá, je nemít „dobrovolně žádného společenství s tělem“ [*Phd.* 80e], zdržovat se „všech tělesných žádostí“ [*Phd.* 82c] a věřit v „osvobozující a očistné působení“ filosofie [*Phd.* 82d], díky čemuž dosáhne toho, po čem celý život tolik toužil, protože jeho duše konečně nabude φρονησις – ovšem až po smrti.<sup>124</sup>

Φρονησις se tedy jeví být posledním a nejvyšším cílem filosofa, avšak také se zdá být vůči životu, a to i životu vpravdě filosofickému, zcela transcendentní a nedostupná – Paul Friedländer používá dokonce přívlastku *nepřátelská* (feindlich).<sup>125</sup> Tím se zřejmě potvrzuje pro člověka (téměř) nepřekonatelný „χωρισμος“ z raného a částečně i středního Platónova období (pro něž je právě dialog *Faidón* signifikantní) mezi dimenzí pravých jsoucen vskutku jsoucích a dimenzí pouze zdánlivých jsoucen lidského světa spjatého s tělesností.<sup>126</sup> Jak ale ještě uvidíme, na konci našeho dialogu Platón přeci jen pro filosofa připustí určitou participaci na φρονησις, což se stane předznamenáním vrcholného dialogu Platónova středního období, to jest *Ústavy*, kde již

<sup>123</sup> Srov. *Phd.* 65a, 66a, 66c.

<sup>124</sup> Srov. *Phd.* 66e, 67e-68a, 68b.

<sup>125</sup> Friedländer. *Platon Bd. III*, s. 36.

<sup>126</sup> Je to zřejmě důsledek vlivu takzvaného Sókratova negativního vědění.



filosof-dialektik „*samým rozumovým myšlením* (αυτη νοησει) postihne samu podstatu dobra“ [Rep. 532b].

## 6.6 Φρονησις jako základ pravé ctnosti – etická a epistemologická očista

Doposud jsme tedy v dialogu *Faidón* nacházeli φρονησις především ve významu jakési nejvyšší moudrosti [Phd. 65a, 66a, 66e, 68a, 68b], které lze však dosíci až po smrti. Nyní se podrobněji podíváme na zajímavou zmínku o φρονησις (ve významu „rozumnost“) v pasáži 69a6-c2,<sup>127</sup> která je též relevantní pro σωφροσυνη a αρετη vůbec, a kde Platón tvrdí:

„[...] jedině ona mince je *dobrá* (ορθον) a za ni je třeba všechno tohle [tj. libosti, bolesti, strach] vyměňovati, *rozumnost* (φρονησις); jen když se za tu a s ní, s rozumností, všechno kupuje a prodává, je to vskutku statečnost a uměřenost i spravedlnost a vůbec *pravá ctnost* (αληθες αρετη), ať už libosti a strachy a všechny ostatní takové věci přicházejí nebo odcházejí. Když jsou však ty věci odloučeny od *rozumnosti* (φρονησεως) a zaměňovány jedna za druhou, není taková ctnost nic než klamavá malba a věc vskutku *otrocká* (ανδραποδοδης) a nemá v sobě nic zdravého ani pravdivého, kdežto ve *skutečné pravdě* (αληθες τω οντι) je i uměřenost i spravedlnost i statečnost jakýmsi očištěním ode všeho takového a i sama *rozumnost* (φρονησις) jest jakási *očista* (καθαρμος).“

Jaké jsou souvislosti a implikace tohoto Platónova tvrzení? Na jedné straně se jedná o *etické* konotace pojmu φρονησις. Platón zde totiž explicitně tvrdí, že pravá ctnost nesmí být odloučena od rozumnosti, jinak je to ctnost otrocká. Z toho plynou dva důsledky. Prvním (ne příliš překvapujícím) důsledkem je určení jasné distinkce mezi pravou a otrockou, to jest nepravou ctností: pravá αρετη je sloučena s rozumností, u nepravé je tomu naopak (viz níže pravá a prostoduchá uměřenost).<sup>128</sup> Druhým, mnohem relevantnějším důsledkem je to, že ono Platónovo tvrzení lze pochopit tak, že φρονησις je zde učiněna předpokladem či nutnou podmínkou a řekněme přímo epistemologickým základem pravé αρετη. Tím se navíc podle Friedländera φρονησις stává pro filosofa

<sup>127</sup> Srov. *Men.* 88d.

<sup>128</sup> Srov. rozlišení pravé a nepravé slasti v dialogu *Filébos* [např. *Philb.* 51d].

určitým hodnotovým měřítkem, podle něhož pozná pravou ctnost (zatímco ostatní lidé se domnívají, že ctnost se poměřuje podle množství slasti).<sup>129</sup> Avšak Platónovi zde zřejmě nejde ani tak o to, aby filosof pravou ctnost poznal, nýbrž aby ji prostě „mít“, totiž aby byl skutečně ctnostný. Pokud je ale pravá *αρετη* výlučně spjata s *φρονησις*, pak vyvstává problém, zda filosof může vůbec někdy za svého života tuto *αρετη* „mít“, když přeci bylo výše řečeno, že *φρονησις* jako takovou může filosofova duše „mít“ až po smrti. Zatím musím tuto otázku nechat nezodpovězenou, ale posléze se k ní vrátím a pokusím naznačit určité východisko.

Na druhé straně se pak jedná o *epistemologické* konotace pojmu *φρονησις*, když totiž Platón nazývá *φρονησις* očístou. Platón nejprve tvrdí, že jednotlivé (pravé, a to znamená s *φρονησις* sloučené) ctnosti jsou očístou od všech libostí, strachů a podobných věcí – zde se jedná jednoznačně o očístou v etickém smyslu. To znamená, že prostřednictvím jednotlivých ctností lze dosáhnout určité etické očísty. Avšak i *φρονησις* sama je podle Platóna „jakási očísta“. Jak přesně ale souvisí *φρονησις* s očístou? *Φρονησις* (ač jistě ne ve své „čisté“ podobě) se jako očísta projevuje zřejmě skrze filosofii, která pak působí očístně právě na základě své touhy po *φρονησις* jako svém nejvyšším cíli. Podobně jako jsme výše u *αρετη* (respektive u jednotlivých *αρεται*) hovořili o „etické“ očístě, je v případě *φρονησις* možné mluvit o očístě „epistemologické“. Dávám tyto pojmy do uvozovek úmyslně, neboť by to nebyl „henolog“ Platón,<sup>130</sup> kdyby se mělo jednat o nějaké jasně stanovené a na sobě nezávislé procedury. Pokusme se to objasnit.

Viděli jsme, že tzv. etickou očístou lze uskutečňovat prostřednictvím *αρετη* (respektive jednotlivých *αρεται*), neboť jsou to především jednotlivé ctnosti, které pomáhají filosofovi zbavit se žádostí a strachů. Nicméně pokud se má jednat o pravé filosofické ctnosti, musejí být sloučeny s *φρονησις*, skrze níž lze pak zase uskutečňovat tzv. epistemologickou očístou. Avšak podle Sókrata je možné „mít“ *φρονησις*, to znamená stav rozumového myšlení duše čistě samé o sobě, až po smrti, kdy konečně duši nepřekáží tělo. Vyplývá z toho snad, že filosof nemůže za života dosáhnout ani pravé *αρετη*? Na první pohled se to tak jeví, avšak to by bylo příliš sókratovské.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Friedländer. *Platon Bd. III*, s. 36.

<sup>130</sup> Tzv. henologie je Wyllerův přístup k Platónovu dílu. Podle Wyllera (*Pozdní Platón*, s. 24) jsou Platónovy dialogy nejen formálně, nýbrž i obsahově psány podle „jediné celkové koncepce“, kterou Wyller nazývá *jedno nad mnoha* (*εν επι πολλων*). Vše tak tvoří jednotný a nenejvyš propojený celek.

<sup>131</sup> Podle historického Sókrata totiž člověk plně pravé ctnosti ani dobra dosáhnout nemohl, ačkoli o to měl neustále usilovat. (Srov. např. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*.)

V závěru dialogu však Platón nechá Sókrata (v jeho poslední promluvě) mimo jiné říci: *člověk má udělat všechno, aby se v tomto životě stal účasten ctnosti a moudrosti* (παν ποιειν ωστε αρετης και φρονησεως εν τω βιω μετασχειν) [Phd. 114c]. Tím tedy jakoby mimochodem připouští možnost, když ne úplného dosažení, pak alespoň *účasti* duše filosofa na (samozřejmě pravé) αρετη a φρονησις. Je signifikantní, že zde Platón opět (podobně jako v pasáži 69a-c) staví αρετη a φρονησις vedle sebe. Jako je totiž zřejmě φρονησις předpokladem *etické očisty*, a tedy pravé ctnosti, tak je analogicky pravá ctnost předpokladem *epistemologické očisty*, to jest filosofie zacílené na φρονησις – jedno zde nutně podmiňuje druhé a naopak.

A tak se nyní na příkladu vztahu „teoretické“ φρονησις a „praktické“ αρετη zřetelně ukazuje, jakým způsobem je pro Platóna vše v určitém smyslu „jednotou“. Platónova filosofie totiž tvoří nanejvýš koherentní a vzájemně propojený systém, v němž je etika založena na epistemologii, ale zároveň je epistemologie založena na etice, neboť jednoduše není možné, aby byl někdo rozumný („měl“, respektive byl účasten αρετη) a nebyl ctnostný („neměl“, respektive nebyl účasten φρονησις) a zase naopak.<sup>132</sup> Proto jsou naše termíny „etické“ a „epistemologické“ vzhledem k Platónově myšlení poněkud anachronické a pouze schematické, neboť nám sice pomáhají orientovat se v Platónově složitém filosofickém systému, avšak jeho cílem bylo myšlení celku v určitém souladu či harmonii jak etických, tak epistemologických, ontologických i kosmologických momentů.

## 6.7 Filosofická a mimofilosofická σωφροσυνη

Tím jsem snad dosti podrobně vyjasnila pojem φρονησις, který je pro založení každé jednotlivé (pravé) ctnosti (včetně σωφροσυνη) naprosto nezbytný. Vraťme se tedy nyní k σωφροσυνη, konkrétně k pasáži 68b-69c, kde se o ní explicitně jedná a navíc tato pasáž začíná přímo problematikou dichotomie duše-tělo, která je pro určení σωφροσυνη směrodatná. Sókratés zde totiž staví do opozice *milovníka moudrosti* (φιλοσοφος) a *milovníka těla* (φιλοσωματος), který je zároveň *milovný peněz* (φιλοχρηματος) a *vynikání* (φιλοτιμος) [Phd. 68b-c]. Avšak právě a pouze těm, „kteří jsou co nejvíce povýšeni nad tělo a žijí ve filosofii“, pak podle Sókrata náleží *statečnost* (ανδρεια) a *uměřenost* (σωφροσυνη) [Phd. 68c]. Posléze uvádí určitou charakteristiku σωφροσυνη, která se podle něj shoduje s tím, *co i lidé jmenují uměřeností* (ην και οι

---

<sup>132</sup> Srov. σωφροσυνη jako σοφια [Prot. 333d].

πολλοι ονομαζουσι σωφροσυνην): „aby se člověk nedával uchvacovat *žádostmi* (επιθυμιας), nýbrž aby byl po této stránce *ponýšený* (ολιγωρωσ) a *mírný* (κοσμιως)“ [Phd. 68c].<sup>133</sup>

Sókratés ovšem důrazně upozorňuje na to, že to, co jako uměřenost chápe filosof, se liší od toho, co za uměřenost považují ostatní lidé. Čím a proč se tedy liší *pravá* uměřenost filosofa a *prostoduchá* uměřenost ostatních lidí? Zaprvé je to kvůli odlišným perspektivám – lidé totiž jednají s ohledem na svůj strach ze smrti, neboť ji pokládají za jedno z velikých zel, avšak filosof se smrti nebojí, nýbrž se na ni očišťováním duše od těla připravuje a má onu dobrou naději, že se mu po smrti dostane naopak největšího dobra. Zadruhé je to samozřejmě kvůli obecné lidské zaslepenosti a neznalosti, neboť obyčejní lidé jsou *mírní* (κοσμιοι) pro nějakou *nevázanost* (ακολασια) a jejich uměřenost je *prostoduchá* (ενηθη). Sókratés popisuje stav této prostoduché uměřenosti následovně:

„[...] bojíce se totiž, aby nebyli zbaveni jiných *libostí* (ηδονων), a toužíce po nich, zdržují se jedněch, protože jsou ovládáni od jiných. Ovšem *nevázaností* (ακολασιαν) se nazývá býti *pod vládou libostí* (υπο των ηδονων αρχεσθαι), ale těm se přece přihází, že jsou ovládáni libostmi, *ovládají jiné libosti* (κρατειν αλλων ηδονων). To pak jest podobné tomu, co bylo řečeno nahoře, že jsou jakýmsi způsobem *nevázaností uměření* (αλοκασιαν σεσωφρονισθαι).“ [Phd. 68e-69a]

To ovšem z pohledu filosofa nejen *podivné* (αποπος) [Phd. 68d], nýbrž přímo *nemožné* (αδυνατον) [Phd. 68e]. Filosof totiž musí mít *pravou ctnost* (αληθης αρετη), která musí být určena či sloučena s *rozumností* (φρονησις), pokud je ctnost *odloučena od rozumnosti* (χωριζομενα δε φρονησεως), je to jen ctnost klamavá a *otrocká* (ανδραποδοδης) a nemá v sobě *nic zdravého* (ουδεν υγιες) ani pravdivého, zatímco (jak jsem již ukázala) „ve *skutečné pravdě* (αληθες τω οντι) je i uměřenost i spravedlnost i statečnost jakýmsi *očištěním* (καθαρσις) ode všeho takového a i sama rozumnost je jakási *očista* (καθαρμοως)“ [Phd. 69b-c] – což jsem podrobně rozebrala výše.

Podívejme se blíže na tento problém pravé a otrocké αρετη, konkrétně na to, co k tomu píše Patočka a Špínka. Tedy Patočka tento rozdíl mezi *filosofickou* a

<sup>133</sup> Srov. Alc. I, 122a; Gorg. 491d-e; Symp. 196c; Rep. 389d-e, 430e.

*mimofilosofickou* αρετη shrnuje následovně: „Veškerá αρετη mimofilosofická tu bude vedle filosofovy pouhým stínem, pouhou hluchou nápodobou. Neboť jedině filosofova αρετη má svůj plně kladný obsah, plně a kladně uvědoměný smysl a cíl. Jedině filosof ví, proč je ukázněný, σωφρον, a odvážný, ανδρειος; neboť filosofovi je věčné samo o sobě přitažlivým, je přirozeným cílem jeho probuzené spirituálnosti, zatímco druzí se ovládají jen ze strachu, aby neupadli do špatných následků svých sklonů, a zmužilí jsou jen z obavy, aby neupadli do horšího zla, než je smrt.“<sup>134</sup> Špínka tento problém zase nazývá rozlišením mezi *pravou* a *zdánlivou* ctností a popisuje jej takto: „Zdánlivá je ta ctnost, jejíž příčinou je její opak. Takovou ‚ctností‘ je stav, kdy někdo podstupuje nějaké domnělé zlo (například smrt) pouze proto, že se bojí většího zla (například hanby za útěk z boje). Zdánlivou ctností je také ‚uměřenost‘ ve slastech, která je zapříčiněna strachem ze ztráty jiných slastí. Skutečná ctnost je naopak ta, která není založena na svém opaku, ale na poznání a φρονησις.“<sup>135</sup>

Je tedy zřejmé, že Platón v pasáži 68b-69c činí jasnou distinkci mezi skutečnou a zdánlivou ctností, přičemž mimo jiné konkrétně zmiňuje uměřenost. Zprv je to *pravá filosofická σωφροσυνη, která je založena na rozumnosti*. Filosof musí mít jisté vědění (či alespoň silné mínění), které se vztahuje k vsutku jsoící uměřenosti o sobě, tzn. k ideji uměřenosti. To samozřejmě předpokládá, že takový filosof *očisťuje* svoji duši od těla a snaží se, aby jeho duše byla sama se sebou [*Phd.* 65c] a tak se *připravila* a co nejvíce přiblížila k poznání pravé jsočnosti všech věcí [*Phd.* 65d-e]. Ona příprava, tedy očisťování duše od těla (viz níže), je pak zřejmě záležitostí právě této pravé filosofické uměřenosti spojené s rozumností. Zadržé zde nacházíme *prostoduchou a pouze zdánlivou σωφροσυνη ostatních lidí* (tj. nefilosofů), která se vyznačuje svou zaslepeností, neboť není sloučena s rozumností ani se nevztahuje ke skutečným jsočnům, respektive k uměřenosti o sobě. Ona „uměřenost o sobě“ není ve *Faidónovi* vyjádřena přímo, ale jak ještě uvidíme, nalezneme dichotomii pravá-zdánlivá uměřenost ve vztahu k uměřenosti o sobě (to znamená k ideji uměřenosti) později ve *Faidrovi*.<sup>136</sup>

Je nutné dodat, že Platón téma „mimofilosofické“ σωφροσυνη používá v dialogu *Faidón* explicitně ještě jednou, a to v pasáži 82a-d, respektive nepřímó v pasáži 84a-b (je zde místo σωφροσυνη použito výrazu κοσμοι). V pasáži 82a-d Platón charakterizuje

---

<sup>134</sup> Patočka. *Platón*, s. 234.

<sup>135</sup> Špínka. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 31.

<sup>136</sup> Viz *Phaedr.* 247e,250b, 254b.

uměřenost konkrétně jako *obecně lidovou ctnost* (δημοτικην αρετην),<sup>137</sup> která pochází pouze ze zvyku a cviku, avšak *bez účasti filosofie a rozumu* (ανευ φιλοσοφιας τε και νου). Duše lidí, kteří se ve svém jednání řídili touto „lidovou“ uměřeností, budou podle Sókrata ze všech „nefilosofických“ duší *nejšťastnější* (ευδαιμονεστατοι) a přijdou do *nejlepších míst* (βελτιστον τοπον) [*Phd.* 82a-b]. Ale nenechme se mást Platónovou terminologií superlativů, neboť skutečně *pravdivé a božské* (το αληθες και το θειον) je pouhému *mínění nepřístupno* (αδοξαστον) [*Phd.* 84a], a proto jen duše *pravých filosofů* (ορθος φιλοσοφουντες), *milovníků vědění* (φιλομαθει), kteří se za života zdržovali všech *tělesných žádostí* (σωμα επιθυμιων), odcházejí po smrti *úplně čisté* (παντελως καθαρω) přímo do *rodu bohů* (θεων γενος) [*Phd.* 82b-c]. Tím je tedy potvrzeno rozlišení prostoduché a pravé σωφροσυνη z pasáže 68b-69c. Navíc se ukázalo, že pro „nefilosofy“ je ona lidová uměřenost přesto „nejlepší“, avšak právě jen v mezích lidské prostoduchosti a v rámci pouhého mínění, neboť k čistému a božskému má možnost přijít pouze filosof či přesněji jeho duše, a to navíc až po smrti (viz *Phd.* 66d-e a 66b).

## 6.8 Filosofická καθαρισς jako příprava na smrt

Na závěr mého zkoumání rozumnosti a uměřenosti v dialogu *Faidón* chci ještě blíže určit výše zmíněnou „očistu“ či „přípravu“, tj. očišťování duše od těla, protože tato καθαρισς je (jak jsem ukázala výše) v epistemologickém smyslu uskutečňována prostřednictvím φρονησις a ve smyslu etickém prostřednictvím σωφροσυνη (především) a ostatních ctností. Komplexně je pak tato očista hlavním předmětem filosofie vůbec. Již jsem se výše zmínila o tom, že καθαρισς byla jedním z hlavních pojmů pythagoreismu – například Ebert se snaží ukázat, že Platón ve *Faidónovi* nechává Sókrata vystupovat „jako pythagorejce se vším všudy“<sup>138</sup> – což zřejmě potvrzuje relevanci celé problematiky. Proto se pokusme shrnout, proč Platón považuje καθαρισς za nezbytnou a v čem přesně spočívá. Vše už v podstatě bylo řečeno výše, ale protože se k tomuto tématu Sókratés v dialogu neustále vrací, podívejme se na tento problém ještě jednou, a to z perspektivy vrcholu filosofické καθαρισς, která vychází z očisty etické a ústí v očistu epistemologickou. Sókratés tak v poslední části dialogu specifikuje především epistemologickou očistu, která byla naznačena na samém konci výše rozebírané pasáže 69a-c.

<sup>137</sup> Σρον. δημοτικης αρετης [*Rep.* 500d].

<sup>138</sup> Ebert. *Sókratés jako pythagorejce v anamnéze dialogu Faidón*, s. 19.

Hybný moment této filosofické καθαρσις spočívá především v touze<sup>139</sup> poznávat jsoucna sama o sobě či překonávat „ontologickou zaslepenost“, jak to nazývá Špínka.<sup>140</sup> Sókratés totiž tvrdí, že duše je nejpodobnější „božskému (θειω), nesmrtelnému (αθανατω), rozumovému (νοητω), jednoduchému (μονοειδει) a nerozbornému (αδιαλυτω), tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou“ – tedy zjednodušeně řečeno idejím; zatímco tělo je „nejpodobnější lidskému (ανθρωπινω), smrtelnému (θνητω), nerozumnému (ανοητω), složitému (πολυειδει) a rozbornému (διαλυτω), tomu, co nikdy není stejné samo se sebou“ [Phd. 80a-b]. Z ontologického hlediska je pak duše „jakousi ‚střední entitou‘ mezi idejemi a participujícími věcmi“, přičemž se podobá a má od přirozenosti blíže k idejím.<sup>141</sup> Proto tedy duše musí (v rámci etické očisty) tělu nejen vládnout (αρχειν) [Phd. 80a], nýbrž se od něho především snažit očistit, protože kdykoli pak duše (v rámci epistemologické očisty) „zkoumá sama o sobě (αυτη καθ αυτην σκοπη), odchází tam k tomu, co je čisté a stále jsoucí a nesmrtelné a v témž stavu, a protože je s tím jsoucnem příbuzná (συγγενης), je vždy v jeho společnosti, kdykoli se octne sama o sobě a je jí to možno“ [Phd. 79d]. Tento stav pak Sókratés nazývá rozumovým myšlením (φρονησις) [Phd. 79d], přičemž i dále v dialogu potvrzuje, že tuto „cestu rozumové úvahy“ má filosof sledovat, „jak nejvíce je člověku možno takové sledování“ [Phd. 107b] – což samozřejmě implikuje, že skutečně poznat jsoucna o sobě a být „čistě sama o sobě“ je pro duši možné až po smrti.<sup>142</sup>

Když tedy filosofova duše konsekventně prováděla jak etickou očistu, to znamená, že „neměla v životě dobrovolně žádného společenství s tělem“, tak epistemologickou očistu, to znamená, že se tělu „vyhýbala a byla sebrána do sebe (αυτη τεις εαυτον)“ [Phd. 80e], pak se „správně zabývala filosofií a vskutku se připravovala na snadné umírání (τεθναναι μελετωσα ραδιως)“ [Phd. 80e-81a] – Sókratés zde tedy očišťování duše od těla označuje doslova jako přípravu na smrt (μελετη θανατου) [Phd. 81a]. A právě onu přípravu neumožňuje a onu καθαρσις (etickou i epistemologickou) nezpůsobuje nic jiného než filosofie, která jediná má dostatečně „osvobozující a očištné (λυσει και καθαρω) působení“ a která se snaží vyprostit duši ze „žaláře“ těla, neboť ji přemlouvá, „aby vystoupila vzhůru“ a vybízí ji, „aby se sama do sebe sbírala a shromažďovala“ [Phd. 82d-83a].

<sup>139</sup> Srov. επιθυμουμεν [Phd. 66e].

<sup>140</sup> Špínka. *Duše a zlo v dialogu Faidón*, s. 35.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>142</sup> Srov. Phd. 66d-e a 68b.

Sókratés svoji řeč uzavírá tvrzeními, kterými vlastně shrnuje výše řečené, a které lze na základě mého předchozího výkladu strukturovat následovně:

1. Vrcholným cílem filosofie, respektive filosofa je být *účasten ctnosti a moudrosti* (αρετης και φρονησεως μετασχειν)“ [Phd. 114c].
2. Aby toho dosáhl, musí nejprve vykonat etickou očistu, to znamená udělat všechno, aby se v tomto svém životě odvrátil od „slastí těla a jeho zdobení“ [Phd. 114d].
3. Dále musí vykonat epistemologickou očistu, to znamená mít „vážený zájem o slasti související s nabýváním věděni“<sup>143</sup> a zdobit svoji duši „jejími vlastními ozdobami“ [Phd. 114e].

## 6.9 Závěr

Jak jsme mohli vidět, Platón nám v dialogu *Faidón* předkládá zřetelný a velmi nekompromisní obraz opravdového filosofa, jeho duše, života a smrti. Takový filosof pečuje o svoji duši, kterou se v rámci *etické očisty* skrze pravou *αρετη* snaží „negativně“ oprošťovat a očišťovat od těla, aby se pak duše v rámci *epistemologické očisty* skrze *φρονησις* mohla „pozitivně“ usebírat sama do sebe a poznávat tak jsoucna o sobě. Tedy pouze na základě *αρετη* a prostřednictvím *φρονησις* se duše může za života přiblížit idejím, ale jen tak, jak je člověku možné. Po tomto celoživotním pečování o duši a úsilí o poznání se filosof nemusí jako ostatní lidé bát smrti, neboť jeho duše je připravená a očištěná a dostane se jí na onom světě největších dober – konečně totiž dokonale pozná čistá jsoucna o sobě a bude bydlet s bohy. Je možné se v souladu s naší linií čtení domnívat, že právě etická očista představuje dědictví historického Sókrata, jenž se v rámci svého negativního věděni zajímal v první řadě o etická témata, zatímco epistemologická očista je nesmírně významným doplňkem, jímž Platón pozitivně rozvíjí myšlenkový odkaz svého učitele.

Nepřekvapuje tedy, že Platón vzdává dialogem *Faidón* Sókratovi veliký hold, když ho činí zosobněním onoho opravdového filosofa. Neboť Sókratés je po celý dialog charakterizován nejen svým rozumným *logem*, nýbrž i uměřeným chováním, čímž převyšuje všechny svoje žáky a přátele, kteří mají problémy i přes Sókratovo

---

<sup>143</sup> Srov. *Philb.* 13d, 63e-64a.



napomínání a argumenty ovládnout svůj žal a strach ze Sókratovy blížící se smrti. Proto není pochyb o tom, že Sókratés byl pro Platóna skutečně „ze všech lidí své doby nejlepší, nejrozumnější a nejspravedlivější“, jak vypravěč celý dialog uzavírá [*Phd.* 118a].

## 7. SYMPOSION – Σωφροσυνη a Erós

### 7.1 Prologos

V dialogu *Symposion* Platón oproti lásce jako (pro filosofa naprosto rušivé a nežádoucí) rozkoši či tělesné žádosti [např. *Phd.* 64d] rozvíjí druhou (pro filosofa prospěšnou) stránku eróta jako dynamického momentu poznávání (ideje krásna). Pro odlišení nazvěme prvního *erós sómatický*, protože souvisí výhradně s pohlavní žádostí, a druhého *erós epistemologický*, protože se projevuje jako touha po poznání. Epistemologický erós byl ve *Faidónovi* zcela opomenut a Platón ho podrobně vysvětluje právě až v *Symposiu*. Jak uvádí Šedina, „předmětem tohoto dialogu není *moudrost* (σοφία nebo σοφόν) jako výsostný cíl veškeré filosofické touhy, ale tato touha sama, přesněji pathos jejího *toužení* (φιλεῖν), jehož reprezentantem v tomto případě není ani člověk ani bůh, ale Erós, veliký daimón vznášející se mezi nebem a zemí, hlasatel a vykladač božských příkazů.“<sup>144</sup>

Dialog *Symposion* pojednává o hostině u básníka Agathóna, při níž je proneseno šest chvalořečí na boha (či daimóna v Sókratově podání) Eróta, a to v pořadí Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanés, Agathón, Sókratés. Nakonec je Alkibiadem pronesena chvalořeč na samotného Sókrata. Nechme stranou nadměrně bohatý dramatický rámec dialogu a nejprve se blíže podívejme na tři řeči, které předchází vrcholné řeči Sókratově, a které se nějakým způsobem vztahují také k σωφροσυνη. V každé z vybraných řečí se přitom pokusím právě v souvislosti se σωφροσυνη najít specifickou charakteristiku eróta, která dokazuje odlišnost od pozdějšího Sókratova epistemologického eróta.

### 7.2 Pausanias: Σωφροσυνη a pederastický erós

Zprvé je to řeč Agathónova milovníka Pausania, který podle Boháčka ztělesňuje moudrost a disciplínu zákonodárných Mudrců.<sup>145</sup> Pausanias odlišuje Eróta *Obecného* (Πανδημιον) a *Nebeského* (Ουρανιον) [*Symp.* 180e]. Obecný Erós představuje podle Pausania lásku, „kterou milují lidé *všední* (φασλοῖ)“ a která se vztahuje „více k tělům než k duším“ [*Symp.* 181b]. Oproti tomu Nebeský Erós je láska „prostá bujností“, která se obrací k „bytostem přirozeně silnějším i rozumnějším“

<sup>144</sup> Šedina. *Sparagmos*, s. 181.

<sup>145</sup> Boháček. *Between Truth and Beauty*, s. 186.

[*Symp.* 181d]. Mimo jiné také díky Nebeskému Erótovi se rodí „velké myšlenky nebo silné svazky přátelské a společenské“ [*Symp.* 182c]. Tento Erós způsobuje jednak, že milovník „přispívá k zdokonalení rozumu i ostatní zdatnosti“ miláčka, jednak že „miláček chce něco získati pro své vzdělání i pro ostatní moudrost“ [*Symp.* 184d-e]. Na základě toho Pausanias svoji řeč uzavírá tím, že Nebeský Erós je „velmi cenný pro obec i pro jednotlivce“, neboť „nutí milovníka i milovaného velice pečovati o sebe sama ve směru k *ctnosti* (*αρετην*)“ [*Symp.* 185b-c]. Novotný v poznámce (č. 18) k dialogu *Symposion* označuje Pausania za „horlivého obhájce pederastie“, čímž podle mého názoru přesně vystihl jádro a smysl celé řeči. Ač se to tak na první pohled možná nejeví (především díky Pausaniovým silným slovům o ctnosti a lásce k moudrosti), Pausaniův Nebeský Erós zdaleka není pozdějším Sókratovým epistemologickým erótem, nýbrž je mnohem povrchnější. Mohli bychom ho označit spíše jako *eróta pederastického*, který je někde na půli cesty mezi erótem sómatickým a epistemologickým – je sice na jednu stranu prostý bujnosti (což evokuje uměřenost) a směřuje k ctnosti, ale na druhou stranu se to děje dosti povrchním způsobem a stále to v první řadě souvisí s tělesným oddáváním se druhému.

### 7.3 Eryximachos: Σωφροσυνη a politický erós

Zadruhé je to řeč lékaře Eryximacha, který podle Boháčka připomíná zkarikovanou esenci presókratika.<sup>146</sup> Eryximachos vidí působení dvojího (dobrého a špatného) Eróta nejen u lidí, ale všude v přírodě, to znamená v celém kosmu. Pro nás je zajímavý především závěr jeho řeči, kdy Eryximachos tvrdí, že Erós, „ten, který se uplatňuje s *uměřeností* (*σωφροσυνης*) a *spravedlností* (*δικαιοσυνης*) ve věcech dobrých jak u nás, tak také u bohů, ten má *nejvyšší moc* (*μεγιστην δυναμιν*), způsobuje nám všechno *štěstí* (*ευδαιμονιαν*) a činí, že můžeme žít v družnosti a být milí jak sobě navzájem, tak i vyšším nás bytostem, bohům“ [*Symp.* 188d].<sup>147</sup> Dobrý je tedy ten Erós, který se „uplatňuje s uměřeností a spravedlností“, protože nám způsobuje všechno štěstí. Ono štěstí pak zřejmě spočívá především v tom, že „můžeme žít v družnosti“. Ani v Eryximachově řeči se tedy nejedná o epistemologického eróta, nýbrž konkrétně v závěru řeči jde spíše o *eróta politického*. Všechno štěstí totiž nepředstavuje poznání,

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 186-187.

<sup>147</sup> Srov. uměřenost a spravedlnost [*Alc.* I, 134c-e; *Prot.* 323a; *Gorg.* 504d, 507e; *Men.* 73b; *Rep.* 500d]. Srov. blaženost [*Charm.* 175e; *Alc.* I, 134c-e; *Gorg.* 507e].

ale život v družnosti, to jest v *polis*, a tento život v *polis* není založen na moudrosti, ale na uměřenosti a spravedlnosti.<sup>148</sup>

#### 7.4 Agathón: Σωφροσυνη a sofistický erós

Zatřetí je to řeč samotného hostitele, to jest básníka a Gorgiova žáka Agathóna, který podle Boháčka zastupuje tragickou poesii a rétoriku.<sup>149</sup> Agathón explicitně tvrdí, že „podle *obecného souhlasu* (ομολογείται) je *uměřenost* (σωφροσυνη) *ovládání rozkoší a chtíčů* (κρατειν ηδωνων και επιθυμιων), ale žádná rozkoš není silnější nad Eróta [...], a když tedy Erós vládne rozkoším a chtíčům, jest jistě nad jiné *uměřený* (σωφρονον)“ [Symp. 196c-d]. Celá Agathónova řeč je sice formálně krásná a podmanivá (což zesiluje mimo jiné její uvedení a zakončení superlativy nejblaženější, nejkrásnější, nejlepší [Symp. 195a] a nejkrásnější, nejlepší [Symp. 197c, e]), avšak obsah řeči – především v případě „uměřeného Eróta“ – je zcela nepravdivý.<sup>150</sup> Obecně uměřenost samozřejmě souvisí s ovládním rozkoší a chtíčů, avšak erós naprosto vůbec, protože sám je rozkoší nejsilnější, a tedy zcela nejneovladatelnější, což však Agathón jaksi opomněl dodat.<sup>151</sup> To znamená, že z tvrzení, že je erós nejsilnější rozkoší a všem rozkoším vládne, přeci nelze smysluplně vyvodit, že erós je uměřený. Celá Agathónova argumentace je eristickým způsobem zcela postavená na hlavu, neboť ve skutečnosti je tomu přesně naopak.<sup>152</sup> A proto Erós v Agathónově podání souvisí s epistemologickým erótem ze všech předchozích řečí nejméně, respektive nemá s ním společného naprosto nic. Pro eristické překrucování významů ho tedy označme za *eróta sofistického*. Právě na tento aspekt Agathónovy řeči totiž zřejmě míří jak Sókratova poznámka, že Agathónova řeč ho „upomínala na Gorgiu“ [Symp. 198c]; tak jeho ironické konstatování, že si „ve své zpozdilosti myslel, že se má o každém předmětu chvalořeči mluvit pravda [...], ve skutečnosti však, jak se podobá, není krásná chvalořeč toto, nýbrž [...] zahrnouti předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové nebo ne“ [Symp. 198d-e].

<sup>148</sup> Právě tyto dvě etnosti se později v *Ústavě* stanou fundamentální pro fungování dokonalé obce.

<sup>149</sup> Boháček. *Between Truth and Beauty*, s. 188-189.

<sup>150</sup> Podle Boháčka (*Between Truth and Beauty*, s. 186) je Agathónova řeč sice plausibilní, ale nepravdivá. Podle mého názoru však Agathónova řeč není ani plausibilní (přínejmenším v tématu uměřenosti), nýbrž pouze krásná z formálního hlediska.

<sup>151</sup> Srov. „Nezáleží pak uměřenost všeobecně především v tom, aby poslouchali představených a sami aby se ovládali v požitcích pití, lásky a jídla?“ [Rep. 389d-e] „[...] má něco společného uměřenost a nezřízená rozkoš? Jak by bylo možno [...]. A můžeš jmenovati nějakou větší a prudší rozkoš nad rozkoš pohlavní? Nemohu, odpověděl, a také ne šilenější.“ [Rep. 402e-403a]

<sup>152</sup> Podle Boháčka (*Between Truth and Beauty*, s. 190) to Agathón činí nevědomky, čímž spolu se svými posluchači klame i sám sebe.

## 7.5 Sókratés: Αρετη a epistemologický erós

Slova se tedy ujímá Sókratés a hned předesílá, že hodlá „řici po svém způsobu jen pravdu (ἀληθην)“ [Symp. 199b]. Pravda pak souvisí především s poznáním, a jak se ukáže, právě k poznání směřuje epistemologický erós představený Sókratem (v Diotimině řeči), který v tomto smyslu zcela překonává jak eróta pederastického, tak politického, natož pak sofistického.

Ještě než se dostaneme k samotnému vrcholu zasvěcení, totiž dosažení poznání ideje krásna prostřednictvím epistemologického eróta, podívejme se nejprve na to, co v Diotimině řeči těsně předchází samotnému zasvěcení, neboť je zde zmíněna σοφροσυνη. Sókratés slovy kněžky Diotimy<sup>153</sup> tvrdí, že „všichni všechno konají pro nesmrtelnou čest“, proto ti, u kterých jsou „obtěžkána těla“ plodí děti, zatímco ti, u kterých je „obtěžkána duše“ (jako básníci a tvůrčí umělci) plodí *moudrost* (φρονησιμ) a ostatní *ctnost* (αρετην), přičemž „nejdůležitější a nejkrásnější část *moudrosti* (φρονησεος) je ta, která se týká spravování obcí a domácností, jež se jmenuje *uměřenost* (σωφροσυνη) a *spravedlnost* (δικαιοσυνη)“ [Symp. 209a]. Kromě již téměř klasického spojení uměřenosti a spravedlnosti se spravováním obcí a domácností,<sup>154</sup> si všimněme především toho, že σοφροσυνη je zde jmenována jako „část moudrosti“, což nás upomíná na dialogy *Menón* a *Faidón*.<sup>155</sup> Hlavně ve *Faidónovi* ovšem φρονησις zakládala pravou (filosofickou) αρετη, avšak zde je jmenována v souvislosti s „básníky a ostatními umělci“, a ke všemu ještě před skutečným zasvěcením. To je nanejvýš podezřelé, ale na základě mého předešlého výkladu tří řečí to lze interpretovat následujícím způsobem. Přinejmenším totiž tato část Sókratovy řeči v mnoha aspektech evokuje řeč Pausaniovu – jako tam erós plodil velké myšlenky [Symp. 182c] a ctnost [Symp. 185c], tak zde plodí mnoho krásných činů a všelikou ctnost [Symp. 209e], navíc jde stále o tělesný kontakt zřejmě pederastického rázu. Nebo tím chce dokonce Sókratés ještě před samým vrcholným zasvěcením poukázat na povrchní (a tedy nezasvěcené) užití těchto závažných slov Pausaniem (φρονησιμ, αρετην [Symp. 184d-e]) a

<sup>153</sup> Nussbaumová (*Křehkost dobra*, s. 366) poznamenává, že Diotima je fiktivní postava, jejíž jméno znamená „čest-Diovi“.

<sup>154</sup> Srov. „Je snad možné dobře spravovat buď obec nebo domácnost nebo něco jiného, když by se to nespravovalo uměřeně a spravedlivě? To přece ne.“ [Men. 73a]  
„[...] aby se vynasnažil soukromě i veřejně uváděti v mravy lidí [...], myslíš, že z něho bude špatný dělník uměřenosti, spravedlnosti a všech občanských ctností? To nikoli.“ [Rep. 500d]

Dále srov. *Alc. I.*, 134b-e; *Prot.* 323a; *Gorg.* 504d-e, 507e; *Rep.* 490a.

<sup>155</sup> Srov. [Men. 88d; Phd. 69a-c].

Eryximachem (σωφροσύνης, δικαιοσύνη [Symp. 188d]) a na jejich úplné překroucení básníkem Agathónem (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, σοφία [Symp. 196d]).

Když tedy Sókratés předchozím řečem (především Pausaniově řeči) určil své místo – totiž mimo rámeček skutečného filosofického zasvěcení, může nyní přistoupit k *vrcholnému* (τελεια) a *zíranému* (εποπτικά) [Symp. 210a], to jest filosofickému zasvěcení. Tento vyšší stupeň zasvěcení se děje skrze epistemologického eróta a spočívá v několika postupných krocích, které jsou v literatuře označovány jako „Diotimin žebřík lásky“. Výstup k vrcholnému zasvěcení po tomto žebříku lze schematicky shrnout následovně:

- I. První stupeň – καλον σωμα: „Nejprve [...] je třeba milovat *jedno tělo* (αυτον σωματος) a tam plodit krásné myšlenky.“ [Symp. 210a]
- II. Druhý stupeň – καλα σωματα: „Potom má [...] jíti za vnější krásou vůbec, [...] musí se stát milovníkem *všech krásných těl* (παντων των καλων σωματων).“ [Symp. 210b]
- III. Třetí stupeň – καλα επιτηδευματα και νόμοι: „Potom nabude přesvědčení, že krása v duších je cennější než krása těla, takže [...] bude přinucen pohledět dále na *krásu jevící se v činnostech a zákonech* (τοις επιτηδευμασι και τοις νομοις καλον).“ [Symp. 210b-c]
- IV. Čtvrtý stupeň – καλαι επιστημαι (καλα μαθηματα) = φιλοσοφια αφθονω: „Po činnostech musí být přiveden *k poznatkům* (επι της επιστημας), [...] aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků *v nezávistivém filosofování* (φιλοσοφια αφθονω).“ [Symp. 210c-d]
- V. Vrchol erotického zasvěcení – επιστημη (μαθημα) του καλου: „Kdo je přiveden na cestě lásky až sem, [...] *náhle* (εξαιφνης) uvidí *krásno podivuhodné podstaty* (θαυμαστον την φυσιν καλον), [...] které je [...] věčně *samo o sobě* (αυτον καθ αυτον) a se sebou jednotné; všechny ostatní krásné věci jsou toho účastny.“ [Symp. 210e-211b]

A tak má epistemologický erós od počátku zřetelný cíl: přivést postupně člověka k „jistému jednomu věděni (επιστημη)“ [Symp. 210d] či „poznání (μαθημα), jehož předmětem není nic jiného, než krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu krásna“ [Symp. 211c].<sup>156</sup> To znamená, že ačkoli se epistemologický erós zpočátku týká těl, přesto nemá nic společného se sómatickým erótem z *Faidóna*, neboť i u pouhých těl je zaměřen především na jejich krásu, od níž však brzy na základě pochopení či uvědomění (viz εννοησαντα [Symp. 210b]) postupně stoupá až k poznání *krásna samého* (αυτον το καλον) [Symp. 211d]. Jak totiž uvidíme později v dialogu *Faidros*, právě krása nejvíce září, je „nejpatrnější a nejmilostnější“ [Phaedr. 250d-e], a proto především skrze ni je možné nejsnadněji se dostat ke kráse samé o sobě (v *Symposiu*), respektive k poznání idejí vůbec (ve *Faidrovi*). Epistemologického eróta je pak nutno chápat právě ve smyslu určitého hybného momentu poznávání a vůdce za skutečným poznáním prostřednictvím krásy – to proto je podle Sókrata erós „jen“ daimónem, neboť zprostředkovává „všechny styky a rozmluvy mezi bohy a lidmi“ [Symp. 203a].

Diotiminu řeč pak Sókratés uzavře slovy, která nás svým tématem vrací jakoby zpět před zasvěcení, totiž k αρετη:

„[...] Myslíš, že by to byl špatný život (βιον) pro člověka (ανθρωπου), který by se tam díval a na to [samo ono božské, jednotné krásno (αυτο το θειον καλον δυναιτο μονοειδης)] hleděl zrakem k tomu určeným a mohl s tím být? Či nechápeš, že jedině tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je pravé krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé *obrazy ctnosti* (ειδωλα αρετης) [...], nýbrž *skutečnou* (αληθη) ctnost, protože se bude stýkati se *skutečnem* (αληθους); a když zrodí a vychová *skutečnou ctnost* (αρετην αληθη), jistě se stane *milým bohu* (θεοφιλει), a jestliže je to člověku možno, stane se také on *nesmrtelným* (αθανατω).“ [Symp. 211e-212a]

Jak přesně můžeme chápat tento cyklický návrat k tématu αρετη, které jakoby reviduje nefilosofický pohled zasvěcenýma filosofickýmá očima? Pro osvětlení tohoto problému se nejprve podívejme na to, jak Kratochvíl popisuje třístupňové zasvěcení, které bylo praktikováno v rámci řeckých mystérií. První stupeň přináší *očištění*

<sup>156</sup> Srov. *Rep.* 476c-d.

(καθαρσις), které je „spojeno se zpovědí“.<sup>157</sup> Druhý stupeň pak představuje *zasvěcení* (μυήσις), „při kterém je zasvěcovaný veden zasvěcovatelem, jehož prostřednictvím se vydává božstvu [...]; odevzdání sebe sama vlastně završuje očišťování a umožňuje přístup k tomu, k čemu se nemůže vztahovat *sóma*“.<sup>158</sup> Poslední, třetí stupeň, spočívá v *nahlédnutí* (εποπτεια), které je „znovunabytím svébytnosti, ale nyní už z nového, hlubšího zdroje“.<sup>159</sup>

Pokusme se tuto Kratochvílovu charakteristiku tří stupňů řeckých (náboženských) mystérií aplikovat na náš problém. Pokud tedy dosadíme Diotiminin postup do Kratochvílova schématu, vyjde nám následující analogie:

- A Καθαρσις provádí Diotima tak, že ukazuje („zpovídá se“) obecné a povrchní užití slova *αρετη*, které zaznělo v souvislosti s pederastickým erótem především v Pausaniově řeči, a které se na první pohled jeví jako zcela pravdivé a vyčerpávající. V obecnější rovině pak můžeme tímto očištěním rozumět všechny předchozí řeči, které však prezentují pouze přízemní aspekty eróta.
- B Μυήσις spočívá ve výstupu vedeném vpravdě daimónským epistemologickým erótem po Diotimině žebříku lásky až na samý vrchol ke skutečnému poznání *čistého* (καθαρον), *božského* (θειον) a *jednotného* (μονοειδης) krásna samého.
- C Εποπτεια znamená pohled novými (zasvěcenými, vidoucími) očima na staré (nezasvěcené, zaslepené) mínění – skutečnou *αρετη* je totiž možné poznat a získat jen stykem se skutečným [Symp. 212b], a to prostřednictvím epistemologického eróta, nikoli pouze stykem s krásným člověkem [Symp. 209c], tedy ani prostřednictvím sómatického či pederastického či politického a natož sofistického eróta, jak se snad předtím mohlo jevit.

Tento výklad ale jednak odporuje klasickému platónskému výkladu, podle něhož spočívá *εποπτεια* v nahlédnutí krásna o sobě (Platón termín *εποπτικα* používá již v místě 210a, tedy na začátku zasvěcení); jednak nelze přehlížet to, že Platónem

---

<sup>157</sup> Kratochvíl, Bouzek. *Od mýtu k logu*, s. 90.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 91.

<sup>159</sup> Tamtéž.



popsaný postup zasvěcení není tradičně mysteriální, nýbrž specificky filosofický. Pokud se tedy chceme pokusit o relevantní výklad problému postupu od nefilosofické *αρετη*, přes filosofické zasvěcení a nahlédnutí krásna, k pravé *αρετη*, budeme muset odhlédnout jak od klasické interpretace této pasáže, tak od postupu náboženských mystérií, a nově určit jednotlivé fáze celého procesu.

## 7.6 Anabasis a katabasis

Již jsem výše poukázala na to, že ona „moudrost a ostatní ctnost“, respektive „uměřenost a spravedlnost“ [*Symp.* 209a-b] představuje jistě nepravou (nefilosofickou) ctnost – důvody jsou hned tři: zaprvé proto, že celá pasáž je uvedena Sókratovým vystoupením z Diotiminy řeči a tvrzením o sofistech [*Symp.* 208c]; zadruhé proto, že je zmíněna v souvislosti s básníky; a zatřetí proto, že pouze předchází samotnému „vrcholnému a zirávému stupni zasvěcení“, které začíná až posléze [*Symp.* 210a]. Wipperfurth hovoří o pasáži 207a-209e jako o předfilosofickém stupni zasvěcení<sup>160</sup> – s tím však nemohu souhlasit, neboť podle mě se jedná nikoli o předfilosofický stupeň filosofického zasvěcení, nýbrž o shrnutí obecného mínění o moudrosti, ctnosti a nesmrtelnosti, které je povrchní, nemá s filosofií nic společného a ani jí nepředchází. Jde o zcela jiné dimenze: nefilosofickou a filosofickou.<sup>161</sup> Filosofické zasvěcení [*Symp.* 210a-212a], které probíhá v pěti stupních (I. *σωμα*, II. *σωματα*, III. *επιτηδευματα και νόμοι*, IV. *επιστημαι*, V. *επιστημη του καλου*), pak probíhá jako samostatný proces, který na předchozí pasáž nejenže nenavazuje, nýbrž představuje naprosto odlišný (filosofický) způsob vnímání a nazírání.

Navíc chci na základě výše citované pasáže 211e-212a zdůraznit, že podle mého názoru proces filosofického zasvěcení nekončí nahlédnutím *božského krásna* (*θειον καλον*) [*Symp.* 211e], nýbrž jeho závěrečným vyústěním je návrat k dobrému *životu člověka* (*βιον ανθρωπου*) [*Symp.* 211e] – přičemž pro lidský život je přirozeně nejdůležitější („nejpraktičtější“) doslova *rodit skutečnou ctnost* (*αρετην αληθη γενεσθαι*) [*Symp.* 212a]. Konkrétní obraz aplikace takového dobrého a vskutku ctnostného („praktického“) života pak na samém konci dialogu představuje Alkibiadova chvalořeč na Sókrata, která ukazuje „Sókratův život a chování jako živoucí příklad blahodárnosti onoho vzestupu“.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Wipperfurth. *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, s. 132-139.

<sup>161</sup> Srov. např. filosofická a mimofilosofická *αρετη* [*Phd.* 68b-69c].

<sup>162</sup> Nussbaumová. *Křehkost dobra*, s. 377.

Na základě našeho výkladu dané pasáže lze tedy vytvořit nové schéma, které nám pomůže pochopit nejen strukturu pasáže před zasvěcením, ale též smysl námi rozebíraných tří řečí, které předcházely řeči Sókratově:

|  |  |   |
|--|--|---|
| <p>obecné<br/>NEFILOSOFICKÉ<br/>mínění</p>                     | <p>(nepravá) ctnost obecně<br/>→ řeč Pausaniova, Eryximachova a Agathónova<br/>→ pasáž 208c-210a v Diotimině řeči</p>                                |   |
| <p>vrcholné<br/>FILOSOFICKÉ<br/>zasvěcení<br/>„do“ poznání</p> | <p>I. σωμα<br/>II. σωματα<br/>III. επιτηδευματα και νόμοι<br/>IV. επιστημαι<br/>V. επιστημη του καλου<br/>→ Sókratés<br/>v závěru Diotiminy řeči</p> | <p><i>anabasis</i> k božskému krásnu<sup>163</sup><br/>[<i>Symp.</i> 210a-211e]</p> |
|  | <p>αληθη αρετη<br/>→ Sókratés<br/>v Alkibiadově řeči</p>   | <p><i>katabasis</i> do lidského života<sup>164</sup><br/>[<i>Symp.</i> 212a]</p>    |

## 7.7 Závěr

Tak nás Platón v dialogu *Symposion* nechává zakusit silný filosoficko-eroticko-mysterijní zážitek – filosofický proto, že se jedná o poznání (ideje) krásna; erotický proto, že zprostředkovatelem tohoto poznání je (epistemologický) erós; a mysterijní proto, že pro dosažení tohoto poznání Platón používá specificky (filosoficky) upravený postup náboženských mystérií. Jedině Sókratův epistemologický erós je pak schopen skrze poznání krásna poznat a získat skutečnou ctnost, to znamená i skutečnou uměřenost (na rozdíl od eróta sómatického, respektive Pausaniova pederastického, Eryximachova politického či Agathónova sofistického eróta).

<sup>163</sup> Srov. tzv. výstup z jeskyně [*Rep.* 515e, 519d] (Wyller. *Pozdní Platón*, s. 46-54).

Srov. božská *μανια* ve velké Sókratově řeči [*Phaedr.* 244a-257a].

<sup>164</sup> Srov. tzv. návrat do jeskyně [*Rep.* 516e, 519d] (Wyller. *Pozdní Platón*, s. 46-54).

Srov. lidská *σωφοσυνη* ve velké Sókratově řeči [*Phaedr.* 244a-257a].

Brzy mimo jiné uvidíme, že v dialogu *Ústava* je možné nalézt oba základní momenty eróta: jak eróta somatického, který souvisí s požitky jídla a pití [*Rep.* 389e], tak eróta epistemologického ve významu *pravé lásky* (ορθος ερως), která miluje uměřené a krásné [*Rep.* 403a], či *milostné touhy* (ερωτος) rozumu [*Rep.* 490b].

## SYSTEMATICKÁ KAPITOLA II.: PRŮBĚŽNÉ SHRNUÍ

Než přistoupím k samotné *Ústavě*, která bude pro Platónovo pojetí *σωφροσύνη* zlomová, je podle mého názoru namístě, abych předtím postupně uvedla všechny definice *σωφροσύνη* z předešlých dialogů:

1. V dialogu *Charmidés* se objevilo několik definic *σωφροσύνη*, avšak všechny byly postupně odmítnuty. Zmiňme však dvě, které se obecně připisují historickému Sókratovi:

A. uměřenost je konat své věci [*Charm.* 161b];

B. uměřenost je poznávat sám sebe [*Charm.* 164d].

Na konci dialogu ovšem Sókratés přeci jen vyslovuje svoje přesvědčení:

C. uměřenost je veliké dobro, a kdo je má, je blažen [*Charm.* 175e].

2. V dialogu *Alkibiadés Větší* nacházíme dvě definice *σωφροσύνη*, přičemž ta první je pouze součástí Sókratovy řeči o výchově perských králů:

A uměřenost je nedávat se ovládat od žádné rozkoše, vládnout především nad svými pudy a nebýt jejich sluhou [*Alc. I.* 122a];

B uměřenost je znát sám sebe [*Alc. I.* 131b, 133c].

Dále se v tomto dialogu objevuje spojení *σωφροσύνη* a *δικαιοσύνη*:

C kdo jedná spravedlivě a uměřeně, bude šťasten [*Alc. I.* 134c].

3. V dialogu *Prótagoras* se nachází pouze jedna definice, která ztotožňuje *σωφροσύνη* a *σοφία*:

A uměřenost a moudrost jsou jedno [*Prot.* 333d].

I v tomto dialogu se objevuje spojení *σωφροσύνη* a *δικαιοσύνη*:

B občanská ctnost se pohybuje v mezích spravedlnosti a uměřenosti [*Prot.* 323a].

4. V dialogu *Gorgias* je explicitně zmíněna jen jedna definice *σωφροσύνη*, a to pouze ve smyslu „jako se obecně myslí“:

A *σωφροσύνη* je vládnout sám nad sebou, být mocen sám sebe, ovládat v sobě své libosti a žádosti [*Gorg.* 491d-e].

Navíc se také zde dvakrát objevuje spojení *σωφροσύνη* a *δικαιοσύνη*:

B občané v polis budou co nejlepšími, pokud jim v duších vznikne spravedlnost a uměřenost [*Gorg.* 504d];

C tam, kde je spravedlnost a uměřenost, je i blaženost [*Gorg.* 507e].

5. V dialogu *Menón* se σωφροσύνη objevuje pouze ve výše zmíněném spojení s δικαιοσύνη, ale žádná konkrétní definice se zde nenachází:

A dobře spravovat (obec či domácnost) je spravovat spravedlností a uměřeností [*Men.* 73b].

Kromě toho je zde αρετή (a v jejím rámci také σωφροσύνη) dána do spojení s φρονησις:

B zdatnost, když je prospěšná, musí být jakási rozumovost [*Men.* 88d].

6. V dialogu *Faidón* souvisí σωφροσύνη s odloučením duše od těla, to znamená filosofickým očišťováním prostřednictvím αρετή založené na φρονησις. Dvě explicitně zmíněné definice σωφροσύνη však souvisí pouze s obecným míněním lidí, což představuje tzv. *prostoduchou ctnost*:

A uměřenost je nedávat se uchvacovat žádostmi [*Phd.* 68c];

B uměřenost je obecně lidová ctnost, která pochází ze zvyku a cviku, bez účasti filosofie [*Phd.* 82a-b].

Také zde se ovšem nachází spojení αρετή (a v jejím rámci též σωφροσύνη) s φρονησις, což pak představuje *pravou ctnost* filosofa:

C pouze s rozumností vzniká pravá ctnost [*Phd.* 69a-c].

7. V dialogu *Symposion* se nachází jedna obecná definice σωφροσύνη:

A podle obecného souhlasu je uměřenost ovládnutí rozkoší a chťičů [*Symp.* 196c]

Dále se zde dvakrát objevuje spojení σωφροσύνη a δικαιοσύνη:

B Erós, který se uplatňuje s uměřeností a spravedlností nám způsobuje všechno štěstí a činí, že můžeme žít v družnosti [*Symp.* 188d];

C nejdůležitější a nejkrásnější část moudrosti je ta, která se týká spravování obcí i domácností, jež se jmenuje uměřenost a spravedlnost [*Symp.* 209b].

Všechny tyto definice a významy σωφροσύνη lze shrnout do následující tabulky:

|   | <i>Charm.</i>  | <i>Alc. I</i>   | <i>Prot.</i>   | <i>Gorg.</i>   | <i>Men.</i>  | <i>Phd.</i>   | <i>Symp.</i>   |
|---|--|---|--|--|--|---|--|
| σωφροσυνη<br>jako<br>konat<br>své věci    | <b>161b</b><br>konat své<br>věci                           |   |  |  |  |   |  |
| σωφροσυνη<br>jako<br>poznávat<br>sám sebe | <b>164d</b><br>poznávat<br>sám sebe                        | <b>131b, 133c</b><br>znát sám<br>sebe                                   |  |  |  |   |  |
| σωφροσυνη<br>jako<br>ovládat<br>sám sebe  |  | <b>122a</b><br>nedávat se<br>ovládat od<br>žádné<br>rozkoše             |  | <b>491d-e</b><br>vládnout<br>sám nad<br>sebou,<br>ovládat své<br>libosti a<br>žádosti  |  | <b>68c</b><br>nedávat se<br>uchvacovat<br>žádostmi            | <b>196c</b><br>ovládání<br>rozkoší a<br>chtíčů   |
| σωφροσυνη<br>jako<br>dobro /<br>blaženost | <b>175e</b><br>veliké<br>dobro, kdo<br>je má, je<br>blažen | <b>134c-e</b><br>kdo jedná<br>spravedlivě<br>a uměřeně,<br>bude šťasten |  | <b>507e</b><br>kde je<br>spravedlnost<br>a<br>uměřenost,<br>tam je i<br>blaženost  |  |   | <b>188d</b><br>Erós, který se<br>uplatňuje<br>s uměřeností a<br>spravedl-<br>ností, nám<br>způsobuje<br>štěstí                                 |
| σωφροσυνη<br>jako<br>občanská<br>ctnost   |  |   | <b>323a</b><br>občanská<br>ctnost se<br>pohybuje<br>v mezích<br>spravedl-<br>nosti a<br>uměřenosti |  |  | <b>82a-b</b><br>uměřenost<br>je obecně<br>lidová<br>ctnost    |  |
| σωφροσυνη<br>a<br>σοφια /<br>φρονησις     |  |   | <b>333d</b><br>σωφροσυνη<br>a σοφια jsou<br>jedno  |  | <b>88d</b><br>pokud je<br>αρετη<br>prospěšná,<br>musí být<br>φρονησις  | <b>69a-c</b><br>pouze<br>s φρονησις<br>vzniká<br>pravá ctnost | <b>209a</b><br>nejdůležitější<br>část<br><i>moudrosti</i><br>(φρονησεως)<br>je uměřenost<br>a spravedlnost                                     |
| σωφροσυνη<br>a<br>δικαιοσυνη              |  | <b>134c-e</b><br>kdo jedná<br>spravedlivě<br>a uměřeně,<br>bude šťasten | <b>323a</b><br>občanská<br>ctnost se<br>pohybuje<br>v mezích<br>spravedl-<br>nosti a<br>uměřenosti | <b>504d</b><br>spravedlnost<br>a uměřenost<br>činí občany<br>v <i>polis</i> co<br>nejlepšími<br><b>507e</b><br>kde je<br>spravedl. a<br>uměř., tam<br>je blaženost | <b>73b</b><br>dobře<br>spravovat<br>obec či<br>domácnost<br>je spravovat<br>spravedl-<br>ností a<br>uměřeností |   | <b>209a</b><br>nejdůležitější<br>část<br>moudrosti se<br>týká<br>spravování<br>obcí a<br>domácností,<br>a to je<br>uměřenost a<br>spravedlnost |

Pokud tedy mohu hypoteticky předpokládat určitý chronologický postup dialogů, který jsem naznačila svým řazením dialogů od *Charmida* po *Symposion* a který je ovšem směrodatný pouze v souvislosti s uměřeností,<sup>165</sup> pak lze z této tabulky odvodit několik předběžných závěrů:

1. Platón zcela opustil zřejmě původní sókratovské definice σωφροσυνη jako „konat své věci“ a „poznávat sám sebe“.
2. Naopak pravidelně se objevuje σωφροσυνη jako „ovládat sám sebe a své žádosti“, ale tato definice souvisí spíše s povrchním obecným míněním lidí o σωφροσυνη.<sup>166</sup>
3. Postupně je stále více akcentována souvislost αρετη a φρονησις (či σοφια), neboť φρονησις podmiňuje pravou αρετη, což je zřejmě základem Platónova autentického pojetí ctnosti.<sup>167</sup>
4. Konkrétně σωφροσυνη je pak často uváděna ve spojení s δικαιοσυνη, a to v souvislosti se správou obce.<sup>168</sup>

Zatím jsou tyto závěry pouze předběžné a pouze shrnují nejrelevantnější významy σωφροσυνη v dialozích, které v tomto smyslu zřejmě předchází *Ústavu*. Jak totiž vzápětí zjistíme, dialog *Ústava* představuje (nejen pro téma σωφροσυνη) zásadní dílo, v němž Platón představuje jak témata, která jsou částečně ještě sókratovská (především v I.-IV. knize) a která Platón novým způsobem rozvíjí, tak především svoji autentickou (to znamená již nesókratovskou) filosofii (v V.-VII. knize), a to v rámci teorie o dokonalé *polis*.

---

<sup>165</sup> Srov. *SYSTEMATICKÁ KAPITOLA I: VÝCHODISKA A PŘEDPOKLADY*.

<sup>166</sup> Srov. slabá definice σωφροσυνη v *Ústavě* [*Rep.* 430e].

<sup>167</sup> Srov. silná definice σωφροσυνη v *Ústavě* [*Rep.* 432a-b].

<sup>168</sup> Srov. *Rep.* 500d.

## 8. ÚSTAVA: SLABÁ A SILNÁ DEFINICE ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ

### 8.1 Prologos

Dialog *Ústava* je považován doslova za „monumentální dílo“ Platónova středního období.<sup>169</sup> Celý dialog je členěn na deset knih,<sup>170</sup> z nichž každá má určité signifikantní téma či více témat. Nejprve se tedy na tato hlavní témata jednotlivých knih stručně podíváme, abychom později mohli problematiku σωφροσύνη zasadit do celkové struktury dialogu.

Knih první [Rep. 327a-354c], tvoří do jisté míry samostatný úvod, v němž se objevují různé pohledy na spravedlnost.<sup>171</sup> Kniha druhá [Rep. 357a-383c] pokračuje v dalším zkoumání spravedlnosti, ale v jiném, větším měřítku – od jednotlivce přechází k obci<sup>172</sup> a nastiňuje músickou výchovu<sup>173</sup> strážců. Kniha třetí [Rep. 386a-417b] dokončuje rozvrh músické výchovy,<sup>174</sup> doplňuje ji gymnastikou<sup>175</sup> a na závěr zasazuje strážce do struktury obce.<sup>176</sup> Kniha čtvrtá [Rep. 419a-445e] zakládá šťastnou obec na čtyřech kardinálních ctnostech.<sup>177</sup>

Knih pátá [Rep. 449a-480a] pokračuje v charakteristice strážců<sup>178</sup> a ukazuje, jak je taková obec vůbec možná – totiž pouze tehdy, když budou obcím vládnout

<sup>169</sup> Wyller. *Pozdní Platón*, s. 13.

<sup>170</sup> Novotný (*O Platónovi II*, s. 177) poznamenává, že „rozdělení *Ústavy* na deset knih nepochází asi od samotného Platóna“.

<sup>171</sup> Nejproblematičtějším se ukáže především Trasymachovo tvrzení, že „spravedlivý muž oproti nespravedlivému všude pochodí špatně“ [Rep. 343d] a že „spravedlivé je prospěch silnějšího“ [Rep. 344c]. Avšak Sókratés na konci první knihy ukáže, že „spravedlivý jest šťasten, nespravedlivý nešťasten“ a že nikdy „není nespravedlnost užitečnější než spravedlnost“ [Rep. 354b].

<sup>172</sup> Sókratés hypoteticky vytváří *od začátku* (εξ αρχής) [Rep. 369c] jakousi elementární, *pravou obec* (αληθινή πολις) [Rep. 372e].

<sup>173</sup> Zde Sókratés mimo jiné nařkne Hésioda, Homéra a jiné básníky z toho, že „skládali *nepravdivé* (ψευδεις) báje a pak je lidem vypravovali a dosud vypravují“, protože „špatně líčí podoby bohů“ [Rep. 377d-e]. Podle Sókrata je totiž „všechno daimonské a božské prosto lži“ a „bůh jest tedy bytost zcela jednotná a pravdivá v činu i slově“ [Rep. 382e]. Kritika básnictví pak pokračuje a vrcholí v knize deváté.

<sup>174</sup> Sókratés považuje vychování hudbou za neúčinnější, protože „při něm nejvíce vnikají do nitra duše rytmus a harmonie“ [Rep. 400d]. Músickou výchovu pak završuje poznání jak jevů „uměřenosti, statečnosti, ušlechtilosti a povznesenosti“, tak jejich opaků [Rep. 402c].

<sup>175</sup> Neboť podle Sókrata „músická jednoduchost músiky působí v duších uměřenost, jednoduchost gymnastiky v tělech zdraví“ [Rep. 404e]. To znamená, že „kdo jest harmonický, toho duše jest uměřená a statečná“ [Rep. 411a].

<sup>176</sup> Kde mimo jiné omezuje soukromé vlastnictví strážců jen na to nejnütnější: „Předně ať žádný nemá žádného jmění soukromého, leda co jest nejnütnější.“ [Rep. 416d].

<sup>177</sup> Moudrost [Rep. 429a], statečnost [Rep. 430b], uměřenost (slabá definice [Rep. 430e], silná definice [Rep. 432a-b]; viz níže), spravedlnost [Rep. 443d-e].

<sup>178</sup> Mezi strážce přijímá Sókratés i ženy: „Budeme-li tedy uživati žen k týmž úkolům jako mužů, musíme je také témuž cvičiti.“ [Rep. 451e]. A domyšlí teorii společného vlastnictví u strážců: „Aby všechny tyto ženy byly společné všem těmto mužům a soukromě aby žádná se žádným nežila; také děti aby byly společné a aby ani rodič neznal svého rozence, ani dítě rodiče.“ [Rep. 457c-d]



filosofové,<sup>179</sup> načež následuje charakteristika filosofa jako toho, kdo poznává (na rozdíl od toho, kdo se pouze domnívá).<sup>180</sup> Kniha šestá [Rep. 485a-511e] dále popisuje téměř božskou povahu skutečného filosofa,<sup>181</sup> jako největší poznatek stanovuje ideu Dobra<sup>182</sup> a uvádí podobenství o úsečce.<sup>183</sup> Kniha sedmá [Rep. 514a-541b] začíná slavným podobenstvím o jeskyni znázorňujícím výstup k idejím,<sup>184</sup> pokračuje hierarchizací nauk a určením dialektiky jako jejich královny,<sup>185</sup> a končí popisem vyčlenění a výchovy filosofa.<sup>186</sup>

<sup>179</sup> „Nestanou-li se v obcích filosofové králi“, pak „by v žádné jiné obci nebylo možno dojít štěstí ani v soukromém životě, ani ve veřejném“ [Rep. 473d-e].

<sup>180</sup> *Opravdovými* (αληθινούς) filosofové jsou ti, „kteří se rádi dívají na pravdu (αληθειας)“. [Rep. 475e] „Poznání se vztahuje [...] k tomu, co jest, nepoznání pak nutně k tomu co, není.“ [Rep. 477a-b] „Mínění jest podle všeho uprostřed těchto dvou mohutností [poznání a neznalosti].“ [Rep. 478d]

<sup>181</sup> Filosof „jest vskutku milovný poznání“, „touží po vši pravdě“ [Rep. 485d, resp. 490a-b]; je „přítel a příbuzný pravdy, spravedlnosti, statečnosti a uměřenosti“ [Rep. 487a]; taková přirozenost se vyskytuje „mezi lidmi jen málokdy a v malém počtu“ [Rep. 491a-b] – „lid jest tedy neschopen býti filosofem“ [Rep. 494a]. „Tedy filosof, stýkaje se s božským a spořádaným, stává se *spořádaným* (κοσμιος) a *božským* (θειος), pokud jen člověku možno.“ [Rep. 500c-d]

<sup>182</sup> „*Největším poznatkem* (μεγιστον μαθημα) jest *idea dobra* (του αγαθου ιδεα) [...], jejímž působením i spravedlivé i ostatní se stává užitečným a prospěšným.“ [Rep. 505a] „*Idea dobra* (του αγαθου ιδεαν) [...] jest *příčinou rozumového vědění a pravdy* (επιστημης ουσαν και αληθειας).“ [Rep. 508e] „I předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí.“ [Rep. 509b]

<sup>183</sup> Rep. 509d-511e. Celkovou strukturu podobenství o úsečce znázorňuje Wyller (*Pozdní Platón*, s. 45):

| επιστημη<br>(jsoucno)           | poznávací mohutnosti |         | předměty poznání  |  |
|---------------------------------|----------------------|---------|---|--|
|                                 | νοησις               | δianoia | ειδη <sub>1</sub> (μετα αρχης), tj. ideje (dialektik)   | ειδη <sub>2</sub> , tj. pojmy (technités, např. matematik) |
| -----χωρισμος-----χωρισμος----- |                      |         |   |  |
| δοξα<br>(dění)                  | πιστις               | εικασια | ζωα, tj. smyslové věci (bud' pravdivé, nebo nepravdivé) | σκιαι, tj. stíny věci (pravdivé i nepravdivé zároveň)      |

<sup>184</sup> Rep. 514a-517a. Podobenství o jeskyni pojednává o „vzestoupení duše do *pomyslné oblasti* (νοητον τοπον)“, kde „v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, *idea dobra* (του αγαθου ιδεα), když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu *původcem* (ατια) všeho pravého a krásného“ a „ji musí spatřiti ten, kdo chce *rozumně jednati* (εμφοπως πραξειν), ať v soukromí, ať v obci“ [Rep. 517a-c]. *Pravá filosofie* (φιλοσοφια αληθη) je pak vpravdě takovou „cestou ke jsoucnu“ [Rep. 521c].

<sup>185</sup> 1. počtářství (tj. matematika) [Rep. 525c], 2. měřičství (tj. geometrie) [Rep. 526c], 3. hvězdářství [Rep. 527d], 4. astronomie [Rep. 528e]. Avšak pouze dialektika je s to *samým rozumovým myšlením* (απη νοησει) postihnout *samu podstatu dobra* (αυτο ο εστιν αγαθον) a ocitnout se tak na *vrcholu pomyslna* (νοητου τελει) [Rep. 532a-b]. Dialektik „při každé věci postihuje důvodný smysl její jsoucnosti“ [Rep. 534b]. Dialektika tedy „jako římsa dovršuje stavbu naukové soustavy“ [Rep. 534e].

<sup>186</sup> Rep. 536b-540c.

0-20 let: Prvních deset let života by mělo být vzdělávání zaměřeno převážně na fyzickou stránku osobnosti – gymnastika činí tělo zdravým. K tomu přistupuje vzdělání hudební, které činí zdravou a uměřenou duši. Ve dvaceti letech se zkouškou určí, kdo postoupí do další fáze výchovy. Ti, kdo neuspějí, stanou se obchodníky, úředníky, dělníky a farmáři.

Kniha osmá [Rep. 543a-569c] proti dobré aristokracii staví a rozebírá čtyři špatné druhy ústav.<sup>187</sup> Kniha devátá [Rep. 571a-592b] dokončuje popis tyranie, srovnává ji s aristokracií,<sup>188</sup> dává je do souvislosti s třemi složkami duše<sup>189</sup> a navíc rozvádí téma pravé (rozumové) rozkoše.<sup>190</sup> Kniha desátá [Rep. 593a-621d] znovu zdůrazňuje nevhodnost básnictví,<sup>191</sup> opět se vrací k částem duše,<sup>192</sup> přichází s tvrzením, že duše je nesmrtelná,<sup>193</sup> a toto tvrzení podkládá závěrečným mýtem.<sup>194</sup>

Je však pro Platóna příznačné, že jednotlivé knihy je možné spojit do určitých myšlenkových pásem. Novotný tak v *Ústavě* nachází úvod a dvě myšlenková pásma.<sup>195</sup> Úvod podle něj představuje 1. kniha, o níž se často předpokládá, že původně tvořila samostatný dialog, nazývaný *Trasymachos*, protože „se v 1. knize *Ústavy* nemluví o obci, nýbrž to je spíše výklad pojmu spravedlnosti podávaný v sókratovském duchu“.<sup>196</sup> První myšlenkové pásmo *Ústavy* začíná podle Novotného ve 2. knize „Sókratovým návrhem, zkoumat spravedlnost nejprve u obcí“, a končí závěrem 4. knihy.<sup>197</sup> Na konci 4. knihy pak „načíná Sókratés druhé myšlenkové pásmo, úvahu o čtyřech špatných způsobech ústav; ale ta je na samém začátku 5. knihy přerušena a provádí se teprve v knihách 8.-9“.<sup>198</sup> Knihy 5-7. pak filosoficky fundují dokonalou obec a kniha 10. filosoficky odůvodňuje odmítnutí básnictví a v samém závěru poukazuje na život posmrtný.

---

20-30 let: Ti, kdo projdou prvním testem, budou se dalších deset let vzdělávat. Ve třiceti letech pak budou muset podstoupit druhý test, mnohem tvrdší než ten první. Ti, kdo zde selžou, stanou se vojenskými důstojníky nebo státními úředníky.

30-35 let: Ti, kdo projdou, budou se učit filosofii, kde jde o dvě věci: jasně uvažovat a moudře vládnout. Nejdříve se naučí jasně uvažovat – následuje dalších pět let studia teoretické filosofie.

35-50 let: Ve třiceti pěti letech začne filosof poslední část svého vzdělávání – musí získat zkušenost a obratnost v praktickém životě. Až jako padesátiletý muž, po úspěšném absolvování všech předchozích zkoušek, nastupuje na vedoucí místo.

<sup>187</sup> Sókratés uvádí celkem pět druhů ústav: nejlepší je aristokracie (ta byla popsána v předchozích knihách); špatné ústavy jsou timokracie, oligarchie, demokracie a nejhorší je tyranie.

<sup>188</sup> „Nejšťastnější jest člověk nejlepší a nejspravedlivější a to jest muž v největší míře královský a kralující nad sebou, nejnešťastnější pak jest člověk nejhorší a nejnepspravedlivější a to jest zase ten, kdo jsa povahy co nejvíce tyranské jest největším tyranem nad sebou i nad obcí.“ [Rep. 580b-c]

<sup>189</sup> Rep. 580d.

<sup>190</sup> Rep. 587b. Srov. pravá slast [Phil. 51b].

<sup>191</sup> Básník je totiž až na třetím místě, tj. nejdále od pravdy, na druhém místě je řemeslník, na prvním místě, tj. nejbliže k pravdě, je pak bůh [Rep. 597e].

<sup>192</sup> Rep. 602d.

<sup>193</sup> „Duše jest nesmrtelná a nikdy nezaniká“ [Rep. 608d, 611b]

<sup>194</sup> Rep. 614b-621b.

<sup>195</sup> Novotný. *O Platónovi II*, s. 178.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>198</sup> Tamtéž.

Schematicky lze pak strukturu *Ústavy* znázornit takto:

|  |              |  |
|--|--------------|--|
| <i>Trasymachos</i><br>(samostatný úvod)                                      | kniha první  | různé názory o spravedlnosti                               |
| 1. myšlenkové pásmo<br>(výstavba ideální obce)                               | kniha druhá  | spravedlnost v měřítku obce,<br>músická výchova strážce    |
|  | kniha třetí  | músika, gymnastika<br>a místo strážce v obci               |
|  | kniha čtvrtá | šťastná obec založená<br>na čtyřech ctnostech              |
| filosofické jádro <i>Ústavy</i><br>– metafyzická oblast<br>(výstup k idejím) | kniha pátá   | filosof jako vládce obce<br>a ten, kdo skutečně poznává    |
|  | kniha šestá  | idea Dobra jako nejvyšší poznatek,<br>podobenství o úsečce |
|  | kniha sedmá  | podobenství o jeskyni,<br>výstup k idejím a dialektika     |
| 2. myšlenkové pásmo<br>(návrat do obce, závěr)                               | kniha osmá   | timokracie, oligarchie,<br>demokracie, tyranie             |
|  | kniha devátá | aristokracie X tyranie<br>a složky duše                    |
|  | kniha desátá | kritika básnictví,<br>nesmrtelnost duše                    |

Po tomto obecném systematickém uchopení struktury celé *Ústavy* nyní přejdeme k jednotlivým relevantním výskytům σωφροσυνη v tomto dialogu. Postupně je pak uvedeme nejen do souvislosti s dialogy předchozími, ale zasadíme je také do celkové struktury dialogu *Ústava*.

## 8.2 První špatné mínění o σωφροσυνη

Ve druhé knize na místě 364a Platón píše, že básníci a vůbec všichni „pějí, že *uměřenost a spravedlnost* (σωφροσυνη και δικαιοσυνη) jest sice krásná věc, ale přece jen obtížná a namáhavá, kdežto *nevázanost a nespravedlnost* (ακολασια και αδικια) že jest sladká a snadno dosažitelná a že jenom navenek a podle zákona jest to něco nečestného“ [Rep. 364a]. Zprvce zde opět nacházíme ve spojení *uměřenost a spravedlnost*<sup>199</sup> – k podrobnějšímu výkladu tohoto fenoménu se ovšem dostaneme později. Zadruhé jsou tu explicitně jmenovány jejich opaky *nevázanost a*

<sup>199</sup> Srov. Alc. I, 134c-e; Gorg. 504d, 507e; Men. 73b; Symp. 209a.

nespravedlnost<sup>200</sup> – ty se též objeví vzápětí. A zatřetí tento postoj „navenek“ evokuje Prótágorova slova o tom, že všichni o sobě mají tvrdit, že jsou spravedliví, a to i když nejsou.<sup>201</sup> Platón zde tedy předvedl první naprosto chybné mínění o σωφροσυνη.

### 8.3 Druhé špatné mínění o σωφροσυνη

Dále se σωφροσυνη objevuje ve třetí knize v pasáži 389d-e, kde se tvrdí, že *uměřenost všeobecně* (σωφροσυνης δε ως πληθει) spočívá v tom, aby jinoši „poslouchali představených a sami aby se ovládali (αυτους δε αρχοντας) v *požitcích* (ηδονων) pití, lásky a jídla“ [Rep. 389d-e]. Je třeba zdůraznit, že Platón zde definici σωφροσυνη jako „ovládat sám sebe a své žádosti“ stejně jako v předchozích dialozích uvádí pouze jako určité obecné mínění.<sup>202</sup> Tak Platón představil druhé všeobecné mínění o σωφροσυνη, které má však k pravé αρετη stále příliš daleko, neboť z *Faidóna* víme, že obyčejní lidé bývají uměření nevázaností.<sup>203</sup> Problém obecného mínění souvisí s tzv. slabou definicí σωφροσυνη, ke které se dostaneme níže.

### 8.4 Σωφροσυνη a ακολασια

Ve třetí knize v pasáži 402c-403b je pak apelováno na to, že „nebudeme dříve múzicky vzděláni, dokud nebudeme poznávat jevy *uměřenosti* (σωφροσυνης), mužnosti, ušlechtilosti a povznesenosti a všechny jevy s tím příbuzné i na druhé straně jejich *opaky* (εναντια)“ [Rep. 402c]. Především je nutné si uvědomit, že takové opaky – Platón explicitně uvádí *uměřenost* (σωφροσυνη) a *nezřízenou rozkoš* (υπερβαλλουση ηδονη) [Rep. 402e], respektive *zrupnost* (υβρει) a *nevázanost* (ακολασια) [Rep. 403a] – nemají naprosto nic společného. Dále Platón staví do protikladu *pohlavní rozkoš* (αφροδισια), která je z rozkoší největší, nejprudší a nejšílenější,<sup>204</sup> a *pravou lásku* (ορθος ερως), která naopak „záleží v tom, že člověk rozumně a múzicky miluje uměřené a krásné [Rep. 403a], a k níž nesmí přistupovat „nic *šíleného* (μανικον) ani příbuzného nevázaností“ [Rep. 403b].<sup>205</sup> Platón tímto jasně vymezil, co je opakem σωφροσυνη a αρετη vůbec, nemůže se tedy stát, aby někdo tyto opaky směšoval nebo zaměňoval. Mimochodem za obraz takovéto pravé lásky lze považovat „erotický“ popis filosofické

<sup>200</sup> Srov. *Gorg.* 504d.

<sup>201</sup> Srov. *Prot.* 323b.

<sup>202</sup> Srov. *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c, 82a-b; *Symp.* 196c; *Rep.* 430e.

<sup>203</sup> Viz *Phd.* 69a.

<sup>204</sup> Srov. *Symp.* 196c.

<sup>205</sup> Srov. následující kapitola *FAIDROS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΜΑΝΙΑ*.

touhy v šesté knize: „*Muž vskutku milovný vědění* (οντως φιλομαθης) přirozeně usiluje o poznání jsoucna a nezůstává při množství jednotlivých jevů s domnělou jsoucností, nýbrž jde a neochabuje a neustává ve své *milostné touze* (ερωτος), až dosáhne přirozené podstaty každého jsoucna samého, a to onou částí duše, které přísluší něčeho takového dosahovati – a to pak přísluší části se jsoucnem příbuzné –, když pak se sblíží a *spojí* (μυγεις) se skutečným jsoucnem a *zplodí* (γεννησας) rozum a pravdu, dosáhne poznání a žije a roste *pravým životem* (αληθως ζωη).“ [Rep. 490a-b]<sup>206</sup> Zdůrazněme tedy, že v *Ústavě* je pro filosofii připuštěn pouze epistemologický aspekt eróta jako čistě intelektuální touhy po dobru, což Platón později svým způsobem poněkud přehodnotí.<sup>207</sup>

## 8.5 Σωφροσυνη a απλη μουσικη

Poté Platón ve třetí knize na dvou místech uvádí do souvislosti uměřenost a jednoduchou hudbu. Nejprve opět za použití protikladů tvrdí, že z *rozmanitosti* (ποικιλια) se rodí *nevázanost* (ακολασιαν), zatímco *jednoduchost músiky* (απλοτης κατα μεν μουσικην) působí v duších *uměřenost* (σωφροσυνην) [Rep. 404e]. O něco dále pak znovu zmiňuje, že *jednoduchá hudba* (απλη μουσικη) vštěpuje naší řeči *uměřenost* (σωφροσυνην) [Rep. 410a]. Tím Platón jakoby předznamenává následující dvě definice σωφροσυνη, které mají zásadní význam, a v nichž se explicitně objevuje právě souzvuk, harmonie, souhlas či soulad.

## 8.6 Slabá definice σωφροσυνη

Ve čtvrté knize v místě 430e Platón přímo uvádí, že „hned na první pohled podobá se uměřenost [...] jakémusi *souzvuku* (ζυμφωνια) a *harmonii* (αρμονια)“, neboť uměřenost „jest jakýsi *řád* (κοσμος) a jakési *sebeovládání v rozkoších a žádostech* (ηδονων των και επιθυμιων εγκρατεια); člověk se vskutku jeví, jak říkají, *silnějším sám sebe* (κρειττω δη αυτου)“ [Rep. 430e]. Tuto definici nazvěme „SLABOU DEFINICÍ“ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ. Proč slabou? Jak jsem již naznačila výše, souvisí totiž slabá definice pouze s obecným míněním – to potvrzují především slova jako „hned na první pohled“, „podobá se“, „jeví se“ a „jak říkají“, která významnost této definice zcela oslabují, a to právě ve smyslu povrchního obecného δοξα.<sup>208</sup> Ačkoli se zde objevuje

<sup>206</sup> Srov. epistemologický erós [Symp. 210a-212a].

<sup>207</sup> Srov. následující kapitola FAIDROS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ Α ΜΑΝΙΑ.

<sup>208</sup> Srov. πληθει [Rep. 389d].

motiv harmonie, stále není dosaženo úrovně pravé σωφροσύνη. Důvodem je zřejmě především to, že slabá definice se týká v první řadě pouze ΤΕΛΑ – to jest ovládání těla a tělesných žádostí.<sup>209</sup>

## 8.7 Silná definice σωφροσύνη

To se mění hned vzápětí, kdy Platón uvádí (nejen) pro σωφροσύνη zlomovou myšlenku, že duše má v sobě „jdnak cosi lepšího, jdnak cosi horšího“ [Rep. 431a], přičemž právě σωφροσύνη harmonicky působí jako určitá jednomyslnost, tedy „*souhlas složky přirozeně horší a přirozeně lepší*“ (χειρονος τε και αμεινονος κατα φυσιν ζυμωνια) o tom, která z obou má vlásti jak v obci, tak v každém jednotlivci“ [Rep. 431e-432b]. Tuto definici nazvěme „SILNOU DEFINICÍ“ ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ, neboť to je onen zlom, kde se od povrchního lidového mínění o σωφροσύνη dostáváme v hloubi DUŠE k pravé filosofické σωφροσύνη. Je to zřejmě totiž právě bytostné zaměření na duši a její strukturu – jakési platónské pohlcení či transformace těla v horší část duše, kterou musí navíc ještě ovládnout ona lepší, rozumová část –, které umožňuje poznat a dosáhnout pravé αρετη.

## 8.8 Σωφροσύνη a struktura duše

O něco dále Platón rozlišuje nikoli pouze dvě, ale dokonce tři složky duše: rozumovou (λογιστικον), žádostivou (επιθυμητικον) a vznětlivou (θυμοειδες). Tím ovšem neopouští myšlenku dvou složek, lepší a horší, neboť říká, že vznětlivá složka (pokud je správně pěstována) je „přirozeným pomocníkem části rozumové“ [Rep. 441a, 441e].<sup>210</sup> Podle Theina se jedná o „krok, jenž slouží k ‚odblokování‘ duše v situaci, kdy rozum a žádosti táhnou stejnou silou na opačné strany – z hlediska jednání je tak vznětlivost faktorem doslova a do písmene rozhodujícím“.<sup>211</sup> Je tedy možné tradičně srovnat rozumovou složku s tou přirozeně lepší a žádostivou s tou přirozeně horší,<sup>212</sup> přičemž vznětlivá složka by v dobré duši měla napomáhat té rozumové, neboť teprve pak zavládne v duši spravedlnost. Podle Platóna je pak člověk *uměřený* (σωφρονα) „pro přátelství a soulad“ (φιλια και ζυμωνια) těchto složek samých, když i *řídící část*

<sup>209</sup> Sov. *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c, 82a-b; *Symp.* 196c; *Rep.* 489d-e.

<sup>210</sup> Thein (*Myšlení v nás*, s. 249) považuje vznětlivost přímo za faktor, „jenž je nepostradatelný pro sjednocení duše“.

<sup>211</sup> Thein. *Myšlení v nás*, s. 286.

<sup>212</sup> Thein (*Myšlení v nás*, s. 283-284) tuto polarizaci „žádostivosti a rozumu“ využívá k tomu, aby i žádostivé části duše přiřkl diskursivní aktivitu (ač jejím výsledkem jsou chybné soudy), a tedy určitý racionální rozměr.

(αρχον) i části řízené (αρχομενω) svorně uznávají, že rozumové složce (λογιστικον) náleží vláda (αρχειν), a nepovstávají proti ní“ [Rep. 442c-d]. Jako charakteristiku tohoto uspořádání zde patrně lze použít Realeho pojem, že duše má triadicky uspořádanou bipolární strukturu“.<sup>213</sup>

Tím se především zřetelně potvrzuje nutnost spojení pravé αρετη, respektive σωφροσυνη s φρονησις, která byla naznačena v *Menónovi* a především ve *Faidónovi*.<sup>214</sup> Též v *Ústavě* se totiž v rámci silné definice ukazuje, že pokud má mít člověk pravou σωφροσυνη, musí v jeho duši vládnout rozumová složka. V tomto smyslu lze pak také chápat i definici z *Prótagory*, že uměřenost a moudrost je jedno,<sup>215</sup> neboť jedno není možné myslet bez druhého a naopak.

## 8.9 Σωφροσυνη a δικαιοσυνη

Navíc se v *Ústavě* znovu objevuje souvislost uměřenosti se spravedlností.<sup>216</sup> Zaprvé definice δικαιοσυνη je skutečně velmi podobná hned oběma (slabé i silné) definicím σωφροσυνη: spravedlnost je vnitřní (εντος) „konání svého“, když se člověk chopí „vlády sám nad sebou“, sladí všechny tři činitele a „všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, uměřeným (σωφρονα) a souladným (ηρμοσμενον)“ [Rep. 443d-e]. Jak tedy můžeme vidět, definice δικαιοσυνη v sobě zahrnuje nejen jednotlivé definice σωφροσυνη „konat své věci“,<sup>217</sup> „ovládat sebe sama“,<sup>218</sup> „soulad tří složek duše“,<sup>219</sup> ale navíc de facto i samu σωφροσυνη. Tím se definitivně projevuje úzká souvislost těchto dvou ctností, kterou jsme v náznamech často nacházeli i v předchozích dialozích.<sup>220</sup>

Friedländer považuje spravedlnost a uměřenost za základní síly tvořící celek duše, respektive obce – σωφροσυνη je podle něj především síla *dostředivá* (zentripetale), která je signifikantnější v duši, zatímco δικαιοσυνη se projevuje jako síla *odstředivá* (zentrifugale) a je relevantnější v obci.<sup>221</sup> Osobně bych spíše řekla, že spravedlnost vychází z uměřenosti či ji přímo zahrnuje (a to v podobném smyslu jako obec zahrnuje jednotlivce). Všimněme si totiž následnosti, v níž Platón postupně uvádí

<sup>213</sup> Reale. *Platón*, s. 410. (Reale tuto charakteristiku používá v případě dialogu *Timaios*.)

<sup>214</sup> Viz *Men.* 88d; *Phd.* 69a-c.

<sup>215</sup> Viz *Prot.* 333d.

<sup>216</sup> Srov. *Alc. I.* 134c-e; *Prot.* 323a; *Gorg.* 504d, 507e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

<sup>217</sup> Srov. *Charm.* 161b.

<sup>218</sup> Srov. *Alc. I.* 122a; *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c; *Symp.* 196c; *Rep.* 389d-e, 430e.

<sup>219</sup> Srov. silná definice σωφροσυνη [Rep. 432a-b, resp. 442d].

<sup>220</sup> Viz *Alc. I.* 134c-e; *Prot.* 323a; *Gorg.* 504d, 507e; *Men.* 73b.

<sup>221</sup> Friedländer. *Platon Bd. III*, s. 91-92.

jednotlivé ctnosti: nejprve nachází *moudrost* (σοφία) [Rep. 429a], což by odpovídalo našemu předchozímu zjištění, že předpokladem pravé αρετη musí být σοφία,<sup>222</sup> respektive φρονησις.<sup>223</sup> Dále je velmi zběžně jmenována *statečnost* (ανδρεία) [Rep. 430b], poté je podrobněji v souvislosti s rozlišením lepší a horší složky duše rozebrána *uměřenost* (σωφροσυνη) [Rep. 430e-432b], načež je nakonec velmi obsírně a na základě určení třech složek duše odvozena *spravedlnost* (δικαιοσυνη) [Rep. 432b-444d].

Zaprvé je (v intenci mé předchozí interpretace) možné vykládat moudrost jako určitý společný základ pravých ctností duše, a to z prostého důvodu, že je jmenována jako první.<sup>224</sup> Zadruhé je zřejmé, že statečnost je od začátku ctnost spíše okrajová a důraz je kladen především na poslední dvě ctnosti, přičemž definice spravedlnosti v sobě určitým způsobem zahrnuje silnou definici uměřenosti. Obě tyto ctnosti jsou podle mého názoru fundamentální v rámci „duše“ polis (na rozdíl od moudrosti, která zakládá αρετη v duši vládce či filosofa), a to ve dvou hlavních úrovních: pro duši člověka ve smyslu jednotlivého občana je v rámci obce význačná σωφροσυνη, která je tedy spíše *soukromou* záležitostí, zatímco pro „duši“ obce jako *společství* lidí je relevantní především δικαιοσυνη, která je tedy v první řadě záležitostí *veřejnou*. Obojí je však vzájemně silně propojené, neboť obec tvoří jednotlivci a zároveň by (běžný) jednatel nemohl žít bez obce (kromě filosofa, který je nad obec určitým způsobem povznesen a je pro něj zásadní moudrost, respektive poznání), proto není divu, že Platón obě ctnosti tak často uvádí pospolu a dokonce jim přisuzuje značně se překrývající definice.

To mimo jiné potvrzují i další dva výskyty uměřenosti v *Ústavě*, jak jinak než spolu se spravedlností. Nejprve je to zmínka v šesté knize o tom, že „zdravý a spravedlivý mrav [...] jest provázen uměřeností“ [Rep. 490c]. Později je též v šesté knize řečeno, že je nutné „*soukromě* (ιδιω) i *veřejně* (δημοσια) uvádět v mravy lidí“ uměřenost, spravedlnost a všechny *občanské ctnosti* (δημοτικης αρετης) [Rep. 500d]. Ono „*soukromě* i *veřejně*“ evokuje právě výše naznačené vzájemné propojení duše jednotlivce (jako občana) a „duše“ obce.

Poznamenejme, že fenomén soukromého a veřejného se navíc v souvislosti s uměřeností a spravedlností nachází analogicky i v předchozích dialogích: „vládnouti a pečovatí nejen nad sebou i svými věcmi, nýbrž nad obcí a nad věcmi obce“ [Alc. I, 134c]. „[...] k tomu má člověk napínat všechny síly i své i obce, aby byla spravedlnost

---

<sup>222</sup> Viz Prot. 333d.

<sup>223</sup> Viz Men. 88d; Phd. 69a-c.

<sup>224</sup> Srov. Prot. 333d; Men. 88d; Phd. 69a-c.



a uměřenost tam, kde má být blaženost“ [*Gorg.* 507d-e]. „[...] dobře spravovat buď obec nebo domácnost [...] spravedlností a uměřeností“ [*Men.* 73b]. „[...] nejdůležitější a nejkrásnější část moudrosti je ta, která se týká spravování obcí i domácností, jež se jmenuje uměřenost a spravedlnost“ [*Symp.* 209a-b].

### **8.10 Shrnutí relevantních výskytů σωφροσύνη v Ústavě**

Abychom mohli z výše uvedeného vyvodit konkrétní závěry, shrňme tedy nejdůležitější významy σωφροσύνη v *Ústavě* a jejich souvislost s předchozími dialogy do přehledné tabulky (viz následující strana):

|   | <i>Rep.</i>   | srov.  |
|---|---|--|
| σωφροσυνη<br>a<br>ακολασια                | <b>364a</b> básníci říkají, že <i>uměřenost</i> (σωφροσυνη) a spravedlnost je sice krásná věc, ale obtížná a namáhavá, kdežto <i>nevázanost</i> (ακολασια) a nespravedlnost je sladká a snadno dosažitelná a jen navenek a podle zákona je to něco nečestného<br><b>402c</b> múšické vzdělání vyžaduje poznávat jak jevy uměřenosti, tak i jejich <i>opaky</i> (εναντια)<br><b>403a</b> uměřenost nemá nic společného se <i>zpuřností</i> (υβρει) a <i>nevázaností</i> (ακολασια) | <b>Prot. 323b</b><br><b>Gorg. 507a</b><br><b>Phd. 69a</b>  |
| σωφροσυνη<br><i>všeobecně</i><br>(πληθει) | <b>389d-e</b> jinoši mají poslouchat představených a sami se ovládat v požitcích pití, lásky a jídla  | <b>Gorg. 491d-e</b> obecně se myslí<br><b>Phd.68c</b> co lidé jmenují<br><b>Phd. 82a-b</b> lidová ctnost<br><b>Symp. 196c</b> obecný souhlas<br><b>Rep. 430e</b> slabá definice  |
| σωφροσυνη<br>a<br>jednoduchá<br>hudba     | <b>404e</b> jednoduchost hudby působí v duších uměřenost<br><b>410a</b> jednoduchá hudba vštěpuje naší řeči uměřenost   | <b>Rep. 430e, 431e</b> uměřenost jako souzvuk a harmonie<br><b>Rep. 443e</b> spravedlnost  |
| „SLABÁ<br>DEFINICE“<br>σωφροσυνη          | <b>430e</b> na první pohled podobá se uměřenost souzvuku a harmonii...<br>uměřenost je řád a sebeovládání v rozkoších a žádostech, člověk se jeví silnějším sám sebe  | <b>Alc. I, 122a</b> nedávat se ovládat od žádné rozkoše<br><b>Gorg. 491d-e</b> vládnout sám nad sebou, ovládat žádosti<br><b>Phd. 68c</b> nedávat se uchvacovat žádostmi<br><b>Symp. 196c</b> ovládání rozkoší a chťičů<br><b>Rep. 389d</b> σωφροσυνη všeobecně<br><b>Rep. 443d-e</b> spravedlnost |
| „SILNÁ<br>DEFINICE“<br>σωφροσυνη          | <b>432a-b</b> uměřenost je jednomyslnost, totiž souhlas složky přirozeně horší a přirozeně lepší o tom, která má vládnout jak v <i>obci</i> (πολει), tak v každém <i>jednotlivci</i> (εκαστο)<br><b>442d</b> uměřený je člověk pro přátelství a soulad těchto složek samých, když i řídicí část i části řízené svorně uznávají, že vlada náleží <i>rozumové složce</i> (τολογιστικον)   | <b>Prot. 333a</b> σωφροσυνη a σοφια jsou jedno<br><b>Men. 88d</b> αρετη je φρονησις<br><b>Phd. 69a-c</b> pravá αρετη vzniká s φρονησις<br><b>Rep. 443d-e</b> spravedlnost  |
| σωφροσυνη<br>a<br>δικαιοσυνη              | <b>364a</b> uměřenost a spravedlnost je sice krásná věc, ale obtížná a namáhavá<br><b>490a</b> uměřenost provází zdravý a spravedlivý mrav<br><b>500d</b> je nutné uvádět soukromě i veřejně v mravy lidí uměřenost, spravedlnost a všechny <i>občanské ctnosti</i> (δημοτικης αρετης)  | <b>Alc. I, 134c-e</b><br><b>Prot. 323a</b><br><b>Gorg. 504d</b><br><b>Gorg. 507e</b><br><b>Men. 73b</b><br><b>Symp. 209a</b>   |

Na první pohled je zřejmé, že *Ústava* (tak jako v mnoha jiných tématech) přináší nejkompaktnější obraz *σωφροσύνη* ze všech předchozích dialogů vůbec. V převážné většině významů uměřenosti na ony předešlé dialogy nejen navazuje, nýbrž je především specificky rozvíjí a jasně zasazuje do kontextu jak duše, tak obce. Jaké závěry můžeme tedy vyvodit na základě různých významových rovin *σωφροσύνη* v *Ústavě*?

1. Platón nejprve upozorňuje na to, že je nutné striktně od sebe odlišovat uměřenost a nezřízenost, neboť jsou to úplně „opaky“, které naprosto nelze směřovat [*Rep.* 402c]. To ovšem obyčejní lidé (a dokonce ani básníci) jednak nechápou a jednak je pro ně snadnější, aby byli uměření jen „navenek“ [*Rep.* 364a].
2. Z tohoto mylného mínění lidí (nefilosofů) pak plyne pouze „všeobecná“ tendence ztotožňovat *σωφροσύνη* jedině s tělem, především s ovládním tělesných žádostí [*Rep.* 389d-e, 430e]. Takové pojetí jsem nazvala „slabou definicí“ *σωφροσύνη*. Tato „slabá uměřenost“ je ovšem pro člověka jakožto běžného občana zřejmě dostačující a v tomto smyslu nejlepší.<sup>225</sup>
3. Pravá (filosofická) *σωφροσύνη* je však bytostně vázána na duši, konkrétně na to, aby přirozeně lepší „rozumová“ složka duše vládla nad přirozeně horší „žádostivou“ složkou duše. [*Rep.* 432a-b, 442d] Vše se tedy odehrává výlučně v duši, přičemž tělo je zcela transformováno v žádostivou složku duše, a tu je nyní třeba „ovládat“ složkou rozumovou. Takové pojetí jsem pak nazvala „silnou definicí“ *σωφροσύνη*. Tuto „silnou uměřenost“ je ale zřejmě schopen reflektovat pouze filosof (tedy vládce obce).
4. Navíc se v *Ústavě* vyhrocuje vzájemné spojení *σωφροσύνη* s *δικαιοσύνη* v praxi, čímž Platón zřetelně ukazuje, jak je „soukromá“ duše jednotlivce bytostně závislá na „veřejné“ obci a naopak [*Rep.* 500d].

---

<sup>225</sup> Srov. *Phd.* 82a-b.

## 8.11 Závěr

Pokud vztáhneme dosažené výsledky o σοφροσυνη k celkové struktuře dialogu *Ústava*, pak uvidíme, že Platón rozebírá nefilosofickou σοφροσυνη v tzv. prvním myšlenkovém pásmu (viz výše) a filosofickou σοφροσυνη představuje až ve čtvrté knize, tedy téměř na samém „filosofickém zlomu“ celé *Ústavy*. A pokud to dáme do širší souvislosti předchozích dialogů, pak můžeme dostat následující vývoj celé problematiky. Všimněme si, že se v *Ústavě* ve spojení se σοφροσυνη vůbec neobjevují původní sókratovské významy „poznat sám sebe“ a „konat své“. Respektive termín „konat své“ se v *Ústavě* sice objeví, ale je součástí definice spravedlnosti, nikoli uměřenosti. Je tedy možné, že Platón se v dialozích *Charmidés* a *Alkibiadés Větší* svým způsobem vyrovnal se Sókratovým odkazem – na jednu stranu jeho definice uměřenosti sice nepřijal za své, na stranu druhou si však osvojil základní tezi, že σοφροσυνη je veliké dobro a přispívá k blaženosti.<sup>226</sup> Poté se Platón zřejmě začal vyrovnávat s obecným míněním o σοφροσυνη, které však považoval za prostoduché, povrchní, týkající se pouze těla a nikoliv duše.<sup>227</sup> Zřejmě rozvinutím Sókratova morálního intelektualismu pak postupně začal vytvářet obraz skutečně pravé σοφροσυνη, jež je hodna filosofa, a která je spojena se σοφια, respektive s φρονησις.<sup>228</sup> Kromě toho se v dialozích pravidelně objevuje souvislost σοφροσυνη a δικαιοσυνη, kteréžto dvě ctnosti jsou zásadní jak pro soukromý život jedince (jako občana), tak pro veřejný život obce.<sup>229</sup> To vše pak vrcholí právě v *Ústavě*, kde Platón nejprve ve slabé definici shrnuje obecné „občanské“ mínění o σοφροσυνη, aby pak vzápětí v silné definici podal své „filosofičtější“ pojetí pravé σοφροσυνη, která se netýká těla, nýbrž výhradně duše a nutně se vztahuje k její rozumové složce. Kromě toho v souvislosti s *polis* souzní opět uměřenost do značné míry se spravedlností, čímž Platón ukazuje vzájemné neoddělitelné spojení duše jednotlivce s celou *polis* – nad tím vším pak stojí vpravdě moudrá duše vládce-filosofa.

Na základě mého zkoumání σοφροσυνη v *Ústavě*, tedy vyvstává obraz takové dokonalé *polis*, která předpokládá takovou hierarchickou strukturu, že (stručně řečeno) musí „dole“ stát uměření občané, „uprostřed“ dohlížet spravedliví (a stateční) strážci a „nahore“ vládnout moudrý filosof.

<sup>226</sup> Viz *Charm.* 175e; *Alc.* I, 134c-e; *Gorg.* 507e; *Symp.* 188d.

<sup>227</sup> Viz *Prot.* 323b; *Gorg.* 491d-e; *Phd.* 68c, 82a-b; *Symp.* 196c.

<sup>228</sup> Viz *Prot.* 333a; resp. *Men.* 88d; *Phd.* 69a-c; *Symp.* 209a, resp. 212a.

<sup>229</sup> Viz *Alc.* I, 134c-e; *Prot.* 323a; *Gorg.* 504d, 507e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a

Platón tak v dialogu *Ústava* završil *první etapu* svého autentického uchopení fenoménu σοφροσύνη. Tato první etapa zahrnovala vyrovnání se jak se Sókratovým odkazem, tak s obecným míněním. Brzy však uvidíme, že v pozdějších dialozích nabývá Platónovo pojetí σοφροσύνη na komplexnosti, o čemž se konkrétně přesvědčíme v následujících dvou dialozích *Faidros* (kde bychom mohli o *druhé etapě*) a *Filébos* (který představuje počátek *třetí etapy*).

## 9. FAIDROS: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A MANIA<sup>230</sup>

### 9.1 Prologos

Dialog *Faidros* patří (podobně jako dialog *Filébos* rozebíraný níže) buď k pozdním Platónovým dialogům, nebo minimálně k dialogům následujících po *Ústavě*.<sup>231</sup> Ani zde nebudu rozvádět velmi pestrý dramatický rámec, ale centrem mého zájmu budou pouze dvě Sókratovy řeči (malá a velká), které se pokusím uvést do vztahu především s výše zmíněnými závěry z *Ústavy*, popřípadě s motivy ze *Symposia*.

### 9.2 Malá řeč Sókratova

První, tzv. malá Sókratova řeč [*Phaedr.* 237b-241d] je pronesena na stejné téma, jako předešlá řeč Lysiova, tedy proč je třeba vyhovovat spíše nemilujícímu než milujícímu a Sókratés ji pronáší ze *studu zahalený* (υπ αισχυνης εγκεκαλυμμενος) [*Phaedr.* 237a, 243b]. Nejdříve podává výměr *lásky jako jakési žádosti* (επιθυμια τις ο ερως) [*Phaedr.* 237d].<sup>232</sup> Dále je podle něj třeba rozlišit *milujícího* (ερωντος) od *nemilujícího* (μη ερωντος), a to na základě *dvou vládnoucích a vedoucích činitelů* (δυο δινη εστιν ιδεα αρχοντε και αγωντε) v nás, jež se v člověku někdy shodují, jindy jsou ve sporu [*Phaedr.* 237d-238c]: zaprvé je to *bujnost* či *vášeň* (επιθυμια), *vrozená žádost rozkoši* (εμφυτος επιθυμια ηδονων); a zadruhé *uměřenost* (σωφροσυνη), rozumem *získané mínění spějící k největšímu dobru* (επικτητος δοξα εφιεμενη το αριστου).<sup>233</sup> Milující pak reprezentuje prvního činitele, tedy nerozumnou „touhu po slasti týkající se tělesné krásy“ (podobně jako v *Ústavě*); nemilující je ztělesněním rozumné „touhy po dobru“.<sup>234</sup> Sókratés na základě tohoto rozlišení tvrdí, že *milovník* (εραστης) je škodlivý pro *miláčka* (ερωμενος), a to jak pro jeho majetek, tak tělesný stav a především pro jeho duši, protože ho odrazuje od *božské filosofie* (θεια φιλοσοφια) [*Phaedr.* 239b], neboť chce, aby byl miláček nevědomý, a tak na milovníkovi závislý. Když však milovník přestane milovat, provede *změnu* (μεταβαλων) a dosadí v sobě jiného vládce a správce

<sup>230</sup> Tato kapitola byla jako příspěvek z platónské minikonference publikována ve sborníku *Platonica Pilonica II.: Faidros* (eds. Boháček, Stránský).

<sup>231</sup> Wyller považuje *Faidra* za dialog pozdní (*Pozdní Platón*), zatímco Kahn (*Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*) za poslední sókratovský dialog.

<sup>232</sup> Srov. *Symp.* 196c; *Rep.* 389e, 402e-403a.

<sup>233</sup> Friedländer (*Platon Bd. III*, s. 209) zde poukazuje na souvislost se *Symposiem*, kde Pausanias rozlišuje mezi Erótem *Pandémós* („to je láska, kterou milují lidé všední“ [*Symp.* 181b]) a Erótem *Úranos* (láska, která se týká jen „mužského prvku“, je „prostá bujnosti“, miluje bytosti „přirozeně silnější a rozumnější“ [*Symp.* 181c-d]). Podobně viz níže Špinkova „ambivalence lásky“.

<sup>234</sup> Novotný. *O Platónovi II*, s. 186.

této *lásky a šílení* (ερωτος και μανιας), totiž *rozum a uměřenost* (νοους και σωφροσυνη) [Phaedr. 241a], pak přestane být škodlivý a nepříjemný, uzdraví se na mysl, nabude rozumu a stane se „jiným člověkem“. I miláček si pak uvědomí, že měl být po vůli spíše *nemilujícímu a majícímu rozum* (μη ερωντι και νοουν εχοντι), než *milujícímu a nutně nerozumnému* (ερωντι και υπ αναγκης ανοητω) [Phaedr. 241b].

Zaprvé si všimněme, že v této řeči Sókratés opět používá motivu „dvou vládnoucích a vedoucích činitelů“ („žádost rozkoši“ a „mínění rozumem vedoucí k největšímu dobru“), podle nichž se pozná milující od nemilujícího – což nám jistě připomene dvě kontrární složky duše z *Ústavy* (rozumovou a žádostivou). Zadruhé se podívejme na dvě premisy, totiž že „milující je nutně nerozumný“ a „nemilující má rozum“, což bychom jazykem *Ústavy* mohli říci takto: v nemilujícím vládne rozumová složka duše, z čehož jasně vyplývá, že je rozumný, avšak v milujícím naopak vládne žádostivá složka duše, proto je nutně nerozumný. Zatřetí zdůrazněme, že jsou to právě *rozum a uměřenost*, jež vedou ke stavu, který také známe z *Ústavy*, kdy rozumová část ovládne duši (či obec), a ta se pak stane dobrou. Zdá se tedy, jakoby Platón v první Sókratově řeči rekapituloval své pojetí σωφροσυνη z *Ústavy*, kde uměřenost významně koreluje s rozumem a jejím hlavním cílem je ovládnout a omezit prostou žádostivost. Proč to Platón dělá a proč přitom navíc zahaluje Sókratovi hlavu? Nussbaumová to interpretuje tak, že „v prvních dvou řečech Platón vyjadřuje podstatné rysy názoru, který dříve zastával on sám a pak tyto řeči jednak ‚odvolává‘, a jednak kritizuje“. <sup>235</sup>

Podle mě však Platón první Sókratovu řeč neodvolává,<sup>236</sup> ale spíše na ni ve druhé řeči navazuje – neboť ve své první řeči podal Sókratés pouze jednostranné a negativní pojetí *lásky jako žádosti* [Phaedr. 237d], lásky přízemní a zaslepené (tedy pojetí z *Ústavy*); ve své druhé řeči však představí *lásku jako mánii* [Phaedr. 244b], lásku filosofickou, která je darem božím, přináší nám největší dobra a je krásnější nad uměřenost vznikající u lidí (viz níže). Teprve díky palinódii tak poznáme lásku v její ambivalenci, neboť jak upozorňuje Špínka, „láska může být božským darem, kterého se nám dostává pro naši největší blaženost, ale také nesmírně škodlivým zlem“. <sup>237</sup> Se zahalenou hlavou nám tedy Sókratés řekl pouze poloviční pravdu o Erótovi, což posléze

<sup>235</sup> Nussbaumová. *Křehkost dobra*, s. 406.

<sup>236</sup> Interpretační problém však představuje to, že Platón druhou Sókratovu řeč explicitně nazývá palinódií, tj. odvoláním. Může to být ovšem použito metaforicky v tom smyslu, že první podoba lásky, která je představena v malé Sókratově řeči, je pro opravdového filosofa nepřijatelná, proto je „odvolána“.

<sup>237</sup> Špínka. *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 126.

napraví s *obnaženou hlavou* (γυμνη τη κεφαλη) [*Phaedr.* 243b], aby naše vědění o Erótovi bylo kompletní.

### 9.3 Velká řeč Sókratova

Tím se již dostáváme ke třetí, tzv. velké Sókratově řeči, kterou Sókratés pronáší na obhajobu Eróta, proti němuž se ve své první, prý *bezbožné* (ασεβη) řeči provinil, přičemž za způsob očisty si zvolí tzv. palinódii, a tedy chvalořeč na milovníka. Sókratés nyní tvrdí, že největších dober se nám ve skutečnosti dostává právě působením *šílenosti* (μανια), kterou nám daruje bůh (*dar boží*, θεια δοσει), a že tato šílenost je dokonce krásnější nad *uměřenost* (σωφροσυνη) vznikající u lidí [*Phaedr.* 244a,d]. Uvádí čtyři druhy<sup>238</sup> této „božské šílenosti“, a to podle bohů, od nichž ji dostáváme [*Phaedr.* 265b]: /1./ *věštecké* (μαντικη) či prorocké šílení od Apollóna; /2./ *zasvěcovací* (τελεστικη) či rituální šílení od Dionysa; /3./ *básnické* (ποιετικη) šílení od Mús; /4./ *erotické* (ερωτικη) šílení od Afrodité a Eróta.

Přeskočme nyní důkaz nesmrtelnosti duše [*Phaedr.* 245c-246a], mýtus o okřídleném spřežení a vozataji [*Phaedr.* 246a-248c] i reinkarnační cykly [*Phaedr.* 248c-249d], abychom vystoupili přímo na wyllerovský vrchol jak Sókratovy velké řeči, tak celého dialogu [*Phaedr.* 249d-250c].<sup>239</sup> Sókratés se zde dostává k onomu čtvrtému druhu šílenosti, k lásce. Když totiž člověk, nyní ho již nazývejme milovníkem, uvidí nějakou pozemskou krásu, může si vzpomenout na skutečnou a pravdivou krásu, neboť právě krása nejvíc vyzařuje, je *nejpatrnější* (εκφανεστατον) a *nejmilosrdnější* (ερασμιωτατον) [*Phaedr.* 250d/e], a proto nejlépe upomíná na pravou Krásu. Když milovník spatří takovou pozemskou krásu, nastane v něm *proměna* (μεταβολη), jeho duše velmi bolestivě nabývá perutí a snaží se vzlétnout a spatřit božské a pravdivé jsoucno. Z toho ovšem nemá jednostranný prospěch pouze milovník, neboť pokládá miláčka za příčinu toho, že se podílí na božském [*Phaedr.* 253a], proto pak „recipročně“ ukládá všechno to božské do duše miláčka, a tak ho též zasvěť [*Phaedr.* 253b]. Jak vidíme, dostali jsme se zde do úplně jiné situace, než v předešlé řeči. V první řeči se milující *proměnil* [*Phaedr.* 241a] v nemilujícího, přestal tedy milovat a šílet, uzdravil se na mysli, nabyl rozumu a stal se uměřeným. Ve druhé řeči se však milující *proměnil* [*Phaedr.* 251a] v ještě více milujícího, avšak nemiluje už jen tělesnou krásu, ale přímo *božský obličej* (θειοειδης) [*Phaedr.* 251a], který ho upomíná na Krásu

<sup>238</sup> Více viz Dodds. *Řekové a iracionálno*, s. 70.

<sup>239</sup> Wyller. *Pozdní Platón*, s. 201.



skutečnou.<sup>240</sup> Na první pohled to tedy vypadá, že pro filosofa již není klíčová uměřenost, kterou představuje nadvláda rozumové složky duše nad složkou žádostivou, nýbrž láska, která je svého druhu šílenstvím – znamená to tedy, že by filosof měl být spíše šílený než uměřený? Zatím se to skutečně tak jeví, a znamenalo by to, že si Platón ve *Faidrovi* a v *Ústavě* zcela protičeří.

Nesudíme však předčasně a podívejme se ještě na to, jak probíhá taková *proměna* v milovníkově duši. Zpočátku, když milovník vidí krásného hochu, má v duši převahu špatný-černý kůň, který ho vede ke *zrupnosti a vychloubání* (υβρεως και αλαζονειας) [*Phaedr.* 253e]. Pak si ale milovníkova duše prostřednictvím krásy hochu vzpomene na skutečnou Krásu a opět nabude převahy dobrý-bílý kůň, který vede milovníka k *uměřenosti* (σωφροσυνης), *studu* (αιδους) a *pravdivému mínění* (αληθινης δοξης) [*Phaedr.* 253d]. Vozataj nakonec po „tvrdém boji“<sup>241</sup> zkrotí špatného koně, milovník se stane *přítelem ovládaným bohem* (ενθεον φιλον) [*Phaedr.* 255b] a stane se miláčkovi největším dobrem. Tak zvítězí lepší složky duše, které vedou ke *zřízenému životu* (δαιταν) a k *filosofii* (φιλοσοφιαν) [*Phaedr.* 256a], což je život nejbláženější.<sup>242</sup>

## 9.4 Analogie s *Ústavou*

Pokud to uvedeme do analogie s výše zmíněnými pasážemi z *Ústavy*, dostaneme klasické wyllerovské schéma, kdy bílý kůň představuje ušlechtilý θυμος (vzňetlivou složku), černý kůň špatnou επιθυμια (žádostivou složku) a jejich vozatajem je νους (rozumová složka).<sup>243</sup> I zde tedy (podobně jako v *Ústavě*) nacházíme obraz duše, která má „triadicky uspořádanou bipolární strukturu“.<sup>244</sup> Ačkoli polarita bílého a černého koně by nám mohla spíše připomínat lepší a horší složku duše, je třeba říci, že jako Platón v *Ústavě* stanovuje rozum za řídicí složku duše, když píše, že přísluší *složce rozumové, aby vládla* (λογιστικω αρχειν) [*Rep.* 441e], pak ve *Faidrovi* tuto roli explicitně přisuzuje vozatajovi, když říká, že je *jediný řidič duše, rozum* (ψυχης κυβερνητη μονω νω) [*Phaedr.* 247d; dále např. *Phaedr.* 246b]. V dialogu *Faidros* je tedy akcent položen na polaritu nikoliv dvou koní, nýbrž vozataje (který řídí) a černého koně (který vyrušuje), přičemž bílý kůň je poddajný vozatajovi, podobně jako v *Ústavě* vznětlivost je pomocníkem rozumu. Například Reale nabízí ještě jiné, protologické

<sup>240</sup> Srov. *Symp.* 210a-212a.

<sup>241</sup> Reale. *Platón*, s. 408.

<sup>242</sup> Po skočení života nabude taková duše peruti a lehkosti a obtoží v prvním ze třech reinkarnačních cyklů [*Phaedr.* 248e-249a], ale opačné duše čeká 9 000 let kolotání [*Phaedr.* 256e-257a].

<sup>243</sup> Wyller. *Pozdní Platón*, s. 202.

<sup>244</sup> Reale. *Platón*, s. 410.

vysvětlení, ačkoli tvrdí, že „interpretovat dva koně jako přímý obraz dvojice [nestejnosti a nutnosti] je jistě přehnané, přesto však nepochybně vyjadřují vztahy, jež vedou k principům“.<sup>245</sup> (K Realemu a protologii více viz níže.)

I když se zdálo, že Platón vlastně pouze jinými slovy a motivy opisuje své pojetí z *Ústavy*, protože zde *opět* máme lepší a horší složku duše (bílý a černý kůň), přičemž celkem jsou ty složky *opět* vlastně tři (bílý kůň, černý kůň, vozataj) a uměřenost musí být *opět* finálním rozpoštěním v duši filosofa, skutečnost je mnohem pestřejší. V dialogu *Faidros* Platón totiž podrobně ukazuje vedle negativní dimenze lásky (v malé Sókratově řeči, resp. v *Ústavě*) také onu dimenzi filosoficky prospěšné lásky (ve velké Sókratově řeči), v níž ještě komplexněji rozvíjí téma epistemologického eróta ze *Symposia*<sup>246</sup> – lásky, která je sice svého druhu mánií, avšak *mánií božskou* (θεια μανια) [*Phaedr.* 256b], která dokáže člověka prostřednictvím (zpočátku tělesné) krásy miláčka vytrhnout z lidské (smrtné) přizemnosti a pomocí rozpomínky dostat jeho duši zpět k (nesmrtelným) bohům, s nimiž kdysi v *nadsvětních místech* (υπερουρανιον τοπον) [*Phaedr.* 247c] pravdivá jsoucna. Po této „anabasis“, kdy díky božské šílenosti pozná *jsoucnot vskutku jsoucí* (ουσια οντως ουσα) [*Phaedr.* 247c], však musí filosof včas znovu „sestoupit“ a nabýt oné uměřenosti a pravdivého mínění, kdy zvítězí lepší složky duše, které vedou ke zřízenému životu a filosofii, neboť „takoví lidé tráví vezdejší život blaženě a v svornosti, majíce v moci sami sebe a jsouce spořádaní“ a „po skončení tohoto života nabudou perutí a lehkosti a mají získáno vítězství v jednom ze tří zápasů vpravdě olympijských, vítězství, nad které nemůže člověku poskytnouti většího dobra ani *lidská uměřenost* (σωφροσυνη ανθρωπινη) ani *božská šílenost* (θεια μανια)“ [*Phaedr.* 256a-b].<sup>247</sup>

## 9.5 Lidská σωφροσυνη a božská μανια

Ač to tedy zpočátku vypadalo, že Platón namísto rozumné uměřenosti staví maniakální lásku, tedy jakési fundamentálně neuměřené šílení, v ryzi filosofické lásce nakonec vždy vozataj (rozum) zkrátí zlého koně a převáží pravá (filosofická) uměřenost, neboť i milovník (filosof) si uvědomí, že skutečná krása stojí s uměřeností na „posvátném podstavci“ [*Phaedr.* 254b] (k tomu více viz níže). Ač to zní paradoxně, tak láska a uměřenost jsou ve filosofii komplementární – v konjunkci božské lásky a

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 409.

<sup>246</sup> Viz *Symp.* 210a-212a.

<sup>247</sup> Srov. *Charm.* 175e; *Alc.* I, 134c-e; *Gorg.* 507e; *Symp.* 188d.

lidské uměřenosti totiž nejde o paradox, nýbrž o určité navazující procesy filosofického poznávání a filosofického života. Co tím míním? Filosofické poznávání je v dialogu *Faidros* úzce spojeno s božskou dimenzí: „božské je krásné, moudré, dobré a má všechny takové vlastnosti“ [*Phaedr.* 246d-e] a filosof „má v sobě boha“ [249d]. Toto poznávání se týká rozpomínání na jsoucnost vskutku jsoucí, kterou duše pozorovala, ač jen *stěží* (μοις) [*Phaedr.* 248a], v nadsvětlních místech, a tato rozpomínka je umožněna božským šílením, láskou, která je darem od bohů.<sup>248</sup> Avšak i filosof je jen *živok smrtelný* (ζωον θνητον) [*Phaedr.* 246c], musí žít svůj život (v obci), a to mu v jednotě se sebou samým umožní právě (pouze) *lidská* uměřenost.<sup>249</sup> Znovu se tedy dostáváme k *Ústavě*, neboť i zde by se filosof po vzestoupení duše do „pomyslné oblasti“, kde spatří „na konci, a to jen *stěží* (μοις), ideu Dobra“ [*Rep.* 517b], měl vrátit do obce a vládnout tam (v platónské ideální obci) či pokoušet se činit občany co nejlepšími (v běžné obci typu Athén).<sup>250</sup>

Platón tak ve *Faidrovi* určuje lásce a uměřenosti svá místa – uměřenost patří do lidského (smrtelného) života a sama je schopna dosáhnout pouze pravdivého mínění, neboť až díky lásce jako božskému šílení je možno nahlédnout (nadpozemská) jsoucna vskutku jsoucí. Stejně jako v dialogu *Symposion* je to i ve *Faidrovi* láska, která vede k nejhlubšímu filosofickému nahlédnutí pravdy. Avšak rozdíl mezi oběma dialogy spočívá zaprvé v tom, že ve *Faidrovi* je kladen mnohem větší důraz na vzájemnost milovníka a miláčka, respektive na vedoucí úlohu „pravdivě milujícího“ milovníka jako toho, od něhož se miláčkově dostává „krásného a šťastného zájmu a zasvěcení“ [*Phaedr.* 253c]. Zadruhé ve *Faidrovi* se k poznání nedochází přes jednotlivé stupně jako v *Symposiu* (od krásy těla k poznání Krásna),<sup>251</sup> nýbrž prvotní moment poznání se odehrává de facto již na prvním stupni, ovšem z pravé a nutně šílené vzájemné lásky, která se ale brzy z onoho prvotního božského šílení změní v uměřenou lidskou lásku. Platón tedy ve *Faidrovi* nabízí hlubší a komplexnější pojetí filosofické lásky, která se neobejde bez vzájemnosti milující-miláček a bez božského impulzu lásky jako *mánie*, jež je však následována uměřeností, skrze níž je nutné se po nahlédnutí božské pravdy vrátit zpátky do lidského života.

<sup>248</sup> Srov. *anabasis* k božskému krásnu [*Symp.* 210a-211e].

Srov. tzv. výstup z jeskyně [*Rep.* 515e, 519d] (Wyller. *Pozdní Platón*, s. 46-54).

<sup>249</sup> Zdůrazněme ovšem, že ačkoli se zde mluví o „lidské“ uměřenosti, jedná se ve druhé Sókratově řeči již o pravou filosofickou uměřenost (vždyť přichází po nahlédnutí pravdy), nikoli o onu zdánlivou obecně „lidovou“, prostoduchou a zaslepenou uměřenost z první Sókratovy řeči.

<sup>250</sup> Srov. *katabasis* do lidského života [*Symp.* 212a].

Srov. tzv. návrat do jeskyně [*Rep.* 516e, 519d] (Wyller. *Pozdní Platón*, s. 46-54).

<sup>251</sup> Srov. *Symp.* 210a-211c.

## 9.6 Zhodnocení velké řeči

Ono skutečné nahlédnutí nám bylo u historického Sókrata upřeno, nikdo nemohl nikdy dosáhnout dokonalé *αρετη* ani poznat dobro samo. Platón to však postupně umožňuje – zpočátku (v *Symposiu*) pouze skrze uměřeného epistemologického eróta, nyní (ve *Faidrovi*) prostřednictvím mánie sice jako jen chvilkové, ale velmi intenzivní neuměřenosti, kdy *ερως* jako obrovská *δυναμις*, jako silný a zpočátku extrémní a neuměřený popud umožní milovníkovi díky miláckově kráse znovu se rozpomenout na pravdu. Nussbaumová to popisuje jako *neklid duše*, který „má poznávací hodnotu“ a vede k „mystické proměně celé duše, včetně rozumu“.<sup>252</sup> Toto poznání je samozřejmě velmi nesnadné a bolestivé, doprovázejí ho rozporuplné pocity (bolest, pak radost [*Phaedr.* 251d] – Špínka to nazývá „sladkobolným stavem lásky“<sup>253</sup>), ale je konečně možné! Skutečný filosof pak erotickou *μανια* brzy ovládne rozumem a znovu nabude pravé uměřenosti. Špínka zdůrazňuje především překonání nebezpečí *ambivalence lásky*, což představuje zkrocení špatného koně, a *vnitřní proměnu*, již milovník získá miláčka, neboť „zkrotí svou touhu přivlastnit si ho, kterou symbolizuje jeho špatný kůň, a stane se sám jasnějším a transparentnějším obrazem krásy, po níž touží i ten, koho miluje“.<sup>254</sup> Svě poznání pak díky pravé dialektické, a tedy filosofické *ψυχαγωγία* předá milovník dál svému miláčkovvi. Špínka to nazývá „*zrcadlením* krásy v podobě lásky a jejího opětování, eróta a *anteróta*“.<sup>255</sup> Právě to je totiž podstatou „filosofického milování“, které díky nové dimenzi erotické *vzájemnosti* recipročně přináší prospěch nejen milovníkovi, ale též jeho miláčkovvi.<sup>256</sup> Láska, resp. krása se tak stává hybným momentem pravé filosofie. Řečeno s Nussbaumovou: je to „nové pojetí filosofické pravdy“ – dodejme však: spíše komplexnější než nové.<sup>257</sup>

---

<sup>252</sup> Nussbaumová. *Křehkost dobra*, s. 431 a 434.

<sup>253</sup> Špínka. *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 128.

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 132.

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 137. „Vzájemnost eróta a *anteróta* vyžaduje stálý zápas v každé jednotlivé duši, který ani po vzniku přátelství neustává.“

<sup>256</sup> Špínka (*Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 131) přímo tvrdí, že „prospěch lásky tedy nemůže být nikdy ryze soukromý, ale je vždy společný“.

<sup>257</sup> Nussbaumová. *Křehkost dobra*, s. 424.

## 9.7 Protologie<sup>258</sup> aneb jak skutečná krása stojí na posvátném podstavci s uměřeností

Na závěr se ještě vraťme k tvrzení, že *skutečná krása stojí na posvátném podstavci s uměřeností* (το καλλους φυσιν ηνεχθη και παλιν ειδεν αυτην μετα σωφοσυνη εν αγνω βαθρω βεβωσαν) [*Phaedr.* 254b]. Řekla jsem přeci, že uměřenost se vztahuje především k lidskému životu, co tedy znamená „posvátný podstavec“? Lze to interpretovat buď tak, že přeci i uměřenost má svůj ειδος mezi jsoucny vskutku jsoucími [*Phaedr.* 247e, 250b], podobně jako spravedlnost či krása (ovšem jen krása ve zdejších napodobeninách září, a proto nejlépe upomíná na pravá jsoucna). Nebo se nabízí odvážnější interpretace, protože je možné, že toto tvrzení souvisí se vztahem krásy k prvním principům, který popisuje Reale. Zaprvé je to už výraz καλοκαγαθια, který vyjadřuje obecné řecké mínění, že „krása spadá v jedno s dobrem a liší se od něj pouze svým způsobem zjevování“.<sup>259</sup> Zadruhé sám Platón ve *Filébovi* tvrdí, že „krása je měrou a úměrností“ a ukazuje „shodu dobra s krásou a s jednem“.<sup>260</sup> Reale z toho vyvozuje následující: „Krása, k níž vede Erós, je sama prvním a nejvyšším principem [...], a tedy jednem, které je nejvyšší a nejdokonalejší mírou. [...] Krása nám umožňuje spatřit jedno v úměrných a číselných vztazích, v nichž se vyjadřuje, a to nejen na rovině inteligibilní, nýbrž i ve fyzické dimenzi viditelného. [...] Nyní je konečně jasné,

---

<sup>258</sup> Protologii je nazývána Platónova „nepsaná nauka“ o prvotních principech a podle tübingské školy (např. Krämer) je na ní založeno veškeré Platónovo „psané“ dílo. Huestegge (*Lust und Areté bei Platon*, s. 101-103) píše, že platónská nauka o principech vyrůstá z mezer v základech jiných platónských nauk. Především mnohost idejí a jejich vzájemný vztah zůstává ve formě, kterou známe z dialogů, nevysvětlena. Již v dobách před Platónem rozumělo se pod pojmem „vysvětlení“ především „sjednocení“, proto mohla být tato otázka ve vztahu k mnohosti idejí opakovaně kladena. Této otázce pak Platón čelil právě protologií. Oba póly principů, z nichž Platón vychází, tedy kognitivní a smyslové, jsou tedy Jednotou a neurčitou Dvojicí „velký-a-malý“. Platón vychází ze čtyřstupňové hierarchie entit: je to jednak smyslovost a idealita, jak jsou známy z dialogů, ale nad to ještě ideální čísla a nakonec principy. Oběma principům je přisuzována axiologická hodnota – princip jednoty je zároveň principem dobra a princip neurčité dvojice je principem zla. Oba principy jsou pak nutné pro vysvětlení všech entit. Neurčitá Dvojice slouží jako princip hmoty, neboť směrem dolů v hierarchii představuje stále větší hustotu hmoty. Neurčitá Dvojice umožňuje v platónském systému založení mnohosti jak horizontální (mnohost věcí, idejí či čísel), tak vertikální (čtyřstupňový systém, respektive hierarchii mezi idejemi). Pro pochopení principů je zásadní skutečnost, že tyto principy teprve ve vzájemné interakci (tedy v působení jednoty a mnohosti) ze sebe „propouštějí“ bytí. Tato syntéza je pak označena jako proces ohraničení a určení. Pouze na základě tohoto procesu participuje vše jsouci na bytí, a z tohoto důvodu principy umožňují jak jsouci samo, tak jeho poznání. Protože teprve z toho vyplývá jak vše inteligibilní, tak vše smyslové, nejsou principy sami o sobě přičítány k jsoucímu, a z téhož důvodu obdržely i své označení jako „principy“. Jednota netvoří základ jen pro jsoucno, ale i pro pravdu a dobro, proto má pro svoji určovací funkci ontologický a pro svůj vztah k dobru i axiologický význam. Protože je idea Dobra nejvyšší ideou, získává poslední dimenze zvláštní význam v tom, že je ještě blíže určena. Působení jednoty v mnohosti je pak axiologicky pojímáno jako pořádek. Pořádek se stává hodnotovým pojmem a základní podstatou ctnosti. Přesněji představuje míru vůči „příliš mnoho“, respektive „příliš málo“, a později je definována ještě přesněji jako střed.

<sup>259</sup> Reale. *Platón*, s. 413.

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 414.

v jakém smyslu je platónský Erós, jenž se živí a napájí krásou vzdálen iracionální a nelogičnu, [...] ježto je rozum tím, co je nejpodobnější míře, příčině krásy, nesmíme se již podívat intelektuální povaze platónské lásky, jejímž cílem je kontemplace krásy, ani trvalému svazku, do něhož Platón uvádí ideu lásky, řád a míru.<sup>261</sup> Na základě toho Reale tvrdí, že Platónova nauka o lásce a kráse má „hluboce racionální a intelektuální povahu“, shoduje se s Robinem, že láska je výrazem „dynamické a syntetické povahy Platónových nauk, stejně jako jeho intelektualistických a matematických tendencí“ a právě Erós je podle něj „symbolickým výrazem nejzákladnějších protologických pojmů“.<sup>262</sup>

Od *Ústavy* jsme se tedy přes *Faidra* dostali až k protologii, díky níž jsme původní etickou σοφροσυνη mohli vysvětlit jako transformovanou v matematicky pojatou míru (μετριοτης) či úměrnost (συμμετρια), jež je „principem“ prvního (πρωτον) a nejvyššího principu (αρχη) – jedna (εν). Tím se také objasnilo, proč Erós není jednostranně negativní a čistě iracionální pud (viz *Faidón*), nýbrž dynamický element, díky němuž můžeme rozumem nahlížet pravou krásu (viz *Symposion*, *Ústava*), která koresponduje s jedním jako nejdokonalejší mírou (viz *Faidros*, *Filébos*). Slovy Coopera pak lze obecně říci, že „Platónovu *Ústavu* lze chápat jako vývojové stadium na cestě od sókratovského racionalismu k aristotelské teorii, podle níž je mravní ctnost směsicí rozumu a touhy“.<sup>263</sup> Podle mého názoru právě dialog *Faidros* představuje signifikantní posun tímto směrem a další krok tímto směrem pak představuje dialog *Filébos*, k němuž se dostaneme vzápětí.

## 9.8 Závěr

Na úplný závěr zvažme, co to vypovídá o charakteru Sókratova a Platónova myšlení. Chci znovu tvrdit, že Sókratovo působení se ubíralo především etickým směrem, a proto i jeho pojetí σοφροσυνη souvisí především s ovládním žádostí a pokorným poznáváním svých mezí, což znamená, že jako nedokonalí lidé nemůžeme dosáhnout vědění dobra. Platón, ačkoli ze Sókratových myšlenek vychází a většinu implementuje ve své filosofii (viz výše), jde však mnohem dále: rozlišuje mezi zdánlivou lidovou a pravou filosofickou σοφροσυνη (ve *Faidónovi*), která je však stále

---

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 414-416.

„Na druhé straně nacházíme úměrnost, krásu a pravdu i v samotném složeném jsoucnu, jež je zapříčiněné mírou; jsou to však pouze dva různé aspekty jediného dobra, posledního principu a nejvyšší příčiny složeného jsoucnu.“ (s. 416-417)

<sup>262</sup> Reale. *Platón*, s. 416-417.

<sup>263</sup> Cooper. *Platónova teorie lidské motivace*, s. 88.

pouze „lidská“, smrtelná, schopná jen pravdivého mínění, avšak k nahlédnutí božských nesmrtelných jsoucenců je třeba ještě božského daru lásky (ve *Faidrovi*); přičemž σωφροσυνη nakonec v Platónově pozdní filosofii nabývá pravděpodobně významu principiální míry, která určuje nejen člověka, ale celý kosmos podle prvního a nejvyššího principu jedna.<sup>264</sup> Pokud použijeme terminologii z *Faidra*, není tedy Sókratés právě tím, kdo *jen* „nezáludně filosofoval“ (φιλοσοφησαντος αδολως<sup>265</sup>) a Platón pak tím, kdo se *nebál* „filosoficky milovat“ (παιδεραστησαντος μετα φιλοσοφιας) [*Phaedr.* 249a] – čímž překonal Sókratovo *vědění nevědění* a poznal „vědění, které je v tom, co je vskutku jsoucí“ [*Phaedr.* 247e].

---

<sup>264</sup> Nussbaumová (*Křehkost dobra*, s. 205) k tomu píše: „Platón je odvážně sebekritickým filosofem; nejen že reviduje dřívější stanoviska, ale dokonce ve svých dialozích podrobuje kritice. [...] Platón v dialogu *Faidros* kritizuje stanovisko ze svého středního období jako nedostatečně citlivé k pozitivní roli zranitelných hodnot v dobrém životě.“ Zde opět podotýkám, že si myslím, že Platón svoje stanoviska ani tolik nerevidoval, jako spíše komplexně rozšiřoval.

<sup>265</sup> Též „upřímně“.

## 10. FILÉBOS – ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ A ΜÍRA

### 10.1 Prologos

Dialog *Filébos* je pozdním Platónovým dialogem a bude jakýmsi vrcholem mého zkoumání platónského pojetí σωφροσυνη. Právě zde je totiž nejpatrnější poslední a nejvyšší významová rovina uměřenosti jako kosmologické míry (zřejmě ve výše zmíněném protologickém smyslu), která byla ve *Faidrovi* pouze naznačena tvrzením, že „skutečná krása stojí na posvátném podstavci s uměřeností“ [*Phaedr.* 254b]. V dialogu *Filébos* se proto nebudu zajímat především o σωφροσυνη jako takovou, nýbrž budu postupně sledovat průběh dialogu, který směřuje jak k objasnění toho, jaký je dobrý život člověka, tak k určení „úředlů Dobra“ a „nejlepších statků“, v nichž má míra (respektive úměrnost a krása) význačné postavení. Na konci této kapitoly se pak pokusím naznačit vztah uměřenosti (jak ji Platón definoval v předchozích dialozích) a oné míry, která se nachází na prvním místě v takzvané hierarchii dober.

### 10.2 Bud' φρονησις, nebo ηδονη

Nejprve se tedy blíže podívejme na základní problematiku řešenou v dialogu *Filébos*. Hned na samém začátku dialogu před nás Platón netradičně bez jakéhokoli *prooimia* staví akademický spor mezi hédonismem a intelektualismem.<sup>266</sup> Zaprvé je to Filébova hédonistická „teze slasti“,<sup>267</sup> která předpokládá, že *dobrem* (αγαθον) pro všechny je *radost* (χαρειν), *slast* (ηδονην) a *rozkoš* (τερψιν); zadruhé je to Sókratova intelektualistická „teze rozumu“, která zní, že lepší a hodnotnější než slast a vůbec ze všeho *nejprospěšnější* (ωφελιμωτατον) je naopak *rozumnost* (φρονειν),<sup>268</sup> *myšlení* (νοειν), *paměť* (μεμνησθαι) a věci s tím příbuzné jako *správné mínění* (δοξαν τε ορθην) a *pravdivé úsudky* (αληθεις λογισμους) [*Philb.* 11b-c].<sup>269</sup> Friedländer poukazuje na to, že ačkoli takové stanovení tezí hned na začátku (dokonce samotným Sókratem) se jeví

<sup>266</sup> V Akadémii zastupoval hédoniky například Platónův přítel, matematik Eudoxos. (Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 285.)

<sup>267</sup> Filébos však svoji tezi nijak aktivně nehájí, nechává za sebe mluvit Prótarcha, který je Sókratovým partnerem v dialogu, zatímco Filébos jen leží a do rozhovoru vstupuje jen minimálně. Podle Friedländera (*Platon, Bd. III*, s. 289) to symbolizuje bytostné podřízení slasti logu, který stojí (či sedí) nad ním. Dodejme, že to též zřejmě poukazuje na určitou pasivitu a tím pádem nesvobodu slasti, která není s to se obhájit.

<sup>268</sup> Platón používá v dialogu *Filébos* pojmy φρονησις, νοϋς, popřípadě i επιστημη většinou jako záměnná synonyma. Srov. *Philb.* 28a, kde stojí pojmy φρονησις a επιστημη a νοϋς vedle sebe, přičemž Novotný je překládá jako „myšlení a vědění a rozum“.

<sup>269</sup> Friedländer (*Platon, Bd. III*, s. 292) používá označení *Lustthese* a *Geistthese*.



příliš dogmaticky a „nesókratovsky“, přesto Sókratés vzápětí zrelativizuje nejen tezi slasti, nýbrž i svoji tezi rozumu [*Philb.* 11d].<sup>270</sup> Postupně se v dialogu skutečně ukáže, že ovšem ani rozum není tím prvním nejlepším lidským „statkem“ [*Philb.* 66a-b],<sup>271</sup> ale je to něco „jiného třetího“ [*Philb.* 14b].

Nepředbíhejme však, a vraťme se zpět na začátek dialogu, kde se φρονησις a ηδονη jeví jako dva vyhraněné protiklady, které mezi sebou soupeří o první místo v lidském žebříčku hodnot – což nám na první pohled evokuje antagonismus φρονησις a těla z dialogu *Faidón* či boj rozumové a žádostivé složky o nadvládu v duši z dialogu *Ústava* (viz níže). Aby se mohlo rozhodnout, zda zvítězí Filébova ηδονη či Sókratova φρονησις, je třeba podrobit je obě detailnějšímu zkoumání.

### 10.3 Ηδονη

Aby tedy Sókratés dokázal, že slast není dobrem (respektive že je od dobra vzdálena mnohem více než rozum, což ukáže později) hodlá nejprve *prozkoumat* (σκοπειν) přirozenost slasti, ačkoli konstatuje, že je to *věc spletitá* (ποικιλων) [*Philb.* 12c]. Sókratés začíná rozlišením různých podob slasti, které jsou si podle něj vespolek *nepodobné* (ανομοιους) [*Philb.* 12c].<sup>272</sup> Zaprvé poukazuje na skutečnost, že slast cítí jak člověk nemyslicí a plný *nerozumných domněnek* (ανοητων δοξων), tak *člověk rozumově myslící* (φρονουντα) [*Philb.* 12d]. To tedy znamená, že slast jako *rod* (γενει) jest jedno, ale její *druhy* (μερη) jsou mezi sebou jednak zcela protivné, jednak mají nesčíslné různosti [*Philb.* 12e]. Navíc z toho vyplývá, že mnohé ze slastí jsou *špatné* (κακα) a jiné zase *dobré* (αγαθα) [*Philb.* 13b]<sup>273</sup> – poznamenejme, že mezi ony dobré slasti náleží například ta slast, kterou *rozumově myslící člověk* (φρονουντα) cítí právě z toho, že *rozumově myslí* (φρονειν) [*Philb.* 13d]. Již z tohoto důvodu nemůže být slast jako taková dobrem, neboť mnoho jejích podob je špatných.

Další důkaz proti Filébovu mínění, že slast je dobro, započíná Sókratés určením *přirozenosti dobra* (ταγαθου μοιραν)<sup>274</sup> – konstatuje, že dobro je ze všeho *nejúplnější* (τελεωτατον) a *postačitelné* (ικανον) [*Philb.* 20d]. Naproti tomu slast náleží mezi věci *neomezené* (απειρων) [*Philb.* 31c].<sup>275</sup> Později Sókratés v dialogu uvádí názor, že slast je

<sup>270</sup> Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 287.

<sup>271</sup> Srov. *Nejlepší z lidských statků* (ανθρωπινων κτηματων αριστον). [*Philb.* 19c]

<sup>272</sup> Srov. *ανομοιοι, διαφοροι* [*Philb.* 14a].

<sup>273</sup> Srov. *pravé-nepravé* [*Philb.* 51b], *čisté-nečisté* [*Philb.* 53c], *pravdivé-nepravdivé* [*Philb.* 61e].

<sup>274</sup> Srov. *Úděl dobra* (αγαθου μοιρα). [*Philb.* 60b]

<sup>275</sup> Problém omezena a neomezena odkazuje na pythagorejskou tradici, z níž Platón tyto pojmy přejímá, a kterou podle Gadamera (*Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 76) rozvíjí v učení o čtyřech rodech:

*dění* (γενεσις), avšak *dění* patří do zcela odlišné oblasti než dobro, neboť při *dění* není naprosto žádná *jsoucnost* (ουσιαν) [Philb. 54d], a proto by byl doslova *veliký nerozum* (πολλη αλογια) domnívat se, že *slast* je dobro [Philb. 55a].

Navíc *slast* nelze podle Sókrata oddělit od *strázně* (λπης) [Philb. 31b], ovšem *slast* ani *strážně* rozhodně *nejsou dobra* (αγαθα μεν ουκ οντα), nanejvýš mohou někdy některé z nich do sebe přijmout přirozenou povahu dober [Philb. 32d].<sup>276</sup> Avšak zde se jedná o poněkud složitější problém, proto se na něj podívejme podrobněji. Je totiž třeba zdůraznit, že konglomerát *slasti* a *strasti* zde představuje nepravou, smíšenou *slast* náležící do rodu *neomezena*.<sup>277</sup> Často bývá *pravá slast* chybně zaměňována s *rovnováhou* (αρμονια) mezi *slastí* a *strastí* [Philb. 31d]. Avšak *pravá* (αληθεις) *slast* je *čistá* (καθαρας) od *strázně*, neboť se při ní nepocituje prázdnota, nýbrž připouští pouze naplňování – taková *pravá*, *nesmíšená*, a tedy *čistá slast* se vztahuje například k takzvaným krásným *barvám* (χρωματα), *tvarům* (σχηματα), *vůním* (οσμων) a *tónům* (φθογγων) [Philb. 51b], které „jsou krásné nikoli vzhledem k něčemu druhému, nýbrž samy o sobě“ [Philb. 51d].<sup>278</sup> Kromě toho o *slasti* poznávajícího z poznávání jsem se zmínila již výše [Philb. 13d], Sókratés o nich v dialogu hovoří i později jako o *slastech vztahujících se k naukám* (μαθηματων ηδονας) a *náležícím jen velmi málo jednotlivcům* [Philb. 52b].<sup>279</sup> Tak je učiněna signifikantní distinkce mezi *slastmi nečistými* (ακαθαρας), které jsou *prudké* (σφοδρις) a *nemírné* (αμετριαν), a *čistými slastmi* (καθαρας ηδονας), kterým je přisouzena *uměřenost ve smyslu míry* (εμμετριαν) [Philb. 52c] – podrobněji se k problému *uměřenosti ve významu míry* dostaneme na konci této kapitoly. Každá taková *slast čistá od strázně* je podle Sókrata nutně *slastnější* (ηδων), *pravdivější* (αληθεστερα) a *krásnější* (καλλιον) než *slast smíšená se strázní* [Philb. 53b-c].

Tím byla zevrubně prozkoumána *slast*, u níž se ukázalo, že *nemůže být totožná s dobrem*, tedy že „*dobré a libé má povahu mezi sebou odlišnou*“ [Philb. 60b]. Ovšem zdůrazněme, že *slast* nebyla zcela odmítnuta, neboť se ukázalo, že existují některé *pravé*

---

„Nové je právě to, že Platón není prostě pythagorejec, nýbrž výslovně odlišuje ‚noetický svět‘ čísel a matematických vztahů od toho, co se vyskytuje v konkrétně se jevící skutečnosti, kterou nazývá *genesis*. ‚Existuje‘ skutečnost jakožto rod smíšený z *peras* a *apeiron*, právě tak jako existuje *mez* a *neomezené* (a pro tento třetí rod pak nutně nějaká příčina).“

<sup>276</sup> Srov. *Žízeň* je žádost a žízni znamená *býti prázdnen* (εστι κενουται). [Philb. 34e] „Zároveň vedle sebe tu jsou *strázně* i *slasti* a současně vznikají souběžné pocity těchto protiv.“ [Philb. 41d] „Kdykoli člověk cítí *prázdnotu*, touží po *naplnění*, a tu z *naděje* cítí *radost* a spolu z *prázdnoty* *bolest*.“ [Philb. 47c]

<sup>277</sup> Srov. „*Slast sama je neomezená a náleží do tohoto rodu.*“ [Philb. 31a]

<sup>278</sup> Wyller (*Pozdní Platón*, s. 190) hovoří o čistě intelektuálním pocitu *slasti*.

<sup>279</sup> Srov. *slasti* související s *nabýváním vědění* [Phd. 114e].

a čisté (nesmíšené) slasti, které jak ještě uvidíme níže, je třeba vedle rozumu také zahrnout do dobrého života, to jest *života smíšeného* (κοινος, resp. μεικτος βιος) z takovéto slasti a z rozumu [*Philb.* 22a, resp. 22c-d].<sup>280</sup>

## 10.4 Nous και φρονησις

Ale opět nesmíme příliš předbíhat, protože je ještě třeba prozkoumat (ačkoli to Sókratés nečiní zdaleka tak podrobně jako zkoumání slasti) také *rozum a vědění* (vous και επιστημη) [*Philb.* 55c] či *rozum a rozumové myšlení* (vous και φρονησις) [*Philb.* 58d, 59d], respektive *rozumovost* (φρονειν) [*Philb.* 60b], zda jsou či nejsou totožné s dobrem. Znovu zde zdůrazněme, že v dialogu *Filébos* používá Platón slova φρονησις a vous a επιστημη v podstatě jako synonyma (viz poznámka pod čarou č. 268).

Zprvė v *ontologické* rovině je podle Sókrata rozum příbuzný se čtvrtým rodem, to jest s *příčinou všeho* (παντων αιτιου) [*Phibl.* 30d-e],<sup>281</sup> neboť podobně jako v kosmu vše pořádá a řídí *rozum a myšlení* (vous και φρονειν) [*Philb.* 28d], tak je i příčinou naší duše, neboť „čtvrtý rod dává našim tělům duši“ [*Philb.* 30b], a to proto, že „moudrost a rozum by asi nikdy nemohly býti bez duše“ [*Philb.* 30c]. Hans-Georg Gadamer k tomu poznamenává, že rozvinutí této nauky o čtyřech aspektech bytí (to jest rod omezena, neomezena, smíšeného a příčiny) je „naukou universálně-ontologickou, to znamená, že daleko přesahuje partikulární podnět otázky po Dobru v lidském životě a zahrnuje veškerenstvo a jeho ustrojení“.<sup>282</sup> Ukázalo se tedy, že ani rozum není zcela totožný s dobrem, nýbrž že je „příbuzný“ s rodem příčiny. Již zde pomalu vychází najevo, že rozum jakožto příčina je také příčinou smíšeného, to jest dobrého života. To bude mnohem jasnější později, až Sókratés zřetelně vysloví přesvědčení, že rozum je v případě dobrého (smíšeného) života účastný údělu Dobra jednoznačně více než slast [*Philb.* 60b] (viz níže).

Zadruhé v *epistemologické* rovině jsou vous a φρονησις podle Sókrata „činnosti myslí vztahující se ke skutečnému jsoucnu“ [*Philb.* 59d]. Navíc Sókratés tvrdí, že podobně jako u slasti je také některé *vědění proti jinému vědění čistší* (καθαρωτερα

<sup>280</sup> Srov. *Život smíšený ze slasti a rozumovosti* (μεικτον βιον ηδονης και φρονησεως). [*Philb.* 27d]

Dobro je třeba hledat ve *smíšeném* (μεικτω) životě. [*Philb.* 61b]

<sup>281</sup> Srov. „Vším stále vládne rozum.“ [*Philb.* 30d] „Rozum jest, jak jsme viděli, příbuzný s příčinou a náleží přímo do tohoto rodu.“ [*Philb.* 31a]

<sup>282</sup> Gadamer. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 77. K tomu dále říká (s. 79): „To, co je živé vyvstává jako organické tělo [*Philb.* 29d8] a celé veškerenstvo jako harmonický řád. To vše je vyzvednuto z bezmezného proudu pouhého dění (γενεσις) a pozvednuto k bytí (ουσια).“

επιτημης επιστημη) [*Philb.* 57a]. Takovým nejčistším a *nejpravdivějším* (αληθεστατην) věděním vůbec je pak *dialektika* (διαλεγεσθαι), to znamená „vědění o tom, co jest a co skutečně a v témže stavu stále trvá“ [*Philb.* 57e-58a].<sup>283</sup> Dialektika se tedy prostřednictvím νοϋς a φρονησις vztahuje k jsoucnu vskutku jsoucímu, jež je charakteristické *stálostí* (βεβαιον), *čistotou* (καθαρον) a *pravdou* (αληθες) [*Philb.* 59c]. Znamená to však, že dobro je třeba hledat v čistě *rozumovém životě* (φρονειν βιον) [*Philb.* 33a, 43c]? Sókratés uvažuje o možnosti takového života *prostého radosti i strážně* (μη χαιρειν μηδε λυπεισθαι) a říká, že „kdo by si zvolil život rozumu a přemýšlení, ani v nejmenším by nepotřeboval radosti“ [*Philb.* 33b]. Ze všech způsobů života by byl podle něj nesmíšený rozumový život prostý radosti i strasti *v největší míře božský* (θειοτατος) [*Philb.* 33b].

## 10.5 Život smíšený z νοϋς a ηδωνη

Ovšem i Platón si uvědomoval, že ani nejrozumnější z lidí, totiž dialektikové, a to znamená, praví filosofové, nejsou bozi. Pro bohy je charakteristické, že se neradují ani naopak [*Philb.* 33b], naproti tomu lidé nemohou nemít tyto pocity, stejně tak jako nemohou nemít myšlení. A tak i nejlepší z lidí, totiž filosof cítí při poznávání skutečných jsoucen (pravou) slast, nadto je takováto slast důležitým motivačním prvkem poznávání, a tedy filosofie vůbec.<sup>284</sup> Život zcela slastný je život „podlidský“,<sup>285</sup> to jest podobající se instinktivnímu životu zvířecímu, ale člověk není zvířetem – má přeci na rozdíl od zvířat rozum. Navíc se při uspokojování pudové žádostivosti jedná pouze o zdánlivou a nepravou slast, která je vždy spojena se strastí a prázdnotou. Naopak život čistě rozumový je sice život v nejvyšší míře božský, avšak „nadlidský“, a tedy „ne-lidský“,<sup>286</sup> to jest pro člověka nemožný, neboť člověk není ani dokonalým a nesmrtelným bohem – lidská a božská přirozenost se budou vždy diametrálně lišit (a to i přes určitou snahu samotného Platóna, který například v *Ústavě* činí z filosofa-dialektika téměř dokonalého „nadčlověka“, jenž za sebou nechává ostatní takzvané množství „podlidí“).<sup>287</sup>

<sup>283</sup> Srov. *Rep.* 532a-b.

<sup>284</sup> Srov. ερωϋς v *Symposiu* a ve *Faidrovi*. Erós je ovšem spíše předpoklad či hybný moment poznávání, kdežto pravá slast je jeho důsledkem.

<sup>285</sup> Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 300 (untermenschliches Leben).

<sup>286</sup> Tamtéž (ü bermenschliches, un-menschliches Leben).

<sup>287</sup> Srov. „Filosof, stýkaje se s božským a spořádaným, stává se spořádaným a božským, pokud jen člověku možno.“ [*Rep.* 500c-d] Všimněme si, že tedy i v *Ústavě* Platón dodává specifické oslabení božské přirozenosti filosofa (které se mimochodem nejvíce objevovalo v dialogu *Faidón*): „pokud jen člověku možno“.

Friedländer poukazuje na to, že aby slast byla lidská (a nikoli „podlidská“), potřebuje určitý element poznání (rozum, paměť, vědění, pravdivé mínění [*Philb.* 21b]); a podobně aby poznání bylo lidské (a nikoli „nadlidské“ či „ne-lidské“), musí obsahovat příměsi slasti a bolesti. Jak už jsme tedy výše několikrát naznačili, je proto pro člověka nejlepší z možných *život smíšený*<sup>288</sup> jak z rozumu, tak ze slasti, to jest slasti *pravé* (αληθεις) a *čisté* (καθαρας), související se *zdravím* (υγειας) a *uměřeností* (σωφρονειν) [*Philb.* 63e-64a]. Pouze v takovémto smíšeném životě lze totiž nalézt Dobro [*Philb.* 61b].<sup>289</sup> A aby nedošlo k případnému nedorozumění, Sókratés to ještě upřesňuje tvrzením, že „jest více účastna údělu dobra *rozumovost* (φρονησιν) než slast“ [*Philb.* 60b].

## 10.6 Více rozumu, méně slasti

Pokud má tedy Sókratés konečně dokázat, že rozumovost je ve smíšeném životě signifikantně blíže dobru nežli slast, musí nejprve přiblížit onen *úděl dobra* (αγαθου μοιρα) [*Philb.* 60b], respektive *smysl dobra* (αγαθου δυναμις) [*Philb.* 64e], a to znamená *ideu* (ιδεα) Dobra [*Philb.* 64a, 65a]. Avšak postihnout Dobro jednou ideou se mu nepodařilo, proto musí opět použít *směsi* (κρασιν), a to směsi doslova *nejkrásnější a nejsvornější* (καλλιστην και αστασιαστοτατην) [*Philb.* 64a]. Dobro lze tedy podle Sókrata postihnout ve směsi tří idejí zároveň: *krásy* (καλλει), *úměrnosti* (συμμετρια) a *pravdy* (αληθεια) [*Philb.* 65a]. Nyní je proto třeba posoudit poměr rozumu a slasti nejprve k pravdě, poté k úměrnosti a nakonec ke kráse. Zaprvé co se pravdy týče, konstatuje Sókratés, že *rozum* (νους) je „buď totéž co pravda, nebo jí ze všeho nejpodobnější a nejpravdivější“ [*Philb.* 65d]. Zadruhé také v případě úměrnosti není podle Sókrata nic uměřenějšího nad *rozum a vědění* (νου και επιστημης) [*Philb.* 65d]. A zatřetí je tomu stejně i s krásou, neboť *rozum* (νους) má jistě větší podíl v kráse než rod slasti [*Philb.* 65e].

---

<sup>288</sup> Srov. *Philb.* 22a, 22c-d, 27d.

<sup>289</sup> Srov. Gadamer. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 82. „Lidský život, jako všechno bytí, náleží ke smíšenému rodu, a na skutečnosti smíšeného se vyjevuje to, co se nazývá ‚být-dobré‘.“

## 10.7 „Stupnice dober“

Na závěr této úvahy ustavuje Sókratés hierarchii pěti nejlepších a nejhodnotnějších „statků“<sup>290</sup> [*Philb.* 66a-c].

1. „Věčná přirozenost“ přisoudila první místo oblasti *míry* (μετρον), *uměřena* (μετριον) a *vhodnosti* (καιριον).
2. Druhé místo pak podle věčné přirozenosti náleží oblasti *úměrna* (συμμετρον), *krásna* (καλον), *dokonalosti* (τελεον) a *úplnosti* (ικανον).
3. Sókratés sám pak na třetím místě „předvidá“ *rozum a myšlení* (νοον και φρονησιν).
4. Na čtvrtém místě jsou podle Sókrata *vědomosti* (επιστημας), *umění* (τεχνας) a *správná mínění* (δοξας ορθας).
5. Konečně až páté místo přisuzuje Sókratés *slasti bezstrastné, čisté* (ηδονας αλυπους, καθαρας).

Novotný to v poznámce nazývá „stupnicí dober“ a dále poukazuje na to, že „rozlišení prvního a druhého stupně záleží v tom, že na prvním místě je míra (jejímž výrazem je číslo), na druhém jsou mírou omezená, a tím blízká dokonalosti“.<sup>291</sup> Tato Novotného interpretace pro nás ovšem může být zajímavá až v souvislosti s protologií (viz níže). Nyní se však podívejme na to, jakým způsobem se na hierarchii oněch nejlepších statků dívá Friedländer. Podle něj jsou v těchto pěti stupních do systému uspořádány nejvyšší formy bytí, poznání a slasti.<sup>292</sup> Toto Friedländerovo rozčlenění můžeme schematicky znázornit následovně:

---

<sup>290</sup> Řecky κτημα. Česky *majetek, jmění, statek, poklad* (Prach, s. 313). Respektive *jmění; poklad, věc vzácná* (Lepař, s. 634). Německy *Erworbene, Besitz, Habe, Eigentum; Schatz; Vermögen* (Langenscheidt, s. 266). Respektive *Besitztum* (Friedländer, s. 287).

<sup>291</sup> Poznámka č. 56 k Novotného překladu dialogu *Filébos*.

<sup>292</sup> Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 327.

|                               |                   |         |             |        |
|-------------------------------|-------------------|---------|-------------|--------|
| bytí<br>[věčná prozřetelnost] | μετρον            | μετριον | καιριον     |        |
|                               | συμμετρον         | καλον   | τελεον      | ικανον |
| poznání                       | vous και φρονησις |         |             |        |
|                               | επιστημας         | τεχνας  | δοξας ορθας |        |
| (pravá) slast                 | ηδονας καθαρας    |         |             |        |

V tuto chvíli<sup>293</sup> si všimněme především toho, že první dvě místa určila takzvaná *věčná přirozenost* (ηρεσθαι φυσιν). Další místa však již obsazuje či doslova *předvidá* (μαντεια) pouze sám Sókratés. Je třeba konstatovat, že tímto „předvidáním“ je Sókratovo přiřazení *rozumu a myšlení* (vous και φρονησις) na třetí místo do určité míry zrelativizováno. Ovšem, Sókratés to vzápětí alespoň zachraňuje tvrzením, že se tím zřejmě *neodchyluje příliš mnoho od pravdy* (ουκ αν μεγα τι της αληθειας παρεξελθοις). Přesto lze z jeho slov vycítit zřetelnou nejistotu, kterou u prvních dvou míst nenacházíme.

Jaký význam může toto zaváhání mít, se lze jen domnívat. Nejpravděpodobněji to souvisí s výše naznačeným Fiedländerovým rozlišením mezi formami bytí, poznání a slasti. První dva stupně totiž nepochybně náležejí do ontologické roviny skutečného bytí, která je stále pro člověka čímsi transcendentním. Třetí a čtvrtý stupeň pak náležejí do epistemologické roviny poznání, jehož prostřednictvím (tedy alespoň prostřednictvím třetího stupně) může člověk-filosof do nějaké míry participovat na prvních dvou stupních. Poslední, pátý stupeň je přisouzen pravé slasti, která nyní konečně nachází své určité místo v Platónově filosofickém systému.

Otázkou však zůstává, zda může pravá slast participovat na prvních dvou ontologických stupních. Zřejmě však ne, neboť na to je taková slast (narozdíl od

<sup>293</sup> K problému míry a jejímu specifickému vztahu k uměřenosti se dostanu až na konci této kapitoly, neboť zde nechci přerušovat dějovou linku dialogu.

rozumu) kráse, pravdě a úměrnosti příliš vzdálena. Friedländer píše, že „příčinou“ toho, že život je dobrý, je pouze rozum, nikoli slast.<sup>294</sup> Slast je tedy spíše „lidský“ důsledek stavu, kdy se *νοϋς* a *φρονησις* vztahují ke dvěma nejvyšším rovinám „nadlidského“ bytí-pravdy. To je jediná možnost, jak se slast může těmto nejvyšším stupňům přiblížit, to jest skrze *νοϋς* a *φρονησις*.

Téměř na samém konci dialogu pak ještě Sókratés pregnantně shrnuje výsledek celého zkoumání o rozumu a slasti:

„V této úvaze tedy jak rozum, tak slast byly úplně zbaveny naděje, že by jedno nebo druhé bylo *pravé dobro* (*ταγαθον γε αυτο*), protože se jim nedostává *soběstačnosti* (*αυταρκειας*) a *hodnoty* (*δυναμεως*) náležející tomu, co je *dokonalé a úplné* (*ικανου και τελου*). [...] Když pak se objevila jiná, třetí věc, dokonalejší nad první i druhou, ukázalo se nyní, že rozum je tisíckrát bližší a příbuznější *vítězovu rodu* (*νικωντος ιδεα*) než slast.“ [*Philb.* 67a]

V tomto shrnutí jsem úmyslně zvýraznila konkrétní řecké pojmy, které charakterizují *ταγαθον γε αυτον*, neboť to jsou zásadní pojmy Platónovy filosofie (jak ontologie, tak epistemologie a též i etiky): *αυταρκεια*, *δυναμις*, *ικανοτης* a *τελειοτης*. Platón tyto pojmy jistě nepoužívá samoučelně, nýbrž chce jimi naznačit nejvyšší vážnost a hloubku, k níž dialog *Filébos* postupně dospěl. Náš dialog se totiž od sókratovské otázky po *dobré* v lidském životě (Gadamer to nazývá „tematizací lidské praktiky“<sup>295</sup>) posunul k určení problému obecné povahy transcendentní ideje *Dobra*.<sup>296</sup> Na tuto dvojznačnost poukazuje i Friedländer, když se ptá, zda jde v dialogu o dobré (*gut*, adjektivum) v lidském životě či o Dobro samo (*das Gute*, nominativum).<sup>297</sup> Jde samozřejmě o obojí, neboť dobré se nutně vztahuje k Dobru.

## 10.8 Dobrý lidský život a Dobro samo

Zprvce se tedy ukázalo se, že *dobrý lidský život* představuje harmonická „směs“ *φρονησις* a *pravé ηδονη*, která sice implicitně předpokládá určitou převahu rozumu nad slastí, ale konečně je v této směsi (pravá) slast uznána jako zcela legitimní lidský pocit a

<sup>294</sup> Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 300-301.

<sup>295</sup> Gadamer. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 25.

<sup>296</sup> Srov. Tamtéž, s. 71.

<sup>297</sup> Friedländer. *Platon, Bd. III*, s. 293.



Platón jí určuje specifické a nutno dodat, že také nezastupitelné místo v dobrém lidském životě.<sup>298</sup> Gadamer upozorňuje na to, že ona „směs“ rozumu a slasti představuje pouhou metaforu, kterou se však nesmíme nechat zmást: „Nejde o skutečnou směs odděleně se vyskytujících substancí. Je to jen podobenství. V místě 59e3 je to řečeno výslovně. Obě ‚součásti‘ máme před sebou jen v logu. Co je vůbec slast bez vědomí reflexe? A čisté zaujetí věděním, čistá odevzdanost myšlenému by byly právě tak málo životem.“<sup>299</sup>

Zadruhé se pak samozřejmě tento dobrý život (to znamená život smíšený<sup>300</sup>) vztahuje k *Dobru samému* (to jest k ideji Dobra), které nyní Platón nechává ukázat se v rozličných podobách. Gadamer dokonce tvrdí, že v dialogu *Filébos* není Dobro „někde samo pro sebe a o sobě a mimo vše ostatní, nýbrž ve všem, v čem poznáváme krásnou směs“, neboť Dobro již není „mimo bytí“ (jako v *Ústavě* či *Symposiu*), nýbrž je ve *Filébovi* „určeno jako struktura ‚smíšeného‘ samého a zdá se, že je zasažitelné vždy jen v tom, co je konkrétně dobré a krásné, a to tak, že právě jednota a skloubenost jevu samého vytváří jeho dobrost“.<sup>301</sup> To je jistě velmi zajímavá, avšak zřejmě poněkud vyostřená interpretace, která činí mezi *Ústavou* a *Filébem* zbytečně výrazné distinkce.

Řekněme spíše, že v *Ústavě* pojednal Platón o Dobru čistě jako o ideji, k níž je možné se přiblížit pouze prostřednictvím rozumové složky duše a za stálé represe složky žádostivé, zatímco ve *Filébovi* mu jde o nalezení odrazu této ideje v určité podobě lidského života, která je charakteristická jak rozumem, tak nutně i pocity, jimž je přiznán nárok na *pravdivost*. V dialogu *Filébos* je totiž explicitně řečeno, že žádost nevzniká v těle, nýbrž má své sídlo v lidské duši [*Philb.* 35c-d], čímž je podle Egila Wyllera umožněna právě otázka po pravdivosti a nepravdivosti také v oblasti pocitů [*Philb.* 36c] – právě pravdivost se pak stává kritériem, podle něhož pouze pravdivá φρονησις a pravdivá ηδονη směji vytvářet smíšený život, který je díky tomu blažený.<sup>302</sup> Připomeňme však, že předpoklad vzniku žádostí v duši je implicitně obsažen již v *Ústavě*, kde Platón žádostem zřetelně vyhrazuje své místo: je to žádostivá složka duše (nikoli tělo).

Každopádně je třeba konstatovat, že ačkoli dialog *Filébos* jistě zčásti tematizuje lidskou praktiku, jak říká Gadamer, již brzy se v tomto dialogu objevují relevantní

<sup>298</sup> Slast zde není zcela odmítnuta čistě ve prospěch myšlení jako v *Ústavě* (505b).

<sup>299</sup> Gadamer. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 75.

<sup>300</sup> Srov. Tamtéž, s. 77. „Přináležitost tohoto našeho života, smíšeného ze slasti a vědění, k třetímu rodu je výslovně konstatována v 27d. [...] Platón tu poukazuje na pravdu samozřejmého, na samozřejmost účasti jednotlivého na všeobecném.“

<sup>301</sup> Tamtéž, s. 78-79.

<sup>302</sup> Wylller. *Pozdní Platón*, s. 195. Srov. βίον ευδαιμονία [*Philb.* 11d].

témata (a to nikoli praktická, nýbrž ryze teoretická), která souvisí s nejzávažnějšími a nejsložitějšími momenty Platónovy filosofie – ať už jde o problém jednoho a mnohého či nauku o čtyřech rodech; a na konci dialogu se dokonce hovoří o samotné ideji Dobra. *Filébos* je tedy dialog, který se snaží uchopit a uvést do vztahu oboje, jak „lidskou praktiku“, to jest slast, tak lidskou schopnost  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  a  $\phi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , ale též nadlidskou sféru Dobra jako Míry a Krásna. Výrazem této snahy je uspořádání těchto elementů do hierarchického schématu zahrnujícího jak ontologickou rovinu, tak epistemologickou, avšak také „přízemnější“ rovinu slasti.

## 10.9 Protologie: Míra, krása a ctnost

Nyní, se konečně vraťme k  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$  a pokusme se naznačit, jaké nové důsledky a další významové roviny tohoto pojmu je možné na základě dialogu *Filébos* odvodit. Jak jsem předeslala již v úvodu této kapitoly, navážu na zmínku ve *Faidrovi* o tom, že „skutečná krása ( $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$   $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ ) stojí na posvátném podstavci s *uměřeností* ( $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\nu\eta$ )“ [*Phaedr.* 254b]. Již jsem ukázala výše, že to má zřejmě souvislost s protologií, neboť uměřenost je zde zřejmě míněna ve smyslu míry, která pak spolu s krásou úzce souvisí s principem jedna.

Přesně na to se pak zdá navazovat tvrzení ve *Filébovi*, že „náležitá *míra* ( $\mu\epsilon\tau\rho\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ ) a *úměrnost* ( $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\iota\alpha$ ) přece všude se stává *krásou* ( $\kappa\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ ) a *ctností* ( $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ )“ [*Philb.* 64e]. Chci zdůraznit, že zde vedle sebe nacházíme jak  $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ , tak krásu a míru či úměrnost. Navíc poté řadí Platón *míru* ( $\mu\epsilon\tau\rho\nu$ ,  $\mu\epsilon\tau\rho\iota\omicron\nu$ )<sup>303</sup> na první místo a *krásu* ( $\kappa\alpha\lambda\omicron\nu$ ) a *úměrnost* ( $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\nu$ ) na druhé místo v hierarchii nejlepších statků, přičemž toto (první a druhé) místo jim zvolila sama věčná prozřetelnost. V protologickém smyslu můžeme onu věčnou přirozenost vykládat jako samotný princip Jedna (či spíše „princip Jedna a neurčité Dvojice“), který sice určitým způsobem zakládá ontologickou sféru, avšak zároveň stojí mimo ni (či „nad“ ní). Tato věčná prozřetelnost pak určila jako nejvyšší ontologickou kategorii a pořádací princip právě míru, která byla předtím dána do souvislosti s krásou (ta tvoří po míře druhou nejvyšší ontologickou kategorii) a kromě toho také s ctností, což může vysvětlit zmínku z *Faidra*, kde se místo ctnosti hovoří konkrétně o uměřenosti.

---

<sup>303</sup> Srov. *Rep.* 603a.

V intenci mé práce to je možné interpretovat tak, že Platón původně etický význam uměřenosti v rámci *αρετη* jako určitého řádu či harmonie<sup>304</sup> specifickým způsobem v souvislosti s krásou a úměrností nově vztahuje na princip ontologické míry, která v ontologické sféře (jako nejvyšší ontologická kategorie) zastupuje a uplatňuje princip *Jedna* (viz tabulka). Tím samozřejmě nechci tvrdit, že tato míra nějak přímo či prvoplánově vychází ze *σωφροσυνη*, nýbrž chci pouze poukázat na jistou významovou souvislost, kterou jak se zdá, Platón explicitně potvrzuje či alespoň naznačuje v dialogu *Faidros* na místě 254b a v dialogu *Filébos* na místě 64e. Do jaké míry je tato moje interpretace plausibilní, je však nyní těžké rozhodnout. Pro její potvrzení by bylo třeba najít argumenty v dalších Platónových pozdních dialozích.

Na závěr se pokusme znázornit vztah „stupnice dober“ k protologii, čímž zároveň vyvstává smysl oné *věčné přirozenosti* (*αιδιον ηρησθαι φυσικ*) [*Philb.* 66a]:

|  |  |                              |                   |                      |                |         |
|--|--|------------------------------|-------------------|----------------------|----------------|---------|
| mimo<br>ontologickou<br>sféru:<br>věčná<br>přirozenost | <b>PRINCIPY</b><br>▼<br>Jedno a neurčitá Dvojice                     |                              |                   |                      |                |         |
| ontologická<br>sféra                                   | <i>první dva<br/>stupně<br/>určila<br/>„věčná<br/>přirozenost“</i>   | ideální čísla <sup>305</sup> | μετρον            | μετριον              |                | καιριον |
|  | ▼<br>neměnné<br>„jsoucno“  | ideje                        | συμμετρον         | καλον<br>+<br>αρετη? | τελειον        | ικανον  |
|  | <i>poslední tři<br/>stupně<br/>Sókratés<br/>pouze<br/>„předvidá“</i> | vyšší poznání                | νοϋς και φρονησις |                      |                |         |
|  | ▼<br>lidské<br>„dění“  | nižší poznání                | επιστημας         | τεχνας               | δοξας<br>ορθας |         |
|  |  | smyslovost                   | ηδονας καθαρας    |                      |                |         |
|  |  |                              |                   |                      |                |         |

<sup>304</sup> Srov. slabá definice *σωφροσυνη* – souzvuk, harmonie, řád [*Rep.* 430e].

<sup>305</sup> V tomto smyslu je pak možné použít Novotného zmínku o tom, že na prvním místě je míra, jejímž výrazem je číslo, na druhém jsou jsoucna mírou omezená. (Poznámka č. 56 k Novotného překladu dialogu *Filébos*.)

## 10.10 Závěr

Dialog *Filébos* pak končí stejně náhle, jako začal. Sókratovi se sice podařilo stanovit φρονησις i ηδονη určité místo v hierarchii „nejlepších statků“, čímž se problém ze začátku dialogu vlastně vyřešil. Avšak když chce Sókratés konečně odejít, Prótarchos ho zastaví s tím, že „zbývá ještě něco málo“ [*Philb.* 67b]. Cože to zbývá, se ovšem již nedozvíme. A právě to je pro Platóna charakteristické, že nikdy nestanovuje nic definitivně, nýbrž vždy nechává alespoň částečně otevřenou možnost dalšího zkoumání, přemýšlení a interpretace.

## SYSTEMATICKÁ KAPITOLA III.: ZÁVĚRY A VÝHLEDY

V této poslední systematické kapitole přehledně shrnu jednotlivé závěry, k nimž jsem ve své práci postupně došla.

Jako výchozí bod jsem zvolila dialog *Charmidés*, neboť se v něm Platón zřejmě vyrovnává s odkazem historického Sókrata, neboť jsou zde v souvislosti se σοφροσυνη podrobně diskutována sókratovská témata „konání svého“ [*Charm.* 161b], „poznání sebe sama“ [*Charm.* 164d] a „vědění toho, co člověk ví a co neví“ [*Charm.* 167a]. Vzhledem k tomu, že všechny výměry končí v aporii, je nanejvýš pravděpodobné, že s nimi Platón nebyl spokojen. Napříště tedy bude muset Platón hledat výměr vlastní, což se mu podaří až později v *Ústavě*.

V dialogu *Alkibiadés Větší* ukazují, jakým způsobem tvrzení, že σοφροσυνη je „znát sám sebe“ [*Alc.* I, 131b, 133c], patří do tzv. sókratovské péče o duši. Právě péče o duši byla totiž podle mého názoru specifickým odkazem myšlenkového působení historického Sókrata.

V dialogu *Prótagoras* podle mě dále pokračuje Platónovo vyrovnávání se se Sókratem, neboť na scénu přichází další sókratovská témata – jednota a učitelnost ctnosti. Nadto zde Platón dává do úzké souvislosti σοφροσυνη a σοφια [*Prot.* 333d], což může odkazovat na další sókratovské téma, totiž vědění ctnosti. Navíc se zde objevuje spojení uměřenosti se spravedlností [*Prot.* 323a], z nichž jako tzv. občanských ctností Platón v dalších dialozích<sup>306</sup> učiní základ pro šťastnou obec.

V dialogu *Gorgias* se zaměřuji na to, jak Platón proti běžné, „lahodící“ rétorice, která hledí pouze na největší příjemnost, staví rétoriku „pravou“, která naopak hledí k největšímu dobru [*Gorg.* 517a]. Jako takového pravého rétora (respektive politika) pak Platón nepředstavuje nikoho jiného, než právě Sókrata [*Gorg.* 521d]. Neboť to byl zřejmě sám historický Sókratés, kdo se vyznačoval uměřeností (oproti nezřízenosti), jehož duše byla tedy uměřená – a „uměřená duše je dobrá“ [*Gorg.* 507a].

V dialogu *Menón* je pro mě klíčové Platónovo tvrzení, že „ctnost je jakási rozumovost“ [*Gorg.* 88d], což se v následujícím dialogu ukáže být klíčový moment zakládající pravou ctnost.<sup>307</sup> Mimoto si zde všímám fenoménu uměřenosti a spravedlnosti, které jsou podmínkou dobré správy obce [*Men.* 73a].

---

<sup>306</sup> Viz *Gorg.* 504d, 507e; *Men.* 73b; *Symp.* 209a; *Rep.* 500d.

<sup>307</sup> Viz *Phd.* 69a-c.

V dialogu *Faidón* poukazují na Platónovo rozlišení „pravé“ (filosofické) a „prostoduché“ (mimofilosofické) σωφροσυνη [*Phd.* 68b-69c]. V souvislosti s tím podrobně rozebírám vztah pravé αρετη a φρονησις a jejich místo v takzvané filosofické přípravě na smrt, která komplementárně zahrnuje jak etickou očistu skrze αρετη, tak epistemologickou očistu skrze φρονησις.

V dialogu *Symposion* se v souvislosti s αρετη pokouším o nový pohled na Diotimin zasvěcovací postup [*Symp.* 208c-212a]. Znovu se přitom potvrzuje rozlišení nefilosofické a filosofické ctnosti, přičemž filosofické ctnosti je dosaženo až po poznání „božského krásna“ (skrze epistemologického eróta) sestupem do lidského života, to jest ve druhé fázi filosofického zasvěcení.

*Ústavu* pak považují za zlomový dialog v Platónově uchopení problému σωφροσυνη. Platón zde totiž uměřenost vztáhne výhradně k duši, čímž je zaručena vláda „rozumové složky“ nad „složkou žádostivou“. Tento bytostný vztah k duši je základem tzv. silné definice σωφροσυνη [*Rep.* 432a-b], kterou odlišují od tzv. slabé definice σωφροσυνη [*Rep.* 430e], která zahrnuje pouze vztah uměřenosti k tělu. Kromě toho v *Ústavě* vrcholí Platónovo ukotvení štěstí obce ve dvou fundamentálních občanských ctnostech – uměřenosti a spravedlnosti [*Rep.* 500d].

V dialogu *Faidros* se zaměřuji na zdánlivou protikladnost uměřenosti a mánie. Postupně však ukazují, jak z nich Platón činí dva komplementární momenty procesu filosofického poznávání. Božská μανια umožňuje filosofovi nahlédnout do „nadsvětlních míst“ a poznat „jsoucnost vskutku jsoucí“ [*Phaedr.* 247c-d], lidská σωφροσυνη mu pak pomáhá „sestoupit do nitra světa a přijít domů“ [*Phaedr.* 247e].<sup>308</sup> Kromě toho si všímám zvláštní zmínky o „skutečné kráse stojící na posvátném podstavci s uměřeností“ [*Phaedr.* 254b], což se pokouším vysvětlit na základě protologie.

V dialogu *Filébos* ukazují, jak Platón domýšlí vztah rozumu a slasti, na nichž se zakládá „smíšený život“, který je pro člověka nejlepší možný [*Philb.* 61b]. Především však poukazují na tvrzení, že „míra všude se stává krásou a ctností“ [*Philb.* 64e], což nejen znovu uvádí do souvislosti ctnost a krásu, nýbrž ji přímo vztahuje k míře. Míra se posléze ukáže být nejvyšší ontologickou kategorií, krásu pak druhou nejvyšší. Obě tyto kategorie určuje sama „věčná přirozenost“ [*Philb.* 66a], kterou vykládám jako přímý odkaz na prvotní princip Jedna a neurčité Dvojice.

---

<sup>308</sup> Mánie tedy představuje jakýsi výstup (*anabasis*), uměřenost pak sestup (*katabasis*) [*Srov. Rep.* 515e-519d]. Podobně jako ve dvou částech vrcholného zasvěcení v *Symposiu* – tam byl ale epistemologický erós od počátku „uměřený“, kdežto ve *Faidrovi* je mánie ze své podstaty „neuměřená“.

Celý tento složitý vývoj Platónova uchopení pojmu σωφροσυνη lze souhrnně schematizovat následovně:

| vývoj pojetí σωφροσυνη | obecná charakteristika                          | specifika jednotlivých kroků  |   | dialogy                                   |
|------------------------|---|---|---|---|
| 1. etapa               | vyrovnání se se Sókratovým odkazem              | odmítnutí části Sókratova odkazu  | konat své, poznat sám sebe  | <i>Charmidés, Alkibiadés I.</i>           |
|                        |   | přijetí části Sókratova odkazu  | ctnost je dobro, ctnost musí zakládat vědění, resp. moudrost či rozumnost | <i>Prótagoras, Menón, Faidón</i>          |
|                        | vyrovnání se s obecným míněním                  | rozlišení pravé a nepravé ctnosti   |   | <i>Gorgias, Faidón, Symposion, Ústava</i> |
|                        |   | uměřenost a spravedlnost jako občanské ctnosti  |   |   |
|                        | autentické pojetí σωφροσυνη v rámci složek duše | slabá a silná definice: „vnější“ ovládnutí těla a „vnitřní“ ovládnutí duše  |   | <i>Ústava (kniha čtvrtá)</i>              |
| 2. etapa               | rozpracování vztahu σωφροσυνη a μανια           | božská mánie jako <i>anabasis</i> do „nadsvětlních míst“, lidská uměřenost jako <i>katabasis</i> do lidského života |   | <i>Faidros</i>                            |
| 3. etapa               | σωφροσυνη a ontologická míra                    | uměřenost a krása   |   | <i>Faidros</i>                            |
|                        |   | ctnost, krása a míra  |   | <i>Filébos</i>                            |

Závěrečná teze mé práce by se tedy zjednodušeně dala shrnout takto: ve *Filébovi* svým způsobem vrcholí transformace *obecné* uměřenosti jako míry těla (vyjádřené ve slabé definici σωφροσύνη [Rep. 430e]), přes *platónskou* uměřenost jako míry duše (vyjádřené v silné definici σωφροσύνη [Rep. 432a-b]), v *pozdně-platónskou* míru (úzce související s krásou) jako princip uspořádání celého kosmu, která je v ontologické dimenzi jakýmsi zástupcem a uplatňovatelem prvotního principu *Jedna*.

Abych tuto hypotézu potvrdila, bylo by třeba podrobně prostudovat Platónovy pozdní dialogy, především *Politika*, *Timaia* a *Zákony*. Navíc je nutné více rozpracovat problematiku tělo versus duše obecně u Platóna ve specifickém vztahu k uměřenosti. To však již přesahuje rámec této práce, proto zde nyní skončím, ovšem rozloučím se slovy Sókrata, že „zbývá ještě něco málo“ [Phlb. 67b], a budu tedy „dobře naděje“ [Phd. 64a], že brzy (v dalším studiu a pokračující práci) dovedu snad mé zkoumání ke zdárnému konci.



## ZÁVĚR

Na závěr zrekapituluji výsledky celého mého zkoumání. Cílem této práce bylo dokázat významový posun v Platónově uchopení pojmu σωφροσυνη, a to na základě interpretace deseti vybraných Platónových dialogů. Postupně se mi tak podařilo rozlišit tři základní etapy Platónova pojetí uměřenosti.

První etapu podle mého výkladu představují tři základní momenty. Zaprvé poukazují na to, jak se Platón vyrovnal s odkazem historického Sókrata, a to tak, že část jeho odkazu opustil (především sókratovské ztotožnění uměřenosti s „konáním svého“ či „poznáním sebe sama“ v dialogích *Charmidés* a *Alkibiadés Větší*), část ovšem přijal a implementoval do své filosofie (především poznatky, že „ctnost je dobro“ a že ji musí zakládat nějaké vědění, respektive σοφια v dialogu *Prótagoras* či φρονησις v dialogích *Menón* a *Faidón*). Zadruhé ukazují, jak se Platón vyrovnal s obecným míněním, které spojovalo uměřenost pouze s ovládním těla a tělesných žádostí – v dialogích *Gorgias*, *Faidón* a *Symposion* proto Platón rozlišuje mezi takzvanou ctností prostoduchou (to jest nefilosofickou) a pravou (to jest filosofickou). V souvislosti s pravou αρετη, která je podle Platóna nějakým způsobem doslova „sloučena“ s φρονησις, navíc naznačuji, jak život opravdového filosofa spočívá jednak v etické očistě skrze αρετη a jednak v epistemologické očistě prostřednictvím φρονησις, přičemž obě tyto „procedury“ jsou spolu bytostně a neoddělitelně vzájemně propojeny. Zatřetí pak dokazují, jak Platón ve čtvrté knize *Ústavy* shrnuje obecné mínění o uměřenosti vztahující se pouze k tělu do tzv. slabé definice σωφροσυνη, a poté v tzv. silné definici σωφροσυνη uvádí své autentické pojetí uměřenosti, kterou bytostně vztahuje k duši a jejím složkám. Celý tento vývoj tedy podle mého názoru spadá do první etapy Platónova uchopení problému uměřenosti.

Ve druhé etapě je podle mého výkladu charakteristický další posun významu σωφροσυνη, neboť ji Platón v dialogu *Faidros* uvádí do vztahu s principiálně „neuměřenou“ mánií. Postupně dokazují, že ve specifickém smyslu filosofického poznávání se σωφροσυνη a μανια nevyklučují, nýbrž se naopak vzájemně doplňují – podle mě totiž božská mánie umožňuje jakousi anabázi, tedy vystoupení a nahlédnutí do „nadsvětlních míst“, zatímco lidská uměřenost zase umožňuje jakousi katabázi, tedy bezpečný návrat do pozemského života (filosof totiž není bůh, nýbrž zůstává pouze člověkem).

Náznak třetí etapy pak nacházím částečně již v dialogu *Faidros*, ovšem více je patrná až v dialogu *Filébos*. V této třetí etapě pak podle mého názoru vrcholí významová transformace pojmu  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\eta$ . Platón totiž vztahuje uměřenost nejprve ke kráse, a poté krásu a ctnost k samotné míře, přičemž tato míra je samotnou „věčnou přirozeností“ určena za nejvyšší ontologický stupeň. Onu věčnou přirozenost pak vykládám jako princip Jedna a neurčité Dvojice, které sice stojí mimo sféru bytí, nějakým způsobem ji určují a zakládají, tudíž pak míru chápu jako jakéhosi zástupce či uplatňovatele principu Jedna v ontologické sféře.

Na základě toho pak formuluji závěrečnou tezi, která je výsledkem mého zkoumání: transformace významu Platónova pojmu  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\eta$  probíhá v linii od *obecné* uměřenosti jako míry těla (vyjádřené ve slabé definici  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\eta$ ), přes *platónskou* uměřenost jako míry duše (vyjádřené v silné definici  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\eta$ ), v *pozdně-platónskou* míru (úzce související s krásou) jako princip uspořádání celého kosmu.

Záměr mé práce, stanovený a formulovaný v úvodu, byl splněn. Cíle v podobě rekonstrukce vývojové linie platónova pojetí  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\upsilon\eta$  se podařilo dosáhnout.

## Zusammenfassung

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich mit detaillierter Analyse der platonischen Konzeption des Begriffes *Besonnenheit* (σωφροσύνη). Es war nämlich Platon, der als erster Denker des Abendlandes diesen Begriff einer tiefen philosophischen Untersuchung unterzog. Die Besonnenheit selbst, eine der Kardinaltugenden, wird später zum Schlüsselbegriff des christlichen, also auch europäischen Moralsystems.

Vor Platon gab es zwei Verständnisse der Sophrosyne. Die erste – also Besonnenheit im schwächeren moralischen Sinne – dient nur zur Beherrschung der körperlichen Lust (allgemeine Meinung). Die zweite – also Besonnenheit im stärkeren moralischen Sinne – wird zum Werkzeug zur Selbstbeherrschung und der Selbsterkenntnis (Sokrates). Erstens setzt sich Platon mit diesen Ansichten in seinen Dialogen auseinander. Die geringste Relevanz spricht er definitiv der allgemeinen Meinung zu. Das Erbe Sokrates nimmt er nur zum Teil an. Hier beginnt er seinen eigenen Sophrosyne-Begriff im Bezug auf die dreiteilige Seele neu zu definieren. Demnach ist nur die Seele besonnen, in der die Vernunftsphäre die Sinnsphäre beherrscht. So begründet Platon philosophisch die tiefe ethische Bedeutung der Sophrosyne in ihrer sogenannten starken Definition.

Zweitens geht aber Platon anders als sein Lehrer Sokrates über die Ethik hinaus. Auf den ersten Blick widersprüchlich, stellt er neben seiner starken Definition der Sophrosyne den Begriff der Manie. Mit dem Verhältnis der beiden Begriffe erklärt er seine komplexe Erkenntnistheorie. Einerseits kann der Philosoph das Transzendente nur durch die göttliche Manie erreichen, um dort die göttlichen Ideen einzusehen. Andererseits bleibt der Philosoph nur ein Mensch, der in der Wahrheit leben kann nur mittels der menschlichen Sophrosyne. So weist Platon der Sophrosyne eine wichtige Stellung im epistemologischen Prozess zu.

Später, drittens, untersucht Plato den ursprünglich ethischen Begriff der Besonnenheit im Bezug auf das höchste Prinzip – Prinzip *Eins*. Im Zusammenhang zwischen Sophrosyne und dem Schönen wird später das Maß die Stelle der Sophrosyne ersetzen. Durch die ewige Natur ist das Maß bestimmt als die höchste ontologische Stufe. Angesichts dessen, dass das Prinzip Eins nicht der Sphäre des Seins angehört, da dieses das Sein begründet, ist es möglich, das Maß zu verstehen, als eine Manifestation des Prinzip Eins in ontologischer Dimension. Es ist anzunehmen, dass Platon die

ursprüngliche Bedeutung der Sophrosyne von einer ethischen Tugend aus, zum wichtigsten ontologischen Begriff hin transformiert.

Die drei Etappen der schrittweisen platonischen Transformation des Begriffs Sophrosyne erläutere ich in meiner Arbeit anhand der Interpretation von zehn folgenden Dialogen: Erste Etappe bilden die Dialogen *Charmides*, *Alkibiades I*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Menon*, *Phaidon*, *Symposion*, *Staat*. Zweite Etappe bildet Dialog *Phaidros*. Und dritte Etappe bilden die Dialogen *Phaidros* und *Philebos*.

## Bibliografie

### PRAMENY

#### I. Edice

PERSEUS, Perseus Project, An Evolving Digital Library, Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu>.

PLATON. *Werke. Bd. 1-8. Griechisch und Deutsch.* (Přel. Hieronymus Müller a Friedrich Schleiermacher.) Gunther Eigler, Darmstadt 2011. ISBN 978-3-534-24059-3.

#### II. Překlady

PLATÓN. *Spisy. Sv. I-V.* (Přel. František Novotný.) OIKOYMENH, Praha 2003. ISBN 80-7298-066-1.

### LEXIKA

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon with revised Supplement.* Clarendon Press, Oxford 1996. ISBN 0-19-864226-1.

SCHÄFER, Karl-Heinz & ZIMMERMANN Bernhard. *Taschenwörterbuch – Altgriechisch.* Langenscheidt, Berlin und München 1993. ISBN 978-3-468-11032-0.

### SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

#### I. Příručky

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

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge 1969. ISBN 0-521-07566-1.

NOVOTNÝ, František. *O Platónovi II.* Jan Leichter, Praha 1948. Bez ISBN.

NOVOTNÝ, František. *O Platónovi III*. Jan Leichter, Praha 1949. Bez ISBN.

## II. Monografie

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, Bd. III. Die platonischen Schriften, Zweite und dritte Periode*. 3. vyd. Walter de Gruyter, Berlin 1975. ISBN 3-11-004049-2.

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

HUESTEGGE, Lynn. *Lust und Arete bei Platon*. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2004. ISBN 3-487-12543-9.

KRATOCHVÍL, Zdeněk, BOUZEK Jan. *Od mýtu k logu*. Nakladatelství Hermann & synové, Praha 1994. Bez ISBN.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. 3. vyd. Cambridge University Press, Cambridge 1999. ISBN 0-521-64830-0.

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

PATOČKA, Jan. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1992. ISBN 80-04-25-609-0.

PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991. ISBN 80-04-25383-0.

PFLEIDERER, Edmund. *Sokrates und Plato*. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1896. (Reprint 2011) ISBN 9781149822098.

REALE, Giovanni. *Platón. Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. OIKOYMENH, Praha 2005. ISBN 80-86005-23-2.

ŠEDINA, Miroslav. *Sparagmos*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-33-X.

ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-390-2.

ŠPINKA, Štěpán. *Duše a zlo v dialogu Faidón*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-423-7.

THEIN, Karel. *Myšlení v nás. Tři Platónské studie*. Filosofia, Praha 2010. ISBN 978-80-7007-329-2.

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

### III. Články

BOHÁČEK, Kryštof. Between Truth and Beauty. In: *AITHER, International Issue*. II.4/2010. s. 173-195. (Online) ISSN 1803-7860.

BOHÁČEK, Kryštof. Proč barbary hlava nebolí. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 7-34. ISBN 978-80-7298-258-5.

COOPER, John M. Platónova teorie lidské motivace. In: Jirsa (vyd.). *Rozum, ctnosti a duše. Pomfil, sv. 4*. OIKOYMENH, Praha 2010. s. 87-109. ISBN 978-80-7298-457-2.

DEVEREAUX, Daniel. Jednota ctností. In: Jirsa (vyd.). *Rozum, ctnosti a duše. Pomfil, sv. 4*. OIKOYMENH, Praha 2010. s. 67-86. ISBN 978-80-7298-457-2.

HAVLÍČEK, Aleš. Duše, tělo a „já“. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Alkibiadés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (20.11.-21.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2009. s. 124-134. ISBN 978-80-7298-295-0.

HAVLÍČEK, Aleš. Proč Platón rozlišuje mezi frónésis a epistémé. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Menón. Sborník příspěvků z Platónského symposia (23.10.-24.10.1998)*. OIKOYMENH, Praha 2000. s. 30-39. ISBN 80-7298-013-0.

HOBZA, Pavel. „Já“ mezi péčí o sebe a poznáním duše. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Alkibiadés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (20.11.-21.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2009. s. 26-48. ISBN 978-80-7298-295-0.

HOBZA, Pavel. Moc, křehkost, uměřenost: dialogické kontexty v Charmidovi. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 7-34. 35-60. ISBN 978-80-7298-258-5.

CHVATÍK, Ivan. Jak je důležité mítí Filipa. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 61-66. ISBN 978-80-7298-258-5.

JINEK, Jakub. Podmínky diskuse a sófrosyné jako „konat své“ v dialogu Charmidés. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 86-111. ISBN 978-80-7298-258-5.

JIRSA, Jakub. Epistemologické problémy poznání sebe sama. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Alkibiadés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (20.11.-21.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2009. s. 88-106. ISBN 978-80-7298-295-0.

JIRSA, Jakub. Sókratův „velký muž“ – interpretace dialogu Charmidés. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 141-163. ISBN 978-80-7298-258-5.

KARFÍK, Filip. Poznání a sebevrah (*Charm.* 163c7-175d5). In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 123-140. ISBN 978-80-7298-258-5.



KURZOVÁ, Helena. K interpretaci Platónova dialogu Menón. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Menón. Sborník příspěvků z Platónského symposia (23.10.-24.10.1998)*. OIKOYMENH, Praha 2000. s. 40-46. ISBN 80-7298-013-0.

MOURAL, Josef. Sókratova činnost v dialogu Charmidés. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 199-222. ISBN 80-7298-013-0.

PAITLOVÁ, Jitka. Faidros a Ústava. Platónova zdánlivá neuměřenost v dialogu Faidros. In: Boháček, Stránský. *Platonica pilonica II.: Faidros*. Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, Plzeň 2011. s. 81-94. ISBN 978-80-261-0081-2.

PAITLOVÁ, Jitka. *Péče o duši a demokracie. Sókratés*. Plzeň 2010. Bakalářská práce KFI FF ZČU. Vedoucí Kryštof Boháček.

ŠPINKA, Štěpán. Charmidova duše a Kritiova nepodobná poznání. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 164-180. ISBN 80-7298-013-0.

THEIN, Karel. Člověk, duše a sebepoznání. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Alkibiadés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (20.11.-21.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2009. s. 49-74. ISBN 978-80-7298-295-0.

THEIN, Karel. Přirozenost duše a „přirozenost celku“ v dialogu Faidros. In: *Reflexe*, č. 19, 1998. s. 4/1-4/19.

THEIN, Karel. Sókratův sen a „konání svých věcí“ v dialogu Charmidés. In: Havlíček (vyd.). *Platónův dialog Charmidés. Sborník příspěvků z Platónského symposia (11.11.-12.11.2004)*. OIKOYMENH, Praha 2007. s. 67-85. ISBN 80-7298-013-0.

WILLIAMS, Bernard. Platón proti amoralistům. In: Jirsa (vyd.). *Rozum, ctnosti a duše. Pomfil*, sv. 4. OIKOYMENH, Praha 2010. s. 10-22. ISBN 978-80-7298-457-2.

WIPPERN, Jürgen. Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions. In: Flashar, H. & Gaiser, K. (eds.). *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*. Phil. Sem. 23, 1965.