

Platon a Dionysios

Platon strávil na Dionysiově dvoře v Syrakusách na Sicílii rok 367-366. Po roce se vrátil do Athén po dohodě s Dionysiem, že ho tento povolá zpět do Syrakus, jakmile skončí válku, kterou byl zaměstnán. Z toho, jak o tom mluví Platon ve svém *Sedmém dopise* a Plutarch ve svém životopise Dióna je zřejmé, že oba očekávali, že se Platon vrátí do Syrakus za rok, během nejbližšího plavebního období. Platonův pobyt v Athénách se však prodlužoval a vztahy mezi ním a Dionysiem se stávaly napjatými. Z Platonova *Druhého dopisu* vyplývá, že si mu Dionysius stěžoval, že ho během Olympijských her (které se konaly roku 364) lidé z Platonova okruhu pomlouvali. Platon dopis otevírá slovy: ‚Slyšel jsem od Archedema, že si přeješ, abych tě nejen já sám nechal na pokoji, nýbrž abych zdržoval i své přátele, aby se tě zle nedotýkali ani činem, ani slovem ... není pravda, co ti oznámili Kratistolos a Polyxenos; z těch prý jeden řekl, že slyšel v Olympii, jak mnozí z mé společnosti o tobě utrhačně mluvili. Snad tedy má bystřejší sluch než já, neboť já jsem to neslyšel ... Mezi mnou i tebou se to má tedy takto. Ani my sami nejsme neznámi, abych tak řekl, žádnému z Hellenů, ani se nemlčí o našich stycích ... Jest přirozené, aby se setkávaly rozum a veliká moc; tyto dvě věci stále jedna za druhou chodí a hledají se a stýkají; potom i lidé o nich rádi rozmlouvají, jak v soukromých rozhovorech, tak i v básních. Tak na příklad, když si lidé vypravují o Hieronovi a o Pausaniově Lakedaimonském, rádi uvádějí jejich styky se Simonidem, co u nich udělal a co jim řekl; také Periandra Korintského a Thaléta Milétského jmenují obyčejně pospolu, i Perikleia a Anaxagoru, dále také Kroisa a Solona jako mudrce a Kyra jako panovníka ... a jak se mi zdá, i Prométhea s Diem asi v tomto smyslu spojovali první lidé.‘ (310b4-311b3)¹

Tu je třeba říci pár slov na obranu autentičnosti Platonova *Druhého dopisu*. Pasáž, kterou jsem právě z dopisu citoval, totiž slouží Burymu, anglickému vydavateli a překladateli Platonových dopisů, za důvod k tomu, aby autentičnost tohoto dopisu zpochybnil: ‚Můžeme si představit, že by skutečný Platon ... sepsal dlouhý seznam mudrců a potentátů, aby tak naznačil svou vlastní velikost a Dionysiovu magnificenci?‘² Ve skutečnosti však citovaná pasáž svědčí o autentičnosti *Druhého dopisu*. Dionysius totiž skončil poslední roky svého života ve vyhnanství v Korintu. Plutarch píše v životopise *Timoleona*, že po Dionysiově příjezdu do Korintu nebylo Řeka, který by ho nebyl chtěl vidět na vlastní oči a zavést s ním řeč, protože v té době nebylo nic, co by bylo lze srovnat s proměnou štěstěny v jeho případě: ‚Bývalý tyran, který trávil své dny mezi lidmi obklopujícími prodavače ryb nebo sedí v krámě, kde se prodává parfumerie, pije ředěné víno a hádá se s obyčejnými prostitutkami, nebo se snaží učit hudbě zpěvačky a s nimi se vážně pře o písních pro divadlo.‘ (Plutarch, *Timoleón XIV*) Lze si těžko představit, že by jakýkoli padělatel dopis padělal tváří v tvář těmto dobře známým skutečnostem, a pokud by se tak přece jen bylo stalo, že by takový padělek byl mohl být zařazen mezi dopisy pokládané Platonovou Akademií za pravé. Dopis musil být psán Platonem, který nemohl mít nejmenší tušení, že Dionysius takto skončí.

Platon v dopise píše: ‚Přišel jsem na Sicílii, maje pověst vynikajícího filosofa, a chtěl jsem, když jsem přišel do Syrakus, vzítí tebe za spolusvědka, aby mi filosofie byla ve vážnosti i u lidu. Ale to mi nedopadlo šťastně (312e5-312a3).‘ Bury vidí v této pasáži další důvod

k zpochybnění autenticity Platonova *Druhého dopisu*: ‚Můžeme si představit, že by skutečný Platon řekl, že cílem jeho návštěvy Syrakus bylo „dodat filozofii vážnosti mezi lidem“?‘ⁱⁱⁱ
K tomuto bodu svého překladu *Druhého dopisu* pak poznamenává: ‚Velice ne-platonský sentiment: kontrastuj *Ústavu* 493 E ff.‘^{iv}

V pasáži 493 E-494 A se Sokrates ptá Adeimanta, zda by bylo možné lid přimět k tomu, aby připustil jsooucnost krásna jako takového spíše než mnoha věcí krásných, dobra jako takového místo mnoha dobrých věcí, a podobně ve všem ostatním. Adeimantus odpovídá, že ne. Sokrates tedy z toho vyvozuje, že lid jako takový nikdy nemůže praktikovat filozofii, na filozofy se musí dívat s nevráživostí, což platí především o těch individuích, které se snaží lidu zavděčit. Když však jdeme o něco dál v *Ústavě*, tu vidíme Sokrata dovozovat s Adeimantem, že filozofie si vysloužila své špatné jméno aktivitami těch, kdo si přisvojili jméno filozofa, aniž by na to, být filozofem, měli morální a intelektuální předpoklady a schopnosti (495 D-E); jestliže se však jednou podaří, aby filozofie našla své místo v dokonale spravovaném státě, tu teprve se uvidí, že je něčím vskutku božským (497 A 6 - C 2). Když s ním Adeimantus souhlasí, Sokrates se ho ptá, zda by se lid podle jeho mínění nemohl na filozofii dívat za takových podmínek kladně. Adeimantus odpovídá, že podle jeho soudu je nemožné, aby lid svůj názor na filozofii změnil. Tu mu Sokrates domlouvá, aby o lidu tak špatně nemluvil (*mê panu houtô tôn pollôn katêgorei*): ‚když se jim ukáže povaha pravé filozofie a pravého filozofa, jakými skutečně jsou, lid o nich svůj názor změní.‘ (490 D 7 – 590 A 4) Když tedy Platón ve *Druhém dopise* Dionysiovi píše, že přišel na Sicílii, aby tam s Dionysiovým přispěním dosáhl toho, aby filozofie nabyla vážnosti i u lidu, jeho slova jsou v plném souladu s jeho *Ústavou*; Platón šel na Sicílii, aby tam spolu s Dióneem a Dionysiem utvořili stát, v němž by se filozofové stali vládci, tedy stát, o jakém mluví v *Ústavě* jako o státu, v němž by se filozofie mohla ukázat v pravém světle a získat tak vážnost i u lidu.

Dionysius ve svém dopise položil Platonovi otázku, jaký má být do budoucna jejich vzájemný poměr. Platon odpověděl: ‚Jestliže jsi naprosto pojal nechut k filozofii, nech jí; pakli jsi od někoho jiného poslechl nebo sám jsi našel něco lepšího, než co mám já, važ si onoho; jestliže se ti však líbí, co slyšíš ode mne [*ta par hêmôn*, doslova ‚ta ode mne‘, tedy ‚to co máš ode mne‘], musíš si i mne co nejvíce vážit ... budeš-li si mne vážit, budeš mít pověst, že si vážíš filozofie, a již to, že jsi zkoumal i jiné, vynese ti u mnohých chvalnou pověst filozofa (312b4-c4).‘ Z těchto řádek se ukazuje, že se v mezidobí mezi Platonovou druhou a třetí sicilskou cestou vzájemné vztahy mezi ním a Dionysiem zhoršily; jestliže Dionysius ztratil zájem o filozofii, nebo přijal za svou filozofii jinou, než Platonovu, tu nemá smysl uvažovat o tom, že by se tento k Dionysiovi vrátil. Zároveň se však i z těchto řádek ukazuje, že Platon neztratil naději, že Dionysius pozná, že pouze on je tím skutečným filozofem a začne se podle toho chovat. V další části dopisu se Platon již plně věnuje úsilí Dionysia k filozofii přiklonit, nicméně mu dát jasně najevo, co opravdové přiklonění se k filozofii vyžaduje.

Dionysios po Archedemovi Platonovi vzkazoval, že si neví rady s otázkou prvního principu, že mu to Platon dostatečně nevysvětlil. Tu se ukazuje, že Dionysios zájem o filozofii a tedy i o to, být ve filozofii Platonem vzdělán, neztratil; Platon mu tedy vysvětluje: ‚Musím ti to říci arci zakrytě, aby tomu nebylo rozuměti, kdyby se s listem v některém koutě moře nebo země něco stalo. Má se to takto. Ke králi všeho se všechno vztahuje (*peri ton pantôn basilea pant' esti*) a kvůli němu je všechno (*kai ekeinou heneka panta*) a to je příčina všeho

dokonalého (*kai ekeino aition hapantôn tôn kalôn*, 312e1-3);^v k druhému se vztahuje to druhé a k třetímu to třetí.^{vi} Tu pak lidská duše touží se dovědět o těch jsoucnech, jaká asi jsou, dívajíc se na věci jí příbuzné, z nichž žádná není dokonalá. Ale při tom králi a při uvedených jsoucnech není nic takového.^{vii} Potom tedy praví duše: nuže jaképak to přece jest? Toto je, synu Dionysiův a Doridin, otázka, která je příčinou všeho zlého,^{viii} a ještě více bolest, která z toho v duši vzniká; kdo nebude té zbaven, nikdy nedosáhne vskutku pravdy.[’] (312d7-313a6)

Tu se Platon dostává k centrální otázce týkající se prvního principu – je třeba se tázat, co je (*ti estin*) dobro samo, ne jaké je – a tak i k tomu, nač si Dionysios stěžoval: že mu Platon první princip dostatečně nevysvětlil. Platon mu tu připomíná, jak to bylo, když se mu věc pokoušel vysvětlit: ‚O tomhle jsi mi ty řekl v zahradě pod vavříny, že jsi to sám promyslel a že je to tvůj nále; a já jsem pravil, že kdyby se ti to takto jevílo, ušetřil bys mi mnoho výkladů. Řekl jsem však, že jsem se nikdy s nikým jiným nesešel, kdo by to byl sám nalezl, nýbrž že této věci se týká to mé veliké usilování; avšak ty jsi snad o tom od někoho zaslechl a možná že řízením osudu ses za tím rozběhl, ale potom v domnění, že držíš svůj poznatek pevně, nespoutal jsi jeho důkazů, nýbrž ty pobíháš hned tak, hned onak kolem jevu, ale to právě není nic takového. A toto se nestalo jen tobě jedinému, nýbrž dobře věz, že nikomu, kdo mě po prvé slyšel, nikdy není z počátku jinak než takto; těžko se z toho dostávají, jeden s většími obtížemi, druhý s menšími, ale snad nikdo s malými.‘ (313a6-313c5) Platon dodává, že když se tyto věci staly a takto se mají (*toutôn de gegonotôn kai echontôn houtô*), podařilo se nalézt (*hêurêkamen*), jak se k sobě mají nadále mít: ‚Když totiž to, co já říkám, zkoušíš (*epei gar basanizeis auta*) v rozmluvách s jinými (*sungignomenois te allois*) a srovnáváním s tím, co jiní mají (*kai paratheômenos para ta tôn allôn*), jednak i samo o sobě (*kai auta kath’ hauta*), tu to k tobě přiroste (*nun soi tauta te prospusetai*), je-li to zkoušení opravdové (*ei alêthês hê basanos*), a budeš blízkým i tomu, o čem mluvím, i mně (*kai oikeios toutois te kai hêmin esêi*, 313c5-d3).^{ix}

Platon tu stál před problémem. Věci, které napsal, včetně *Ústavy*, se staly terčem kritiky ze strany sofistů, kterými se Dionysios obklopil. Co tu měl Dionysios zkoušet v rozmluvách s jinými, co tu měl s jinými porovnávat, když si Platona ani jen jednou pořádně nevyslechl? Platon tu klade důraz na mluvené slovo. Platon jde tak daleko, že v *Druhém dopise* prohlašuje: ‚Já jsem nikdy o těchto věcech nepsal a není žádného spisu Platonova ani nebude, avšak to, co se mu nyní přičítá, náleží Sokratovi, který se stal krásným a mladým.‘^x Dionysiovi Platon v dopise vzkazuje, aby mu své dotazy a potíže ohledně filozofie sděloval prostřednictvím Archedema, on že mu bude prostřednictvím Archedema odpovídat. To však jistě nebylo řešení uspokojující, a mělo smysl jen jako příprava na Platonův co nejdříve návrat do Syrakus. Když se však Platonův pobyt v Athenách protahoval z roku na rok, Platon se musil uchýlit k psaní jako jedinému prostředku, jímž mohl Dionysia pozitivně ovlivnit, a to psaním toho, co uměl nejlépe a v čem byl nedostižitelný, tedy ke svým dialogům.

V stati ‚Platonova obrana idejí v dialogu *Parmeindes*‘ jsem vyslovil domněnku, že Platon napsal tento dialog po návratu ze své druhé sicilské cesty v rámci příprav na cestu třetí. V tomto dialogu totiž Platon nechává Parmenida vznášet námitky proti idejím, které jako takové nevyvrací, pouze upozorňuje, že jsou lživé a nic neříkající, i když se k idejím nutně vážou, že si tedy nahlédnutí toho, že ideje jsou, vyžaduje člověka mimořádně nadaného a

ochotného následovat toho, kdo ideje jako takové nahlíží. Skutečnost, že Platon ani v *Parmenidu* ani v žádném jiném dialogu zmíněné argumenty jako takové nevyvrací, jakož i skutečnost, že Aristoteles námitky proti idejím v dialogu pronášené uvádí ve své *Metafyzice* jako námitky ideje vyvracující, naznačuje, že se Platon o vyvracení takových námitek nepokoušel ani ve své Akademii. Pozorné čtení tohoto dialogu ukáže, proč se o nic takového nepokouší, a věren idejím ani pokoušet nemůže. Hned v první větě dialogu se totiž setkáváme s Adeimantem a Glaukonem, dvěma Platonovými bratry, kteří celý dialog zprostředkují a zároveň čtenářův zrak obracejí k *Ústavě*, kde jsou Sokratovými partnery; to Glaukon v *Ústavě* přiměl Sokrata, aby překročil své nevědění, v myšlenkách vybudoval stát ve kterém ctnosti – uměřenost, statečnost, spravedlnost a moudrost – určují veškeré jednání občanů; on ho přiměl k tomu, aby vyslovil myšlenku, že se tak může stát pouze ve státi, v němž budou vládnout filozofové, které k moci opravňuje a uschopňuje to, že pouze oni jako jediní znají pravdu, pravou skutečnost, protože jen oni nahlížejí ideje. Z hlediska *Ústavy* je zřejmé, že veškeré námitky proti idejím jsou a mohou být kladeny pouze těmi, kdo ideje a tedy pravou skutečnost, pravdu samu, nahlédnout nejsou schopni. Jakýkoli pokus takové námitky vyvracet jako takové by nutně vedl člověka do sféry, která se prostírá mezi bytím a nebytím, do sféry, v níž pravdu nelze nalézt, a byl by dokladem toho, že člověk, který by se o to pokoušel, by byl nahlédnutí idejí vzdálen. Tu lze usoudit, že dialog *Parmenides* se svým odkazem na *Ústavu* byl stejně příhodný pro Dionysia po dobu Platonovy nepřítomnosti, jako pro Platonovy žáky v Akademii po Platonově plánovaném odchodu do Syrakus, kvůli kterému byl pro ně napsán.

Když Aristoteles v první knize *Metafyziky* přednáší své námitky proti idejím, mluví v první osobě plurálu jako jeden ze členů Platonovy Akademie. Německý aristotelský badatel Siebeck koncem 19. století vyslovil domněnku, že kritické poznámky vznášené proti idejím v *Parmenidu* reflektují Aristotelovu kritiku idejí ústně přednesenou v Akademii.^{xi} Anglický aristotelský badatel W. D. Ross zpochybňuje Aristotelovu kritiku poukazem na to, že v první knize Aristoteles tvrdí, že „Platon užíval pouze dvě příčiny (*Platôn duoín aitiain monon kechrêtai*), příčinu, která poskytuje bytí (*têi te tou ti esti*), a příčinu materiální (*kai têtî kata têtî hulên*, 988a7-10), když ve skutečnosti Platon uvádí příčinu teleologickou, když mluví o absolutním dobru ve *Filebu* jako o příčině účelové, která věčně je (*to men heneka tou tôn ontôn est' aei*), kvůli níž se vše ostatní pokaždé děje a vzniká (*to d' hou charin hekastote to tinos heneka gignomenon aei gignetai*, *Fil.* 53e5-7), v *Timaiu* 29d ff., kde se jí řídí Demiurg, stvořitel vesmíru, jakož i v *Zákonech* 903c.^{xii} Domnívám se, že místo toho, abychom vznášeli proti Aristotelovi tak vážné obvinění, je třeba uvažovat o tom, že Aristoteles napsal svou první knihu *Metafyziky* před tím, než Platon napsal tato svá tři pozdní díla, a to v roce, během něhož byl Platon po třetí na Sicílii, kam odjížděl s úmyslem věnovat zbytek svého života vzděláním Dionysia ve filozofii, aby se tak mohla uskutečnit jím nahlédnutá idea státu, v němž se filosof stane vládcem. V této souvislosti třeba poznamenat, že *Druhý dopis* potvrzuje Siebeckovu domněnku, že Platon se v Akademii musil vyrovnávat s Aristotelovými námitkami proti idejím. Když totiž srovnáme pasáž *Druhého dopisu* týkající se krále všeho, nahlédnutého ve světle *Ústavy* jako nejvyšší dobro, s korespondujícími pasážemi v *Ústavě*, zjistíme, že je tu podstatný rozdíl. V *Druhém dopise* král všeho vystupuje jako příčina

účelová: ‚Ke králi všeho se všechno vztahuje (*peri ton pantôn basilea pant esti*) a kvůli němu je všechno (*kai ekeinou heneka panta*) a to je příčina všech krásných jsoucen (*kai ekeino aition hapantôn tôn kalôn*, 312e1-3).‘ V *Ústavě* nejvyšší dobro v této úloze nevystupuje a tato je tak plně poplatná Aristotelově kritice. Tu lze sotva namítat, že měl tedy Aristoteles Platonovu takto jasně formovanou účelovou příčinu vzít v úvahu; Platon v *Druhém dopise* Dionysia nabádá, aby si dopis dobře zapamatoval a pak ho zničil, aby se nikomu nedostal do ruky; nelze tedy předpokládat, že sám nechal dopis kolovat mezi svými žáky v Akademii.

Vraťme se však k problému, před kterým Platon stál, když se jeho pobyt v Athénách z roku na rok prodlužoval, a kdy jediná cesta, jak čelit útokům ze strany sofistů, kterými se Dionysius během Platonovy nepřítomnosti obklopil, bylo napsat dialog, s nímž by se nemohlo rovnat nic, co by kdokoli z nich mohl Dionysiovi nabídnout.

Dialog *Parmenides*, který Platon podle mého soudu začal psát hned, jak se ze své druhé sicilské cesty vrátil, aby své studenty vůči námitkám proti idejím obrnil, až od nich po roce natrvalo odejde, jak plánoval, byl stejně důležitý, i co se týkalo Dionysia, který byl v Syrakusách bez Platona. To nejpodstatnější na tomto dialogu je skutečnost, že námitky proti idejím, které tu Parmenides přednáší, jsou námitky, se kterými byl Platon obeznámen od svého mládí, tak jako s nimi byli obeznámeni jeho starší dva bratři, Adeimantos a Glaukon. To svým slovem v úvodu k dialogu zaručuje Adeimantos, když potvrzuje pravdu toho, že se jejich nevlastní bratr Antifon, z nich nejmladší, tyto argumenty pilně učil nazpaměť jako mladík. Platon tím říká, že pro něho, a tedy pro každého, kdo ideje je schopen vidět, jsou všechny argumenty vznášené proti idejím zcela irelevantní. Tato stránka dialogu harmonizuje s *Druhým dopisem*, kde Platon staví Dionysia před zcela jasnou volbu: ‚Jestliže jsi naprosto pojal nechut k filozofii, nech ji; pakli jsi od někoho jiného poslechl nebo sám jsi našel něco lepšího, než co mám já, važ si onoho; jestli však se ti líbí, co slyšíš ode mne, musíš si i mne co nejvíce vážit (312b4-7).‘ Jinak řečeno, chceš-li mě, snaž se nahlédnout ideje. Od této jasné volby Dionysiovi takto předložené pak Platon přichází v *Druhém dopise* k problému, se kterým má Dionysios potíže, jak sám Platonovi sděluje, totiž k prvnímu principu; Platon mu věc vysvětluje s tím, že skutečné poznání tohoto principu je věcí mnohaletého soustředěného úsilí: ‚Když jsou tyto věci často vykládány (*pollakis de legomena*) a ustavičně je jim nasloucháno (*kai aei akouomena*), a to po mnoho let (*kai polla etê*), s obtížemi (*mogis*) se to vše jako zlato pročišťuje (*hôsper chrusos ekkathairetai*) a velice pracně (*meta pollês pragmateias*, 314a5-7).‘ Tato slova evokují dialog *Parmenides*, kde po řadě Parmenidových námitek proti idejím Platon jeho ústy upozorňuje, že lživost (*hoti pseudetai*) všech námitek proti idejím může nahlédnout pouze člověk velice zkušený (*pollôn empeiros*) a od přírody nadaný (*kai mê aphuês*), ochotný následovat člověka, který mu ideje bude ukazovat mnoha důkazy, vedenými zdaleka a pracně odvozovanými (*etheloi de panu polla kai porrôthen pragmateuomenou tou endeiknumenou hepesthai*, 133b). Tu je třeba upozornit ještě na jednu významnou paralelu mezi Platonovým *Druhým dopisem* a *Parmenidem*. Platon ke konci dopisu Dionysiovi píše: ‚Stran Polyxena ses divil, že jsem ti ho poslal (314c7-d1).‘ Polyxenos je tradován jako sofista, který vynalezl nějakou formu ‚argumentu třetího muže‘, tedy argumentu, podle něhož důvod, na podkladě kterého stoupenci idejí tyto zavádějí, vede k jejich nekonečnému množování. Tento argument je

v několika svých podobách centrálním argumentem, kterým Parmenides proti idejím mladého Sokrata operuje. Tak jak pro mladého Platona byly irelevantní veškeré argumenty vznášené Parmenidem proti idejím mladého Sokrata, tak i stárnoucí Platon vidí jako irelevantní veškeré argumenty, které proti idejím může namítnout Polyxenos.

V *Parmenidu* samém Platon ideje představuje jako imunní vůči všem námitkám proti nim namířeným, co se však opodstatnění idejí týká, tu poukazuje na *Ústavu*. Toto spojení obou dialogů však nebylo bez problémů, pokud šlo o Dionysia. Centrální myšlenkou *Ústavy* je, že filozofové se musí stát vládci nebo se vládcové musí stát opravdovými filozofy. Sokrates Glaukona upozorňuje, „že pokud se toto nespojí v jedno a totéž (*kai touto eis t' auton sumpesēi*), filozofie a politická moc (*dunamis te politikē kai philosophia*), a nebudou zcela nutně vyloučeni (*ex anankēs apokleisthōsi*) ti, kteří nyní jdou za jedním i druhým odděleně (*tôn de nun poreuomenôn chōris eph' hekateron*), věcem zlým nebude konce (*ouk esti kakôn paula*) ani pro obce (*tais polesi*) ani pro celý lidský rod (*oude tōi anthrōpinōi genei*, 473c11-d6)“. Tuto myšlenku si vzal Dion za svou a na jejím podkladě přiměl Dionysia k tomu, aby pozval Platona do Syrakus, aby stát filozofy řízený spolu ustanovili. Tato myšlenka se však stala terčem útoků oponentů Diona a pak i Platona.

Oč Dionovi šlo, když přiměl Dionysia, aby Platona pozval? Oč šlo Platonovi samému, když Dionysiovo pozvání přijal? Ve smyslu *Ústavy* a v duchu Dionova naléhání mu musilo jít o to stát se vládnoucím filozofem. V *Ústavě* Platon jasně vyslovuje své přesvědčení, že filozofové mohou plně rozvinout možnosti, které jsou filozofii vlastní, a dosáhnout tak věcí největších (*ta megista*), jen jestliže se jim dostane politické moci, stanou-li se vládci (497a). Tu není divu, že se v Syrakusách mnozí pohoršovali, že když se Atheňané pokoušeli Syrakusy dobýt válečnou mocí, byli totálně zničeni, a teď že má Syrakuská tyranie padnout pod vlivem jednoho sofistů z Athén.^{xiii} Platon sám v první části svého *Druhého dopisu* píše, že za příčinu toho, proč se jeho první pokus o uvedení Dionysia do filozofie nezdařil, pokládá to, že mu Dionysius nedůvěřoval (*ou panu emoi pisteuein*), že se ho chtěl nějakým způsobem zbavit (*all' eme men pôs apopempsasthai ethelein*) a jiné k sobě povolat (*heterous de metapempsasthai*), a že se snažil vypátrat (*kai zêtein*), oč mu jde (*to pragma ti to emon estin*), protože mu nevěřil (*apistôn*, 312a3-6). Důvod k Dionysově nedůvěře a k jeho hledání, oč Platonovi šlo, ležel v samém centru toho, proč Platon za ním do Syrakus přišel. Měl-li Platon mít naději na to, učinit svůj návrat do Syrakus možným a smysluplným, musil své stanovisko z *Ústavy* revidovat. Činí tak v *Symposiu*, kde kněžka Diotima uvádí mladého Sokrata do tajů lásky a pravé filozofie a otevírá před ním vizi ideje krásna; opravdový filozof, kterého Diotima představuje, neusiluje o spojení filozofie s politickou mocí; to, oč se snaží, je přivést Sokrata – a tedy Platon Dionysia – k nazírání krásna a dobra, k němuž filozofie cílí a které je jí samé vlastní.

Protože Platon považuje obranu idejí proti výpadům sofistů obklopujících Dionysia za věc základní, dialog *Parmenides* je vzhledem k Dionysiovi stejně důležitý, jako pro Platonovy žáky v Akademii. Zatím co pro tyto spojení *Parmenida* s *Ústavou* bylo tím, na čem se Platonova obrana idejí zakládala, nyní bylo třeba spojit *Parmenida* se *Symposiem*. Tak jako Platon zajistil spojení *Ústavy* s *Parmenidem* tím, že se v úvodu k dialogu vypravěč *Parmenida*, Kefalos z Klazomen, setkává s Adeimantem a Glaukonem, tak i *Parmenida* spojuje se *Symposiem* postavou Glaukona, o setkání s nímž vypravěč dialogu, Apollodoros,

informuje své posluchače v úvodu k dialogu. Apollodoros byl na cestě z athénské přístavu Faleros, kde bydlil, do města (*eis astu*), když tu na něho někdo volal, aby na něho počkal. Ukázalo se, že to byl Glaukon, který se ho chtěl vyptat na řeči o lásce, které byly vypravovány, když se Sokrates, Alkibiades a ostatní setkali u Agathona (*Symp.* 172a-b).

Obraz Glaukona v *Ústavě* a *Symposiu* stojí za srovnání. Glaukon v *Symposiu* slyšel, že Apollodoros ví, jaké to byly řeči o lásce, co Sokrates, Alkibiades a ostatní spolu měli u Agathona. Ptá se Apollodora, zda byl tomu setkání přítomen. Apollodoros ho upozorňuje, že se to odehrálo, když oba dva byli pouhými dětmi: ‚Copak nevíš, že Agathon je už několik let v cizině? A je tomu sotva tři roky, co trávím svůj čas se Sokratem a každý den mi jde o to, abych věděl, co říká a dělá. Předtím jsem pobíhal od jedné věci k druhé, jak se to nahodilo, a myslil jsem, že dělám něco důležitého, když jsem byl politování hodnější než kdokoli jiný, o nic méně, než jsi teď ty, když si myslíš, že je třeba dělat vše jiné spíše než filozofii.‘ (172c3-173a3) Zatímco v *Symposiu* Glaukona ani jen nenapadne, že by se zeptal Sokrata na ty ‚erotické řeči, jaké byly‘ (*peri tôn erôtikôn logôn tines êsan*, 172b2-3), Sokrates *Ústavu* otevírá slovy: ‚Včera jsem šel do Pirea [v Pireu jsou tři přístavy] spolu s Glaukonem synem Aristona ... a když jsme vykonali své modlitby a shlédli podívanou, dali jsme se na cestu do města.‘ Zřejmě oba spolu v Pireu strávili celý den. Zatímco v *Symposiu* je Glaukon představen jako mladík, kterého zajímá vše jiné více, než filozofie, v *Ústavě* o filozofii jeví hluboký zájem, ač o ní ví velmi málo. To, co má Glaukon v *Ústavě* společného s Glaukonem v *Symposiu*, je jeho zájem o vše, co se týká lásky. Zatímco však v *Symposiu* zná Glaukon Sokrata jen z povzdálí, v *Ústavě* je to on, kdo přiměje Sokrata k tomu, aby ve druhé knize překonal své filozofické nevědění, pustil se do zkoumání, co spravedlnost je, a v rámci toho zkoumání obrátil svůj zrak k ideji dokonalého státu, vedeného filozofy, kteří se tu stávají vládci. Centrální ideu *Ústavy*, sloučení filozofie a politického umění v jedno, Sokrates přednáší v diskusi s Glaukonem. Glaukonova první reakce na tu myšlenku je, že se jí zhrozí; což si Sokrates neuvědomuje, s čím to tu přichází, že se na něj všichni sesypou, aby ho utloukli? Sokrates na to: ‚A nejsi to ty, kdo je tomu na vině?‘ – Glaukon: ‚Dobře jsem udělal (*Kalôs g' egô poiôn*). Já tě však nezradím a budu tě bránit, jak budu moci. Mohu tak činit svým zájmem o věc a tím, že tě budu k tomu pobízet, a budu ti odpovídat vhodněji, než kdo jiný. Když máš takového pomocníka, pokus se ukázat těm nevěřícím, že se to má tak, jak říkáš.‘ (473e6-474b2) (Glaukonovo *kalôs*, tedy ‚krásně‘ překládám českým ‚dobře‘; pojem krásna vystupoval v myšlení starověkých Řeků, především Athéňanů, mnohem více, než v myšlení našem, a to především v myšlení mladíků posedlých láskou ke krásným hochům, posedlých touhou po kráse.) Když Sokrates na obranu své teze, že pouze filozofové mohou být skutečnými vládci, přivádí Glaukona k idejím, tedy pravému jsoucnu a tak k pravdě samé, obrací se k němu jako na mladíka ve věcech lásky dobře obeznaného, kterého k idejím vede evokováním krásna samého (*autou tou kalou*, 476b6; *auto kallos*, c2), tedy ideje krásna. Sokrates ho upomíná: ‚Muži eroticky laděnému (*andri d' erôtikôî*) se nesluší zapomínat (*ou prepei amnênonein*), že všichni krásní mladíci (*hoti pantes hoi en hôrai*) toho, kdo miluje hochy a je eroticky laděný (*ton philopaida kai erôtikon*), nějak zasahují a vzbuzují jeho zájem (*hamêi ge pêi daknousi te kai kinousi*), takže se mu zdají být hodni péče a obdivu (*dokountes axioi einai epimeleias te kai tou aspazesthai*, 474d4-7).‘ Krásno samo je tou ideou, ke které

vede kněžka Diotima mladičského Sokrata v *Symposiu*. Zřejmě to byly řeči o lásce, které si Glaukon vyposlechl od Apollodora, které v něm vzbudily zájem o Sokrata a o filozofii.

Nepochybuji o tom, že věc má své dějinné pozadí, a že zejména při psaní páté knihy *Ústavy*, kde v diskusi s Glaukonem Sokrates ideu krásna a tak i ideje vůbec uvádí, Platon měl před očima Glaukona, kterého k filozofii přivedly řeči o lásce, které si vyposlechl od Apollodora. Když pak šlo Platonovi o to, napsat dialog, který by mohl Dionysiovi poslat jako něco, s čím by nebylo k srovnání nic, co by mu sofisté v jeho okruhu mohli nabídnout, co by nebylo lze spojit s Platonovou údajnou touhou po moci a tak napadnout, co by implicitně revidovalo myšlenku o nedělitelnosti filozofie a politického umění, kde by se mu Platon mohl představit jako filozof-rádce, tedy ne jako člověk, který chce ve své osobě spojit filozofii s politickou mocí, tu v *Symposiu* rozehrál onu sešlost u Agathona do vskutku velkolepé krásy, aby tak vzbudil a umocnil v Dionysiovi touhu po filozofickém poznání a zbavil ho všech jeho obav a podezření.

V souvislosti se základním filozofickým problémem, na který Platon Dionysia upozorňuje v *Druhém dopisu*, respektive *Druhém listu*, stojí za zmínku, že v *Symposiu*, v disputaci s Agathonem, jehož řeč Sokratově řeči předcházela, Sokrates rozehrává kontrast mezi tázáním, jaká ta či ona věc je – Agathon celou svou řeč zaměřuje k tomu, aby prokazoval, jaký bůh Eros je, že je ze všech nejkrásnější (*kallistos*,) a nejlepší (*kai aristos*, 197c2) – a otázkou co ta či ona věc je. Sokrates mu ukazuje, že je se svou oslavnou řečí na Erota úplně vedle, protože se nedotázal, co Eros ve skutečnosti je; když se správně tážeme, Eros se ukáže být tužbou po krásě (*Erôs kallous an eiê erôs*, 201a9-10 – *erôs* znamená ‚touha‘ – je tedy nedostatkem krásy (*to endees kallous*, 201b6). Sokrates začíná svou řeč upozorněním, že nejprve se je třeba ptát, kdo Eros je (*tis estin ho Erôs*), pak jaký je (*kai poios tis*), pak jaké jsou jeho činy (*epeita ta erga aoutou*, 201e1-2).

V stati ‚Platonova obrana idejí v dialogu *Parmenides*‘ jsem upozornil, že Adeimantova poznámka týkající se jeho nevlastního bratra Antifonta, ‚kdežto nyní se po příkladě svého děda a soujmenovce většinou věnuje koním‘, kterou činí poté, co dosvědčil, že se Antifon jako mladík pilně procvičoval v argumentech, které spolu měli Sokrates, Zenon a Parmenides, takže si je dobře zapamatoval, není bez významu. Platon tak naznačuje, že argumenty které dialog tvoří, které bude Antifon z paměti reprodukovat, ho k filozofii nepřivedly. Tuto stránku věci Glaukonův obraz v úvodu k *Symposiu* umocňuje.

I když Glaukon v *Parmenidu* nepromluví ani slova, zřejmě s Adeimantem plně souhlasí, když tento podává o jejich nevlastním bratru své svědectví. To, co Adeimantus v *Parmenidu* pouze naznačil svou poznámkou týkající se Antifonta, to obraz Glaukona v *Symposiu* dosvědčuje. Ty argumenty, které slyšel svého nevlastního bratra, jak se je učil nazpaměť, z něho učinily mladíka, kterého zajímalo vše jiné více, než filozofie. Jak jinak na něho zapůsobily řeči o lásce, které slyšel od Apollodora, to ukazuje jeho portrét, který Platon podává v *Ústavě*.

Jak jsem již řekl, měl-li mít Platon naději, že se k Dionysiovi vrátí, aby ho vzdělal ve filozofii, musil najít cestu, jak revidovat imperativ přísného spojení filozofie s politickou mocí, který

dominuje jeho myšlení v *Ústavě*. Proto v *Druhém dopise* toto spojení mění do podoby, kterou může přednést jako obecně přijímanou, žádoucí, a právem obdivovanou: ‚Jest přirozené, aby se setkávali rozum a veliká moc; tyto dvě věci stále jedna za druhou chodí a hledají se a stýkají; potom i lidé o nich rádi rozmlouvají a rádi i jiné poslouchají, jak v soukromých rozhovorech, tak také v básních (310e5-311a1) ... Všechno toto říkám, protože chci ukázat to, že až my zemřeme, neumlknou také řeči o nás; proto je třeba se o ně starati. Jistě je nutno, jak se podobá, abychom pečovali i o budoucí čas, také proto, že podle jakéhosi přirozeného zákona lidé nejméně vzdělaní se o něj nic nestarají, kdežto lidé nejušlechtilejší vším způsobem se přičiňují, aby měli pro budoucnost dobrou pověst‘ (311d7-c7). Tento apel na Dionysiovu ctižádost, v jehož rámci chce svůj styk s Dionysiem dále rozvíjet – v *Sedmém dopise* Platon charakterizuje Dionysia jako nadaného k učení a velice ctižádostivého (338d) – Platon umocňuje v *Symposiu*. Kněžka Diotima mladému Sokratovi vykládá, že každý člověk touží po nesmrtelnosti. Většina lidí si může nesmrtelnost zajišťovat pouze zrozením potomků, skrze tělesného Erota, kdežto ti nejlepší z lidí usilují o to, aby si zajistili dobrou pověst i po smrti: ‚Kvůli nesmrtelné zdatnosti (*huper aretês athanatou*) a takové slavné pověsti (*kai toiautês doxês eukleous*) všichni lidé činí všechno (*pantes panta poiousin*), čím jsou lepší (*hosôî an ameinous ôsi*), tím více (*tosoutôi mallon*), protože touží po nesmrtelnosti (*tou gar athanatou erôsin*, 208d7-e1).‘ Tou nejlepší cestou k nesmrtelnosti je potomstvo, které se rodí v duších lidí, intelektuální zdatnost (*phronêsin*) a veškerá ostatní zdatnost (*kai tèn allên aretên*): ‚Daleko největší (*poly de megistê*) a nejkrásnější (*kai kallistê*) součástí intelektuální zdatnosti (*tês phronêseôs*) je ta, která nachází své uplatnění v dobrém uspořádání a spravování států a domácností (*hê peri ta tôn poleôn te kai oikêseôn diakosmêsis*), jejíž jméno je uměřenost a spravedlnost‘ (*hêi dê onoma esti sôphrosunê te kai dikaiosunê*, 209a5-8).

Když Platon v *Druhém dopise* Dionysia upozorňuje, že je přirozené, aby se rozumnost a veliká moc setkávaly, a že o tom lidé rádi mluví, tu se odvolává na poesii: ‚Nuže a básníci sdružují Kreonta a Teiresiu, Polyeidea a Minoa, Agamemnona a Nestora a Odyssea a Palameda‘ (311a7-b2). Tu Platon naznačuje, že reviduje svůj nekompromisně negativní postoj k poesii jakožto umění nápodoby, který rozvinul v závěrečné knize *Ústavy*. I tuto stránku Platon dále rozvíjí v *Symposiu*, když mluví o nesmrtelnosti, které člověk dosahuje svým dílem, jež má svůj rod v lidské duši. Diotima tu obrací Sokratův zrak k Homérovi a Hesiodovi (*kai eis Homêron kai eis Hêsiodon apoblepsas*) a ostatním dobrým básníkům (*kai tous allous poiêtas tous agathous*), aby viděl, jaké potomstvo ti po sobě zanechávají (*hoia ekgona heautôn kataleipousin*), potomstvo, jež jim zajišťuje nesmrtelnou slávu a památku (*ha ekeinois athanaton kleos kai mnêmên parechetai*, 209d1-4).

V *Symposiu* je další zajímavá věc, která naznačuje, že Platon v tomto dialogu řadu svých myšlenek z *Ústavy* revidoval. V *Ústavě* Platon trvá na tom, že v dobře spravované obci každý má dělat pouze to, k čemu je nadán a určen svou přirozeností. Jako příklad toho, že týž člověk nemůže uspět ve dvou různých činnostech, i když jsou si příbuzné, uvádí dva druhy imitativního umění, tragédii a komedii (395a3-7). V závěrečné scéně *Symposia* Sokrates přinutil Agathona, pisatele tragédií a Aristofana, pisatele komedií souhlasit (*prosanankazein ton Sôkratê homologein autous*), že věcí jednoho a téhož člověka je (*tou autou andros einai*) umět psát tragédii i komedii (*kômôidian kai tragôidian epistasthai poiein*), a že kdo je

znalým tvůrcem tragédie (*kai ton technêi tragôidopoion onta*), je i tvůrcem komedie (*kai kômôidopoion einai*, 223d3-6). Na závěr té scény však Platon mistrně afirmuje trojrozdělení duše, na němž je struktura ideálního státu v *Ústavě* postavena.

K tomu, abych to takto nahlédl, mě přivedl Jan Patočka, proto tu ocituji pasáž z mé *Vzpomínky na Patočku*, která se k tomu vztahuje a kterou si lze otevřít na mé webové stránce: „Patočka chvíli ještě stál a hleděl kamsi do dálek, až kamsi přes dva tisíce let. Pak odkudsi vytesal do slov myšlenku: „Víte, pane kolego, v tom krátkém textu je skryto celé Platonovo pochopení umění a celé jeho porozumění člověku. V člověku je trojí duše. Ta nejnižší je ovládána žádostmi těla – *epithymiai*. Ta vyšší, to je *thýmos*, oblast srdce, místo silných citů a vášní. To nejvyšší v duši je poznání, *nûs*, *logos*. *Epithymiai*, to je půda komedie. *Thýmos* je doménou tragédie. Aristofanes, pisatel komedií, usíná jako první. *Thýmos* je výš, tragik je proto bdělejší než komik. *Nûs* a *logos* je nejvýše, to je místo pro filozofii, filozof je proto nejbdělejší.“ – Apollodorus uzavírá *Symposion* slovy: „Když Sokrates Aristofana a Agathona [svým dokazováním] uspal, vstal a odešel. Aristodémos ho následoval, jak měl ve zvyku. Sokrates došel do Lykeia, umyl se, a strávil den jako obvykle [tedy filozofickými diskusemi]; když takto strávil den, k večeru šel domů, aby si oddechl.“

Proti mému datování *Symposia* a jeho vztahu k Dionysiovi na straně jedné a k *Ústavě* na straně druhé lze vznést řadu námitek. Co má mýtus o zrodu Erosa z Penie (chudoby) a opilého Pora (vynalézavosti) co do činění s Dionysiem? Z nich vzchází Eros, který poznání nemá, pouze o ně usiluje, a jako takový je ztělesněním filozofa, člověka toužícího po poznání; takto chápaný filozof není revizí filozofie, tak jak je tato podána v *Ústavě*, nýbrž jejím negováním. Ten, komu náleží jméno filozofa v *Ústavě*, netouží po pravdě, nýbrž je schopen ji nahlížet (*dynamenos kathoran*, 476d1), jeho myšlení je poznáním (*toutou men dianoian hôs gignôskontos gnômên an orthôs phaimen einai*), kdežto myšlení ne-filozofa je pouhým míněním (*tou de doxan hôs doxazontos*); jen to, že pravdu nahlíží, že pravdu zná, ho opravňuje k tomu, aby řídil stát. Vzhledem k Dionysiovým podezřením co se týkalo Platonových a Dionových záměrů bylo jistě potřebné, aby Platon uvolnil imperativ spojení filozofie s politickou mocí, v případě Dionysia samého však pouze záměr dosáhnout tohoto spojení dával smysl tomu, aby Platon uvažoval o svém návratu do Syrakus. To, jak kněžka Diotima popisuje povahu Erosa-filozofa, nám umožňuje nahlédnout, jak Sokrata v Dionysiích karikovali soudobí pisatelé komedií, jak poznamenává Maximus z Tyru;^{xiv} chtěl-li se Platon k Dionysiovi vrátit, jistě mu filozofa nepředstavoval v takovéto karikatuře.

Co na to odpovědět? Začnu otázkou. Diotimin popis filozofa má jistě mnoho co do činění s Platonovým pohledem na Sokrata, co však má co do činění se Sokratem mýtus o zrodu Erosa-filozofa z Penie (chudoby) a opilého Pora (vynalézavosti)? Dionysiův otec Dionysios I. držel po dobu svého života svého syna v nevzdělanosti a duchovní chudobě. Když se Dionysios II. po smrti otce dostal k moci, strávil celé týdny v pitkách s kumpány, kteří ho obklopili, kdy pouze Dionovi mohl vděčit za to, že se jeho postavení tyрана udrželo. Když se pak Dionysios z těch pitek vzpamatoval, Dion mu postavil před oči Platonův obraz filozofa-vládce a Dionysios po něm zatoužil. Tak jako Diotimin filozof se Dionysios domníval, že pravdu má, že první princip sám odhalil, aby tu seznal, že mu pravda unikla mezi prsty.

Diotima obrazem Erota-filozofa, tak jak tento vzešel z Penie a opilého Pora nekončí. To, čeho tento mohl dosáhnout, do toho Sokrates zasvěcen být mohl (*tauta men oun ta erôtika isôs, ô Sôkrates, k'an su muiêtheiês*), jak Diotima poznamenává, bude-li však schopen jít dál a dosáhnout cíle, tedy dokonalého nahlédnutí toho (*ta de telea kai eoptika*), kvůli čemu i to vše, co Sokratovi postavila před oči jako činnosti, kterých se filozof zrozený z Penie a Pora může zmocňovat, jde-li za tím správně (*hôn heneka kai tauta estin, ean tis orthôs metiêi*), tím si nebyla jista (*ouk oid' ei hoios t'an eiês, 209e5-210a2*), pouze ho k tomu vyzvala. Po této své výzvě Diotima staví Sokratovi před oči nesmírný prostor plný krásy (*pelagos tou kalou*), kde člověk té cesty schopný uvidí překrásné a vznosné řeči a myšlenky (*theôrôn pollous kai kalous logous kai megaloprepeis kai dianoêmata*), sám jim bude dávat zrod ve filozofii (*tiktêi en philosophiai*), až takto posílen a vzdělán na tomto poli (*heôs an entautha rôstheis kai auxêtheis*) zahlédne jakési jedno poznání (*katidêi tina epistêmên mian toiautên*), které se vztahuje ke krásnu takovémuto (*hê esti kalou toioude*): „Ten, kdo je doveden až sem ve věcech lásky svým pedagogem (*ho gar an mechri entautha pros ta erôtika paidagogêthêi*), když postupně a správně nazíral věci krásné (*theômenos ephexês te kai orthôs ta kala*), dostává se již k cíli svého úsilí a tužby (*pros telos êdê iôn tôn erôtikôn*): tu najednou uvidí krásno svou přirozeností nesmírně obdivuhodné (*exaiphnês katopsetai ti thaumaston tèn phusin kalon, 210d3-e6*).

Tu si je třeba povšimnout, že *Symposium* podstatně obohacuje a zpřístupňuje přístup k idejím v porovnání s *Ústavou*. Když Sokrates v *Ústavě* Glaukona k ideji krásna vede, odmršťuje nahlížení krásných věcí, krásné poezie a hudby, a ty, kdo za krásnými věcmi jdou, označuje přídomek *philêkooi kai philotheamones* („milovníci naslouchání a milovníci koukání“), pejorativně tu myšleným, kterým označuje ty, kdo milují a obdivují krásné zvuky (*tas kalas phônas aspazontai*) a krásné barvy a tvary (*kai chroas kai schêmata*) a všechny věci z těchto vytvořené (*kai panta ta ek toutôn dêmiourgoumena*); přirozenost krásna samého však jejich myšlení není schopno nahlédnout (*autou de tou kalou adunatos autôn hê dianoia tèn phusin idein, 476b4-7*). V *Ústavě* je nazírání krásných věcí na překážku nahlédnutí krásna samého, kdežto v *Symposiu* se v rámci správného vedení takového nazírání stává schodištěm, po kterém filozof ke krásnu samému stoupá (*hôsper anabasmois chrômenon, 211c3*). Úkol přivést Dionysia k filozofii Platona přinutil celou věc takto hlouběji promyslet.

Ve vztahu *Symposia* k *Parmenidu* stojí za povšimnutí, že zatímco v dialogu *Parmenides* mladý Sokrates vyvozuje své ideje z pozorování věcí kolem nás – pozoruje, že je kolem nás mnoho krásných věcí, a z toho usuzuje, že musí být jakási idea krásna, na které všechny ty krásné věci participují – což Parmenidovi umožňuje Sokratovy ideje napadnout: „zdalipak se ti tedy zdá, že je v každé z mnohých věcí celá idea přítomna a při tom je jedna, či jak?“ (131a8-9) – v *Symposiu* jsou mnohé krásné věci pouze poukazem ke krásnu samotnému; krásno samo z nich není odvozeno. S problémem účasti mnoha krásných věcí na krásnu samém, který se Parmenidovi stal východiskem jeho kritiky Sokratových idejí, se v *Symposiu* Platon vyrovnává následovně: „Krásno samo není v ničem jiném (*oude pou on en heterôi tini*), jako třeba v nějakém živém tvorů (*hoion en zôiôi tini*), buď na zemi (*ê en gêi*), nebo na nebi (*ê en ouranôi*), nebo v něčem jiném (*ê en tini allôi*), nýbrž je samo o sobě (*all' auto kath' hautou*) se sebou samým (*meth' hautou*) vždy jedné a téže podoby (*monoeides aei on*); a veškeré

ostatní krásné věci (*ta de alla panta kala*), mají na krásnu svou účast jakýmsi takovýmto způsobem (*ekeinou metechonta tropon tina toiouton*), že zatímco všechny ty jiné věci vznikají (*hoion gignomenôn te tôn allôn*) a zanikají (*kai apollumenôn*), ono krásno se nikterak nezvětšuje (*mêden ekeino mête ti pleon*) ani nezmenšuje (*mête elatton gignesthai*) a vůbec nic se s ním neděje (*mêde paschein mêden*, 9211a8-b5).'

Ještě jedné věci si je třeba v *Symposiu* všimnout. Upozornil jsem na to, že Aristoteles v první knize *Metafyziky* píše, že Platon na ideje přišel tak, že ve svém mládí byl plně zaujat učením Heraklitovým, podle něhož je vše v ustavičném toku, a na tom podkladě se setkal se Sokratem, který svou mysl zastavil na definicích morálních pojmů, které se tak Platonovi ukázaly být zcela něčím jiným, než realitou smyslovou, pravými, neměnnými jsoucnými, které nazval idejemi. Té skutečnosti si musil být vědom v prvé řadě Platon sám, a v souladu s tímto svým vědomím v *Symposiu* obdobnou poznávací situaci navozuje, která ono náhlé (*exaiphnês*) nazření ideje krásna umožňuje tomu, kdo ho je schopný. Diotima Sokrata upozorňuje, že my sami se ustavičně proměňujeme, vše v nás ustavičně vzniká a zaniká, naše vlasy, naše svaly, naše kosti, naše krev, a celé naše tělo. Nejen však naše tělo, ale i povaha naší duše, naše zvyky, naše morální vlastnosti, naše domněnky, naše žádosti a tužby, potěšení a bolesti, strachy, všechny tyto duševní stránky se v každém ustavičně mění, nikdy nezůstávají sobě totožné, tu vznikají, tu zanikají, a nejen to, i naše poznání se ustavičně mění, obnovováno pamětí, která se ustavičně obnovuje, odchází a přichází v procesu zapomínání a obnovování paměti, takže se nám zdá, že naše poznání zůstává jedno a totéž. (207d-208a) Co tu Platon přináší nového je to, že tomuto ustavičnému pohybu, těm ustavičným proměnám dává svým výchovným úsilím směr, kdy Diotima nakonec staví Sokrata, a Platon tak Dionysia, před poznání zcela jiné, které je poznáním krásna samého, neměnného, vždy se sebou totožného, kvůli němuž je zapotřebí veškeré to předchozí usilování a namáhání podstupovat: ‚Nakonec člověk to vše podstupivší poznává, co je krásno (*gnôti auto teleutôn ho esti kalon*). Zde ve svém životě (*entautha tou biou*) člověk má a může opravdově žít (*biôtôn anthrôpôi*), nazírajíc krásno samo (*theômenôi auto to kalon*, 211c8-d3).

Je-li mé datování *Symposia* v souvislosti s Platonovým úsilím o filozofické vzdělání Dionysia správné, pak závěrečná kapitola dialogu, věnovaná Alkibiadovi a jeho vztahu k Sokratovi, je mu varováním. Scéna je plná humoru; když Sokrates skončil svou řeč, ozvalo se bušení na dveře, a když Agathon poslal své sluhý, aby se podívali, kdo to je, vzápětí bylo slyšet v předsíni zcela opilého a hulákajícího Alkibiada, který do místnosti vešel podpírán svými průvodci. Přišel s vavřínovým věncem na hlavě, aby tímto ověnil Agathona, který oslavoval své vítězství; zvítězil svou první tragédií. Tu spatřil Sokrata, sedícího vedle Agathona, a mezi ním a Sokratem se odehrála scéna dvou zamilovaných, kdy jeden druhému vyčítali žárlivost. Alkibiades Agathona požádal: ‚Dej mi něco těch stužek, abych ověnil i tuto obdivuhodnou hlavu tohoto muže, aby mi nezazlíval, že zůstal neověněn, když on v řečech vítězí nad všemi lidmi nejenom přede mnou, jako ty, ale pořád (213e1-5).‘ Když Alkibiades Sokrata ověnil, naléhal, aby se začalo pít, sám jako první pohár vypil, pak ho předal Sokratovi, aby mu ho sluhové nalili, a to s tím, že na Sokrata tím nevyzraje: ten ať vypije, co vypije, neopije se. Tu zasáhl Eryximachos, z jehož popudu účastníci toho symposia až do příchodu Alkibiada místo

pitky pronášeli řeči, kterými oslavovali Erosa, aby mu tak naznačil, že i on by po vypití poháru měl pronést řeč. Alkibiades zaprotestoval, že nelze žádat od člověka opilého, aby v řeči soutěžil s přednášeci střízlivými, navíc pak, Sokrates by nepřipustil, aby v jeho přítomnosti oslavoval kohokoli jiného, než jeho, ať by to byl bůh nebo člověk. Eryximachos souhlasil, ať tedy pronese řeč na oslavu Sokrata. Sokrates protestoval: , Hele, co to zamýšlíš (*Houtos, ti en nôi echeis*)? Chceš mě svou oslavnou řečí zesměšnit (*epi ta geloiotera me epainesai*)? – Alkibiades: ,Řeknu jen pravdu (*T'alêthê erô*). Tak koukej, jestli mi to dovolíš! (*all' hora ei pariês*). – Sokrates: ,Samozřejmě (*Alla mentoi*), pravdu (*ta ge alêthê*) připouštím (*pariêmi*) a přikazuji (*kai keleuô*) říct (*legein*, 214e4-8).‘ A tak Alkibiades mluví o tom, jak hluboce na něho Sokratova slova vždy zapůsobila, vzrušila ho, až k slzám dohnala: ,často jsem se dostal do takového rozpoložení (*pollakis dê houtô dietethên*), že se mi zdálo (*hôte moi doxai*), že není možné žít (*mê biôton einai*), tak jak jsem (*echonti hôs echô*) ... I nyní ještě (*kai eti ge nun*) jsem si vědom toho (*sunoid' emautôi*), že kdybych mu dal své uši k naslouchání (*hoti ei etheloimi parechein ta ôta*), nedokázal bych se jeho vlivu postavit (*ouk an karterêsaimi*), ale dělo by se semnou totéž (*alla t'auta an paschoimi*). Protože mě nutí (*anankazei gar me*), abych s ním souhlasil (*homologein*), že sám ještě velice potřebuji na sobě pracovat (*hoti pollou endeês ôn eti*), o sebe samého však nepečuji (*emautou men amelô*), a dávám se do athénské politiky (*ta d' Athênaiôn prattô*). Násilím tedy (*biai oun*), jako před Sirénami (*hôsper apo tôn Seirênôn*), zacpává si uši (*epischomenos ta ôta*) utíkám od něho (*oichomai pheugôn*).‘ (215e7-216a7) – Rok poté Alkibiades přesvědčil Athéňany, aby se pustili do sicilského tažení, které přivedlo Athény na pokraj zkázy. Podobnost mezi chováním Alkibiada k Sokratovi, jak toto Platon v *Symposiu* líčí, a chováním Dionysia k Platonovi, jak toto vyplývá jak z Platonových dopisů, tak i z Plutarchova životopisu Diona, je zjevná.

Platon napsal *Parmenida*, napsal *Symposion*, jeho návrat do Syrakus k Dionysiovi však byl stále odročován. Tu se zdá, že Platon začal pochybovat o tom, že z Dionysia kdy udělá vládce-filozofa, stále však doufal, že mu pomůže být dobrým vládcem. To mu umožnilo dále a výslovněji revidovat myšlenku o sepětí filozofie s politickým uměním, na které stojí jeho *Ústava*: v *Sofistovi* a *Politikovi* nahlíží filozofa a politika jako dvě rozdílná povolání. Oba tyto dialogy jsou úzce spojeny s dialogem *Parmenides*; jejich mluvčím je host z Eleje, přítel žáků Parmenidových a Zénónových (*hetairoi tôn amphî Parmenidên te kai Zênôna*, *Sof.* 216a3-4), jak ho představuje Theodoros Sokratovi v úvodu k *Sofistovi*, respektive Parmenidův žák, jak host z Eleje představuje sám sebe v dalším průběhu tohoto dialogu, kde prohlašuje, že bude musit podrobit tvrdému zkoušení (*basanizein*) ,nauku otce Parmenida‘ (*ton tou patros Parmenidou logon*, 241d5-6). Těmito dvěma dialogy Platon uzavírá mezidobí mezi svou druhou a třetí sicilskou cestou.

Jak jsem se již zmínil, Dionysios se v Platonově nepřítomnosti obklopil sofisty; sám Platon byl v Syrakusách považován za sofistu, jak je zřejmé z Plutarchova životopisu Diona. Není proto divu, že se Sokrates chce hned v úvodu k *Sofistovi* hosta zeptat, co si lidé u nich v Eleji myslili o sofistovi, politikovi, a filozofovi, ,zda je pokládali za jedno a totéž (*poteron hen tauta panta enomizon*), nebo v nich viděli dva různé druhy (*ê duo*), nebo tak jak jsou ta jména tři (*ê kathaper ta onomata tria*), tak rozlišovali tři druhy (*tria kai ta genê diairoumenoi*), a každému jednomu připojili jedno jméno‘ (*kath' hen onoma hekastôi prosêpton*). Host z Eleje

odpovídá, ‚není těžké odpovědět, že je pokládali za tři‘ (*ou chalepon eipein hoti ge tri' hégounto*); avšak každého jednotlivě (*kath' hekaston mên*) jasně vymezit, co opravdu je (*diorisasthai saphôs ti pot' estin*), to není ani malá ani snadná práce' (*ou smikron oude raidion ergon*, 217b1-3). Co se sofistů a politika týká, jsou této práci věnovány dva dialogy s jim odpovídajícími jmény, *Sofistes* a *Politikos*; dialog zvaný *Filosofos* Platon nenapsal.

Proti mému datování *Politika* by bylo lze namítnout, že Platon ho musil psát, respektive dopsat až po své třetí cestě na Sicílii, tedy poté co jeho pokus udělat z Dionysia vládcem-filozofa skončil naprostým nezdarem. Host z Eleje totiž ke konci *Politika* říká: ‚Nyní však, když se nevyskytuje, jak myslíme, v obcích takový král, jaký se rodí v rojích včel, sám jediný hned vynikající nad jiné tělem i duší, tu je třeba, jak se podobá, aby se lidé sešli a psali písemné řády, jdouce po stopách nejoprávdovější ústavy‘ (301d8-e4). Mladý Sokrates, Sokratův jmenovec, který v tomto dialogu dělá Hostovi z Eleje partnera v diskusi, na to odpovídá: ‚Skoro se tak zdá‘.^{xv} Z těchto slov lze usuzovat, že když tato slova psal, Platon přestal v Dionysiovi vidět člověka, který by se vládcem ovládajícím politické umění, tedy opravdovým vládcem mohl stát. Slova Hosta z Eleje jsou tu však kvalifikována slovy mladého Sokrata ‚*Kinduneuei'*‘, která i v Novotného překladu – ‚Skoro se tak zdá‘ – věc nechávají otevřenou. Řecké slovo *Kindunos* znamená ‚nebezpečí‘ a slovo *Kinduneuei* je lépe vidět v duchu toho slova, a zde v duchu celého předchozího Platonova zapletení se s Dionysiem: ‚Takové tu hrozí nebezpečí.‘ Hostova slova proto chápu jako varování Dionysiovi, že Platon o něm začíná pochybovat, a jako výzvu, aby ukázal, že je hoden toho, aby ho Platon vzdělal tak, aby se opravdovým vládcem stal. Když se Dionysius konečně rozhodl Platona k sobě znovu povolat, Platon pozvání odmítl, a ve svém *Sedmém listě* píše, že když tak učinil, ‚pokládal asi Dionysius za věc své cti, aby se někdy někomu nezdálo, že jím pohrdám, když jsem byl z vlastní zkušenosti poznal jeho povahu a spolu i chování a způsob života, a že z odporu proti němu již nechci přijít (338e-339a) ... Poslal tedy Dionysios po třetí pro mne, a to trojřadní loď, abych měl na cestě pohodlí, a poslal i Archedema, o němž soudil, že si ho ze Sicilanů nejvíce vážím, jednoho ze žáků Archytových [Pythagorejský filozof], i jiné mé známé ze Sicílie; ti všichni mi oznamovali touž zprávu, že Dionysius učinil veliké pokroky ve filozofii (339a-b) ... Také mne samotného napadalo, že by nebylo divu kdyby se mladý člověk, který se tu a tam doslechne o vážných věcech, nadaný, roztoužil po dokonalém životě; že tedy musím jasně zkusit, jak se asi zachová, a nijak to nesmím zanedbat ... Vydal jsem se tedy na cestu, zastíraje si oči touto úvahou, s mnohými obavami a netuše, jak lze čekat, mnoho dobrého; přišel jsem do třetice, a vskutku jsem zažil „do třetice všeho dobrého“, neboť jsem opět šťastně vyvázl a za to musím po bohu děkovat Dionysiovi, že když mě mnozí chtěli zahubiti, zabránil tomu a dal jakési místo studu vůči mé osobě.‘ (339e-340a)

ⁱ Pokud neuvedu jinak, Platonův *Druhý list*, respektive *Druhý dopis (Epistolên B)* budu citovat v překladu Františka Novotného.

ⁱⁱ ‚Can we imagine the real Plato ... trotting out a long list of sages and potentates to suggest his own magnanimity and the magnificence of Dionysius?‘ (R. G. Bury, „Prefatory note“ to the „Second Letter“, díl IX. LCL edice Platonových spisů, str. 399-400.

ⁱⁱⁱ ‚Can we imagine the real Plato saying that his object of visiting Syracuse was „to make philosophy honoured by the multitude“?‘ (Bury, cit. d., str. 399)

^{iv} ‚A most unplatonic sentiment: contrast *Republic* 493 E ff.‘ (Bury, str. 408)

^v Novotný tu poznamenává: ‚Králem všeho myslí Platon asi ideu dobra, srov. *Úst.* 7, 517 C.‘ Při pozornějším srovnání relevantních pasáží *Ústavy* se podle mého soudu ukáže, že Novotného ‚asi‘ tu není na místě. Je tu nutno přihlídnout především k pasáži 509 B *Ústavy*, kde Platon mluví o dobru, ne o ideji dobra (517 C). Ač oběma těmito výrazy myslí totéž, rozdíl je v tom, že v řečtině jako v češtině je dobro středního rodu, idea je rodu ženského a král je rodu mužského. Tu pak můžeme sledovat, že když Platon v *Druhém dopise* mluví o králi všeho, má na mysli dobro, protože když o něm mluví, přechází do středního rodu: *ekeino*. Pro identifikaci krále všeho z *Druhého dopisu* s idejí dobra *Ústavy* je též podstatná pasáž v *Ústavě*, kde idea dobra (505a2) ‚kraluje ve světě intelektu‘ (*basileuein noētou genous te kai topou*, 509d2).

^{vi} Novotný usuzuje, myslím, že správně, že ‚druhou věcí jest snad rozum, k němuž se vztahuje rozumná a rozumem chápaná část všeho, co jest; na třetím místě je smyslové vnímání a věci jím vnímané‘.

^{vii} Novotného ‚při uvedených jsoucnech‘ jako překlad Platonova *kai hōn eipon* je zavádějící, protože to vypadá, jako by se to vztahovalo ke jsoucňům druhým a třetím, z nichž žádné není dokonalé. Platonova slova *kai hōn eipon*, která znamenají ‚těch věcí, o kterých jsem mluvil‘, se musí vztahovat ke sloům, v nichž Platon sděluje, že ke králi všeho ‚se všechno vztahuje a kvůli němu je všechno a to je příčina všeho dokonalého‘.

^{viii} Novotný poznamenává: ‚To jest otázka po jakosti, tj. po vlastnostech jsoucná, kde by se duše měla ptáti po jeho podstatě‘.

^{ix} Překlad je můj; Novotný překládá: ‚Když je totiž zkusíš jednak v rozmluvách s jinými a srovnáváním s myšlenkami těch jiných, jednak i samy o sobě, tu k tobě tyto pojmy, je-li to zkoušení opravdové, přirostou a budeš spřízněn i s nimi i se mnou.‘ Platonův výraz, který Novotný překládá jako myšlenky, je zájmeno *auta*, tedy prosté ‚tato‘, neurčité zájmeno středního rodu v množném čísle, a výraz, který překládá jako pojmy, je zájmeno *toutois*, ‚těmto‘, ukazovací zájmeno mužského nebo středního rodu v množném čísle, které k zájmenu *auta* poukazuje. V centru toho, o čem Platon mluvil, a k čemu se *auta* vztahuje, je král všeho, je idea dobra, dobro samo, a nemyslím, že by to Platon ztotožnil s myšlenkou či pojmem.

^x Novotný překládá Platonovo *Sōkratous estin kalou kai neou gegonotos* ‚náleží krásnému a mladému Sokratovi‘, což Platonova slova zkresluje. Platon tu připouští aspoň to, že Sokrates se v jeho spisech **stal** (*gegonotos*) krásným a mladým.

^{xi} H. Siebeck, ‚Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten‘, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, svazek 107, Lipsko 1896, str. 3-5.

^{xii} Ross poznamenává: ‚Aristotle ignores various suggestions of a final cause – the ultimate good of *hou charin* of *Philebus* 20 D, 53 E, the object of the creator’s purpose in *Timaeus* 29 D ff., and in *Laws* 903 C.‘ (*Aristotle’s Metaphysics*, A revised text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford University Press 1924, str. 176-7).

^{xiii} Plutarchos, *Dion*, XIV.

^{xiv} ‚Přesně takto zesměšňovali Sokrata v Dionysiích pisatelé komedií‘ (*atechnōs hoia eis auton Sōkratēn eskōpton en Dionysiois hoi kōmōidoi*, Max. Tyr. *diss.* XXIV. 4).

^{xv} Překlad Františka Novotného.