

Platonovy první čtyři dialogy

I.

V říjnu bych rád na Filozofickém ústavu AV ČR přednesl přednášku na téma ‚Platonovy první čtyři dialogy‘. V říjnu tohoto roku slavíme sto leté výročí obnovení naší státnosti, o které se v prvé řadě zasloužil Masaryk. Masaryk se vždy pokládal za platonistu. Cituji z Čapkových *Hovorů s T.G.M.*: „Já jsem měl dějiny filozofie a některé filozofy přečtené už na gymnáziu a našel jsem už tehdy zálibu v Platonovi – tím platonikem jsem zůstal po celý život; tož jsem se dal zapsat na řečtinu a latinu, abych mohl číst svého Platona.“ (str. 55) ... „Platon je opravdu otcem filozofie; proto tolik působil na filozofy – a působí dosud.“ (str. 231).

Myšlenková odvaha, s níž Platon koncipoval *Ústavu*, byla pro Masaryka inspirací v jeho úsilí navrátit našemu národu státnost a udělat vše pro to, aby našim lidem, především intelektuálům, šlo o pravdu. Řadu let zápasím o to, aby bylo možné znovu otevřít otázku datování Platonových dialogů, která je pro pochopení Platonova díla zcela podstatná. Tu mi byly Masarykovy rukopisné boje stálou inspirací.

V navrhované přednášce se budu věnovat *Faidru*, Platonovu prvnímu dialogu, a třem dialogům, které mu následují a k němu se vztahují, *Charmidu*, *Hippiu Většímu* a *Lysidu*. Jak ukáží, tyto dialogy Platon napsal v letech 405-402 př.n.l., tedy několik let před Sokratovou smrtí. Tu se rozcházím s moderním platonickým bádáním, podle něhož *Faidros* patří mezi dialogy pozdní a Platon začal své dialogy psát až po Sokratově smrti.

V tomto prvním přípravném příspěvku na zmíněnou přednášku se budu zabývat životopisnou tradicí, která se vztahuje k datování *Faidru*. Diogenes Laertský ve svém životopise Platona píše: „A existuje tradice, že Platon napsal *Faidros* jako svůj první dialog, a vskutku to téma dialogu má v sobě cosi mladického; a Dikaiarchos nad to kritizuje celý způsob, kterým je dialog psán, pro jeho svárlivost.“ (III.38) Počínaje Tennemannem byla tato tradice odmítnuta s tím, že hlavním tématem dialogu je láska, jež se někomu v starověku zdála být tématem nehodným Platona zralejšího (*System der platonischen Philosophie*, Lipsko 1792, díl I).

Na počátku dvacátého století byl publikován Hermeiův komentář k *Faidru*, který ukazuje, že vztahování ‚mladickosti‘ *Faidru* k tématu lásky je pochybené. Hermeias totiž dialog brání proti starověkým kritikům, podle nichž Platon v dialogu „jako mladíček“ argumentoval pro a proti lásce, a proti Lysiově řeči argumentoval jako „svárlivý mladík“ (*In Platonis Phaedrum Scholia*, 9).

V zařazení *Faidru* mezi pozdní dialogy sehrálo podstatnou úlohu objevení rozsáhlých fragmentů Ciceronova spisu *De Republica* v roce 1820 kardinálem Angelo Mai, prefektem Vatikánské knihovny, a publikovaného v roce 1822. Centrální úlohu tu hrála následující diskuse. Scipio Afrikanus chválí Sokrata za to, že se odmítal zabývat nebeskými fenomény. Tubero mu na to odpovídá: „Nevím, Afrikane, proč se traduje, že Sokrates zavrhoval veškeré takové diskuse a zabýval se pouze otázkami lidského života a morálky. Jakou věrohodnější autoritu lze tu o Sokratovi uvádět nežli Platona? V jehož knihách na mnoha místech mluví

Sokrates tak, že též, když o morálce, o ctnostech, posléze o obci [Tubero tu má na mysli *Ústavu*] diskutuje, nicméně aritmetiku, a geometrii a harmonii se s tím snaží spojit po způsobu Pythagora.“ Na to mu odpovídá Scipio: „Tyto věci se mají tak, jak říkáš; myslím však, že jsi slyšel, Tubero, že když Sokrates umřel, Platon se nejprve za účelem studia vydal do Egypta, pak do Itálie a na Sicílii, aby si prostudoval Pythagorovy objevy ... a protože v té době v těch místech bylo Pythagorovo jméno ve velké vážnosti, Platon se Pythagorejcům a těm studiím věnoval. A tak, protože Sokrata nade vše miloval a vše chtěl jemu připsat, spojil sokratovský šarm a subtilnost jeho řeči s Pythagorovou obskurností.“ (I. 15-16)

Ke konci *De Republica* pak Ciceron reprodukuje důkaz nesmrtelnosti duše z *Faidru* v rámci kosmologických úvah převzatých z dialogu *Timaios*, z čeho lze usoudit, že považoval *Faidros* za dialog napsaný pod vlivem Pythagorejců. To přivedlo Stallbauma, Hermanna (*Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839) a pod jejich vlivem ostatní německé platonisty k tomu, že odmítli Schleiermacherovo datování *Faidru* jakožto dialogu prvního napsaného ještě za života Sokrata; dialog zařadili mezi spisy napsané po Platonově návratu z Itálie a Sicílie.

V *Oratoru*, napsaném o několik let později, Ciceron dává průchod svému názoru v *De Republica* jen naznačenému, že Platon napsal *Faidros*, když dosáhl zralého věku. Píše: „Takřka na závěr *Faidru* Sokrates říká: ‚Mlád je ještě Isokrates, Faidre; co však o něm věštím, rád řeknu ... Podle mého zdání je svým přirozeným založením lepší, než aby byl uváděn v poměr s řečmi Lysiovými ... jest totiž od přírody jakási filozofická láska k moudrosti v mysli toho muže.‘ Toto Sokrates věští o mladíkovi, Platon to však píše o Isokratovi zralého věku (*at ea de seniore scribit Plato*), a píše to jsa jeho současníkem, a tento ostrý kritik všech rétorů tohoto jediného obdivuje.“ (42) Jak Stallbaum upozorňuje, Římané užívali termínu *senior*, když mluvili o člověku ve věku mezi pětáctýřiceti a šedesáti lety (*Platonis Phaedrus*, 2. vydání, 1857, str. cxiii, cxvii, cxx).

Ciceron napsal *Orator* ke konci roku 46 př.n.l. O necelý rok později, v *Tuskulských disputacích* však svůj názor z *De Republica* a *Oratoru* revidoval, jak se pokusím ukázat. Ciceron tu píše: „O Platonovi se traduje, že za účelem poznání Pythagorejců přišel do Itálie a prostudoval veškeré jejich učení a byl jakožto první nejen téhož mínění o nesmrtelnosti duší jako Pythagoras, ale že k tomu podal i důkaz (I.39).“ V *De Republica* se Ciceron domníval, že podle tradice šel Platon do Itálie k Pythagorejcům a pod jejich vlivem vzal za své jejich učení o nesmrtelnosti duše jakožto principu veškerého kosmického pohybu, které přednesl ve *Faidru*. V *Tuskulských disputacích* dovozuje, že podle tradice Platon za Pythagorejci do Itálie přišel, s jejich učení se důkladně seznámil, a zjistil, že Pythagoras byl téhož názoru jako on sám, co se nesmrtelnosti duší týká; k tomu dodává, že důkaz nesmrtelnosti duše byl Platonovým novem.

Že tu jde o podstatnou revizi ukazuje pasáž, která začíná poukazem na Apollonovo přikázání: „Když tedy říká ‚Poznej sebe sama‘, říká toto: ‚Poznej svou duši‘ ... Z toho se zrodil onen Platonův důkaz, který Sokrates vykládá ve *Faidru* a který jsem podal v šesté knize *De Republica*.“ (I.52-53) Následuje Ciceronův překlad důkazu nesmrtelnosti duše, tak jak je podán Sokratem ve *Faidru* a Ciceronem v *De Republica*: „Co se stále pohybuje, je nesmrtelné; co však pohybuje něčím jiným a jest pohybováno od něčeho jiného, to má

ustání pohybu a tím i ustání života. Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto je i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu ... Neboť každé tělo, kterému se dostává pohybu zvenku, je bezduché, které je však oduševněné, pohybuje se zevnitř, samo ze sebe, protože toto jest přirozenost a síla duše; je-li však tomu tak, že není nic jiného, co by pohybovalo samo sebe než duše, určitě se nenarodila a je věčná.“ (I.53-4)

Tento důkaz Ciceron komentuje slovy: „Nechť se dohromady spojí všichni plebejští filozofové – takového názvu si totiž zaslouží ti, kteří nesouhlasí s Platonem a Sokratem a jejich školou – nejen že nikdy nic tak elegantně nevysvětlí, ale ani jen nepochopí, jak subtilní je ten závěr. Duše je si tedy vědoma toho, že se pohybuje; a když si je toho vědoma, je si vědoma toho, že se pohybuje svou silou, ne jinou, a nemůže se stát, že by sebe samu opustila. Z čehož vyplývá věčnost.“ (I.55) Tu Ciceron nemluví o Sokratovi jako o postavě Platonem ve *Faidru* stvořené, jíž dal Platon tento důkaz do úst, protože Sokrata tak převelice miloval, jak věc viděl, když psal *De Republica*. Tu mluví o Sokratovi vedle Platona sice na druhém místě, nicméně jako o svébytném filozofovi. Pro to je nejlepším vysvětlením, že se mu dostal do rukou doklad o tom, že Platon napsal *Faidros* za Sokratova života, načež dospěl k názoru, že důkaz je sice Platonův, Sokrates ho však plně pochopil a vzal za svůj.

Pak Ciceron připomíná dialog *Menon*, v němž je chlapec podroben dotazování týkajícímu se čtverce: „z čeho chce Sokrates vyvodit, že učení se není nic jiného než rozpomínání. Kterýžto bod ještě daleko přesněji vykládá v té řeči, kterou měl v ten samý den, v němž odešel ze života; učí totiž že kdokoliv, kdo se zdá být všech věcí neznalý, svými odpověďmi na dobře kladené otázky ukazuje, že se při tom ty věci neučí, nýbrž rozpomínáním znovu poznává. A vskutku není nikterak možné se stát, abychom od dětství měli tolik a tak významných pojmů vrozených a jakoby vtisknutých v našich duších, aniž se duše před vstupem do těla intenzívně zabývala poznáním věcí.“ (I.57)

Že tu Ciceron mluví o historickém Sokratovi Platonem v *Menonu* a *Faidónu* představeném, to zcela jasně vyplývá z pasáže, kde píše: „Veden těmito a takovýmito důvody Sokrates ani nehledal advokáta k soudu, kde šlo o život, ani se pokorně nedoprošoval soudců, a projevil svobodomyšlný vzdor vycházející z duchovní velikosti, ne z pyšné arogance, a v poslední den svého života o této věci (tj. o nesmrtelnosti duše, o které byla po celou dobu vedena diskuse) dlouze diskutoval a několik málo dní před tím, když mohl být snadno z vězení vyveden, nechtěl, a pak, když onen smrt nesoucí pohár již takřka držel v ruce, mluvil tak, že se nezdálo, že je tlačěn ke smrti, nýbrž že stoupá do nebe.“ (I.71)

Co se stalo v tom relativně krátkém období mezi Ciceronovým publikováním *Oratoru* a sepsáním *Tuskulských disputací*? V dopise Attikovi z konce roku 46 př.n.l. Ciceron vyslovuje potěšení nad tím, že si Attikus našel čas, aby *Orator* četl, a děkuje mu za opravu citace z Aristofana v *Oratoru* 29, kterou mylně připsal Eupolidovi. V dopise z 28. května 45 př.n.l. píše: „Velice bych si přál abys mi poslal knihy Dikaiarcha, o kterých píšeš.“ V dopise z 29. května svou prosbu opakuje: „Přeji si, abys mi poslal obě Dikaiarchovy knihy *o duši*.“ V dopise z 3. června Attikovi oznamuje: „Knihu Dikaiarcha jsem obdržel.“ Z odkazů na Dikaiarcha v *Tuskulských disputacích* lze usoudit, že se Dikaiarchos ve svém spisku *o duši* s Platonovou nesmrtelnou duší a jeho *Faidrem* vyrovnával: „Co mám říci o Dikaiarchovi,

který tvrdí, že duše je naprosté nic (I.24)?“ Když pak ve čtvrté knize Ciceron mluví o smyslné lásce, tu píše: „Kdo může pochybovat o tom, co básníci chtějí říci, když mluví o únosu Ganymeda? ... A tu jsme povstali my filozofové, abychom po příkladu našeho Platona, kterého ne neprávem obviňuje Dikaiarchos, dodali lásce vážnosti.“ (IV.71) Na co tu Ciceron naráží, když mluví o tom, že Dikaiarchos neviní Platona bez příčiny? Ve *Faidru* Platon mýtus o Ganymédovi evokuje, když mluví o naplnění lásky mezi milovaným mladíkem a filozofem, který ho miluje: „tu již pramen onoho proudu, jež Zeus, miluje Ganyméda, pojmenoval *himeros*, touha, bohatě plyne k milovníku a jednak vnikne do něho, jednak, když už je zcela naplněn, odtéká ven (255c1-4).“

Lze se tedy domnívat, že to byl Dikaiarchův spis *o duši*, který Cicerona přivedl k tomu, že začal vidět *Faidros* jako dialog, který Platon napsal za Sokratova života. Co jiného ho mohlo přivést k tomu, že přestal vidět Platonův důkaz nesmrtelnosti duše jako výsledek jeho Pythagorejských studií za cesty do Itálie a na Sicílii, ale začal jej vidět jako jeden z důkazů, který vedl Sokrata k tomu, že se na soudě choval tak, jak se tam choval, že odmítl přistoupit na to, aby ho přátelé z vězení vysvobodili, a že v poslední den svého života nemluvil tak, jako by ho čekala smrt, nýbrž jako by byl na cestě do nebe? – To není bez významu, protože Dikaiarchos byl žákem Aristotelovým.

II.

Starověká tradice, podle které prvním dialogem, který Platon napsal, byl *Faidros*, je v souladu s Aristotelovým výkladem o tom, jak Platon na Ideje přišel. Podle jeho podání se totiž Platon ve svém mládí stal stoupencem Herakleitova učení, podle něhož jsou veškeré věci, které svými smysly chápeme, v ustavičném toku a žádné poznání o nich není možné (*Metafyzika* 987a32-34). Na tomto pozadí Platon přijal za svého Sokrata, který se zabýval etickými problémy a v jejich rámci jako první **upřel** svou mysl na definice (*peri horismôn epistêsantos prôton tēn dianoian*), a díky tomu dospěl k domnění, že se to dělo ve vztahu k jiným jsoucům a ne k věcem našeho vnímání, protože nic z věcí vnímaného světa nelze vymezit obecnou definicí, ježto se ustavičně proměňují; Platon takováto jsoucna nazval Ideje (987b1-8).

Aristotelův důraz na pojem *epistêmê* (poznání), který jako takový v řečtině znamená „zastavení se (*histêmi*) na [něčem] (*epi*)“, je podstatný; veškeré věci světa našich smyslů jsou v ustavičném toku, žádné zastavení se tu není možné, není tu tedy možná *epistêmê*. Tu se Platon filozoficky setkal se Sokratem a nahlédl, že jeho zastavení (*epistêsantos*) myslí na definicích se musilo vztahovat ke zcela jiným jsoucnostem, které takové zastavení myslí umožňují, a ta jsoucna nazval Idejemi.

Diogenes Laertius píše, že Platon nejprve filozovoval podle Herakleita; když pak chtěl soutěžit o cenu svou tragédií, před Dionýsovým divadlem se zaposlouchal do Sokrata, spálil ty své básně a od té chvíle – bylo mu tehdy, jak tradice praví, dvacet let – se stal Sokratovým posluchačem. (III. 5-6)

Lenaea se konala na přelomu ledna a února a tu si lze dobře představit, že se Sokratovi posluchači před Dionýsovým divadlem hráli při ohničku a že tu Platon své tragédie (soutěžilo se třemi tragédiemi a jedním satyrským dramatem) hodil do ohně se slovy „Hefaste (bůh

ohně), pojd' sem, Platonovi je tě tu teď zapotřebí (Diog. Laert. III. 6)“ Platon byl z přední aristokratické rodiny a jistě byl nadějným básníkem; že se svých tragédií takto dramaticky vzdal, když se do Sokrata zaposlouchal, a od té události se stal jeho posluchačem, to jistě neušlo pozornosti. Především to neušlo pozornosti Aristofana, který ve svých komediích po leta Sokrata a jeho žáky karikoval (ve své první komedii *Hodovníci, Daitalês*, v roce 427 př.n.l., tedy dvacet let před Platonovým zaposloucháním se do Sokrata, narodil-li se Platon v tom roce, viz Diog. Laert. III. 2, Aristofanes karikoval Sokratova druha Alkibiada a v roce 423 dal na scénu svá *Oblaka*, v nichž hraje Sokrates hlavní úlohu). Dva roky poté, co Platon své tragédie hodil do ohně, v roce 405 př.n.l., kdy v Athénách šlo o všecko, a především o to, aby se do politiky vložili všichni schopní lidé, kterým šlo o dobro obce, Aristofanes ve své nejslavnější komedii *Žáby* přivádí z podsvětí pisatele tragédií Aschyla, aby Athény zachránil, a tu se jeho chór raduje nad tím, že už nebude vysedávat okolo Sokrata a tlachat odhodiv múzické umění (1491-3).

Aristofanův chór se tu převtělil do Sokratova spolubesedníka, aby jeho ústy vyslovil radost nad tím, že po příchodu Aischyla již nebude musit sedět vedle Sokrata a tlachat. Slova „odhodiv múzické umění“, kterými je Sokratův spolubesedník charakterizován, jsou tu podstatná. Aby popěvek mohl v divácích vzbudit smích, musilo tu jít o něco, o čem se obecně vědělo. Na koho jiného tu může Aristofanes poukazovat než na Platona? Tento popěvek chóru *Žab* tak nejenom potvrzuje zprávu v Diogenovi Laertském o tom, že se Platon stal Sokratovým posluchačem poté, co hodil své tragédie do ohně, ale zároveň nám poskytuje datum, po němž je třeba *Faidros* datovat. Není totiž myslitelné, že by Aristofanes byl mohl spojit odhození múzického umění s besedováním spolu se Sokratem poté, co Platon napsal *Faidros*, v němž rozehrál filozofii do múzické krásy a poukázal k filozofii jako k tomu největšímu múzickému umění (259d).

Aristofanovi pravděpodobně vděčíme za to, že Platon *Faidros* napsal *Žábami* k tomu podnícen. Jak totiž závěrečná část *Faidru* ukazuje, v té době se Platon spolu se Sokratem díval na spisování jako na neživotnou nápodobu slova mluveného, které jediné je v duši schopné zasít filozofii; jen mluvené slovo tehdy viděl jako nositele a uskutečňovatele opravdového múzického umění. Jak víme z Platonova *Faidónu*, Sokrates, který filozofii nepsal, měl během svého života opakovaný sen, v němž mu bylo přikazováno „dělej múzické umění a pracuj na tom“, což si vykládal jako příkaz věnovat se filozofii, protože tato je tím největším múzickým uměním (61a3-4).

Platon ve *Faidru* zachytil úžas nad tím, jak se mu na pozadí herakleitovského světa otevřel svět pravého jsoucná: „Ta nadsvětlní místa dosud žádný z našich básníků neopěvoval, jak by zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat. Má se to s nimi takto – musím se totiž odvážit pověděti pravdu, zvláště když mluvím o pravdě – tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvará a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí [Novotný poznamenává lakonicky: „Jsoucnost Idejí.“], viditelná jedinému řidiči duše rozumu, k níž se vztahuje pojem pravdivého vědění“ (247c3-d1, překlad z Platonových spisů s výjimkou *Ústavy a Theaiteta*, které nevlastním, je v tomto textu Františka Novotného)

Tato slova Platon pronáší ústy Sokrata. Jak si lze vysvětlit, že dal do úst Sokrata své nejvlastnější myšlenky, a to za Sokratova života? Bližší přihlédnutí k *Faidru* nám na tuto otázku pomůže najít odpověď. Uvedu místa, která v tomto ohledu považuji za relevantní.

Když Faidros Sokratovi dočetl Lysiovu erotickou řeč, otázal se: „Jak se ti zdá, Sokrate, ta řeč? Nemyslíš, že je nádherně pronesena?“ Sokrates mu na to odpovídá: „Přímo božsky, příteli, takže jsem ohromen. A to se mi stalo skrze tebe, Faidre, jak jsem se na tebe díval, protože se mi zdálo, že od té řeči za čtení přímo záříš; maje totiž zato, že ty rozumíš takovýmto věcem více než já, následoval jsem tě a při tom následování jsem se dostal spolu s tebou, božským člověkem, do bakchického vytržení.“ (234d1-6)

Jak se ukáže, Sokrates ve skutečnosti pozorně Lysiovu řeč sledoval a jeho slova „maje totiž zato, že ty rozumíš takovýmto věcem více než já“ jsou plná ironie. Znamená to však, že ironizuje, když mluví o bakchickém vytržení, s nímž Faidrovo nadšení sdílel? Nemyslím. Platon nám tu dává možnost si představit, s jakým nadšením Sokrates spolu s ním sdílel jeho výstupy do říše Idejí. Jak mu o tom Platon mohl nevykládat, zejména když to byl Sokrates, kdo mu svým úsilím o definice morálních pojmů tuto říši otevřel?

Když se pak Sokrates o Lysiově řeči vysloví kriticky a Faidros jeho kritiku odmítne s tím, že na daný námět „nikdo nikdy nedovedl promluvit jinou řeč obsažnější a cennější (235b4-5)“, Sokrates s ním nemůže souhlasit: „neboť staří a moudří mužové a ženy, kteří o těch věcech mluvili a psali, usvědčí mě z nepravdy, jestliže to, kvůli tobě, připustím (235b7-9).“ Když se Faidros ptá, od koho to slyšel, Sokrates odpovídá: „Nyní to nemohu tak hned říci, ale patrně jsem to od někoho slyšel buď snad od krásné Sappó nebo od moudrého Anakreonta nebo i od některých spisovatelů nebásníků. Jaký mám důkaz pro to, co říkám? Mám jaksi plné srdce, vzácný příteli, a cítím, že bych vedle této řeči dovedl promluvit jinou ne horší. Že pak jsem sám od sebe z toho nic nevymyslel, vím dobře, jsa si vědom své nevědomosti; zbývá tedy, myslím, že jsem jako nádoba naplněn odněkud z cizích zdrojů prostřednictvím sluchu.“ (235c2-d1)

Jestliže Sokratovo nevědění tvoří základ Sokratova filozofického bytování, které v entusiastickém vytržení překračuje svou první řečí o lásce, v níž neslibuje nic nového – „patrně jsem to od někoho slyšel buď snad od krásné Sappó nebo od moudrého Anakreonta nebo i od některých spisovatelů nebásníků“ – o to více to platí o palinodii, jeho druhé řeči o lásce, v níž pohled do říše Idejí otevírá slovy: „Ta nadsvětní místa dosud žádný z našich básníků neopěvoval, jak by zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat“. Že tu Sokrates poukazuje k Platonovi, autoru dialogu, je zřejmé, právě tak jako k němu poukazuje o něco později, když vykládá dialektiku, jejímž základem je teorie Idejí: „kdykoli soudím o někom jiném, že je přirozeně schopen se dívat na jedno a na mnohé věci, ženu se za ním vzadu jako po stopě boha (266b5-7)“.

Platon tuto připravenost Sokrata následovat jeho dialektické umění založené na poznání Idejí připravil Sokratovou humornou připraveností následovat Faidra. Když totiž byl Sokrates unesen krásou místa, které Faidros zvolil ke čtení Lysiova erotika, Faidros to kvitoval slovy: „Ty, podivný muži, se ukazuješ nějakým prazvláštním člověkem ... vždyť se nevzdáváš z města ani nikam přes pole, ba zdá se mi, že vůbec ani nevycházíš za hradby.“ Sokrates

odpověděl: „Jsem totiž člověk milovný učení a tu mě krajiny a stromy nechtějí ničemu učit, kdežto lidé ve městě ano. Avšak ty, zdá se mi, jsi našel prostředek, jak mě dostat ven. Neboť jako se vodí hladovějící dobytčata tak, že se před nimi potřásá ratolestí nebo nějakým plodem, tak ty mne patrně budeš vodit po celé Atice i kamkoli jinam budeš chtít, když mi budeš podávat v knížkách řeči.“ (230c6-e1)

Humornost této situace vychutnáme, když se k ní vrátíme po přečtení celého dialogu, kde v závěrečné části Sokrates psané slovo deklaruje do roviny jakési bezduché nápodoby slova mluveného.

Sokrates onu závěrečnou část uvádí egyptským mýtem o vynálezu psaného slova bohem Theuthem. Theuth svůj vynález předložil králi celého Egypta, bohu zvanému Thamus, jako lék pro paměť a moudrost, který Egyptany učiní moudřejšími a pamětlivějšími. Thamus mu na to odpověděl: „Jakožto otec písma jsi z lásky o něm řekl pravý opak toho, co je jeho skutečný význam. Neboť tato nauka zanedbáváním paměti způsobí zapomínání v duších těch, kteří se jí naučí, protože spoléhající na písmo budou se rozpomínati na věci zevně, z popudu cizích znaků, a ne zevnitř sami od sebe; nevynalezl jsi lék pro paměť, nýbrž pro upamatování. A co se týče moudrosti, poskytuješ svým žákům její zdání, ne skutečnost; neboť stanou se sčertými bez ústních výkladů, budou působit zdání, že jsou znalí, ačkoli budou většinou neznalí, a ve styku budou nepřijemní, protože z nich budou lidé zdánlivě vzdělaní místo lidí vzdělaných opravdu.“

Faidros: „Sokrate, jak snadno ty skládáš egyptská i která ti libo vypravování!“

Sokrates: „Ve svatyni Dia Dôdônského se vypravovalo, příteli, že první věštné řeči byly řeči dubu. [Novotný poznamenává: „Dódóna byla stará věštírna v krajině Epeiru“] Tedy tehdejšími lidmi, protože nebyli moudří jako vy mladí, při jejich prostotě stačilo slyšení dub a skálu, jen když mluvily pravdu; ale tobě asi záleží na tom, kdo je ten, který mluví, a odkud, neboť nezkoumáš jedině to, zdali tomu tak je či jinak.“

Faidros: „Správně jsi mě šlehl a zdá se mi, že se to s písmem má tak, jak praví ten Thébán.“ (275a1-c4)

Tu je na místě se ptát, na koho Platon Sokratův šleh zacílil. Dává přes prsty čtenářům, kteří si kladou otázku, kde je v dialogu zobrazen Sokrates a kde Sokratovými ústy mluví Platon? Ve *Faidru* Platon skvěle zobrazuje Sokrata s jeho filozofickým nevědáním a zároveň svou definicí duše jakožto pohybu pohybujícího sebe sama a pohledem do říše Idejí, tj. skutečných jsoucn, které jsou předmětem poznání, jasně ukazuje, kde tu Sokrates své nevědění, tedy sebe sama překračuje. To nevidět znamená čist dialog se zavřenými očima. Kam tedy míří jeho šleh? Ten šleh vidím jako namířený v první řadě vůči Sokratovi samému, aby své nevědění nestavěl **proti Faidru**, hlavně však, aby je překonal poznáním pravdy, které mu Platon otevřel.

V *Charmidu*, dialogu následujícím, Sokrates své nevědění postavil proti myšlence pohybu pohybujícího sebe sama, zároveň však poukázal na Platona jako na muže, schopného věc vyřešit. Když totiž Kritias definuje rozumnost jako poznání sebe sama, Sokrates to

zpochybňuje otázkou, zda poznání sebe sama je vůbec možné: „**Pohyb, že by sám sebe pohyboval**, a teplost, že by sama sebe páčila, všechny takové věci by u jedněch způsobily nedůvěru u některých snad ne. **Jistě je tu potřebí nějakého velikého člověka**, který by to o všech případech dostatečně rozlišil, zdali žádné ze jsoucnen nemá svou způsobilost samo v poměru k sobě samému, nýbrž k něčemu jinému, či některá ano, jiná ne; a jestliže jsou některé věci, které se vztahují svou způsobilostí samy k sobě, zdali jest mezi nimi vědění, za něž my pokládáme rozumnost (*sôphrosunên*). Já sám sobě nedůvěřuji, že bych byl schopen vystihnout tyto rozdíly.“ (168e9-169a8)

Novotný překládá Sokratovo „Jistě je tu potřebí nějakého velikého člověka, **který by to o všech případech dostatečně rozlišil**“ jako větu podmiňovací, řecké *hostis touto kata pantôn hikanôs diairêsetai* je však budoucí čas. Správně tedy: „Jistě je tu potřebí nějakého velikého člověka, **který to ve všech případech dostatečně rozliší**.“ *Charmides* se dramaticky odehrává v roce 429 př.n.l., tedy v roce, v němž se Platon narodil (Diog. Laert. III.3), respektive dva roky před jeho narozením, narodil-li se v roce 427 př.n.l. (Diog. Laert. III.2). Platon tu v *Charmidu* nechává Sokrata věštit.

Ještě tu zmíním, že výtku, kterou Sokrates ve *Faidru* vznesl vůči Faidrovi – „tobě asi záleží na tom, kdo je ten, který mluví, a odkud, neboť nezkoumáš jediné to, zdali tomu tak je či jinak“ – mladičká *Charmides* v *Charmidu* vznesl vůči Sokratovi. Když totiž po svých nezdařených pokusech o definici rozumnosti pronese definici „kterou od někoho slyšel“ a Sokrates se dohaduje, že ji slyšel od Kritii, *Charmides* mu namítne: „Ale co na tom záleží, Sokrate, od koho jsem to slyšel?“ Sokrates výtku přijme, tak jako ji ve *Faidru* přijal Faidros: „Nic, jistě není třeba uvažovat o tom, kdo to řekl, nýbrž zdali je to pravda, či ne.“ (161c3-6)

V dialogu *Hippias Větší*, který následuje jako dialog třetí, Sokrates dává průchod svému nevědění tváří v tvář ideji krásna, která je ve *Faidru* ideou dominující. Tím se ve skutečnosti staví proti roli, kterou mu Platon ve *Faidru* připsal, to však překlenuje tím, že své nevědění staví proti sobě samému. Své dotazování Hippia na to, co je krásno, otevírá slovy: „Nedávno totiž, můj drahý, mě kdosi uvrhl do rozpaků, když jsem v jakýchsi řečech jedny věci haněl jako ošklivé a jiné vychvaloval jakožto krásné a on mi dal nějakou takovou otázku, a to velmi uštěpačně: ‚Odkud pak ty, Sokrate, víš, které věci jsou krásné a které ošklivé? Hleď, mohl bys říci, co je krásno?‘ A já jsem byl pro svou chabost na rozpacích a nedovedl jsem mu řádně odpovědět; odcházeje z té schůzky zlobil jsem se sám na sebe a dělal si výčitky a vyhrožoval jsem, že jakmile se setkám s někým z vás moudrých mužů, poslechnu si vás, naučím se, procvičím se a půjdu zpět k tomu tazateli, abych se dal znovu do toho slovního boje.“ (286c5-d7)

Když se pak veškeré definice krásna, které Hippias navrhne, ukážou jako zpozdilé, a rovněž tak veškeré definice, které navrhne Sokrates, jako vadné, Sokrates dává na závěr ještě jednou slovo svému kritikovi: „A přece jak budeš ty vědět, zdali kdo krásně provedl řeč nebo kterýkoliv jiný výkon či ne, když neznáš krásno? A když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít nežli být mrtev?“ (304d8-e3) – V tu chvíli již každý čtenář dávno ví, že Sokratův kritik není nikdo jiný než Sokrates sám, jeho sebekritické „já“.

Až dialog *Lysis* ukazuje, že napětí, které tu narůstalo mezi Sokratem nevědoucím a Platonem s jeho věděním, bylo napětím, které se Platon pokoušel v Sokratově zájmu a v zájmu všech, kdo byli pod jeho vlivem, odstranit tím, že ho přiměje k tomu, aby své nevědění překonal – zatím neúspěšně. A tak v *Lysidu* ukazuje, že když Sokrates své nevědění domyslí, to ho připraví i o to jediné umění, v němž se považoval za experta, jeho znalost toho, jak mladým lidem napomáhat navozovat jim prospěšné a blahodárné přátelské a erotické vztahy.

III.

Uvedl jsem, že *Faidros*, *Charmides*, *Hippias Větší* a *Lysis* považují za Platonovy první čtyři dialogy napsané za Sokratova života a že se v tom rozcházejí s moderním platonským bádáním, podle něhož Platon začal své dialogy psát až po Sokratově smrti. V této své třetí sondě chci naznačit, jak mé datování těchto čtyř dialogů proměňuje pohled na Platona a jeho dílo. Začnu *Charmidem*, Platonovým druhým dialogem.

František Novotný v ‚Úvodu‘ ke svému překladu tohoto dialogu píše: „Ve vypravování o bitvě u Múnýchie píše Xenofon: ‚Padli tam z třicetičlenné vlády Kritias a Hippomachos, z desetičlenné vlády v Peiraieu Charmides, syn Glaukonův.‘ Touto bitvou r. 403 př. Kr. byla v Athénách zničena několikaměsíční vláda oligarchické třicítky a vítězná strana obnovila demokratickou ústavu. V myslích athénských demokratů měla osobnost Kritiova zlou památku; bylo mu přičítáno, že se oligarchická vláda hlavně jeho působením zvrhla v hrůzovládu. I na Charmidovu jménu lpěla vina účasti v protidemokratickém násilí. Jinou úlohu mají Kritias a Charmides ve světě myšlenek, jež vytvořilo Platonovo umění ... Platonovo umění jim bere jejich pozemský život a činí je účastnými jiného života ve svém vlastním světě.“

Podívejme se tedy, co za pozoruhodný myšlenkový svět si tu po Sokratově smrti Platon vytvořil. Dialog je věnován pokusu nahlédnout, co je *sôphrosunê*, ctnost, kterou Novotný překládá jako rozumnost, jež se však překládá též jako sebekontrola, respektive uměřenost. Sokrates tu zkoumá definice této zdatnosti navržené Charmidem, pak Kritiou. Když Sokrates ukáže, že ani jedna z navrhovaných definic nevyhovuje, hodlá celou věc ukončit nářkem nad svým nevěděním, které ho činí neschopným věc řádně zkoumat. Charmides mu však na to odpoví, že co se toho jeho nevědění týče, moc mu to nevěří (176b2), a že je rozhodnut se od něho v této zdatnosti nechat vzdělávat. Kritias mu jeho rozhodnutí nejen že schvaluje, ale nabádá ho, aby se Sokrata vůbec nepouštěl. Charmides mu na to odpovídá: „Buď jist, že se ho budu držet a nebudu se od něho vzdalovat; vždyť bych dělal hroznou věc, kdybych neposlouchal tebe, svého poručníka, a nedělal, k čemu mě vybízíš.“ – Kritias: „Ano, jistě tě k tomu vybízím.“ – Charmides: „Udělám to tedy, počínaje dnešním dnem.“ (176b9-c4)

Tu se Sokrates ptá: „O čem se to radíte?“ Charmides odpoví: „O ničem, ale už jsme uraženi.“ – Sokrates: „Užiješ tedy násilí, a ani mi nepovolíš předběžné vyšetřování?“ – Charmides: „Buď jist, že užiji násilí, když tento zde přikazuje; vzhledem k tomu zase ty uvažuj, co uděláš.“ – Sokrates: „Žádná nezbyvá úvaha; neboť tobě, když by ses pokoušel něco dělat a užíval násilí, nikdo na světě nebude s to odporovat.“ – Charmides: „Tedy neodporuj ani ty!“ – Sokrates celý dialog končí slovy: „Nebudu tedy odporovat.“ (176c5-d5)

Xenofon ve *Vzpomínkách na Sokrata* hájí Sokrata proti nařčení, že měl vinu na tom, že jeho druzi Kritias a Alkibiades nadělali Athénanům nejvíce zla, Kritias jako ten nejzlodějšější,

nejnásilnější a nejsmrtonosnější ve dnech oligarchie (I.ii.12) [Marchant překládá: „Critias in the days of the oligarchy bore the palm for greed and violence.“]. Hájí ho tím, že „dokud tito dva byli se Sokratem, užívající ho jako spojence dokázali ovládat své zlé chtíče (I.ii.24)“. Kdybych byl nucen *Charmides* považovat za dialog napsaný po Sokratově smrti, musil bych ho vidět jako dialog napsaný na doklad toho, že Sokrata lze oprávněně vinit z toho, že na tom, jak se Kritias vyvinul, měl svůj podíl.

Proti tomu mluví Platonova *Obrana Sokrata*, v níž Sokrates promlouvá ke svým soudcům slovy: „Když pak nastala oligarchie, tu zase si mne ještě se čtyřmi jinými obeslala vláda třiceti do tholu a rozkázali nám přivésti ze Salaminy salaminského Leonta, aby byl popraven ... Tehdy jsem já zase ukázal, ne slovem, nýbrž činem, že mi na smrti nezáleží ani dost málo, ale na tom, abych nedělal nic nespravedlivého ani bezbožného, na tom že mi všechno záleží. Mne totiž ona vláda, tak mocná, nedovedla hrůzou přimět k tomu, abych udělal něco nespravedlivého, nýbrž když jsme vyšli z tholu, ti čtyři se odebrali na Salaminu a přivedli Leonta, ale já jsem odešel pryč domů. A snad bych byl za to potrestán smrtí, kdyby ta vláda vbrzku nebyla padla.“ (32c4-d8)

Tu lze namítnout, že srovnávám nesrovnatelné. Když Charmides po příkazu Kritia Sokratovi oznamuje, že se od něho nechá vzdělávat v rozumnosti, Sokrates se táže, zda ho k tomu chce přinutit násilím a Charmides potvrzuje, že ano, a Sokrates celý dialog končí slovy „Nebudu tedy odporovat,“ tu nejde o nic nespravedlivého; tu se Sokrates pod pohrůzkou násilí humorně vznesenou mladičkým Charmidem a v témže duchu Sokratem akceptovanou nechá přinutit k tomu, aby Charmida vychovával k rozumnosti. Tato námitka neplatí vůči onomu generalizovanému „tobě, když by ses pokoušel něco dělat a užíval násilí, nikdo na světě nebude s to odporovat“. Nevidím, jak mohl Platon dát tato slova Sokratovi do úst, byli dialog napsán poté, co se vláda třiceti proměnila v hrůzovládu, v níž Kritias hrál vůdčí roli a již se i Charmides účastnil.

Jinou námitku lze odvodit z Novotného ‚Úvodu‘ k překladu *Obrany Sokrata*: „Platonova *Obrana Sokrata* není Platonovo podání toho, co Sokrates sám mluvil na soudě ... Je sice složena jako řeč, kterou mluví Sokrates sám ke svým soudcům, ale ačkoli je možno s jistou pravděpodobností soudit, že do ní Platon pojal něco ze skutečné řeči Sokratovy, přece to je celkovým pojetím, myšlenkovým obsahem i slohovým výrazem vlastní dílo Platonovo, hledící přes historickou událost Sokratova soudu z r. 399 př. Kr. do oblasti nadosobní a nadčasové.“ Tu nemohu jinak než vyjádřit svou neschopnost pochopit, jak by Platon do této ‚oblasti nadosobní a nadčasové‘ mohl vložit na jedné straně dialog *Charmides* a na druhé straně *Obranu Sokrata*.

Incident s Leontem salaminským Platona zasáhl hluboko, jak o tom svědčí jeho *Sedmý List*, z něhož cituji: „Kdysi, když jsem byl mlád, bylo se mnou zrovna tak jako s mnohými jinými; myslel jsem, že jakmile se stanu svéprávným, hned se oddám politické činnosti. A tu jsem zažil takovéto zvláštní události politického života. Protože bylo tehdejší ústavě od mnohých mnoho vytýkáno, nastal převrat a v čelo nového zřízení se postavila vláda jedenapadesáti mužů, jedenáct ve městě, deset v Pireu ... a třicet se ujalo neomezené vrchní moci. Tu byli někteří z těchto moji příbuzní a známí [Novotný poznamenává: „Kritias, náčelník třicítky, byl bratranec Platonovy matky Periktiony, a Charmides, jeden ze správců Pireu, byl její bratr.“] a

ti mě hned vybízeli k veřejné činnosti jako k něčemu, co je pro mne. A není divné, co jsem zažil při svém mládí; myslel jsem totiž, že budou spravovat obec tím způsobem, aby ji vedli od tak nespravedlivého života k spravedlivému jednání, a proto jsem napjatě pozoroval, co budou dělat. A když jsem ovšem viděl, že zásluhou těch mužů se v krátkém čase zdála dřívější [tj. demokratická] ústava zlatou proti nynější – mezi jiným také mého staršího přítele Sokrata, o němž bych snad bez ostychu mohl říci, že byl nejspravedlivější muž té doby, poslali spolu s jinými pro kteréhosi občana, aby jej násilím přivedl na popravu, patrně za tím účelem, aby byl chtěj nechtěj zapleten do jejich počínání; ale on neposlechl a raději podstoupil nebezpečství nejhoršího stíhání, než aby se stal společníkem jejich nešlechtných skutků – když jsem tedy viděl všechno to i jiné takové věci, ne nepatrně, pocítil jsem odpor a odvrátil jsem se od tehdejších špatností.“ (324b8-325a5)

Tato pasáž z Platonova *Sedmého Listu* je mi vodítkem pro datování Platonových prvních tří dialogů. *Charmides*, dialog druhý, patří do onoho relativně krátkého období, kdy se jedenapadesát mužů chopilo vlády, z nichž třicet se ujalo neomezené vrchní moci. To znamená, že *Faidros*, dialog první, spadá do závěrečných měsíců demokratických Athén, období, jež skončilo totální porážkou Athén ve válce peloponéské a ustavením oligarchie. Třetí dialog, *Hippias Větší*, spadá do období Platonova rozčarování politikou, když se odvrátil od tehdejších špatností. Podíváme-li se na tyto dialogy v rámci tohoto datování, shledáme, že každý z nich úzce souvisí s dobou, v níž byl napsán. *Faidros* spadá do Platonova počátečního a nejživějšího zájmu o politiku. Když píše, že toužil po tom, aby se pustil „do věcí celé obci společných“, tento výraz sám o sobě signalizuje zájem o účast v politice, která byla věcí všech občanů. Nástrojem politiky v demokracii bylo řečnické umění; toto umění Platon v dialogu staví na filozoficky fundované základy.

V oligarchii nebylo pro rétoriku žádné místo; Kritias šel dokonce tak daleko, že stanovil zákon, který zakazoval vyučování rétorice (Xenofon, *Vzpomínky na Sokrata* I.ii.31). Vláda Třiceti měla být vládou těch nejlepších a za té vlády každému v obci mělo patřit místo, na které byl na základě svých schopností povolán. V *Charmidu* Platon Sokratovými ústy naznačuje, jak by takové uspořádání obce, založené na rozumnosti (*sôphrosunê*), vypadalo: „Kdyby totiž, jak jsme zpočátku předpokládali, rozumný věděl, které věci ví a kterých neví, o jedněch, že je ví, a o druhých, že jich neví, a kdyby byl s to prozkoumat také jiného, který by byl v témže stavu, bylo by nám, soudíme, svrchovaně prospěšno být rozumnými; neboť bychom prožívali svůj život prosti chyb, a to jak my sami, mající rozumnost, tak také všichni ostatní, kteří by byli od nás vedeni. Neboť ani sami bychom se nepokoušeli dělat, co bychom neznali, nýbrž vyhledávali bychom znalce a těm bychom to odevzdávali, ani ostatním, nad kterými bychom měli vedení, bychom nedovolovali dělat něco jiného nežli to, co by pravděpodobně mohli udělat správně – to by bylo to, čeho by byli znalí – a takto by i dům, v němž by se hospodařilo pod řízením rozumnosti, měl pravděpodobně dobré hospodářství, i obec takto spravovaná i všechno jiné, čemu by vládla rozumnost.“ (171d2-e7)

Tento nárys oligarchického společenství Sokrates nechává propadnout do hlubin svého nevědění – neví, co rozumnost je – dialog však končí tím, že Charmides jeho nevědění nevěří a je rozhodnut nechat se v rozumnosti od Sokrata vzdělávat. Dialog končí tím, že se Sokrates Charmidovu rozhodnutí podvoluje.

Hippias Větší, dialog třetí, kladu do období poznačeného Platonovým odvratem od politiky, když se vláda třiceti proměnila v hrůzovládu. Co mne vede k tomu, že interpretuji Platonův odvrát od tehdejších špatností jako odvrát od politiky? V *Sedmém Listu* Platon pokračuje: „Ale za nedlouhý čas padla vláda třicítky a spolu celá tehdejší ústava; a tu opět – sice už méně prudce, ale přece – mě táhla touha po veřejné a politické činnosti (325a5-b1).“ Z těchto slov jasně vyplývá, že Platonův ‚odvrát‘ od špatností oněch dní‘ znamenal jeho ‚odvrát‘ od politiky. Termín ‚odvrát‘ tu dávám do uvozovek, protože Platonova slova *emauton epanêgagon*, která Novotný překládá slovy „odvrátil jsem se“, znamenají doslova „vzvedl jsem se nahoru na“. Ve *Faidru* Platon umístil Ideje, bytí vskutku jsoucí, do místa nad nebesy (247c3). Že jde o termín, který hrál v Platonově myšlení důležitou úlohu, lze vidět z toho, že v *Ústavě* tento termín substantivizuje – *epanagôgê* („vzestup“) – a jako takový ho používá, aby jím označil „vzestup (*epanagôgên*) toho nejlepšího v duši k náhledu toho nejlepšího mezi jsoucný (532c5-6)“. Lze tedy usoudit, že když v *Sedmém Listu* říká „vzvedl jsem se nahoru na“, míní tím, že se povznesl do říše Idejí. Centrální úlohu ve *Faidru* hrála Idea krásna, na tu Ideu soustřeďuje svou pozornost v *Hippii Větším*. Tato skutečnost spolu s tím, že z *Hippie Většího* sálá Platonův odvrát od politiky, mě vede k tomu, že tento dialog kladu do závěrečných dnů vlády třiceti.

Tu lze namítnout, že mezi tím, jak se Platon povznesl do říše Idejí ve *Faidru*, kde v Sokratově entusiasmu, s nímž tuto říši popisuje, není ani stopy po nevěděni, a mezi jeho zkoumáním „co je krásno“ v *Hippii Větším*, které je celé proniknuto Sokratovým nevěděni, zeje propast. Jak mohu tedy v *Hippii Větším* vidět Platonovo povznesení se ke krásnu, k němuž se povznesl ve *Faidru*? Na to odpovím tím, že pouze pohled na Sokrata z nadpozemské říše Idejí Platona opravňuje a nutí obrátit se k němu na závěr dialogu slovy Sokratova alter ego: „když neznáš krásno, a když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít, nežli být mrtev?“ (304e2-3).

Prazvláštní intenzita, která charakterizuje rozhovor o krásnu mezi Sokratem, Hippiou, a Sokratovým alter ego v *Hippii Větším* je dána zcela zvláštní situací, v níž Platon dialog psal. Jak víme z Xenofontových *Vzpomínek na Sokrata*, Kritias a Charikles, vůdčí mužové třicítky, si předvolali Sokrata, aby mu zakázali vést diskuse s lidmi mladšími třiceti let (I.ii.35). To znamenalo, že mu tak zakázali rozmlouvat s Platonem. A tak se Platon do *Hippii Většího* promítl jako Sokratovo alter ego, aby si tak Sokrata zpřítomnil a zůstal s ním v rozhovoru.

Platonova slova ze *Sedmého Listu*, kde píše, že po demokratickém převratu se v něm znovu začala probouzet touha po účasti v politickém dění, jsou mi klíčem k datování dialogu *Lysis*. V tomto dialogu Sokrates vede nezletilého Lysida k tomu, aby nahlédl, jaké obrovské možnosti se mu otevřou, stane-li se moudrým. Po dlouhém přípravném rozhovoru se ho ptá: „A co myslíš, Athénané ti nesvěří své věci, až budou pozorovat, že jsi náležitě moudrý?“ – Lysis: „Zajisté.“ (209d4-5) Kroky, jež k Lysidovu „zajisté“ bezprostředně vedou, stojí za pozornost. Sokrates: „Nečeká tedy tvůj otec u tebe na určitý věk, aby ti svěřil všechno, nýbrž v ten den, kdy uzná, že jsi moudřejší než on, svěří ti sám sebe i své věci.“ – Lysis: „Já si tak myslím.“ – Sokrates: „A což váš soused, ten nemá k tobě totéž stanovisko jako tvůj otec? Myslíš, že ti svěří do správy svůj dům, až uzná, že ty rozumíš hospodářství lépe než on, či že sám povede správu?“ – Lysis: „Myslím, že jej svěří mně.“ (209c3-d3)

Celý tento rozhovor je třeba vidět ve světle nástinu dobře vedené obce, kterou Sokrates v diskusi s Kritiou o rozumnosti rozvinul v *Charmidu*: „Kdyby totiž rozumný věděl, které věci ví a kterých neví bylo by nám, soudíme, svrchovaně prospěšno být rozumnými ... neboť ani sami bychom se nepokoušeli dělat, co bychom neznali, nýbrž vyhledávali bychom znalce a těm bychom to odevzdávali, ani ostatním, nad kterými bychom měli vedení, bychom nedovolovali dělat něco jiného nežli to, co by pravděpodobně mohli udělat správně – to by bylo to, čeho by byli znalí – a takto by i dům, v němž by se hospodařilo pod řízením rozumnosti, měl pravděpodobně dobré hospodářství, i obec takto spravovaná i všechno jiné, čemu by vládla rozumnost.“

V *Charmidu* Platon nechal tento nástin dobře vedené společnosti propadnout Sokratovu nevědění, dialog však zakončil s tím, že ústy Charmida Sokratovo nevědění odmítá a Charmida nechá Sokratem v rozumnosti vzdělávat. Že tak Platon naznačil, že nástin společnosti vedené rozumností se nesmí stát obětí Sokratova nevědění, to nyní ukazuje v *Lysidu*. V *Charmidu* to byla otázka užitečnosti, kterou Sokrates svůj nástin zpochybnil: „Dejme ten výměr rozumnosti, který jsme uváděli na začátku, že to je vědění, co člověk ví a co neví; a stanovíme všechno to, ještě lépe uvažme, zdali nám snad bude nějak **užitečná**, když je něco takového. Neboť co jsme před chvílí pravili, že by rozumnost byla veliké dobro, kdyby byla něco takového, vedouc správu domu i obce, o tom se mi zdá, Kritio, že jsme to neudělali dobře.“ (172c8-d5)

V *Lysidu* Platon nenechává své čtenáře na pochybách o tom, že budeme-li vést společnost rozumně a moudře, bude to pro nás užitečné: „Tak se to tedy má, milý Lyside, v těch věcech, v kterých se staneme znalými, všichni nám svěří moc ... a budeme v tom dělat, cokoli budeme chtít, a nikdo nám nebude úmyslně překážet, nýbrž sami v tom budeme svobodni a budeme vládnout nad jinými; ty věci budou naše, neboť z nich budeme mít užitek (210a9-b6) ... Jestliže se tedy staneš moudrým, hochu, všichni ti budou přáteli a všichni ti budou příbuznými – neboť budeš užitečný a **dobrý** (210d1-3).“

V celém tom rozhovoru Sokrata s Lysidem není ani náznak Sokratova nevědění. Tu si je Sokrates, odborník ve věcech přátelství a lásky, jist svou věcí. Na závěr Lysida pobízí, aby si to vše co nejlépe zapamatoval, aby to vypověděl svému příteli Menexenovi: „Jestliže však na něco z toho zapomeneš, znova se mne zeptej, jakmile mě potkáš (211b1-2).“ Tu Platon Sokratovi dává před oči Sokrata, který má na mladé lidi velký vliv, ví, jak s nimi mluvit, aby zatoužili po tom, být co nejlepšími, tedy Sokrata, jakým si ho přál mít. Platon, který po vítězství demokratů nad oligarchickým režimem Třiceti znovu zatoužil po tom, aby se uplatnil v politice, si dobře uvědomoval, jak neocenitelným spojencem mu tu mohl být Sokrates, kdyby dokázal překročit své nevědění. V kontrastu s tímto pohledem na Sokrata pak rozehraje Sokratovo nevědění v rozhovoru o přátelství s Menexenem a Lysidem, kde ukazuje toto jeho nevědění v jeho neplodnosti a absurditě. Co neplodnějšího a absurdnějšího si lze představit než závěr *Lysidu*, kdy pedagogové, domácí otroci, kterým jsou ti dva hoši svěření, oba hochy odvádějí a Sokrates končí celý dialog slovy: „Lyside a Menexeene, nyní jsme se stali směšnými, i já, starý muž, i vy. Řeknou totiž tito zde odcházejíce, že my se domníváme, že jsme vespolek přáteli – neboť i sebe počítám mezi vás – ale co je přítel, to že jsme ještě nedovedli nalézt.“ (223b4-8)

Jak víme z Diogena Laertského, „dochovalo se, že když si Sokrates vyslechl Platonovo čtení *Lysidu*, ‚Při Heraklu‘, řekl, ‚jak mnoho si toho o mně ten mladík navymýšlí.‘“ (III.36) Platon nepochybně psal *Lysis* s tím, že ho bude číst přátelům, z nichž mnozí se účastnili jeho čtení *Charmidu*. Nahlédneme-li tyto dva dialogy v jejich úzké souvislosti a propojenosti, oba získají na svém filozofickém významu. To, nad čím Platon nechal v *Charmidu* nástin obce založené na rozumnosti ztroskotat, byla Kritiova definice rozumnosti (*sôphrosunê*) jakožto sebepoznání, tedy vědění toho, co člověk ví a neví, kdežto společnost založená tak, aby to bylo člověku skutečně prospěšné, musí být založena na poznání dobra a zla (174c3). Sokratův důraz v *Lysidu* na to, že Athéňané *Lysidovi* svěří své věci, stane-li se **dobrý**, tak ve světle *Charmidu* znamená, že mu své věci svěří, bude-li veden poznáním dobra.

Tu by bylo lze namítnout, že toto poukazování v *Lysidu* k *Charmidu* lze těžko sloučit s mým datováním *Lysidu* v době znovunastolené demokracie. Jak mohl Platon v tomto dialogu poukazovat k *Charmidu*, v němž vedle Sokrata hlavní úlohu hraje Kritias a Charmides? Na to odpovím tím, že na začátku *Charmidu* nacházíme Kritiu v družném vztahu k Chairefontovi, o kterém se Sokrates zmiňuje na soudu jako o demokratovi, jak víme z Platonovy *Obrany Sokrata*: „Chairefonta jste bez pochyby znali. Ten byl od mládí mým druhem a také byl přívržencem vaší lidové strany, spolu odešel do toho vyhnanství a s vámi se vrátil domů (20e8-21a2).“ Platonovi šlo velice o to, aby za vlády Třiceti mohli demokraté žít s vládnoucími aristokraty v družné vzájemnosti; za obnovené vlády demokratů mu šlo o totéž. Mladičký Lysis tu figuruje jako představitel jedné z nejvýznamnějších athénských aristokratických rodin. Skutečnost, že v *Charmidu* Platon představuje Kritia a Chairefonta v družném vztahu, zároveň znamená, že *Charmides* napsal před odchodem Chairefonta a ostatních demokratů do vyhnanství, tedy na počátku vlády Třiceti.

Lze se domnívat, že krom snahy dát Sokrata, Chairefonta a Kritiu dohromady v zájmu toho, aby aristokraté obec „vedli od nespravedlivého života k spravedlivému jednání“, Platon měl ještě jeden důvod pro to, aby v *Charmidu* zvolil Chairefonta jako toho, kdo Sokrata nadšeně vítá po jeho návratu z vojenského ležení u Poteidaie a kdo ho usazuje vedle Kritii (153c6-7). Jak jsem v předchozím příspěvku ukázal, *Charmidem* začíná Platonův zápas se Sokratovým nevědáním, který se intenzifikuje v následujících dvou dialozích, *Hippii Větším* a *Lysidu*. Jak víme z Platonovy *Obrany Sokrata*, Chairefon sehrál velkou úlohu v zvýraznění Sokratova nevědění. Chairefon se totiž šel do Delfské věštírny zeptat, zda je někdo moudřejší než Sokrates: „Tu Pythia odpověděla, že nikdo není moudřejší (21a6-7).“ To Sokrata ponouklo k tomu, aby hledal někoho moudrého a podrobil ho svému dotazování. Sokrates zřejmě podobně reagoval na to, jak ho Platon představil ve *Faidru*, jako svého času reagoval na věštbu Pythie, se kterou se Chairefon vrátil z Delf.

Sokrates v *Obraně* vykládá, jak jeho reakce na věštbu Pythie započala: „Zašel jsem ke kterémusi z mužů podle zdání moudrých, abych buď tam nebo nikde usvědčil věštírnu z nepravdy a ukázal její odpovědi: ‚Tento muž je nade mne moudřejší, a ty jsi tvrdila, že já jsem moudřejší.‘ A tu, když jsem ho prozkoumával – nepotřebuji ho totiž uvádět jménem, ale byl to jeden z politiků, u kterého se mi něco takového stalo, občané athénští, když jsem ho zkoumal a rozmlouval s ním – nabyl jsem mínění, že se tento muž zdá moudrým, jak mnoha jiným lidem, tak obzvláště sám sobě, ale že moudrý není; a potom jsem se pokoušel

mu ukazovat, že se domnívá, že je moudrý, ale že není. Tu jsem si tím zneřáčil i jeho i mnohé z přítomných; avšak odcházející uvažoval jsem sám u sebe, že proti tomu člověku jsem já opravdu moudřejší; bezpochyby totiž ani jeden ani druhý z nás neví nic dokonalého, ale tento se při svém nevěděni domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím.“ (21b9-d6)

Tento příspěvek uzavřu poznámkou, že mezi *Lysidem* a *Obranou Sokrata* datuji dialog *Menon*, v němž Platon ukázal velký politický význam Sokratova nevěděni, jestliže se tento se svým dotazováním obrátí k vůdčímu politikovi, aby mu ukázal, že si myslí, že je moudrý, moudrý však není.

IV.

Pan Jínek mě informoval, že on sám a někteří další naši platonisté se domnívají, že jádro Platonovy filosofie spočívá v jeho ústní nauce. Tu jsem si uvědomil, že spolu máme společného něco, co je pro pochopení Platona zcela podstatné, což je vědomí, že jádro jeho filozofie neleží v dialozích. To mě přimělo k tomu, abych v následujícím příspěvku rozvedl dvě pasáže z mého posledního příspěvku, v nichž tuto skutečnost naznačuji. První pasáž se týká *Hippii Většího* a *Faidru*, druhá se týká *Charmidu* a *Lysidu*.

1/ „Tu lze namítnout, že mezi tím, jak se Platon povznesl do říše Idejí ve *Faidru*, kde v Sokratově entusiasmu, s nímž tuto říši popisuje, není ani stopy po nevěděni, a mezi jeho zkoumáním „co je krásno“ v *Hippii Větším*, které je celé proniknuto Sokratovým nevěděním, zeje propast. Jak mohu tedy v *Hippii Větším* vidět Platonovo povznesení se ke krásnu, k němuž se povznesl ve *Faidru*? Na to odpovím tím, že pouze pohled na Sokrata z nadpozemské říše Idejí Platona opravňuje a nutí obrátit se k němu na závěr dialogu slovy Sokratova alter ego: „když neznáš krásno, a když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít, nežli být mrtev?“ (304e2-3).“

2/ „To, nad čím Platon nechal v *Charmidu* nástin obce založené na rozumnosti ztroskotat, byla Kritiova definice rozumnosti (*sôphrosunê*) jakožto sebepoznání, tedy vědění toho, co člověk ví a neví, kdežto společnost založená tak, aby to bylo člověku skutečně prospěšné, musí být založena na poznání dobra a zla (174c3), jak Sokrates dovozuje. Sokratův důraz v *Lysidu* na to, že Athéňané *Lysidovi* svěří své věci, stane-li se **dobrý**, tak ve světle *Charmidu* znamená, že mu své věci svěří, bude-li veden poznáním dobra.“

1/ Ve svém minulém příspěvku nahlížím *Hippias Větší* v souvislosti se *Sedmým Listem*, kde Platon píše, že když se vláda Třiceti zvrhla v hrůzovládu, „povznesl jsem se“, respektive „vzvedl jsem se nad (*emauton epanêgagon*) – od tehdejších špatností“. To není hezký překlad, česky by se to tak nedalo napsat, mně však jde o to, abych zprostředkoval význam slova *epanêgagon*, které se skládá ze dvou předpon: *epi* „na“ a *ana* „nahoru“, „nad“ a ze slovesa *agô* „vedu“. K tomu píši, že jde o termín, který hrál v Platonově myšlení důležitou úlohu, což lze vidět z toho, že v *Ústavě* tento termín substantivizuje – *epanagôgê* („vzestup“) – a jako takový ho používá, aby jím označil „vzestup (*epanagôgên*) toho nejlepšího v duši k náhledu toho nejlepšího mezi jsoucnými (532c5-6)“. Lze tedy usoudit, že když v *Sedmém Listu* říká „vzvedl jsem se nahoru na“, míní tím, že se povznesl do říše Idejí. Centrální úlohu ve *Faidru* hrála Idea krásna, na tu Ideu soustřeďuje svou pozornost v *Hippii Větším*. Když pak

píši, že v *Hippii Větším* pouze pohled na Sokrata z nadpozemské říše Idejí Platona opravňuje a nutí obrátit se k němu na závěr dialogu slovy Sokratova alter ego: „když neznáš krásno, a když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít, nežli být mrtev?“ – tu naznačuji, že jádro Platonovy filosofie spočívalo v oblasti, která leží nad tím, co v dialogu samém napsal a v jakémkoli jiném dialogu kdy mohl napsat. To stvrzuje místo ze sedmé knihy *Ústavy*, které jsem v té souvislosti citoval, v němž substantivizovaný termín *epanagôgê* hraje centrální úlohu. Tomu místu v *Ústavě* předchází pasáž, v níž Platon uvádí, že je třeba, aby člověk prostřednictvím dialektického myšlení oproštěným ode vsí smyslovosti prostřednictvím pojmů usilovně směřoval k tomu, čemu náleží bytí a nepolevil, dokud myšlením samým neuchopí to, co jest dobro samo (532a5-b1). Platon zde tuto cestu za poznáním dobra sama naznačuje, je si však dobře vědom, že cíl této cesty, dobro samo, písemným slovem adekvátně uchopit a zprostředkovat nemůže.

Ještě aspoň jednu pasáž z *Ústavy* zde uvedu. V šesté knize Sokrates obrací pohled na vše, co bylo dosud řečeno o čtyřech zdatnostech, tedy o spravedlnosti, rozumnosti, statečnosti a moudrosti (504a), aby upozornil, že filozofa, který má být hoden toho, aby mu bylo svěřeno vedení státu, ta největší práce teprve čeká, protože jinak svou cestu nezavrší tou největší naukou, kterou mu nejvíce přísluší znát (504d2-3). Když se Glaukon ptá, o čem to mluví, Sokrates odpoví: „Mnohokrát jsi mě o tom slyšel mluvit ... že totiž je Idea dobra tou největší naukou, jsi slyšel mnohokrát (505a2-3).“ Dále se ptá: „Bude stát dokonale uspořádan, bude-li řízen takovým strážcem, který to zná?“ – Glaukon: „Nutně. Ale ty, Sokrate, zdalipak za to dobro považuješ poznání, nebo rozkoš, nebo něco zcela jiného?“ (506a9-b4) – Tu se však Platon dostal k onomu bodu, kde psaní selhává, na co psané slovo nestačí. Sokrates se stáhne do ulity svého nevědění, tak jako to učinil v *Charmidu*, když šlo o poznání dobra: „Myslíš si, že je správné, aby člověk promlouval jako člověk vědoucí o věcech, které nezná (*Ústava* 506c2-3)?“ Když ho pak Glaukon zapřísahá, aby se věci nevzdal, když je před samým cílem: „Nám bude stačit, jestliže i tak, jako jsi vyložil o spravedlnosti, rozumnosti a těch ostatních věcech, tak vyložíš i o dobru (506d2-5)“. Tu se Platon přestane za Sokratovým nevěděním skrývat – jde přece o výchovu filozofů státníků, které pouze poznání dobra opravňuje k tomu, aby stát vedli – a jeho Sokrates řekne prostě: „Co dobro samo je, to nyní nechme stranou – ukazuje se mi to být víc, než bychom v rámci našeho přítomného úsilí dosáhli toho, co mám nyní na mysli – kdo se však ukazuje být dobrem zrozen a je mu nejpodobnější, o tom chci promluvit, bude-li to i vám milé (506d8-e4).“ Následuje přirovnání dobra ke slunci, kterým se Sokrates bude v dalším zabývat.

Adam k tomu poznamenává: „The emphasis on *to nun* and *ta nun* seems to hint that a description of *agathon*, as it is in itself, may be expected on some future occasion. But there is no dialogue in which the Idea of Good is so clearly described as in the *Republic*, and this passage is the *locus classicus* on the subject.“ („Důraz na *to nun* / „nyní“/ a *ta nun* / „nyní“/ se zdá naznačovat, že popis dobra, tak jak je samo o sobě, lze očekávat při nějaké další příležitosti. Neexistuje však žádný dialog, v němž je Idea dobra tak jasně popsána, jako v *Ústavě* a toto je k tomu místo klasické.“) Zastáncům Platonovy nepsané nauky je jistě jasné, že tu Platon poukazuje na své nepsané učení o dobru. Rovněž tak pozornému čtenáři *Faidru* se tu stane jasným, že tváří v tvář Ideji dobra se Platon dostal k tomu, na co slovo psané, ta bezduchá nápodoba (*eidôlon*, 276a9) slova mluveného, nestačí.

Domněnka, že co se týká jádra Platonovy filosofie, veškerá chronologická zjištění o době vzniku Platonových spisů jsou v zásadě irelevantní, má své oprávnění, prokážeme-li, že Platonův náhled Idejí a Ideje dobra předchází všem jeho dialogům. O to se pokusil Krämer ve svém díle *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1959), kde ukazuje, že Idea dobra leží v základech Platonova dialogu *Gorgias*, tedy dialogu, který podle stoupenců vývojových teorií Platonova myšlení spadá do doby, kdy Platon o Idejích nic nevěděl. Toto úsilí vedlo Szlezáka k tomu, aby ve své práci *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* ukázal, že myšlenku, že slovo psané vždy potřebuje, aby mu slovo mluvené přispěchalo na pomoc, kterou Platon rozeznává v závěrečné části *Faidru*, lze při pozorné interpretaci vysledovat v Platonových dialozích raných. Prokazují-li tedy, že *Faidros* byl Platonovým dialogem prvním, pak jde o věc, která má pro teorii Platonovy nepsané nauky prvořadý význam.

Tu stojí za zmínku, že v roce 1992 jsem měl na třetím Mezinárodním Platonském Symposiu v Bristolu přednášku vztahující se k Platonovu *Politiku*. Britští filozofové se v té době domnívali, že ve svých pozdních dialozích Platon svou teorii Idejí opustil a začal dělat něco jako proto-analytickou filozofii. Ve své přednášce jsem dokazoval, že teorie Idejí v *Politiku* zaznívá, a že zakládá všechny Platonovy dialogy, požívaje *Faidrem*. Po přednášce za mnou přišel jeden z německých účastníků, aby mi sdělil, že Gaiser se díval pozitivně na mou snahu obhájit starověkou tradici, podle níž byl *Faidros* Platonovým prvním dialogem.

2/ V minulém příspěvku v pasáži týkající se *Charmidu* a *Lysidu* jsem naznačil, že Platon v obou těchto dialozích poukazuje k poznání dobra, které přesahuje oba tyto dialogy; k tomuto poznání může ve svých dialozích jen poukazovat.

V *Charmidu* Kritias definuje rozumnost jako poznání sebe sama (165b4), což pak pod tlakem Sokratova dotazování upřesňuje jako „znalost sebe samé i ostatních znalostí“ (166e6). Sokrates se táže: „Jaký bychom měli prospěch, Kritio, z rozumnosti, kdyby byla taková (171d1-2)?“ Na tuto svou otázku odpovídá Sokrates nárysem společnosti na rozumnosti založené, v níž každý by dělal jen to, čeho by byl znalý. Tento nárys společenství, kterému by vládla rozumnost Sokrates uzavírá slovy: „Neboť kdyby bylo odstraněno chybování a vedení měla správnost, nutně by lidé žijící v takovém stavu ve všem jednání jednali dobře a se zdarem, a kdyby takto jednali, nutně by byli šťastni (171e7-172a3).“ Tento svůj závěr však posléze zpochybňuje: „Neboť co jsme před chvílí pravili, že by rozumnost byla veliké dobro, kdyby byla něco takového, o tom se mi zdá, že jsme to neuznali dobře ... Protože jsme příliš snadno uznali, že by bylo nějaké veliké dobro pro lidi, kdyby každý z nás dělal to, co umí, ale to, co nezná, odevzdával jiným, znajícím (172d3-10).“

Kritias nechápe: „Opravdu podivné věci to mluvíš, Sokrate (172e3).“

A tak se Sokrates táže, „která ze znalostí člověka dělá šťastným. Či všechny stejně (174a10-11)?“ – Kritias: „Nikoli stejně.“ Když se tedy Sokrates zeptá, „Která znalost ho činí nejvíce šťastným? Kterou zná co (174b1)?“ Kritias se nakonec dovítí: „Kterou zná dobré a zlé.“ – Sokrates: „Ó ty ošklivý, tak dávno mě vláčíš kolem dokola a skrýváš přede mnou, že to není ‚žití s věděním‘, co způsobuje, že člověk dobře jedná a je šťasten, ani se znalostí všech ostatních znalostí dohromady, nýbrž toliko s touto jedinou znalostí, týkající se dobra a zla. Vždyť, Kritio, jestliže chceš vyjmout tuto znalost ze souboru ostatních znalostí, o nic méně bude asi lékařství způsobovat, abychom byli zdraví ... Ale, milý Kritio, aby se všechny tyto věci děly dobře a prospěšně, to nám bude scházet, když tu tato znalost nebude ... Avšak to,

jak se podobá, není rozumnost, nýbrž ta znalost, jejíž dílo je nám prospívat. Neboť to není znalost znalostí a neznalostí, nýbrž dobrého a zlého; takže jestliže tato je prospěšná, rozumnost by nám byla něco jiného.“ (174b10-d7)

Tu stojí za pozornost, že Platon mluví o dobru v *Ústavě* podobně jako v *Charmidu*: „Idea dobra je tou největší naukou, jejímž použitím se věci spravedlivé a ostatní věci stávají užitečnými a prospěšnými ... bez této, ať bychom ostatní věci znali jakkoli dobře, nic by nám to neprospělo (505a2-7).“

Sokrates si s Kritiou hraje, když ho představuje jako toho, kdo věděl, co říká, když řekl, že poznání, které člověka činí nejšťastnějším, je poznání, kterým zná dobré a zlé. To se jasně ukáže, když Kritias chce zachránit svou definici rozumnosti námitkou: „A proč by tato neprospěvala? Vždyť je-li rozumnost opravdu znalost znalostí a stojí v čele také ostatním znalostem, vládla by přece i této znalosti týkající se dobra a prospívala by nám (174d8-e2).“

Sokrates Kritiovu námitku odmítne s tím, že jím definovaná rozumnost „je toliko znalost znalosti a neznalosti a ničeho jiného ... tedy nebude působitelkou zdraví ... ani ne prospěchu, neboť toto jsme právě odevzdali jinému umění (174e6-175a4).“

A tak Sokrates uzavírá své a Kritiovo zkoumání toho, co je rozumnost, nářkem nad svým nevědáním: „Vidíš tedy, Kritio, že já jsem se již dávno právem bál a spravedlivě jsem obviňoval sám sebe, že nezkoumám o rozumnosti nijak vhodně? Vždyť snad by se nám nebylo objevilo neprospěšným to, o čem se uznává, že je ze všech věcí nejkrásnější, kdyby ze mne byl nějaký prospěch pro dobré hledání (175a9-b2).“

Ve *Faidru* Platon přirovnává filozofa k rozumnému rolníkovi a táže se, zda tento, „když má semena, na kterých mu záleží a z kterých by chtěl mít úrodu, vážně je zasévá v létě do Adonidových zahrad a má radost, když vidí, že se ty zahrady již v osmi dnech stávají krásnými, či koná tyto věci, když je dělá, jen jako hru a pro oslavení svátku, kdežto semena, o která má vážný zájem, zasije podle pravidel rolnického umění do příslušné půdy a je spokojen, když jeho setba uzraje v osmém měsíci? ... A o tom, kdo má vědění o věcech spravedlivých, krásných a dobrých, si máme myslet, že má méně porozumění pro svá semena než ten rolník? ... Nebude je tedy vážně psát do vody, rozsévaje je černí a třtinou s výklady, které nejsou schopny samy sobě slovem pomáhati a nejsou schopny náležitě poučiti o pravdě.“ (276b1-c9) Vážná filozofická práce náleží slovu mluvenému, které je“ živé a oduševněné“ (276a8) a „které se ve spojení s věděním píše do duše učícího se člověka (276a5-6)“