

Platonových prvních sedm dialogů, zrcadlo jeho touhy po politické činnosti

V následujícím textu se budu zabývat sedmi dialogy – *Faidrem*, *Charmidem*, *Hippiem Větším*, *Lysidem*, *Kleitofonem*, *Hippiem Menším* a *Menonem*. Pokuším se ukázat, že Platon tyto dialogy napsal během tří let, od roku 405, kdy psal *Faidros*, do roku 402 př. n. l., kdy napsal *Menon*. Tu se rozcházím s moderním platonským bádáním, podle něhož *Faidros* patří mezi dialogy pozdní a Platon začal své dialogy psát až po Sokratově smrti, tedy po roce 399.

Začnu životopisnou tradicí, která se vztahuje k datování *Faidru*. Diogenes Laertský píše: „A existuje tradice, že Platon napsal *Faidros* jako svůj první dialog, a vskutku to téma dialogu má v sobě cosi mladického; a Dikaiarchos kritizuje celý způsob, kterým je dialog psán, pro jeho svárlivost.“ (III.38) Počínaje Tennemanem 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 diskutuje o morálce, o ctnostech, posléze o obci, nicméně aritmetiku, a geometrii a harmonii se s tím snaží spojit po způsobu Pythagora.“ Scipio mu na to odpovídá: „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* 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 řeči 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 (*de seniore*), 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 pětáctřiceti 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. 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 se Platon v Itálii s učením Pythagorejců seznámil a zjistil, že co se nesmrtelnosti duší týká, Pythagoras byl téhož názoru jako on sám.

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, 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 takovými 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 nesmrtnosti duše, o které byla po celou dobu vedena řeč) 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 nesmrtnou 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 nesmrtnosti 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 a jak jsme viděli, starověká životopisná tradice ho spojuje s datováním *Faidru* jakožto Platonova prvního dialogu.

Starověká tradice, podle které prvním dialogem, který Platon napsal, byl *Faidros*, je v souladu s Aristotelovým výkladem o tom, jak Platon k Idejím přišel. Podle jeho podání se Platon ve svém mládí stal stoupencem Herakleitova učení, že veškeré věci, které svými smysly chápeme, jsou v ustavičném toku a žádné **poznání** (*epistēmē*) o nich není možné. Na tomto pozadí Platon přijal za svého Sokrata, který se zabýval etickými problémy a v jejich rámci jako první **zastavil** (*epistēsantos*) svou mysl na definicích. Díky tomu Platon dospěl k domněnku, že se to dělo ve vztahu k jiným jsoucnům a ne k věcem našeho vnímání, protože nic z věcí vnímaného světa nelze vymezit obecnou definicí, ježto se ustavičně proměňují; „takováto jsoucna nazval Ideje“ (*Metafyzika* 987a32-b8).

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

Diogenes Laertius píše, že Platon nejprve filozofoval 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 hřáli při ohníčku a že tu Platon své tragédie (soutěžilo se třemi tragédiemi a jedním satyrským dramatem) hodil do ohně se slovy „Hefaste (bůh ohně), pojď 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. Dva roky poté, co Platon své tragédie hodil do ohně, v roce 405 př.n.l., kdy v Athénách šlo o všechno, 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 muset 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, když k tomu byl *Žábami* podnícen. Jak totiž závěrečná část *Faidru* ukazuje, v té době se Platon spolu se Sokratem díval na psané slovo jako na neživotnou nápodobu slova mluveného, které jediné je v duši schopné zasít a kultivovat 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 tuto považoval za největší múzické umění (61a3-4).

Platon ve *Faidru* zachytil úžas nad tím, jak se mu na pozadí herakleitovského světa otevřel svět pravého jsočina: „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 povědět pravdu, zvláště když mluvím o pravdě – tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvářá a nehmatatelná jsočina vsutku jsočící [Novotný poznamenává lakonicky: „Jsočina Idejí.“], viditelná jedinému řidiči duše rozumu, k níž se vztahuje pojem pravdivého vědění“ (247c3-d1, překlad z Platonových spisů s výjimkou *Kleitofona* 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.

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; máje 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)

Ve skutečnosti Sokrates pozorně sledoval Lysiovu řeč a jeho slova „máje 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 těchto 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 *Sapfó* 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 řeči o lásce, o to více to platí o palinodii, jeho druhé řeči o lásce, kde Sokrates definicí duše jakožto pohybu pohybujícího sebe sama a pohledem do říše Idejí, tj. skutečných jsoucen, které jsou předmětem poznání, své nevědění překračuje.

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 pálila, 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 jsoucen 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)

Novotného „Jistě je tu potřebí nějakého velikého člověka, který **by to** o všech případech dostatečně **rozlišil**“ je věta podmiňovací, Sokratovo *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.

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 lásky plné vztahy.

Předeslal jsem, že čtyři dialogy, které jsem zatím uvedl, tedy *Faidros*, *Charmides*, *Hippias Větší* a *Lysis* vidím jako dialogy napsané za Sokratova života a že se v tom rozcházejím s moderním platonským bádáním, podle něhož Platon začal své dialogy psát až po Sokratově smrti. Nyní naznačím, 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 Múnychie píše Xenofon: ‚Padli tam z třicetileté vlády Kritias a Hippomachos, z desetileté 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 jméno 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 svět si Platon svými dialogy po Sokratově smrti vytvořil. *Charmides* 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 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, a že nevidí žádnou překážku, která by bránila, aby se od něho v této zdatnosti nechal vzdělávat (176b1-4). Kritias mu to 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 uraděni.“ – 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 nejzlodějtější, nejnásilnější a nejsmrtonosnější ve dnech oligarchie (I.ii.12) [Marchant překládá volně: „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 a Charmides vyvinuli, 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 Salaminu 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, Charmides potvrzuje, že ano, a Sokrates celý dialog končí slovy „Nebudu tedy odporovat,“ tu se Sokrates pod pohrůžkou násilí humorně vznesenou mladičkým Charmidem a v témže duchu Sokratem akceptovanou nechá přinutit jen k tomu, aby Charmida vychovával k rozumnosti. Tato námitka však 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, byl-li dialog napsán poté, co se vláda třiceti proměnila v hrůzovládu, v níž Kritias hrál vůdčí roli a jíž se i Charmides účastnil.

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 Pirea, 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 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 nešlechetných skutků – když jsem tedy viděl všechno to i jiné takové věci, ne nepatrné, 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.

Každý z těchto dialogů úzce souvisí s dobou, v níž byl napsán. *Faidros* spadá do Platonova počátečního a nejživějšího zájmu o politiku. Když v *Sedmém Listu* píše, že toužil po tom, aby se pustil „do věcí celé obci společných“, tím signalizuje zájem o účast v politice, která byla věcí všech občanů. Nástrojem politiky v demokracii bylo řečnické umění; ve *Faidru* Platon toto umění 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 odvrat od tehdejších špatností jako odvrat od politiky? V *Sedmém Listu* Platon píše: „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 ‚odvrat‘ od špatností oněch dní‘ znamenal jeho ‚odvrat‘ od

politiky. Termín ‚odvrat‘ tu dávám do uvozovek, protože Platonova slova *emauton epanégagon*, 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 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*. Tato skutečnost spolu s tím, že z *Hippii 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 entusiasm, s nímž tuto říši popisuje, není ani stopy po nevědě, 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).

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 otevrou, 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*. V *Charmidu* to byla otázka užitečnosti, kterou Sokrates svůj nástin zpochybnil: „Dejme ten výměr rozumnosti, který jsme uváděli na začátku, že to je vědět, 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 rozhovoru Sokrata s Lysidem není ani náznak Sokratova nevědění. Na závěr Lysida pobízí, aby si to vše co nejlépe zapamatoval, aby to vypověděl svému příteli Menexenovi: „Jestliže však na něco z toho zapomeš, 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 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)

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**, ve světle *Charmidu* znamená, že mu své věci svěří, bude-li veden poznáním dobra. Nahlédneme-li tyto dva dialogy v jejich úzké souvislosti a propojenosti, oba získají na svém filozofickém významu.

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 Kritia v družném vztahu k Chairefontovi, který byl demokrat, 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 Kritia 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 Kritia (153c6-7). *Charmidem* začíná Platonův zápas se Sokratovým nevědění, který se intenzifikuje v následujících dvou dialogích, *Hippii Větším* a *Lysidu*. Jak víme z Platonovy *Obrany Sokrata*, Chairefon sehrál velkou úlohu v zvýraznění Sokratova nevědění; šel se totiž do Delfské věštírny zeptat, zda je někdo moudřejší než Sokrates: „Tu Pythia odpověděla, že nikdo není moudřejší (21a6-7).“ To Sokrata ponouklo, aby delfské prohlášení podrobil zkoumání. A tak hledal někoho moudrého a podrobil ho sému dotazování. Tu pokaždé zjistil, že zkoumaný muž se zdál být moudrým, moudrým však nebyl, a že tedy on sám byl o to moudřejší, že si byl svého nevědění vědom (21d7). Jak se v *Charmidu*, *Hippii Větším* a *Lysidu* ukazuje, Sokrates zvýrazněním svého nevědění reagoval na to, jak ho Platon představil ve *Faidru*, tedy podobně jako svého času reagoval na výrok Pythie, se kterým se Chairefon vrátil z Delf.

Jak píše v *Sedmém Listu*, Platon od mládí toužil po politice. Účast v politice nelze postavit na nevědění; Platon si zajistil vědění ve chvíli, kdy díky svému dramatickému setkání s filozofujícím Sokratem nahlédl Ideje. Svému poznání dal průchod ve *Faidru*, kde Sokratovo nevědění zcela bez problémů koexistuje s výlety do světa Platonova vědění. Tak totiž spolu zřejmě trávili chvíle bakchického vytržení od chvíle, kdy Platon Ideje nahlédl, do chvíle, kdy napsal *Faidros* v odpověď na Aristofanovo zkarikování jak Sokrata tak i jeho samého v *Žábách*. Sokratovo uzavření se do ulity nevědění v opozici vůči tomu, jak ho Platon ve *Faidru* nechal jeho nevědění překračovat, Platona překvapilo. V *Charmidu* se vyrovnává se Sokratovým nevědění namířeným vůči definici duše Sokratem ve *Faidru* přednesené, v *Hippii Větším* zápasí se Sokratovým nevědění namířeným vůči krásnu, Ideji, která ve *Faidru* otevírá pohled do říše Idejí. Když se oba tyto pokusy Sokratovým nevědění otrást minuly účinkem, v *Lysidu* Platon Sokratovi ukázal, že jeho nevědění ho připravuje i o to jediné umění, v němž se cítil být expertem, totiž umění navazovat a podporovat filozoficky chápané přátelství a lásku.

Následuje *Kleitofon*, v němž se Platonův zápas se Sokratovým nevědění dále vyostřuje. Kleitofon pozitivně oceňuje Sokratovu snahu obrátit Athéňany k tomu, aby se v prvé řadě starali o duši a usilovali o spravedlnost a ostře ho kritizuje za to, že neukazuje, jak toho mají dosáhnout. Ve své kritice Sokrata tu Platon jde o krok dál než v *Lysidu*; *Kleitofon* uzavírá s tím, že pro toho, kdo se chce o svou duši starat a o ctnost usiluje, je Sokrates skoro i na překážku tomu, aby se dosažením vrcholu ctnosti stal šťastným. Tento dialog je dobře vidět v souvislosti se Sokratovou reakcí na dialog *Lysis*. Diogenes Laertský píše: „Dochovalo se, že když si Sokrates vyslechl Platonovo čtení *Lysidu*, ‚Při Heraklu‘, řekl, ‚jak mnoho si toho o mně ten mladík navymýšlí.‘“ (III.36) V *Kleitofonu* Platon ukazuje, že nebyl sám, kdo Sokratovo nevědění těžce nesl. (Cenné informace o Kleitofonovi jakožto politikovi přináší Debra Neils, *The People of Plato*, 2002, str. 102-3)

Dialog otevírá Sokrates: „Nedávno mi někdo vyprávěl, že Kleitofon, syn Aristonymův, v rozhovoru s Lysiou haněl trávení času se Sokratem, Thrasymachovo společenství však nade vše vychvaloval (406a1-4)“. Kleitofon odpovídá, že v rozhovoru s Lysiou Sokrata v jistých věcech chválil, v jiných haněl: „Protože však je jasné, že mi to máš za zlé, ačkoliv děláš, že ti je to jedno, rád bych ti sám vysvětlil tu svou chválu a kritiku, když jsme spolu sami dva, aby sis tolik nemyslí, že se na tebe dívám špatně (406a7-9).“

Platon tu skrze Kleitofona ukazuje, v čem si on sám Sokrata vysoce cení a v čem se na něho dívá kriticky; *Kleitofon* tak svou strukturou připomíná a osvětluje *Lysis*. Sokratův poukaz na Lysia jako toho, skrze něhož se o Kleitofonově kritice dověděl, na dialog *Lysis* upozorňuje podobou jmen, zejména však připomíná *Faidros*, který se dramaticky rozvíjí v rámci Sokratovy kritiky Lysiova erotika. *Faidros* nepochybně motivoval Lysia, aby pozorně naslouchal každému, kdo Sokrata kritizoval, a sám tu kritiku šířil dál.

Kleitofon vítá slova, jimiž Sokrates otevíral svou výzvu k spoluobčanům: „Lidé, kam se to ženete? Nechápete, že jednáte zcela nesprávně, když veškeré své úsilí zaměřujete na získání majetku, aby však vaši synové, jimž tento majetek předáte, s ním uměli zacházet spravedlivě, nehledáte pro ně ani učitele spravedlnosti, je-li se jí možné učit, lze-li ji však pěstovat a procvičovat se v ní, ty, kteří je v ní procvičí a ji v nich dostatečně vypěstují – a když ještě před tím jste sami o sebe takto nepečovali (407b1-8)?“ Kleitofon pak reprodukuje celou Sokratovu výzvu, až dojde k jejímu závěru: „A tento tvůj hovor má krásné zakončení, že kdo neví, jak se svou duší užitečně zacházet, pro toho je lepší nechat duši v klidu a nežít než žít a jednat o své vůli. A byla-li by nějaká nutnost žít, že pro takového člověka je lépe být otrokem než člověkem svobodným a žít tak, jako když kormidlo své mysli předá jinému, tomu, kdo se naučil lidskému umění kormidelnickému, které ty mnohdy, Sokrate, nazýváš uměním politickým, a říkáš, že to samé je umění soudnické a spravedlnost.“ (408a4-b5)

Tu stojí za pozornost, že závěrem svého apelu na spoluobčany Sokrates jen modifikuje slova, jimiž se v *Hippii Větším* jeho alter ego obrátilo na něho samého: „Když neznáš krásno, a když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít, nežli být mrtev?“

Po ocenění této stránky Sokratova působení Kleitofon přichází s kritikou: „Buď umíš jen tolik a nic víc, což by se mohlo stát, co se týká jakéhokoliv jiného umění, jako kdyby člověk nebyl kormidelníkem a věnoval se chvále kormidelnictví, že je velice užitečné ... totéž by někdo mohl snadno říci i o tobě co se týká spravedlnosti, že nejsi spravedlnosti znalý, ačkoli ji krásně vychvaluješ. Já se však na to tak nedívám. Jedno z dvojího; buď nevíš, nebo svou znalost spravedlnosti se mnou nechceš sdílet. Proto si myslím, že půjdu i k Thrasymachovi, a kamkoli jinam budu moci, nevěda si rady.“ (410b4-c8)

Kleitofon Sokrata prosí, aby ho přestal k spravedlnosti pobízet a aby jasně řekl, **jaké přirozenosti je duše a jak tedy je o ni třeba pečovat** (410d3-4). Slova, která jsem zvýraznil, v dialogu takto nestojí, jsou pouze naznačena. Kleitofon na Sokrata apeluje: „Jestliže chceš už přestat s těmito povzbuzujícími řečmi, tak jako kdybych byl dostatečně povzbuzen, co se gymnastiky týká, že člověk nesmí své tělo zanedbávat, a řekl bys mi to, co té povzbuzující řeči následuje, **jaké přirozenosti je tělo a jak tedy je o ně třeba pečovat, nechť se tak stane i nyní.**“ Slova „**nechť se tak stane i nyní**“ jasně naznačují, že Kleitofon chce, aby mu Sokrates

řekl „**jaké přirozenosti je duše a jak tedy je o ni třeba pečovat**“. Proč se Kleitofon uchýlil k nepřímému poukazu k duši přes příklad týkající se těla? Ve *Faidru* Sokrates začal svou Palinodii, svou druhou řeč o lásce, důkazem nesmrtelnosti duše a na tom podkladě rozvinul své pojetí lásky spojené s filosofií jako tu nejlepší péči o duši milujícího i milovaného. Jak se ukazuje v *Charmidu*, vůči charakteristice duše ve *Faidru* jako „sebe pohybuujícího pohybu“ Sokrates obrátil své nevědění. Na to tu Platon Kleitofonovou obezřetností naráží.

Svůj apel na Sokrata a tím celý dialog Kleitofon končí slovy: „Abych nečinil, jako nyní, že tě v jistých věcech v rozhovoru s Lysiou a s ostatními chválím, v jiných věcech však haním, když řeknu, že člověku, který k péči o duši povzbuzen není, jsi nade vše cenný, pro toho, kdo k ní povzbuzen je, jsi však skoro i na překážku tomu, aby se dosažením vrcholu zdatnosti stal šťastným (410e4-8).“

Po *Kleitofonu* následuje *Hippias Menší*, v němž Platonův zápas se Sokratovým nevěděním vrcholí. Sokrates tu Hippiovi dokazuje, „že ti, kdo úmyslně a ne bezděčně škodí lidem a křivdí a lžou a klamou a chybují, ti že jsou lepší než ti, kdo to dělají bezděčně (372d4-7)“. Tu Platon ukazuje, že Sokrates s úvahami vycházejícími z jeho nevědění může být nejen na překážku tomu, aby se dosažením vrcholu zdatnosti stali šťastnými, ale že v některých momentech může posluchače přivádět k nemorálnosti. *Hippias Menší* je Sokratovou paradoxní chválou na vědění: „Člověk úmyslně chybuující a dělající věci ošklivé a nespravedlivé, **ač jestliže je někdo takový**, nebyl by nikdo jiný než člověk dobrý (376b4-6).“ Jinak řečeno, jednání řízené věděním tu Sokrates vidí jako to, co je za všech okolností věcí dobrou, a to i v případě, že by šlo o úmyslné konání věcí špatných. Slova „ač jestliže je někdo takový“ naznačují, že Sokrates pochybuje o možnosti, že by někdo mohl konat věci špatné, když by věděl, že jsou to věci špatné. *Hippias Menší* je mocnou pobídkou Sokratovi, aby své nevědění překročil a ukázal, že jen ten, kdo zná dobro, zná i zlo, a že takový člověk nemůže konat zlo. Že o tom byl Sokrates přesvědčen, to *Hippias Menší* naznačuje; Platonovi šlo o to, aby Sokrates toto své přesvědčení proměnil v poznání.

Vraťme se však ke *Kleitofonu*. Kleitofonova výtku, že Sokrates buď neví, co spravedlnost je, nebo svou znalost spravedlnosti s ním nechce sdílet, v *Kleitofonu* samém zůstává bez odpovědi; odpověď Sokrates podává v *Menonu* jako odpověď na otázku, kterou je tento dialog otevřen. Menon, mladý aristokrat z Thessalie se Sokrata táže: „Můžeš mi říci, Sokrate, zdali je zdatnost věc učení? Či to není věc učení, nýbrž cvičení? Nebo ani cvičení, ani učení, nýbrž se jí dostává lidem přirozeností, či nějakým jiným způsobem (70a1-4)?“ Sokrates mu na to odpovídá: „Vyčítám sám sobě, že vůbec nemám vědění o zdatnosti; a o čem nevím, co to jest, jak bych mohl vědět, jaké to je? ... Zdá se ti to možné?“ – Menon: „Jistě ne. Ale ty, Sokrate, doopravdy nevíš, ani co je zdatnost, a mám o tobě tuhle zprávu přinést i domů?“ – Sokrates: „Nejenom tu, milý příteli, ale také, že jsem se dosud, jak se mi zdá, nesetkal ani s někým jiným, kdo by to věděl.“ (71b2-c4)

Sokratovým „nevím“ proneseným v souvislosti s jeho „zatím jsem však ještě nikoho nepotkal, kdo by věděl“ Platon dává čtenáři možnost nahlédnout, co si má myslit o Thrasymachovi, který se jako učitel zdatnosti nabízel, a jako takový byl Kleitofonem vychvalován v protikladu k Sokratovi, který se za učitele zdatnosti nepokládal.

Kleitofon skončil obviněním Sokrata, že pro ty, kdo o zdatnost usilují, je Sokrates skoro na překážku toho, aby jí dosáhli, protože neukazuje, jak toho dosáhnout. Proč je však na překážku toho, aby člověk mohl zdatnosti dosáhnout, to v *Kleitofonu* naznačeno není. Kleitofon Sokrata přirovnává k někomu, kdo by vychvaloval kormidelnictví, aniž by kormidelnictví uměl a znal. Proč by však takový člověk měl být na překážku tomu, aby se kormidelnictví naučil ten, kdo by k tomu byl takovým vychvalováním podnícen? V *Menonu* Platon ukazuje, jak by Sokrates se svým nevědáním na překážku úsilí o poznání a dosažení morální zdatnosti být mohl. Menon, žák Gorgii, jednoho z nejvýznamnějších sofistů, si je jist, že ví, co zdatnost je. Když mu však Sokrates ukáže, že žádná z jeho definic zdatnost nevystihuje, a vybídne ho, aby společně hledali, co je zdatnost, Menon namítne: „A jakým způsobem budeš hledat, Sokrate, to, o čem vůbec nevíš, co to je? Kterou věc z těch, které neznáš, uděláš předmětem svého hledání? Nebo i kdybys nakrásně na ni připadl, jak budeš vědět, že to je to, co jsi neznal?“ (80d5-8)

Na tuto námitku Sokrates odpovídá teorií rozpomínání, kterou opírá o to, „co říká i Pindaros i mnozí jiní básníci, kteří jsou božští ... Práví totiž, že duše je nesmrtelná a že jednou skonává – což nazývají umíráním – jindy se zase znovu rodí, avšak nikdy nehynie (81b3-6) ... Protože tedy je duše nesmrtelná a mnohokrát se narodila a viděla, co je zde i co je v Hádu, i všechny věci, není nic, co by nebyla poznala; proto není nic divného, že je schopna i o zdatnosti a o jiných věcech si vzpomenout na to, co již dříve věděla.“ (81b1-cí)

Když Sokrates Menonovi rozpomínání náležitě osvětlí, vyzve ho: „Když tedy souhlasíme, že je třeba hledat, o čem člověk nemá vědění, chceš, abychom se společně pokusili hledat, co asi je zdatnost?“ – Menon: „Ovšemže ano. Avšak ne, Sokrate, nýbrž já bych nejraději uvažoval a slyšel o tom, nač jsem se otázel nejprve, zdali se jí máme zabývat jako věcí, které je možno učit, či zdali se zdatnosti lidem dostává od přirozenosti či jakým asi způsobem.“ (86c4-d2) A tak se Sokrates táže, jaká věc musí být zdatnost, aby jí bylo lze učit (87b5-6): „Jestliže tedy je zdatnost vědění, je zřejmé, že by bylo možno jí učit (87c5-6)“

Sokratovo zkoumání zdatnosti a vědění přináší chvalo zpěv na vědění, který napravuje paradoxní charakteristiku vědění přednesenou v *Hippii Menším*. Sokrates dovozuje, že vše, čeho se užívá pod vedením vědění, je prospěšné, a dospívá tak k identifikování zdatnosti s věděním (87e-89a).“ Tu se však zarazí: „ale neuznali jsme to snad nesprávně? ... Že by jí bylo možné učit, je-li vědění, to neodvolávám, jako by to bylo nesprávné; avšak já myslím, že ona není vědění ... Jestliže lze kterékoli věci učit, netoliko zdatnosti, není snad nutné, aby byli její učitelé a žáci? (89c5-d8) ... A tedy zase naopak, jestliže by pro některou věc nebyli ani učitelé ani žáci, nedomýšleli bychom se o ní správně, že jí nelze učit?“ – Menon: „Tak jest; ale zdá se ti snad, že nejsou učitelé zdatnosti?“ – Sokrates: „Aspoň já, ačkoli jsem mnohokrát hledal, zdali jsou nějakí její učitelé, přes všechno své úsilí je nemohu nalézt. A přece hledám spolu s mnoha jinými, a to nejvíce s těmi, o kterých se domnívám, že jsou v té věci nejzkušenější. A hle, právě nyní, Menone, jako na zavalanou si k nám přisedl tuhle Anytos, abychom mu dali podíl v tom hledání. A právem bychom mu v něm dali podíl; vždyť tento Anytos je předně syn bohatého a moudrého otce, Anthemióna, který ... dobře vychoval a vzdělal tohoto svého syna, jak se zdá athénskému lidu – aspoň ho volí na nejvyšší

úřady. Je tedy právo i povinnost hledat spolu s takovými muži učitele zdatnosti, zdali jsou, či ne, a kteří.“ (89e1-90b4).

Sokratova diskuse s Anytem ukáže, jak se Platon díval na politickou situaci na počátku obnovené demokracie. Dialog *Menon* lze totiž dramaticky datovat velice přesně. Jak Debra Nails píše, obnovení demokracie v roce 403 je tím nejrannějším možným datem, protože Anytus je ve vládě. Menon je v Athénách na návštěvě z Thessalie, a je v Athénách před tím, než se v březnu roku 401 zúčastnil tažení Kyra proti Artaxerxovi. Debra Nails upřednostňuje datování ke konci roku 402, protože počáteční období obnovené demokracie bylo bouřlivé a vyjednávání vedoucí k dohodě o usmíření se táhla hluboko do roku 402, „což činí nepravděpodobným, že by Athény přitáhly mnoho návštěvníků hned zpočátku.“ (*The People of Plato*, c. d. str. 319)

Pokusím se ukázat, že období, do něhož dialog spadá dramaticky, je i obdobím, v němž byl napsán. Toto datování je v rozporu se stávajícím míněním platonistů, podle nichž byl *Menon* napsán jako jeden z výsledků Platonova styku s pythagorejci za jeho cesty do Itálie a na Sicílii. K datování *Menonu* v roce 402 mne vede jak Sokratova diskuse s Anytem tak i jeho diskuse s Menonem. Co se Sokratovy diskuse s Anytem týká, tu se je třeba ptát, jak ji Platon mohl napsat poté, co se Anytos stal mužem, který měl zásluhu na tom, že Sokrates byl odsouzen k smrti. Že Anytos požadoval Sokratovu smrt je jasné ze slov, která Sokrates pronesl na soudě: „Kdybyste mě nyní chtěli osvobodit a neuvěřili Anytovi, který řekl, že jsem buď vůbec neměl sem přijít, nebo když už jsem přišel, že není možno mě neusmrtit; budu-li totiž osvobozen – tak vám vykládal –, budou všichni vaši synové docela zkaženi a budou provádět ty věci, kterým Sokrates učí.“ (Platon, *Obrana Sokrata*, 29b9-c5). Co se Sokratovy diskuse s Menonem a tedy celého dialogu týká, tu se je třeba ptát, jak mohl Platon *Menon* napsat poté, co se Menon v březnu roku 401 účastnil Kyrova válečného tažení, a když Kyros v bitvě padl, dopustil se zrady na velitelích řeckého vojska. Platon Menona v dialogu představuje jako mladého muže, který usiluje o to, aby se stal zdatným politikem. Domnívám se proto, že *Menon* napsal dříve, než se dověděl, že se Menon rozhodl v čele oddílu žoldnéřů účastnit Kyrova tažení.

Z toho, že Sokrates pokládá Anyta za muže, s nímž člověk má právo a povinnost hledat, zda jsou nějakí učitelé zdatnosti a jsou-li, tak kteří, lze vidět, že Sokrates pokládá starost o morální zdatnost občanů za prvořadou povinnost každého občana, především pak těch, kdo v obci zastávají nejvyšší úřady. Protože dialog spadá do doby, kdy Platon sám usiloval o to, být politicky činným, lze usoudit, že této věci přikládal prvořadý politický význam.

Slova „právě nyní si k nám přisedl tuhle Anytos, abychom mu dali podíl v tom hledání ...“ Sokrates pronášel tak, aby ho Anytos slyšel, protože svou diskusi s ním otevírá slovy: „Ty tedy, Anyte, dej se do hledání s námi, se mnou a tuhle se svým hostem Menonem, kdo jsou asi učitelé v tom oboru. A podívej se na to takto: kdybychom chtěli, aby se tuhle Menon stal dobrým lékařem, ke kterým učitelům bychom ho posílali? Ne snad k lékařům?“ – Anytos: „Ovšemže.“ (90b4-c3) – Sokrates: „Myslíme nepochybně to, že bychom rozumně jednali, kdybychom ho spíše posílali k těm, kteří se zaměstnávají tím uměním, nežli k těm, kteří se jím nezaměstnávají, a k těm, kteří si právě tím vydělávají mzdu, veřejně se nabídnuvše za

učitele každého, kdo chce k nim chodit a učit se. Zdalipak bychom k nim neposílali správně, když bychom přihlédli k těmto okolnostem?“ – Anytus: „Ano.“ (90c11-d6)

Kam Sokrates směřuje těmito otázkami, na které Anytos odpovídá prostým „Ovšemže“ a „Ano“? Podívejme se, jak věc dále rozvádí: „Nuže není to stejně tak i s pískáním na aulos a s ostatními obory? Byl by velký nerozum, kdybychom si přáli udělat někoho pištcem a přitom ho nechtěli posílat k těm, kteří slibují, že vyučí tomu umění, a vydělávají si tím mzdu, nýbrž chtěli obtěžovat některé jiné, hledající učení u těch, kteří se ani nevydávají za učitele, ani nemají žádného žáka v té nauce, které by se u nich podle našeho rozhodnutí měl učit ten, koho bychom k nim posílali. Nezdá se ti, že by to byl velký nedostatek soudnosti?“ – Anytos: „Při Diovi, zajisté, a k tomu nevědomost.“ – Sokrates: „Správně díš. Nyní tedy je volno, aby ses společně se mnou radil zde o tomto našem hostu Menonovi. On totiž, Anyte, již dávno mi říká, že touží po té moudrosti a zdatnosti, kterou lidé dobře spravují své domácnosti i obce, kterou ctí své rodiče a kterou dovedou přijmouti u sebe spoluobčany i cizince a také se s nimi rozloučit tak, jak je důstojno řádného muže. O této zdatnosti tedy uvažuj, ke kterým učitelům bychom ho správně posílali. Či je snad podle úvahy právě vyslovené zřejmo, že k těm, kteří slibují, že budou učiteli zdatnosti, a kteří veřejně nabídlí své služby každému z Hellênů, kdo by se chtěl učit, za stanovený a vybíraný plat?“ – Anytos: „A které to myslíš, Sokrate?“ – Sokrates: „Víš přece i ty, že to jsou ti, kterým lidé říkají sofisté.“ – Anytos: „U Héraklea, nevyslovuj to jméno, Sokrate! Kéž nikoho z mých příbuzných a přátel, ani domáciho ani cizince, nepojme taková šílenost, aby k nim šel a dal se mrzce zkazit, neboť oni jsou zřejmá zkáza a zhouba těch, kdo se s nimi stýkají.“ (90d7-91c5)

Jak vidět, celou tu svou přípravnou rozmluvu s Anytem Sokrates koncipoval tak, aby ho přiměl k tomu, aby vyslovil své mínění o sofistech, kteří se za učitele zdatnosti proklamovali. Co se Sokrata samého týká, ten hned na počátku dialogu prohlásil, že se dosud nesetkal s nikým, kdo by věděl, co zdatnost je. Protože hned na to přišel rozhovor na Gorgia, Menonova učitele a jednoho z nejvýznamnějších sofistů, lze se domnívat, že mezi těmi, kdo podle jeho názoru nevědí, co je zdatnost, Sokrates měl na mysli též sofisty. Co tedy odpoví na Anytovo příkré odsouzení sofistů?

Sokrates: „Jak to, Anyte? Tedy tito jediní z těch, kteří si osobují umění dělat něco dobrého, tolik se liší od ostatních, že netoliko neprospívají, jako ti ostatní, tomu, cokoli jim někdo svěří, nýbrž naopak ještě to kazí? A za to se odvažují veřejně brát peníze? To tedy ti nijak nemohu uvěřit; vždyť vím, že jediný Protagoras získal z této moudrosti více peněz nežli Feidias, který dělal tak krásné práce, a nežli deset jiných sochařů. To by byl přece div divoucí, co říkáš: ševci, spravující staré střevíce, a krejčí, látající pláště, by nemohli zůstat nepozorováni ani třicet dní, kdyby odváděli pláště a střevíce v horším stavu, nežli je přijali, nýbrž kdyby dělali takové věci, brzy by zemřeli hladem, ale Protagoras podle tvé řeči zůstával nepozorován celému Řecku po více než čtyřicet let, když kazil své žáky a propouštěl je v horším stavu nežli je přijímal – zemřel totiž, jak myslím, ve věku skoro sedmdesáti let, byv čtyřicet let činný ve svém povolání – a po všechn ten čas až do dnešního dne nic neztratil ze své slávy; a netoliko Protagoras, nýbrž i velmi mnoho jiných, někteří v době před ním, jiní ještě dosud žijící. Zdalipak si tedy máme myslet, že klamali a kazili, jak ty tvrdíš, mladé lidi vědomě či že o tom ani sami nevěděli? A odvážíme se přičítat takovou šílenost

těm, které někteří prohlašují za nejmoudřejší z lidí?“ – Anytos: „Jsou daleci toho, Sokrate, aby šíleli; naopak mnohem více šílejí ti mladí lidé, kteří jim dávají peníze, a nad ty ještě více ti, kteří jim mladé lidi svěřují, příbuzní, avšak daleko nejvíce ze všech obce, že je nechávají vcházeti a nevyhánějí jich, když se někdo pokouší něco takového dělat, ať to je cizinec nebo domácí.“ – Sokrates: „Ukřivdil ti snad, Anyte, některý z těch sofistů, či proč jsi na ně tak zlý?“ – Anytos: „Při Diovi, já jsem se ještě nikdy s žádným z nich nestýkal a také bych to nedovolil nikomu jinému ze svých blízkých.“ – Sokrates: „Tedy ze své zkušenosti vůbec neznáš těch mužů?“ – Anytos: „A kéž jich nepoznám.“ – Sokrates: „Jak tedy, můj drahý, můžeš vědět o této věci, zdali má v sobě něco dobrého či špatného, když ji ze své zkušenosti vůbec neznáš?“ – Anytos: „Snadno; o nich aspoň jistě vím, jací jsou, ať je tedy ze své zkušenosti neznám nebo znám.“ – Sokrates: „To jsi asi nějaký věstec, Anyte; neboť jak jinak bys o nich věděl? Tomu bych se podle toho, co sám říkáš, divil.“ (91c6-92c7)

Jak si lze vysvětlit tuto úvodní část Sokratova rozhovoru s Anytem na podkladě datování *Menonu* jako dialogu napsaného řadu let po Sokratově smrti, nevím, a při vší své četbě sekundární literatury jsem se nesešel s nikým, kdo by se o to pokusil. Na základě datování, které navrhuji, se naopak zdá být jasné, že Sokrates měl důvody se domnívat, že Anytos choval zcela iracionální odpor k sofistům, kteří byli po leta neodmyslitelnou součástí athénskému kulturního života. A ať se sám díval na sofisty jakkoli kriticky, bylo mu jasné, že takový iracionální odpor ze strany předního politika v sobě choval veliké nebezpečí. Proto považoval za nutné Anytův postoj k sofistům přivést na světlo a ukázat v celé jeho neopodstatněnosti a iracionalitě.

Podívejme se nyní, jak Sokratův rozhovor s Anytem vysvětluje Novotný v „Úvodu“ ke svému překladu: „S tímto fiktivním setkáním Sokrata s Anytem jistě spojovali athénští čtenáři Platonovi ono historické a pro Sokrata tak osudné setkání na soudu, při němž zdatnost, jak ji pojímali politikové, byla přes své zdánlivé vítězství na všechny časy poražena. Takto nabývá plného významu vážné vyzvání, s kterým se Sokrates na samém konci dialogu obrací k Menonovi: ‚Avšak ty, o čem jsi sám přesvědčen, přesvědčuj o témž i zde svého přítele Anyta, aby byl mírnější; neboť jestliže ho přesvědčíš, možná že prospěješ i Athénčanům.‘ Tato slova byla napsána v době, kdy již žádné zmírnění by nebylo odčinilo nespravedlivý čin Anytův.“ (Platon, *Menon*, OIKOYMENH, Praha 1992, str. 68)

Myšlenka, že při setkání Anyta a Sokrata na soudu „zdatnost, jak ji pojímali politikové, byla přes své zdánlivé vítězství na všechny časy poražena“ je Platonovi zcela cizí. Byl-li by Platon dialog *Menon* napsal po Sokratově odsouzení k smrti, na němž měl Anytos nemalý podíl, tu by nejen athénští čtenáři nebyli mohli nespojovat Sokratův rozhovor s Anytem v *Menonu* se Sokratovým vystoupením na soudě, především však Platon sám by nebyl mohl na onen soud nemyslet, když *Menon* psal. Že Platon na soudu byl, to víme z jeho *Obrany*; když totiž Sokrates byl shledán vinným a měl si navrhnout trest, prohlásil: „Snad bych vám mohl zaplatit asi minu stříbra; tolik si tedy navrhuji. Avšak tuhle Platon, občané athénští, a Kriton a Kritobulos a Apollodoros mě vybízejí, abych si navrhl třicet min a sami že za tu částku ručí; navrhuji si tedy tolik a oni vám budou platnými ručiteli za ty peníze.“ (38b)

V předběžné rozmluvě Sokrata s Anytem, v níž Sokrates přivedl Anyta k tomu, že vyslovil svůj iracionální odpor k sofistům, žádnou Platonovu reminiscenci na soud se Sokratem

nenalézám. To jediné, co je z té rozmluvy jasné, je to, že Anytos v té době Sokrata za sofistu nepokládal. Podívejme se, jak rozhovor pokračoval.

Sokrates: „Ale to jsme nehledali, kdo jsou ti, u kterých by se Menon zkazil, kdyby k nim přišel – dejme tomu, chceš-li, že to jsou sofisté – ale uveď nám ty jiné a prokaž dobrodiní tomu příteli vaší rodiny tím, že mu povíš, ke kterým učitelům by měl přijít, aby vynikl v té zdatnosti, o níž jsem já právě vyložil.“ – Anytos: „Proč jsi mu to nepověděl ty?“ – Sokrates: „Však já jsem uvedl, které jsem pokládal za učitele těchto věcí, ale dohromady na mé řeči nic není, jak ty tvrdíš; a snad máš pravdu. Nuže teď je na tobě, abys mu řekl, ke kterým z Athéňanů má jít; pověz jméno, čím chceš.“ – Anytos: „**Vždyť s kterýmkoli se setká ze slušných Athéňanů, každý ho učiní lepším nežli ti sofisté, jen když bude chtít poslouchat.**“ (92c8-92e6)

Anytova slova, která jsem zvýraznil, mají svou paralelu v tom, co Sokrates pronesl na soudě: „Jestliže jste od někoho slyšeli, že se já zabývám vzděláváním lidí a že si tím vydělávám peníze, ani to není pravda. Ačkoli i toto by bylo podle mého zdání krásné, jestliže by byl někdo schopen vzdělávat lidi jako Gorgias z Leontin a Prodikos z Kea a Hippias z Élidy. Z těch totiž každý, občané, dovede chodit od města k městu a všude přemlouvati mladé lidi – **kterým je možno zadarmo poslouchat vlastní spoluobčany, kteréhokoli by chtěli** – aby opustíce styky s oněmi poslouchali je samy, dávali jim peníze a ještě jim za to byli vděční.“ (19d8-20a2) Lze se domnívat, že Platon dal Anytovi do úst ta slova v *Menonu*, aby ukázal, že v tom podstatném se na tyto věci Anytos díval stejně jako Sokrates? To jistě ne. Když totiž Sokrates podrobil tázání svého žalobce Meléta, tu nemohl jinak, než svá slova revidovat. Meléto Sokrata obžaloval, že kazí mládež, a tak se ho Sokrates táže, kdo činí mládež lepší. Když Meléto odpověděl „Tito zde, soudcové“, Sokrates se otázal: „Zdalipak všichni, či jedni z nich ano, a druzí ne?“ – Meléto: „Všichni.“ – Sokrates: „To říkáš, při Héře, hezkou věc a ukazuješ velkou hojnost těch, kteří prospívají! A což posluchači, ti ji činí lepší, či ne?“ – Meléto: „I ti.“ – Sokrates: „A co členové rady?“ – Meléto: „I členové rady.“ – Sokrates: „Což snad tedy, Meléte, ti, kteří se scházejí na sněm, sněmovníci, mládež kazí? Či oni všichni ji činí lepší?“ – Meléto: „I oni.“ – Sokrates: „Tedy všichni Athéňané, jak se podobá, ji dobře vychovávají, jen já ne, a já jediný ji kazím. Tak soudíš?“ – Meléto: „Zcela rozhodně tak soudím.“ – Sokrates: „To jsi mi přisoudil veliké neštěstí. A odpověz mi: zdá se ti, že je tomu tak i s koňmi? Že jejich zdokonaliteli jsou všichni lidé, a jen jediný člověk je kazí? Či právě naopak, že jen jediný člověk je schopen je činit lepšími, nebo zcela málo lidí, totiž koňari, kdežto většina lidí koně kazí, kdykoli s nimi zacházejí a jich užívají? Není tomu takto, Meléte, i s koňmi i se všemi ostatními živými tvory? Jistě že ano, ať si ty a Anytos nesouhlasíte nebo souhlasíte; neboť by to bylo veliké štěstí pro mládež, jestliže jeden jediný člověk ji kazí, a ostatní jí prospívají.“ (24e3-25c1)

Vraťme se však k *Menonu*, kde Sokrates ve svém tázání Anyta pokračuje: „Zdalipak se tito slušní lidé stali takovými sami od sebe, a ačkoli se u nikoho nevyučili, přece jsou s to učit jiné těm věcem, kterým se sami nenaučili?“ – Anytos: „I o těch já soudím, že se naučili od dřívějších, kteří byli slušní; či se ti nezdá, že v této obci bylo mnoho zdatných mužů?“ – Sokrates: „Mně se zdá Anyte, i že tu jsou muži zdatní ve spravování obecných věcí i že jich tu

bylo ne méně, než jich jest; ale byli snad také dobrými učiteli své zdatnosti? To je totiž, o čem právě mluvíme ... zdali lze zdatnosti učit, to již dávno zkoumáme.“ (92e7-93b1)

Sokrates Anyta pobízí: „Nuže tedy uvažuj takto, vycházej ze své myšlenky: o Themistokleovi bys nemyslel, že byl zdatný muž?“ – Anytos: „Zajisté, ze všech nejvíce.“ [Novotný poznamenává: „Themistokles byl vynikající athénský politik a vojevůdce za válek Řeků s Peršany; vítězství athénské loďstvo u Salaminy r. 480 bylo z velké části jeho zásluhou.“] – Sokrates: „A jestliže byl někdo jiný učitelem své vlastní zdatnosti, že také on byl dobrým učitelem?“ – Anytos: „Myslím, že ano, aspoň jestliže chtěl.“ – Sokrates: „Ale nebyl by snad chtěl, myslíš, aby se někteří jiní stali slušnými, a nejvíce snad jeho vlastní syn? (93b6-c8) ... Slyšel jsi již od někoho, mladého nebo starého, že se Kleofantos, syn Themistokleův, stal mužem zdatným a moudrým v tom, v čem byl zdatný a moudrý jeho otec?“ – Anytos: „To jistě ne.“ (93e2-5) A tak Sokrates obrací pozornost na dalšího velkého muže Athén, Aristida, pak na Perikleia a nakonec na Thukydidu. Jak Anytos musí přiznat, žádný z nich svého syna – v případě Perikleia a Thukydidu své syny – nenaučil zdatnosti, v níž sám vynikal. Sokrates uzavírá: „Ale, příteli Anyte, snad přece nelze zdatnosti učit.“ – Anytos: „Sokrate, zdá se mi, že lehkomyšlně pomlouváš lidi. Tu bych ti já poradil, chceš-li mě poslouchat, aby ses měl na pozor; neboť snad je i v jiné obci snazší dělat lidem zle než dobře, avšak v této zvláště; myslím, že i ty sám to víš.“ (94e2-95a1) – Další rozhovor Anytos sledoval mlčky.

Uvažujeme-li *Menon* jako dialog napsaný po Sokratově smrti, čemuž se nelze vyhnout, protože tak tento dialog platonští badatelé datují, tu se je třeba ptát, jaké světlo Platon diskusí Sokrata s Anytem vrhá na Anytovo přičinění o to, aby byl Sokrates odsouzen k smrti. Především tu stojí za pozornost Sokratův výklad toho, jak si znepřátelil politiky. Ve své řeči na soudě vykládá, že se tak stalo kvůli tomu, že se jeho přítel Chairefon otázal delfské věštiny, zda je někdo moudřejší než Sokrates; věšтина odpověděla, že ne, a tak se Sokrates dal do hledání muže moudřejšího. Začal tím, že zašel za jedním z mužů podle zdání moudrých: „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 znepřátelil i jeho i mnohé z přítomných; avšak odcházej 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 nevědění domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím; podobá se tedy, že jsem nad něho moudřejší aspoň o něco málo, právě o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím. Potom jsem šel k jinému z těch, o kterých se zdálo, že jsou ještě moudřejší než tam ten, a nabyl jsem právě téhož mínění, a tu jsem si znepřátelil i jeho i mnoho jiných.“ (Platon, *Obrana Sokrata* 21c3-e2)

K Sokratovým slovům „když jsem ho prozkoumával – nepotřebuji ho totiž uvádět jménem, ale byl to jeden z politiků“ Burnet ve svém komentáři poznamenává: „This would be enough to make a quick-witted Athenian audience think of Anytus.“ („To by stačilo, aby ostrovtipní athénští diváci a posluchači pomyslili na Anyta“). V tom má Burnet jistě pravdu a o to pozoruhodnější je skutečnost, že rozhovor Sokrata s Anytem v *Menonu* v ničem nepřipomíná

onen dávný rozhovor s politikem, který se zdál moudrý, o němž Sokrates mluví v *Obraně*. To začíná už tím, že Sokrates v *Menonu* nepřichází za Anytem, aby ho prozkoumával; Anytos si přisedl k Sokratovi a Menonovi, kteří se právě dali do zkoumání, zda lze zdatnosti učit. Anytos ze sebe nedělá moudrého; to jediné, oč mu jde, je odvrátit Sokrata od znevažování slušných Athéňanů a athénských politiků. Tu stojí za pozornost, že když Anytos mluví o slušných Athéňanech, užívá terminu *kaloi k'agathoi* („krásní a dobří“), o němž zřejmě dobře věděl, že to je termín, který Sokrates spojil s morální zdatností (*areté*). Že jde o termín, kterého Sokrates s oblibou užíval, Athéňané totiž věděli při nejmenším od uvedení na scénu Aristofanových *Oblak*. Když chtěl Strepsiades v této komedii přimět svého syna Fedippida, aby šel do učení do Myslírny moudrých mužů, a syn se ho ptá, co je to za lidi, Strepsiades odpovídá, že neví, jak se jmenují, že však jsou to „myslitelé *kaloi k'agathoi*“. Aristokraticky smýšlející syn hned ví, že to jsou ti „bosonozí mizerové okolo Sokrata a Chairefona“ (94-104). A Sokrates s Anytem souhlasí, že v Athénách jsou a v minulosti byli lidé zasluhující si toho, aby byli považováni za muže slušné; šlo mu však o to, je-li možné této zdatnosti učit.

Nahlížíme-li *Menon* jako dialog napsaný nějaké tři roky před Sokratovou smrtí, jak navrhuji, tu se nelze vyhnout domnění, že mnozí, především však Platon sám, se musili obávat, že prezentování Anyta v tomto dialogu bylo ne-li hlavní příčinou, tedy jednou z příčin, proč Anytos usiloval o to, aby byl Sokrates shledán vinným z kažení mládeže a odsouzen k smrti. Tu můžeme vidět, že Sokrates ve své obranné řeči na soudě udělal vše, co bylo v jeho silách, aby ukázal, že žaloba proti němu měla své kořeny v minulosti: „Nejprve tedy je spravedливо, občané athénští, abych se hájil proti prvním nepravdivým žalobám ... Proti mně totiž vystoupili u vás mnozí žalobci, kteří k vám dávno mluví již mnoho let, a to ani slova pravdy, a kterých se bojím více než Anyta a jeho druhů, ačkoli i ti jsou nebezpeční. Ale tamti jsou nebezpečnější, občané; ti vyhledávali mnohé z vás již od dětských let a namlouvali vám o mně a žalovali na mne zcela proti pravdě, že jest jakýsi Sokrates, mudrc, který hloubá o věcech nebeských a který má prozkoumáno všechno pod zemí a který slabší důvody činí silnějšími (18a7-c1) ... vždyť jste tyto věci viděli i sami v oné Aristofanově komedii (19c2).“ [Novotný: „Míněna je komedie *Oblaka*, provozovaná v r. 423 př.Kr.]

Vraťme se však k *Menonu*. Anytova závěrečná slova Sokrates kvituje slovy: „Menone, Anytos, jak se mi zdá, se zlobí, a nic se nedivím; neboť za prvé se domnívá, že já ty muže pomlouvám, a potom si myslí, že i sám je jeden z nich. Ale jestliže někdy pozná, jaká věc to je pomlouvati, přestane se zlobit; nyní to neví; ty však mi řekni: nejsou i u vás slušní (*kaloi k'agathoi*) muži?“ – Menon: „Ovšemže.“ – Sokrates: „Nuže, jsou ochotni nabízet se za učitele mladým lidem a říkati o sobě, že jsou učiteli a že lze zdatnosti učit?“ – Menon: „Při Diovi, nikoli, Sokrate, nýbrž jednou bys od nich slyšel, že jí lze učit, a jindy, že ne.“ – Sokrates: „Máme je tedy pokládati za učitele této věci, když nemají ani o tom souhlasného mínění?“ – Menon: „Mně se zdá, Sokrate, že ne.“ – Sokrates: „Nuže co tedy? Tito sofisté, kteří jediná tu činnost veřejně ohlašují, jsou podle tvého zdání učiteli zdatnosti?“ – Menon: „Však u Gorgia, Sokrate, se nejvíce obdivuji tomu, že bys od něho nikdy neslyšel to slibovat, nýbrž i ostatním se vysmívá, kdykoli uslyší, že to slibují; ale míní, že je třeba dělat žáky dobrými řečníky.“ – Sokrates: „Tedy ani tobě se nezdá, že sofisté jsou učiteli?“ – Menon: „Nedovedu říci, Sokrate. Jsem na tom totiž právě tak jako většina lidí: někdy se mi zdá, že jsou, jindy zase, že nejsou.“ (95a2-c8)

Sokrates poznamenává: „Víš-li pak, že se o tom zdá netoliko tobě a ostatním politikům, hned že tomu lze učit, hned zase, že ne, nýbrž že totéž tvrdí i básník Theognis (95c9-d1)?“

[Novotný: „Megarský básník kolem r. 500 př. Kr.; ve svých skladbách hlásal elegickým distichem zásady aristokratické mravouky.“] Sokrates cituje Theognisovy verše a pak se táže: „Nuže můžeš říci o některé jiné věci, že ti, kteří se vydávají za její učitele, netoliko nejsou uznáváni za učitele jiných, nýbrž se o nich soudí, že ji ani sami neumějí a že jsou naopak chatrní právě v té věci, za jejíž učitele se vydávají? A naopak, že lidé uznávají za slušné jednou o ní říkají, že jí lze učit, a jindy, že ne? Tedy pokládal bys lidi takto zmatené v názoru na kteroukoli věc za povolané učitele?“ – Menon: „Při Diovi, jistě ne.“ (96a6-b5)

A tak se Sokrates ptá: „Zdatnosti tedy asi nelze učit?“ – Menon: „Podobá se, že ne, ač je-li naše úvaha správná. Proto se také ovšem s podivem ptám, zdali snad vůbec ani nejsou zdatní muži, či jaký by asi byl způsob, kterým by zdatní vznikali.“ (96c10-d4) Sokrates odpovídá, že „nám až směšně ušlo, že lidé vykonávají správně a dobře své věci ne jedině za vůdcovství vědění (96e2-4)“ a že „pokud asi bude člověk mít správné mínění o věcech, o kterých má druhý vědění, nebude o nic horším vůdcem, ač dosahuje pravdy jen domněnkou, nežli ten, kdo jedná rozumově (97b5-7).“

Menon: „Proto se divím, Sokrate, když tomu tak jest, že se vůbec vědění přikládá větší cena než správnému mínění a proč je jedno různé od druhého (97c11-d3).“ Sokrates vysvětluje: „Pravdivá mínění, pokud zůstávají, jsou krásná věc a způsobují všechno dobré; avšak dlouho nechtějí zůstat, nýbrž unikají z duše člověka, takže nemají velkou cenu, dokud je někdo nesváže **rozumovým výkladem příčiny** (*aitias logismôî*). To pak jest **vzpomínání** (*anamnêsis*), jak jsme v dřívější úvaze uznali. Ale když jsou svázána, nejprve se stávají věděními a potom trvalými (97e6-98a6).“

Na okraj svého oxfordského vydání Platona jsem si napsal Bluckovu poznámku: „No mention has been made earlier, at least in so many words, of an *aitias logismos*, but this reference is clearly to 85c9-d1.“ („Žádná zmínka nebyla dříve učiněna, aspoň ne těmi slovy, o *aitias logismos*. Tento odkaz je však jasně k 85c9-d1.“) Podívejme se tedy, o čem je v 85c9-d1 řeč. Sokrates tu mluví o hochu, jednom z Menonových domácích otroků, který pod vedením jeho tázání dospěl vzpomínáním k řešení geometrické úlohy, kterou mu zadal: „A nyní v něm tato mínění právě vyvstala jako sen; jestliže však se ho bude někdo tázat na tyto věci mnohokrát a mnohými způsoby, můžeš být jist, že se nakonec každému vyrovná důkladným věděním o těchto věcech.“

Rozdíl mezi tázáním které podněcuje vzpomínání a rozumovým výkladem příčiny (*aitias logismos*) je zřejmý. Přes pasáž 85c9-d1 v *Menonu* tu Platon poukazuje k *Faidru*, kde Ideje jsou ukázány jako příčiny, které veškeré poznání zakládají: jen ty duše, které viděly před svou inkarnací Ideje mohou být inkarnovány v lidském těle, protože pouze nahlédnutí Idejí umožňuje lidskou řeč (*Faidros* 249b-c).

Po tomto zaměření pohledu k *Faidru*, kde Platon v druhé řeči o lásce nechal Sokrata jeho nevědění překročit a mysl povznést do říše Idejí, se Sokrates v *Menonu* ke svému nevědění vrací: „Ale ovšem i já to mluvím ne tak, že bych to věděl, nýbrž z domněnky; že však je správné mínění a vědění něco rozdílného, to, zdá se mi, naprosto není má domněnka, nýbrž

jestliže bych vůbec o něčem tvrdil, že to vím – a tvrdil bych to o málo věcech – tu bych i toto pokládal za jednu z těch věcí, které vím.“ – Menon: „A mluvíš správně, Sokrate.“ (98b1-6)

Nevědění, k němuž se tu Sokrates vrací, není nevědění, jež Platon s úsměvem odmítl závěrem *Charmidu* a s nímž zápasil v *Hippii Větším*, v *Lysidu*, v *Kleitofonu* a *Hippii Menším*. Sokrates v rozhovoru s Menonem a Anytem našel způsob, jak své nevědění pozitivně zapojit do Platonova filozofického a politického usilování, což Platon ve svém dialogu skvěle rozehrál.

Sokrates: „Tedy správné mínění nebude pro praktické jednání nic horšího ani méně prospěšné nežli vědění, a tak ani muž, který má správné mínění, proti tomu, který má vědění (98c1-3) ... Tedy ze dvou dobrých a prospěšných věcí jedna odpadla a v politické činnosti tedy asi není vůdcem vědění ... Tedy takoví Themistokleové a muži, které před chvílí jmenoval tuhle Anytos, nevedli své obce moudrostí, ani že by byli moudří; proto také nejsou schopni jiné dělat takovými, jací jsou sami, protože nejsou takoví vědění (99b1-9) ... Jestliže se to tedy nedělá vědění, nezbyvá, než že se to děje dobrým zdáním; toho užívají politikové a udržují v dobrém stavu své obce, nijak se nelišíce svým poměrem k rozumovému vědění od věštců a hadačů; neboť tito, když jsou v božském vytržení, mluví sice mnoho pravdivých věcí, ale nevědí nic z toho, co mluví (99b11-c5) ... ne nejméně jsou božští a božským vytržením uchvacování politikové, protože jsou naplňováni božím duchem a bohem jímání, kdykoli svými řečmi s úspěchem provádějí mnoho velikých věcí, ačkoli nemají vědění o ničem z toho, co mluví.“ – Menon: „Ovšemže.“ – Sokrates: „Jistě i ženy, Menone, nazývají zdatné muže božskými; a Lakóni, kdykoli oslavují někoho jako zdatného muže, říkají ‚božský je to muž‘. – Menon: „A patrně tak mluví, Sokrate, správně. Avšak snad tuhle Anytos ti má za zlé takovou řeč.“ – Sokrates: „Mně na tom nic nezáleží. S ním si, Menone, promluvíme až jindy.“ (99d1-e4)

Slovy „Mně na tom nic nezáleží“ Novotný překládá slova *Ouden meleí emoige*, která by bylo lépe přeložit „To mi nedělá žádné starosti.“ Novotný dává tato slova do úst Anytovi s poznámkou: „Podle Maasovy opravy překládám tuto větu jako výrok Anytův, kdežto u Burneta je začátkem následujícího odstavce Sokratova.“ Burnet má dobré důvody k tomu, aby dal tato slova do úst Sokratovi; ve svém oxfordském textu respektuje dochované kodexy. Maas a Novotný si zřejmě dobře uvědomili, že bezstarostnost, kterou tak Sokrates projevil vůči Anytovu rozhořčení, lze těžko sloučit s datováním *Menonu* poté, co Sokrates byl Anytovým přičiněním odsouzen k smrti.

Sokrates pokračuje: „Jestliže jsme však my nyní v celé této rozpravě zkoumali a hledali správně, nebyla by zdatnost ani od přirozenosti ani věc učení, nýbrž božím údělem a bez rozumového poznání se jí dostává těm, kterým se jí dostává, ač není-li některý z politiků schopen udělat i jiného politikem. Kdyby byl, skoro by se o něm mohlo říci, že je mezi živícími takový, jaký je podle Homérových slov mezi zemřelými Teiresias, o němž básník praví, že jediný je při smyslech z obyvatelů podsvětí, ti však jsou těkavé stíny. Tak i zde by byl takový muž co do zdatnosti jako skutečná věc proti stínům.“ – Menon: „Zdá se mi, že mluvíš moc dobře, Sokrate.“ (99e4-100b1)

Na koho jiného tu Sokrates poukazuje než na Platona, jehož náhled Idejí je mu zdrojem poznání a který se ve *Faidru* podujal úkolu postavit rétoriku, která byla v athénské demokracii v podstatě totožná s politikou, na vědeckou úroveň tím, že ji založí na dialektice?

Menonův pochvalný souhlas s tím, co bylo řečeno, Sokrates usměrňuje: „Nuže z této úvahy, Menone, je patrné, že se zdatnosti dostává božím údělem těm, kterým se jí dostává; avšak určitě o tom budeme vědět tehdy, až se před otázkou, jakým způsobem se lidem dostává zdatnosti, dříve dáme do hledání, co je zdatnost sama o sobě. Avšak pro mne je nyní čas, abych kamsi šel (100b2-7).“

Tato Sokratova slova naznačují, že při dalším setkání se spolu s Menonem pustí do hledání toho, co je zdatnost sama o sobě. Na takové hledání však Sokrates může v *Menonu* jen poukázat, protože to povede k úsilí o nahlédnutí Ideje dobra a jako takové se vymkne možnostem psaného slova, jak to Sokrates naznačuje v závěrečné části *Faidru*, kde filozofa přirovnává k rozumnému rolníkovi, který nezasadí semena, na kterých mu záleží, do půdy, ve které nemohou dozrát: „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?“ – Faidros: „Nikoli.“ – Sokrates: „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.“ (276b-c) [Novotný: „Psát do vody“ je příslovečné rčení o marné činnosti, srv. „mluviti do větru“.]

Že Sokrates může předpokládat, že Menon bude dychtivý takového společného hledání se účastnit, to Platon naznačil již v úvodní části, ještě než Sokrates Menona seznámil s teorií rozpomínání. Aby Menonovi ukázal, co po něm chce, když ho žádá, aby definoval zdatnost, Sokrates mu předvedl definici tvaru (*schêmatos*). Menon pak po něm žádal, aby definoval barvu. A tak mu Sokrates předložil definici barvy „po způsobu Gorgiovu“, která se Menonovi líbila mnohem víc než Sokratova definice tvaru. Sokrates podotkl: „Ale podle mého přesvědčení není lepší, nýbrž tamta; a myslím, že by se ani tobě nezdála lepší, kdybys nebyl nucen, jak jsi včera říkal, odejít před mystériemi, nýbrž kdybys zůstal a byl zasvěcen.“ – Menon: „Však bych zůstal, Sokrate, kdybys mi mluvil mnoho takových věcí.“ – Sokrates: „Věru ochoty k takovým řečem se mi nikterak nebude nedostávat, kvůli tobě i kvůli mně samému.“ (76e6-77a4)

K Sokratově zmínce o mystériích Novotný poznamenává: „Dvojsmysl; jednak v doslovném významu o určení doby – míněny jsou asi veliké mystérie eleusinské, které se slavily v Athénách v měsíci boedromionu (září-říjen) – jednak v hlubším smyslu, který dává těmto slovům Sokrates, o mystériích filozofie, do nichž člověk potřebuje ‚zasvěcení‘; srv. slova Diotimina v *Symposiu* 210a.“

V průběhu dialogu Sokrates Menonovi pověděl mnoho věcí nesrovnatelně lepších a významnějších, než byly jeho definice tvaru a barvy, a Menon se ukázal pozorným a vnímavým spolubesedníkem. Když tedy Sokrates závěrem dialogu Menona upozorňuje, že o tom, jak to se zdatností skutečně je, se dozvedí až tehdy, dají-li se do hledání, co je zdatnost sama o sobě, tu ho zve k oněm filozofickým mystériím, kvůli kterým Menon v Athénách ještě zůstane.

Po Sokratových slovech „Avšak pro mne je nyní čas, abych kamsi šel“ následuje jeho výzva k Menonovi, kterou Platon celý dialog uzavírá: „ty pak, o čem jsi sám přesvědčen, přesvědčuj o témž i zde svého přítele Anyta, aby byl mírnější; neboť jestliže ho přesvědčíš, možná že prospěješ i Athéňanům.“ Co je to podstatné, o čem se Menon v rozhovoru se Sokratem přesvědčil? Menon nabyl přesvědčení, že poznání vychází ze vzpomínání, které je otevřené každému člověku. Podívejme se, jak Sokrates celou věc začíná: „Nuže zavolej z těch četných svých průvodčích jednoho, kterého chceš, abych ti to na něm ukázal.“ – Menon: „Dobře. – Pojď sem!“ (82a-b) [Novotný: „Menon volá jednoho ze svých otroků.“] Když předvolaný hoch veden Sokratovým tázáním zadanou geometrickou úlohu vyřeší, Sokrates se Menona ptá: „Naučil ho někdo geometrii? On totiž bude mít právě takové výsledky v celé geometrii i ve všech ostatních naukách. Naučil ho snad tedy někdo těm věcem?“ – Menon: „Nikoli, já vím, že ho nikdy nikdo neučil.“ (85d-e) Pozitivním oceněním experimentu, jímž Sokrates ukázal, že cesta za poznáním je otevřena každému člověku, si Menon získal ty nejspolehlivější demokratické kredence. Základ pro demokratické pochopení Idejí, které prosvítá *Menonem*, Platon položil ve *Faidru*, kde Sokrates dovozuje, že všechny duše, které kdy vstoupí do lidských těl, před svou první inkarnací nazíraly Ideje (249b).

Platon svými dialogy zasahuje i do našich dějin. Masaryk od svých gymnaziálních let našel zálibu v Platonovi, vždy se za platonistu pokládal, a svou publikační činnost zahájil článkem „Platón jako vlastenec“. Badatelé dospěli k názoru, že v Masarykově politické filozofii Platon „nezanechal podstatných stop“. (Srv. Jan Svoboda, *Masarykův realismus a filozofie pozitivismu*, Filosofia, Praha 2017, str. 91) K tomuto názoru nutně dospěli na základě toho, že naši platonisté spolu s platonisty německými, francouzskými, anglickými a všemi ostatními vidí veškeré Platonovy dialogy jako psané po Sokratově smrti. Tím se vztaženost Platonových dialogů k politickému dění v Athénách a k jeho vlastnímu úsilí o účast v tomto dění ztrácí. Zasazením Platonových prvních sedmi dialogů do konkrétních politických situací těch nejpohnutějších let v dějinách Athén, do let 405-402 př. n. l., ukazují, že Platonovi o Athéňany šlo. Když Masaryk z Platona čerpal posilu pro své vlastní kritické vlastenectví, pochopil Platona správně.