

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Platónské výstupy za poznáním v dialozích
Ústava a Symposion

Petr Linc

Plzeň 2016

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Platónské výstupy za poznáním v dialozích

Ústava a Symposion

Petr Linc

Vedoucí práce:

Mgr. Jitka Paitlová, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2016

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucí mé bakalářské práce Mgr. Jitce Paitlové, Ph.D. za její trpělivost, poskytnutí cenných rad, připomínek a především za její čas, který mi věnovala při psaní této práce.

Obsah

Úvod.....	1
1. <i>Ústava</i>	3
1.1 Podobenství o slunci.....	3
1.2 Podobenství o úsečce.....	5
1.3 Podobenství o jeskyni.....	6
1.3.1 Výstupy z jeskyně za poznáním.....	7
1.3.2 Problém sestupu zpět do jeskyně.....	10
1.3.3 Dialektika jako královna nauk.....	11
1.4 Shrnutí.....	13
2. <i>Symposion</i>	15
2.1 Erós jako prostředník.....	15
2.2 Erós jako hybný moment poznání.....	17
2.3 Exoterický výstup za nesmrtelností.....	19
2.4 Esoterický výstup za poznáním.....	20
2.5 Shrnutí.....	24
3. <i>Faidros</i>	25
3.1 Zahalenost první Sókratovy řeči.....	25
3.2 Odhalení druhé Sókratovy řeči.....	27
3.3 Božská šílenost a uměřenost.....	28
3.4 Duše nahlížející nadsvětní místa.....	30
3.5 Filosofická láska vedoucí k pravému poznání.....	32
3.6 Shrnutí.....	34
4. Závěrečná komparace.....	36
4.1 Hybný moment poznání.....	37
4.1.1 Erós v dialozích <i>Faidros</i> a <i>Symposion</i>	37
4.1.2 Odlišnost touhy a božské šílenosti.....	38

4.2	Nejvýraznější motiv poznání	39
4.2.1	Definice krásna.....	39
4.2.2	Krásna - dobro - štěstí	40
4.3	Příčina a cíl poznání	41
4.3.1	Příčina - ontologický pohled	42
4.3.2	Cíl - epistemologický pohled	42
4.3.3	Shrnutí pojmu dobra v <i>Ústavě</i>	43
4.4	Metoda poznání	44
4.4.1	Dialektika v <i>Ústavě</i>	44
Závěr.....		45
Summary		47
Seznam použité literatury a pramenů		48

Úvod

Cílem mé bakalářské práce bude rozebrat jednotlivé Platónské výstupy za poznáním, které se objevují v dialozích *Ústava* a *Symposion*. V této práci se budu zabývat také dialogem *Faidros*, který je podle mého názoru jakýmsi vyvrcholením či završením zkoumaného tématu v dialozích *Ústava* a *Symposion*, které hrají stěžejní úlohu v mé bakalářské práci.

Prvním rozebíraným dialogem, na který ve své práci poukážu, bude *Ústava*. V tomto dialogu se budu zabývat především třemi známými podobenstvími (o slunci, o úsečce, o jeskyni). S ohledem na téma mé bakalářské práce bude pro mne stěžejní podobenství o jeskyni, ve kterém je obsažen hlavní výstup za poznáním, který budu podrobněji systematicky analyzovat. Důležitým motivem v tomto dialogu nebude ovšem pouze výstup, nýbrž zmíním zde i důležitý sestup zpět do jeskyně a taktéž zdůrazním motiv dialektiky jako královny všech nauk.

Druhým dialogem, který je pro mou práci zásadní, bude *Symposion*. Tento dialog pojednává o hostině, na které řečníci pronášejí chvalořeči na Eróta. Konkrétně se zde zaměřím na Sókratovu řeč, která je reprodukcí řeči kněžky Diotimy. V tomto dialogu se budu zabývat popisem Eróta jakožto prostředníka mezi bohy a lidmi a také Eróta jakožto specifickou touhu. V Sókratově řeči se vyskytují dvě varianty výstupu za poznáním, které uvedu do samostatných kapitol. V exoterickém výstupu jde o profánní výstup za nesmrtelností, v esoterickém pak přímo o filosofické zasvěcení, tedy výstup za pravým poznáním po takzvaném Diotimině žebříku lásky, který vede až k poznání nejvyššímu, zde tomu bude krásno samé.

Posledním dialogem, který budu níže rozebírat, bude *Faidros*. Jak jsem již napsal výše, tento dialog doplňuje oba předešlé klíčové dialogy a je jakýmsi jejich završením. Pro mne stěžejními částmi, které budu v tomto dialogu rozebírat, budou dvě Sókratovy řeči (malá a velká), v nichž se samozřejmě zaměřím na souvislosti s výstupy za poznáním. Velmi zajímavé bude sledovat motiv zahalenosti v první řeči a obnažené hlavy v řeči druhé. Avšak nejdůležitějším motivem v tomto dialogu, na který se zaměřím, bude láska jakožto božská *mánie*, jež je s to skrze zářivou krásu zapříčinit rozpomenutí duše na pravé poznání, které duše nahlížela s bohy v nadsvětních místech.

Na závěr celé práce se budu zabývat komparací výše zmíněných dialogů. Ta bude spočívat ve srovnání jednotlivých výstupů za poznáním, které jsou klíčovými motivy mé

práce, dále významnými motivy jako například touha či láska jako hybný moment poznání, krása jako nejpatrnější idea pro poznání či dobro jako vrchol poznání.

Díky rozboru výstupů za poznáním, kterými se ve své práci budu zabývat, chci dosáhnout komplexnějšího pochopení tohoto problému. Platón totiž ve svých dialozích, které – jak známo – byly určeny pro širší vzdělanou veřejnost, prostřednictvím různých podobností poskytuje v podstatě návod, jak se vymanit z profánního světa *doxa* a postupně dosáhnout filosofického *epistémé*, jehož vrcholem je vědění a pravda, příčinou pak idea dobra. Nikdy přitom nezapomene podotknout, že to jde jen „stěží“ a „pokud jest člověku možno“.

1. Ústava

Ústava patří vedle *Zákonů* mezi nejrozsáhlejší Platónovy spisy.¹ Tento dialog je rozdělen do deseti knih. Ovšem toto rozdělení podle Novotného zřejmě nevzešlo od Platóna.² Každá z knih je orientována na jedno hlavní či několik dalších témat. Pro téma výstupů za poznáním je zásadní jádro *Ústavy*: kniha šestá a kniha sedmá. V *knize šesté* se setkáváme s ideou dobra, která je znázorněna a popsána v *Podobenství o slunci* a rovněž na něj navazuje *Podobenství o úsečce*, kde se vyskytuje svět pomyslný a viditelný. *Knihou sedmou* začíná známým *podobenstvím o jeskyni*, které znázorňuje výstup k idejím, dále pokračuje utříděním nauk a ustavením dialektiky, jakožto nejvýznamnější nauky. Ve své bakalářské práci se budu zabývat především šestou a sedmou knihou *Ústavy*, jelikož budu v souvislosti s výstupem za poznáním rozebírat jednotlivá známá *podobenství*, tedy *Podobenství o slunci*, *úsečce* a *jeskyni*.

1.1 Podobenství o slunci

Podobenství o slunci uvádí Platón v šesté knize *Ústavy* (*Rep.* 506b - 509d). Námětem tohoto *podobenství* je vysvětlení příčiny a cíle poznání, to jest ideje dobra. Otázka podstaty dobra se zde Sókratovi jeví až „příliš těžkou úlohou“. Proto se rozhoduje hovořit formou *podobenství* o světle jako tzv. „dítěti dobra“ (*Rep.* 506d). Říká, že existuje spousta krásných a dobrých věcí. Krásno, dle Sókrata, vidíme, ale nevnímáme ho rozumem, zatímco dobro vnímáme rozumem, ale nevidíme ho (*Rep.* 507b). Nyní Sókratés již směřuje k tzv. „třetí věci“, kterou potřebuje zrak a sluch k tomu, abychom mohli zhlédnout věci viditelné. Tou „třetí věcí“ je myšleno světlo (*Rep.* 507e). Právě metaforika světla je hlavním motivem tohoto *podobenství*, kde Sókratés představuje světlo jako důležitou podmínku toho, abychom mohli vidět předměty, a to i za „nočního přísvitů“ (*Rep.* 508c). I samotný Ademaintos, ke kterému Sókratés mluví, pochopil, že se snaží poukázat na slunce: „jest zajisté patrné, že se tážeš na slunce“ (*Rep.* 508a). Sókratés nepopírá, že zrak není sluncem, ale je přesvědčen, že je zrak

¹ Novotný, *O Platónovi*, str 159.

² Tamtéž, str. 177.

nejblíže postavené smyslové ústrojí slunci (*Rep.* 508b).³ Wyller uvádí, že slunce nestojí ve stejné rovině jako světlo, ale je mu nadřazeno.⁴

Na příkladu s očima Sókratés ukazuje, jak je důležité denní světlo při pohledu na předměty, jelikož při absenci denního světla jsou naše oči „skoro jako slepé, jako by v nich nebylo čistého zraku“ (*Rep.* 508c). Důležité ovšem je, že světlo není jen předmětem materiálním či fyzickým, jelikož Sókratés pozoruje světlo i v jevech duševních. Platón uvádí:

„Kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a jsoucno, (..) má rozum; kdykoli však na to, co jest smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, tedy jen jasně míní a špatně vidí, (..) a tu zase se zdá, jako by neměla rozumu.“ (*Rep.* 508d)

Zde se dostáváme ke stěžejní interpretaci podobenství, k ideji dobra. Rosen o ideji dobra říká, že v Sókratově interpretaci ideje není toto slovo používáno v moderním smyslu jako změna či úprava vědomí, nýbrž představuje nějakou myšlenku.⁵ Neboť idea dobra spočívá podle Sókrata v tom, co „poskytuje pravdu poznávaným věcem a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost“ (*Rep.* 508e). Idea dobra je doslova „příčinou rozumového vědění a pravdy“ (*Rep.* 508e). Je proto zapotřebí pokládat ideu dobra za krásnější než je rozumové vědění a pravda (*Rep.* 509a), to znamená, že rozumové vědění a pravdu rovněž nemůžeme pokládat na stejnou hranici s dobrem. Ačkoli význam dobra je posazen ještě o něco výše – neboť dobro „vyniká nad jsoucnost důstojností a mocí“ (*Rep.* 509b) – můžeme o takovémto vědění a pravdě hovořit jako o věcech, které se dobru co nejvíce přibližují.

Podobenství o slunci plynule přechází v takzvané podobenství o úsečce, tedy když Sókratés rozděluje ideu dobra a slunce na dvě mocnosti, kde jedna vládne nad *rozumovým rodem a krajem* a druhá pak nad *viditelným* (*Rep.* 509d). S tímto rozdělením souvisí dva charakterní rysy ideje dobra. Prvním je charakter epistemologický, jehož předměty poznání mají od dobra to, že jsou poznávány, což znamená, že idea dobra je příčinou rozumového poznání a pravdy. Druhým charakterem je ontologický, neboť předmětům poznání se od dobra dostává i bytí a jsoucnosti, z čehož plyne, že samo dobro ještě nad tuto jsoucnost nějak vyniká. Tím Sókratés podhaluje následující podobenství, které v *Ústavě* bezprostředně

³ Zde můžeme použít odkaz na dialog *Faidros*, kde Sókratés o zraku hovoří: „Zrak jest z našich tělesných smyslů nejbystřejší, ale moudrost jím nevidíme.“ (*Phedr.* 250d).

⁴ Wyller, *Pozdní Platón*, str. 31.

⁵ Rosen, *Plato's republic*, str. 255.

následuje a které se zabývá rozlišením pomyslného a viditelného světa a jim příslušejícím druhům či úrovním poznání.

1.2 Podobenství o úsečce

Toto podobenství navazuje na předešlé podobenství o slunci, ovšem již se nezabývá cílem poznání, nýbrž rozlišuje (v epistemologickém smyslu) jednotlivé úrovně či druhy poznání, které se vztahují (v ontologickém smyslu) k určitým úrovním či oblastem jsoucna. Odlišnost mezi těmito dvěma podobenstvími tkví v jejich účelu. Jelikož předchozí podobenství nám přiblížilo ideu dobra jako příčinu, cíl a vrchol veškerého poznání, účelem úsečky je načrtnout epistemologický (a jak víme, v důsledku též ontologický) rozvrh úrovní poznání, což symbolizuje epistemologický charakter ideje dobra a světa vůbec s přesahem do roviny ontologické.

V šesté knize *Ústavy* Sókratés hovoří o představě přímky, kterou rozděluje na dva nerovné úseky, světy (*Rep.* 509d). První úsek přísluší *viditelnému*, kterému vévodí slunce, a druhý úsek představuje *pomyslný* svět, jemuž vládne idea dobra (*Rep.* 509d). Sókratés říká, že bychom měli rozdělit tyto úseky v určitém poměru dle *zřetelnosti a nezřetelnosti* (*Rep.* 509d).

Nejdříve se zaměřím na ontologický popis. Svět viditelný se v tomto ohledu dělí na „obrazy, to jest *stíny*, dále zrcadlení na vodě i na všem, co má pevnou, hladkou a lesklou plochu“, a na *věci*, které představují tyto obrazy, tedy „živočichové kolem nás, všechno rostlinstvo a vše, co náleží mezi umělé výrobky“. Sókratés o oboru viditelném tvrdí, že onen: „poměrný rozdíl tu záleží v pravdě a nedostatku pravdy, že jako se má předmět k mínění k předmětu poznání, tak se má napodobenina k napodobenému předmětu?“ (*Rep.* 510a)

Obor pomyslný je charakteristický tím, že nevychází ze smyslového světa, nýbrž z teoretických *předpokladů*. Ovšem v oblasti odborných pojmů (např. matematických) nepostupuje duše od těchto předpokladů směrem k počátku, jelikož „nemůže vystoupiti výše nad ty předpoklady“ (*Rep.* 511a) a užívá výše zmíněných věcí, které představují vzory obrazů. Předpoklad můžeme chápat jako soud, který má pouze prozatímní platnost, na kterém se ovšem zakládá další usuzování (*Rep.* pozn. 133, str. 414). V oblasti idejí (poznatků dialektiky) již ovšem duše směřuje správně od předpokladů k naprostému *počátku* a nepoužívá na své cestě obrazů. Zde se setkáváme s dialektikou, která má, jak říká Sókratés:

„Své předpoklady ne za počátky, nýbrž za předpoklady v pravém slova smyslu, jako výstupky a východiště, aby došel (...) k počátku všeho a pak aby chopě se toho zase nazpět sestupoval až ke konci, (...) neužívaje (...) žádného jevu smyslného, nýbrž idejí samých o sobě.“ (*Rep.* 511b)

Po ontologickém popisu se budu nyní zabývat epistemologickým popisem, ve kterém je idea dobra příčinou rozumového poznání a pravdy. Sókratés ještě v závěru šesté knihy uvádí čtyři stavy (druhy či úrovně poznání), které podle něj odpovídají čtyřem výše zmíněným úsekům: „*rozumové poznání* nejhořejšímu, *myšlení* druhému, ke třetímu přidej *věřen*í a k poslednímu *dohadování*“ (*Rep.* 511d-e). Myšlenku, kdy Platón přisuzuje rozdílným druhům poznávaných předmětů různé druhy poznání, se snaží znázornit pomocí úsečky. Platón úsečku rozděluje na dva nerovné úseky (obor pomyslný-vědění a obor viditelný-mínění), které pak dále dělí ve stejném poměru. Úsek, který je nejnižší na úsečce Platón nazývá obrazy, stíny, představy. Druhý úsek připodobňuje k obrazům, které tyto obrazy představují, všechny umělé výrobky či běžné věci. Třetí úsek již náleží do oboru pomyslného a Platón sem zařazuje matematické objekty. Do poslední čtvrtého úseku spadají poté ideje (*Rep.* 509e-511c).

1.3 Podobenství o jeskyni

Nejrozsáhlejší a zřejmě nejznámější z Platónových podobenství navazuje na předchozí dvě podobenství a po cíli (podobenství o slunci) a úrovních poznání (podobenství o úsečce) znázorňuje proces poznání. Na popisu samotné jeskyně, jeho obyvatel a vůbec dění kolem jeskyně se pokusím ukázat, co Platón tímto podobenstvím zamýšlel.

Lidé zde žijí v tomto podzemním obydlí, ve kterém jsou ovšem omezeni na pohybu, jelikož jsou spoutáni na nohou i na šjích a nemohou se tak hýbat či otáčet hlavou. Vysoko a daleko za nimi hoří oheň, který je oddělen od spoutaných vězňů pomocí vystavěné zídky. Za touto zídkou chodí lidé, kteří nosí všelijaké předměty, jejichž konce přečnávají přes zídku, a díky hořícímu ohni pozorují jakési stíny a dávají těmto stínům vlastní jména, ovšem nevědí, že to jsou jen přeludy lidské mysli (*Rep.* 514a-515b).

Ted' jsme přiblížili vnitřní prostředí jeskyně a pokusme se stejným způsobem zpracovat i vnější prostor kolem jeskyně. Jelikož vězni jsou spoutaní a tudíž se nemohou pohybovat a dostat se tak ven z jeskyně, pokládají stíny zobrazující se na stěně jeskyně jako jedinou skutečnost. Ovšem opravdový skutečný svět se nachází právě vně jeskyně, kde se vyskytují skutečné věci a svítí zde slunce. Ale o této doslova skutečnosti vězni nevědí, jelikož se nemohou dostat ven z jeskyně.

Dochází ale k situaci, kdy jeden z vězňů je osvobozen z pout a doslova přinucen jít za světlem ven z jeskyně. Sluneční světlo ho ovšem samozřejmě z počátku oslepila a on si musel na daleko jasnější světlo, než které se nacházelo v jeskyni, postupně zvykat. V tomto motivu se setkáváme s těžkostmi a bolestmi, které provázejí výstup za poznáním, stejně jako tomu bylo v dialogu *Faidros*: „A přitom celá vře a pučí, a jako vzniká dětem bolest, když jim rostou zuby, svrbění a píchání v dásních, tutéž bolest cítí duše toho, komu počíná narůstat peří.“ (*Phaedr.* 251c)

Vězeň ovšem nevěří, že by předměty, které mu jsou nyní ukazovány ve skutečném světě, jsou mnohem blíže skutečnosti než ony přeludy, které viděl v jeskyni. Nakonec ovšem porozumí a uzná tento skutečný svět za daleko lepší, než svět s nejasnými představami, které okusil v jeskyni. Kdyby se pak vrátil vězeň s touto zkušeností zpět do jeskyně a znovu by si jeho zrak musel zvykat na tamní temné prostředí a ostatním spoluvězňům by se snažil vyložit to, co viděl ve skutečném světě či dokonce je chtěl oprostít od pout a ukázat jim skutečný svět, mohla by mu hrozit i smrt, pokud by spoutaní vězňové mohli tak učinit (*Rep.* 515b-517a).

1.3.1 Výstupy z jeskyně za poznáním

V následující kapitole se pokusím po vlastní úvaze přiblížit a systematicky shrnout jednotlivé výstupy za poznáním jak je uvádí Platón v *Podobenství o jeskyni* (*Rep.* 514a-516b).

I. Stíny předmětu a lidí v jeskyni (obrazy) - „Neboť takoví lidé jistě by neviděli ze sebe samých ani ze svých druhů něco více než stíny (...) a co předměty nošené podél zídky? Neviděli by z nich právě tolik? Ovšemže.“ (*Rep.* 515a-b)

II. Oheň (slunce) - „Neviděli ze sebe samých ani ze svých druhů něco více než stíny vrhané ohněm na protější stěnu jeskyně.“ (*Rep.* 515a)

III. Stíny předmětů a věcí v přírodě (skutečné předměty a lidé) - „Jeden z nich je vyproštěn z pout a přinucen náhle vstáti a otočiti šíji a jíti a hleděti vzhůru ke světlu. Z toho všeho by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl by schopen dívati se na ony předměty (...) nejprve by zíral nejsnáze na stíny a potom na obrazy lidí i ostatních předmětů.“ (*Rep.* 515c-516a)

IV. Nebeská tělesa (ideje) - „Dále pak by snesl pohled na tělesa nebeská a na samu oblohu snáze v noci, kdy by se díval na světlo hvězd a měsíce, než ve dne na slunce a sluneční světlo.“ (*Rep.* 516a-b)

V. Slunce (idea Dobra) - „Konečně pak, myslím, byl by s to, aby popatřil na slunce, ne na jeho obrazy ve vodě nebo na nějaké jiné ploše, nýbrž na ně samo o sobě na jeho vlastním místě, a aby se podíval, jaké jest.“ (*Rep.* 516b)

Z tohoto systematického shrnutí výstupů za poznáním je očividné, že výstup k nejvyššímu poznání, tedy k ideji dobra, vede v prvním stupni od stínů uměle vyrobených předmětů, které jsou přenášeny za zídka vysokou nad vězni v jeskyni a stínů lidí, kteří podél této zidky chodí s různým nářadím. Druhým stupněm ve výstupu k nejvyšší ideji dobra je oheň. Oheň je zde chápán nikoliv jako forma hoření, ale je metaforou pro slunce. „Světlo ohně v něm hořícího je síla slunce“ (*Rep.* 517b). Oheň představuje světlo v jeskyni, díky kterému mají vězni možnost vidět stíny věcí, které jsou nošeny podél již zmiňované zidky. Oheň tvoří jediné světlo, které mohou vězni v jeskyni zahlédnout a díky kterému mají možnost vidět věci, kterým označují „skutečné předměty“.

Ve třetí úrovni výstupu se již dostáváme ke stínům předmětů a lidí v přírodě. V této fázi se již nenacházíme v jeskyni, ale nazíráme skutečné světlo, ke kterému dosud neměli vězni přístup, ovšem po osvobození z pout má jeden z vězňů možnost poznat skutečný svět. Jenomže světlo je pro něj zcela nový jev, který dříve neznal a trvá, než si na něj zvykne. V tomto okamžiku jsou jim viděné stíny předmětů a lidí do jisté míry podobné jako stíny v jeskyni, jelikož stále nevidí krásu skutečných předmětů díky bolesti očí, které mu způsobuje sluneční svit. Ovšem později již je schopen nazírat ty opravdu skutečné předměty, které mu příroda nabízí a o kterých neměl doposavad ani potuchy. Nevěří však, že tyto předměty jsou „skutečnými předměty“, jejichž stíny měl možnost vidět v jeskyni. Ovšem jak Platón píše:

„Ano, myslím, že by potřeboval si zvyknouti, kdyby chtěl uviděti, co jest nahoře.“ (*Rep. 516a*)

Po této fázi, kdy si již zvyknul na světlo, které přichází od slunce, nikoli již od ohně, se dostáváme k čtvrtému stupni výstupu za poznáním, který představují nebeská tělesa. Pokud by vězeň dokázal již nahlížet skutečné předměty v přírodě, mohl by přejít právě do tohoto čtvrtého stádia výstupu a nazírat na nebeská tělesa. Co se dá představit pod pojmem *nebeská tělesa*? Nebeská tělesa by zde, podle mého názoru, mohla představovat Platónovy ideje. Jsou tedy metaforou pro to nejvyšší poznání, pro pravdu, boha, zkrátka pro to, co je jediné správné, dokonalé. Ideje ovšem nejsou zcela tím nejvyšším poznáním, tím je až jediná idea, kterou je idea dobra. Ovšem tento výstup není vůbec jednoduchý a je zapotřebí mnoha úsilí: „v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra“ (*Rep. 517b*). A právě idea dobra (slunce) je posledním pátým stupněm tohoto systematického shrnutí výstupu za poznáním. Jak jsem již uvedl výše v kapitole o Podobenství o slunci, idea dobra.

Idea dobra je podle Platóna příčinou rozumového poznání a pravdy (*Rep. 508e*). Je důležité chápat ideu dobra za něco ještě krásnější než je rozumové vědění a pravda (*Rep. 509a*). Tímto způsobem vlastně Platón chce poukázat na důležitost a významnost postavení ideje dobra nade všechny ostatní ideje. Ovšem pro pochopení vůbec pojmu dobro je zapotřebí, abychom si tento pojem blíže specifikovali. Stránský ve svém článku poukazuje na fakt, že Sókratés není tak zcela znalý v otázce dobra, neboť vůbec řešení po otázce o podstatě dobra, je velmi obtížné. Proto se Sókratés zaměřuje na jednodušší výklad o tzv. *dítěti dobra*.⁶ Za dítě dobra je považováno dle Sókratova výkladu slunce a sluneční svit představuje moc ideje dobra. A právě díky těmto dvou faktorům mohou lidé skrze zrak poznávat smyslový a po nahlédnutí některých idejí či dokonce samotné ideje dobra je člověk schopen rozumět i světu pomíjivému.⁷ Jak upozorňuje Stránský, důležité je Sókratovo prohlášení:

„Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí.“ (*Rep. 509b*)

Tímto prohlášením Sókratés chce říci, že dobro vyniká nad pravdu, není s ní na stejné úrovni a stejně tak není dobro na stejné úrovni s jsoucností, ale také nad ni vyniká.⁸

⁶ Stránský, *Platónova ontologie Dobra*, str. 55.

⁷ Tamtéž, str. 56-57.

⁸ Tamtéž, str. 58.

„Když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum.“ (*Rep.* 571b-c)

1.3.2 Problém sestupu zpět do jeskyně

Po tomto výstupu k ideji dobra je však nutné sestoupit zpět do jeskyně. Motiv sestupu zpět do jeskyně se mi zde zdá podobný jako výstup za poznáním z toho pohledu, že si znovu vězeň musí zvyknout na „nové“ prostředí. Prostor jeskyně dříve ale dobře znal, ovšem po nahlédnutí skutečného světa by této duši, která vystoupala nahoru, trvalo nějaký čas, než by se s dobře známým prostředním jeskyně ztotožnil. Ovšem zde se dostáváme k důležité fázi sestoupení, kdy dochází k obratu duše, jelikož duše vězně, který došel již tak daleko, chce směřovat stále vzhůru, k idejím, konkrétně k ideji dobra a nechce se zabývat lidskými věcmi, které se odehrávají v jeskyni: „Kdo došli až tam, nechtějí se starati o lidské věci, nýbrž jejich duše spějí vždy vzhůru a tam chtějí dlíti.“ (*Rep.* 517d)

Platón zde uvádí motiv obratu duše, který můžeme chápat jako zrod člověka, kterého je zapotřebí dostat do světla skutečného světa až k idejím. „To by, jak se samo sebou rozumí, nebyl jen tak ‚noc nebo den‘ jako při hře střepinami, nýbrž obrat duše z jakéhosi nočního dne do dne opravdového, na cestu ke jsoucnu, již nazveme pravou filosofií.“ (*Rep.* 521c) Můžeme zde vidět jistou analogii mezi bídným světem v jeskyni a skutečným světem, neboť když zde Platón hovoří o obratu duše, mluví zde o obratu z nočního dne do skutečného dne, tudíž bychom toto mohli chápat jako obrat z jeskynního prostředí do skutečného světa idejí, kde má člověk možnost nahlížet božským věcem (směřovat ke jsoucnu).

Platón dále popisuje, že se člověk, který nahlížel božským věcem, není schopen se chovat v jeskyni a hovoří o těch lidech, kteří neměli možnost nazírat spravedlnosti, že mu nemohou nikdy rozumět. Nazíráním spravedlnosti zde Platón myslí ideu spravedlnosti:

„Člověk, který přijde od dívání na věci božské do lidské bídy, neumí se zde chovati a jeví se velmi směšným, kdykoli jest nucen, dokud ještě špatně vidí a dříve, nežli si sdostatek zvykl přítomné tmě, na soudech nebo někde jinde zápasiti o stíny práva nebo o obrazy vrhající ty stíny a potýkati se o ně s názory lidí, kteří spravedlnosti samé nikdy nespatri.“ (*Rep.* 517d-e)

Tento motiv v další části textu Platón vztahuje na dvě poruchy zraku a s tím spojené i dvě poruchy duše. První zní: „Nesmál by se nerozvážně, kdykoli by uviděl, že některá jest zmatena a nedovede se na něco dívat, nýbrž přihlížel by k tomu, zdali přichází ze světlejšího života, a proto jest od nezvyklosti omráčena tmou.“ (*Rep.* 518a)

Zde Platón trochu obšírně popisuje sestup ze *světlejšího života*, tedy z prostředí kde lidská duše měla možnost nahlížet božské věci, do prostředí jeskyně, místo lidské bídy. O druhé poruše hovoří takto: „jde ze stavu velké nevědomosti do světlejšího prostředí a jest naplněna třpytem většího jasu“ (*Rep.* 518a-b).

Tím Platón popisuje původní výstup za poznáním z *velké nevědomosti*, což značí prostředí jeskyně, ve kterém vězni neviděli téměř vůbec nic, krom již výše zmíněných stínů věcí a lidí, do *světlejšího prostředí*, tedy ještě jednou k prostředí, kde měl vězeň možnost setkat se se skutečnými předměty, lidmi a dívat se na božské věci.

1.3.3 Dialektika jako královna nauk

Ačkoli hierarchie samotných nauk není pro moji práci stěžejní, ovšem jedna z nauk, kterou v přehledu uvedu, se velkou měrou podílí na výstupu k vrcholu poznání, a proto, myslím si, bude k věci si všechny nauky systematicky rozčlenit a konkrétně se zmínit o té jedné, která nás vede až na samotný vrchol poznání. Platón uvádí pět nauk, které spolu do jisté míry souvisí, a v současnosti bychom možná utvořili z některých uváděných nauk synonymní pojmy, ovšem Platón rozděluje nauky následovně:

- I. Počtářství
- II. Měřictví
- III. Hvězdářství
- IV. Astronomie
- V. Dialektika

A právě poslední zmíněná nauka je tou, která nás vede k nejvyššímu stupni poznání. Jak Platón sám tvrdí, Dialektika je vrcholem všech nauk (*Rep.* 534e). Díky této nauce je duše schopna nahlížet na to nejlepší a nejvyšší jsoucnu, tedy ideje (*Rep.* 532c). Důležité je si vymezit, jaký je smysl dialektiky a jaké cesty dále tato nauka volí? Jelikož právě zmíněné

cesty vedou na *konec putování*. Což můžeme chápat jako připodobnění k výstupu za poznáním a *konec putování* pochopit jako bezprostřední nahlížení idejí, či dokonce nejvyšší z nich idejí Dobra (*Rep.* 532e-533a). Pokud se zamyslíme nad rozdílem mezi předmětem dialektiky a předmětem ostatních oborů je zřejmé, že dialektika se snaží po zprostředkování podstaty každé jednotlivé věci vědeckou cestou, zatímco ostatní obory mají za předmět mínění či žádosti lidí (*Rep.* 533b). Platón dále připomíná, že geometrie a podobné vědy se „poněkud dotýkají jsoucna“, ovšem připodobňuje toto zpochybnění spíše snu, neboť ve skutečnosti tyto vědy nejsou schopny nejvyšší jsoucno nahlídnout, jelikož ho nemohou vědecky zdůvodnit (*Rep.* 533c). „Neboť komu jest počátkem toho, čeho nezná, a konec i části střední má spleteny z toho, čeho nezná, jak by bylo možno, aby soulad takovýchto složek stal se kdy věděním?“ (*Rep.* 533c)

Dialektika na cestě k počátku ovšem do jisté míry kooperuje s ostatními vědami (obory) ovšem Platón říká, že „potřebují jiného jména“, a proto je nazývá myšlením (*Rep.* 533d). Platón rozlišuje myšlení do několika stupňů:

I. Vědění	}	Rozumové poznání (svět rozumu)
II. Přemýšlení		
III. Věření	}	Mínění (svět mínění)
IV. Dohadování		

Platón ještě popisuje vztahy mezi jednotlivými obory a jsoucnem: „Oborem mínění jest dění, oborem poznání jsoucno; a jako se má jsoucno k dění, tak poznání k mínění, a jako se má poznání k mínění, tak se má vědění k věření a přemýšlení k dohadování.“ (*Rep.* 533e-534a)

Nyní se Platón zabývá otázkou, kdo pro něj představuje správného představitele dialektiky. Podle něj je skutečným dialektikem ten, kdo dokáže o každé věci říci její skutečný smysl jsoucnosti. Naopak nehovoří o dialektikovi v případě, že není schopen rozumového vědění týkajícího se dané věci (*Rep.* 534b). Připodobňuje tuto tezi, tedy rozlišení toho, kdo dokáže rozumově vysvětlit smysl věcí a ostatní smrtelníky, kteří toto nedovedou, k dobru:

„Kdokoli by nedovedl ideu dobra ode všeho ostatního úsudkem odloučiti a vymeziti a neuměl jako v bitvě raziti si cestu všemi námitkami, snaže se vésti důkazy nikoli na základě zdání, nýbrž podle skutečnosti, a takto se pohybovati v celém tomto prostředí pevný soudem, o takovém člověku jistě řekneš,

že nezná ani dobra samého o sobě, ani žádného jiného dobra, nýbrž dosahuje-li vůbec nějakého jeho obrazu, že ho dosahuje míněním, a ne věděním, že tráví tento nynější život ve snách.“ (*Rep.* 534c)

1.4 Shrnutí

Závěrem této kapitoly se pokusím shrnout výše uvedené tři podobenství, respektive v nich obsažené výstupy za poznáním, které jsou důležité pro mou práci.

V prvním podobenství o slunci je ústředním motivem světlo. Světlo v tomto podobenství představuje slunce. A právě slunce je podle Wyllera dokonce nadřazeno světlu a především představuje ideu dobra, jakožto nejvyšší ideu. Tuto ideu staví Platón nad rozumové věděni či pravdu, je doslova příčinou těchto dvou pojmů, věděni a pravdy. Podobenství končí rozdělením ideje dobra a slunce na dvě různé mocnosti, kdy jedna vládne nad rozumem a druhá nad míněním.

Bezprostředně po podobenství o slunci následuje to o úsečce. Jelikož předchozí podobenství nám přiblížilo ideu dobra jako příčinu, cíl a vrchol veškerého poznání, účelem úsečky je načrtnout epistemologický (a jak víme, v důsledku též ontologický) rozvrh úrovní poznání, což symbolizuje epistemologický charakter ideje dobra a světa vůbec s přesahem do roviny ontologické. Sókratés rozděluje přímku na dva nerovné úseky, světy. První úsek přísluší světu *viditelnému*, kterému vévodí Slunce, druhý úsek představuje svět *pomyslný*, jemuž vládne idea dobra. Nejdříve se zaměřím na ontologický popis. Svět viditelný se v tomto ohledu dělí na *obrazy*, to jest „stíny, dále zrcadlení na vodě i na všem, co má pevnou, hladkou a lesklou plochu“, a na *věci*, které představují tyto obrazy, tedy „živočichové kolem nás, všechno rostlinstvo a vše, co náleží mezi umělé výrobky.“ Obor pomyslný je charakteristický tím, že nevychází ze smyslového světa, nýbrž z teoretických *předpokladů*. Předpoklad můžeme chápat jako soud, který má pouze prozatímní platnost, na kterém se ovšem zakládá další usuzování. Po ontologickém popisu přichází popis epistemologický, v němž – jak již víme – je idea dobra příčinou rozumového poznání a pravdy. Sókratés rozlišuje čtyři epistemologické stavy (druhy či úrovně poznání), které podle něj odpovídají čtyřem výše zmíněným ontologickým úsekům: „Rozumové poznání nejhořejšímu, myšlení druhému, ke třetímu přidej věření a k poslednímu dohadování.“

Posledním Platónovým podobenstvím je podobenství o jeskyni, které je pro naše téma výstupů za poznáním zřejmě to nejdůležitější. Nebudu se vracet k popisu samotné jeskyně, ale zaměřím se na konkrétní motivy výstupu za poznáním, které se objevují v tomto podobenství. Při systematickém shrnutí výstupu za poznáním budu vycházet z vlastního schématu, kterým jsem chtěl jednoduše a přehledně systematizovat výstup z jeskyně. Toto shrnutí zahrnuje několik stupňů výstupu, začneme tedy tím prvním, který představuje stíny předmětů a lidí v jeskyni. Druhým stupněm je oheň, který je metaforou pro slunce. Třetí úroveň výstupu představují stíny lidí a věci v přírodě. V tomto stupni se již nenacházíme v prostředí jeskyně, ale zde již máme možnost nahlížet skutečné světlo. Čtvrtý stupeň představují nebeská tělesa, pod kterými si můžeme představit ideje a posledním stupněm výstupu je samozřejmě nejvyšší idea, tedy idea dobra.

Ovšem po tomto výstupu se musíme vrátit zpět na pozemský svět, kde si člověk znovu musí zvykat na život v jeskyni, ovšem jeho duše se s tímto faktem nechce smířit, jelikož po nahlížení božských věcí je její cíl daleko jinde, neboť chce směřovat vzhůru, k ideji dobra a nechce se zabývat lidskými věcmi. Na tomto příkladu sestupu zpět do jeskyně si povšimněme Platónova motivu obratu duše, tedy obratu z jeskynního bídného prostředí a života k nahlížení skutečného světa idejí. V neposlední řadě nesmíme v tomto podobenství zapomenout zmínit Dialektiku, jakožto královnu všech nauk. Díky této nauce je duše schopna nahlížet na jsoucnu (ideje). Rozdíl mezi dialektikou a ostatními obory tkví ve vědeckém zprostředkování jednotlivých věcí, zatímco ostatní obory mají za předmět mínění.

2. *Symposion*

V dialogu *Symposion* se setkáváme s šesti chvalořečmi na boha Eróta (v Sókratově podání se jedná o daimóna), která jsou pronesena na hostině u básníka Agathóna. První pronáší svou řeč *Faidros*, dále následuje Pausanias, Eryximachos, Aristofanés, Agathón a nakonec Sókratés. Chvalořeči doplňuje ještě Alkibiades, který pronáší chvalořeč na Sókrata. „*Symposion* není pouhým spisem o Erótovi, nýbrž je literárně-filosofickým ztělesněním Eróta.“⁹

V dialogu *Symposion* se konkrétně zaměřím na Sókratovu řeč (*Symp.* 201d-212a), která je reprodukcí řeči kněžky Diotimy. Důležitá je dle mého názoru Sókratovo předsevzetí v úvodu jeho řeči, totiž že bude mluvit jen pravdu, neboť tvrdí, že „je potřebí i takové řeči, v které by bylo slyšet jen pravdu o Erótovi“ (*Symp.* 199b). Můžeme se proto domnívat, že v Sókratově řeči se setkáváme s Platónovým uchopením Eróta, jakožto touhy, respektive *dynamického hybatele*, který nás podněcuje a vede na výstupu za poznáním. Platón rozlišuje *erós* tělesný, který je ve spojení s lidským plozením ve smyslu pohlavních žádostivostí, a *erós* duševní, který souvisí s touhou po poznání krásna samého a který je v Sókratově řeči klíčovým motivem. Představitelem této touhy je daimón Erós, doslova prostředník mezi bohem a člověkem. Sókratovu řeč bychom mohli rozdělit na exoterickou část, která předchází samotnému vrcholnému zasvěcení, a druhou, esoterickou, již plně filozofickou část, která nás seznamuje s vrcholným stupněm filosofického zasvěcení do poznání krásna samého.

V následujících dvou kapitolách se budu zabývat popisem Eróta, jak ho reprodukoval Sókratés na základě řeči kněžky Diotimy. První kapitola bude pojednávat o Erótovi jako prostředníkovi mezi bohem a lidmi a druhá kapitola se bude věnovat Erótovi z trochu odlišné perspektivy a bude ho popisovat jako touhu. Poté přejdu ke dvěma variantám výstupu, jejichž je Erós prostředníkem: exoterickému výstupu za nesmrtností a esoterickému výstupu za poznáním.

2.1 Erós jako prostředník

Erós je v Sókratově řeči považován za jakéhosi velkého daimóna (nikoli přímo za boha), který je jakýmsi mezičlánkem mezi božským a lidským, díky kterému je možný vzájemný kontakt těchto dvou světů a jehož podstatným rysem je touha po dobru a kráse, protože na rozdíl

⁹ Vítek, *Prameny Eróta v Platónově Symposiu*, str. 67.

od bohů nemůže mít dobra a krásy nekonečně mnoho. Mitchell označuje daimóna doslova za „převozníka“ mezi bohy a lidmi.¹⁰

Sókratés o Erótovi tvrdí, že „není ani krásný, jak já tvrdím, ani dobrý“ (*Symp.* 201e). V průběhu rozpravy Sókratés ovšem na základě řeči Diotimy uznává, že vlastně nepokládá Eróta za boha, jelikož podle něj „touží po tom, čeho se mu nedostává“ (*Symp.* 202d), tedy touží po dobru a kráse, protože má nedostatek dobra a krásy. Na tuto touhu reaguje Mitchell, který taktéž říká, že Erós nemá krásných věcí, ovšem touží po nich.¹¹ Erós by měl být podle Diotimy „něco středního mezi smrtelným a nesmrtelným“ (*Symp.* 202d), označuje Erós jako *velikého daimóna*, protože „každá daimonská bytost je uprostřed mezi bohem a člověkem“ (*Symp.* 202e). Ovšem jak tvrdí Vítek, ne každý Erós mohl směřovat ke krásnu, dobru a filozofování a nepředstavoval prostředníka mezi smrtelným a nesmrtelným.¹² Na tomto chtěl Vítek poukázat, že Diotima si přizpůsobovala obraz svého Eróta a při chvále daimóna zapomínala na faktickou identitu jeho rodičů, kdy se velebil pouze úspěšný otec Poros, zvaný *Důmysl*, ale v pozadí se zamlčovala Penia, která byla obrazem jakéhosi *selhání* či neúspěchu.¹³

Erós je tedy jakožto daimón *prostředníkem* mezi bohy a lidmi. Mohli bychom vztah bohů a lidí označit také jako vztah mezi nesmrtelným či smrtelným, kdy nesmrtelnost představují právě bohové, kteří jsou bráni za takzvaně ideální, dokonalé, jednotné, věčné a nesmrtelné, zkrátka mohou být brány jako typická Platónova metafora pro ideje, jelikož ty jsou rovněž věčné a neměnné. Opakem nesmrtelnosti je samozřejmě smrtelnost, tedy metafora pro vše lidské. Sókratés ovšem hovoří o člověku jako o tvorovi, který touží po nesmrtelnosti. Zde chce Platón zřejmě poukázat na pomíjivý a zejména nedokonalý život člověka, který chce dosáhnout nesmrtelnosti. Nejjednodušším, ale z hlediska filosofie též nejnižším způsobem, jak se může člověk podílet na nesmrtelnosti, je plození, tedy nahrazení starého člověka novým, mladým jedincem (*Symp.* 207c).

Po představení Eróta, jak ho popsala Diotima, následuje Sókratova otázka: „A jakou má moc?“ (*Symp.* 202e) Jak jsem výše zmínil, Erós je prostředníkem a zároveň hybatelem k nejvyššímu poznání. Diotima říká, že všechny hovory či jednání mezi bohy a lidmi zprostředkovává právě tento daimón (*Symp.* 203a). „Jest uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojími, takže všechno je spjato v jeden celek.“ (*Symp.* 202e)

¹⁰ Mitchell, *A Reading of Plato's Symposium*, str. 121.

¹¹ Tamtéž, str. 121.

¹² Vítek, *Prameny Eróta v Platónově Symposiu*, str. 64.

¹³ Tamtéž, str. 64.

Bůh s člověkem přímo nejedná, z čehož vychází role prostředníka daimóna. Mužem daimonským je nazýván ten, kdo nabyt jistých znalostí v těchto věcech, tedy ve věcech jednání a styků mezi bohy a lidmi. Zatímco člověk sprostý je ten, kdo je znalý v jiných oborech, jako je například umění či různá řemesla. Erós řadíme mezi první skupinu, tedy muže daimonské.¹⁴ Po otázce „jakou má moc?“, přichází další podnět k zamyšlení pro Diotimu, kterým je otázka po rodičích daimóna. Ovšem nebudeme přímo odpovídat na položenou otázku, nýbrž na základě tohoto Sókratova zájmu pozorujeme rozlišení boha a člověka. Jelikož zde lze pozorovat rozlišení mezi smrtelným a nesmrtelným, tedy člověkem a bohem.

„Když se narodila Afrodité, všichni bozi byli na hostině a mezi nimi i Poros, Důmysl, syn Métidin, bohyně rozumnosti. Když byli po jídle, přišla žebrat, jak bývá o hodech, Penia, Chudoba, a stála u dveří.“ (Symp. 203b)

Platón zde poukazuje tedy na boha a člověka, kdy boha představuje rozumnost či moudrost, a člověka chudoba nebo uměřenost. A právě prostředníkem mezi moudrostí a uměřeností, bohy a lidmi, je Erós.

2.2 Erós jako hybný moment poznání

Hejduk chápe pojem *erós* jako „substantivum mající společný kořen se slovesem *eramai*“.¹⁵ *Eramai*, znamená, *toužím*, a právě proto touha hraje v dialogu klíčovou roli, a pokud se ptáme po otázce, proč nikdo z bohů nehledá moudrost? Odpověď je nasnadě, jelikož bůh nemusí hledat moudrost, ani se nesnaží stát moudrým, „neboť jest moudrým“ (Symp. 204a). Naopak když otázku o touze po moudrosti vztáhneme k nevědomým lidem, tak ti nehledají moudrost, netouží stát se moudrými:

„Neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není krásný a dobrý, ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.“ (Symp. 204a)

¹⁴ Zde je patrná analogie s Ústavou, kde v šesté knize Sókratés hovoří o přímce, kterou rozděluje na dva nerovné úseky neboli světy. První úsek přísluší viditelnému světu, kterému vévodí Slunce a druhý úsek představuje pomyslný svět, jemuž vládne idea Dobra.

¹⁵ Hejduk, *Od eróta k filosofii*, str. 43.

Ale v zápětí se setkáváme s otázkou, kdo jsou „hledatelé moudrosti“. Odpověď Diotimy zní vskutku jasně:

„To je jasné již i dítěti, že ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojími; a mezi ně náleží i Erós. Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu, takže Erós je nutně filosof, a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým.“(Symp. 204a-b)

Erós je tedy nejen prostředníkem mezi bohy a lidmi, ale zároveň touhou, která je *hybatelem* na cestě za poznáním. Sheffield dodává, že Platón shledával podstatu pojmu erós v erotické lásce či ještě lépe řečeno ve vášnivé touze.¹⁶ Je tím stěžejním „motorem“ vedoucím za vrcholným poznáním, který směřuje od pozemského života až k úplnému poznání krásna samého, věčného, jednotného. Nejvyšší stupeň poznání spočívá v přiblížení se co možná nejbliže vrcholu erotického zasvěcení, které je popsáno v posledním stupni Diotimina žebříku lásky (viz níže v kapitole Esoterický výstup za poznáním) v důsledku též poznání dobra, a tím dosažení štěstí a blaženosti.

Ale nepřebíhejme a vraťme se zpět k Diotimině řeči, která pokračuje ve výkladu užitku Eróta lidem a pokračuje otázkou: „Co bude mít ten, komu se dostane krásných věcí?“ Tato otázka vyplývá z pochopení Eróta, jakožto hybatele k poznání, který se vztahuje ke krásným věcem. Sókratés nahrazuje pojem krásný za dobrý, jelikož není schopen odpověď na výše zmíněnou otázku (Symp. 204d). Pokud však zamění pojem krásný zadobry, je schopen na danou otázku zodpovědět: „Aby se mu jich dostalo“, přijde na řadu další Diotimina otázka „A co bude mít ten, komu se dostane dobrých věcí?“ Odpověď zní vcelku jasně, *bude šťasten* (Symp. 204d-205a). Zde můžeme pozorovat jistou paralelu mezi *krásnem* – *dobrem* – *štěstím*. Není již zapotřebí dalších otázek, jelikož odpověď být šťasten je brána za definitivní a konečnou. Jedná se tak o nejvyšší účel poznání a není potřeba se již dále ptát. Dobro je zde navíc myšleno ještě komplexněji, je třeba si dát pozor na skutečnost, že pro Platóna dobro nespočívá pouze v pomíjivém světě plození, ale v poznání pravého dobra, čemuž rozumí jen filosofové. S dobrem se pojí i láska, neboť láska je touha mít trvale dobro, dobro zde představuje předmět lásky.

¹⁶ Sheffield, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, str. 2.

2.3 Exoterický výstup za nesmrtelností

Než dojdeme k samotnému nejvyššímu stupni zasvěcení, podívejme se nejprve na exoterickou pasáž Diotiminy řeči z dialogu *Symposion*, která předchází exotericky filosofickému zasvěcení do poznání krásna.

Sókratés se ptá, „Kterým způsobem a v kterém jednání se musí jeviti úsilí a napětí těch, kdo jdou za tím cílem, aby se jmenovala láska? Který je to úkon?“ Odpověď zní: „jest plození v krásnu, a to tělesné i duševní.“ (*Symp.* 206b) Jako tělesné, nerozumné a lidské plození chápeme fyzický akt mezi mužem a ženou. Zatímco duševním plozením je chápáno plození krásných myšlenek, avšak nutno zdůraznit, že prozatím se jedná o plození múzické. O filosofickém plození krásných myšlenek bude řeč až v esoterickém stupni výstupu za poznáním.

„Ale přece víš, pravila, že se nazývají poitéty, nýbrž mají jiná jména, a jenom jedna část odloučená od veškerého tvoření, totiž za, která se zabývá tvořením múzickým a verši, jest nazývána jménem celku.“ (*Symp.* 205c)

O filosofickém plození krásných myšlenek bude řeč až v esoterickém stupni výstupu za poznáním. Pokud obrátíme pozornost zpět k touze po dobru, pro člověka tento Erós není jedinou touhou, nýbrž další se jeví touha po nesmrtelnosti, která je pro smrtelného člověka spojena s plozením něčeho věčného a nesmrtelného (*Symp.* 207a). V tomto ohledu Platón zdůrazňuje pomíjivost a nevěčnost člověka, neboť se člověk snaží zanechat plozením nového mladého jedince, který by měl nahradit starého. Tato touha po nesmrtelnosti je spíše spojena s výše zmiňovaným exoterickým výstupem, neboť se zaměřuje především na smrtelné bytosti, či obyčejné lidi – nefilosofovy, kteří nemají vlastnosti bohů a proto se snaží těmito vlastnostem docílit jinak. Platón tvrdí, že všichni lidé touží po dobru, jenomže nefilosofové si pod tím představují jen pomíjivá dobra, zatímco pravé štěstí nám může poskytnout pouze poznání ideje dobra.

Problematikou rozlišení erótů, tedy v touze po dobru a po nesmrtelnosti se zabývá se ve svém díle *Od Eróta k filosofii* Hejduk, a proto právě z jeho knihy budu v následující části textu vycházet. Pokud bychom se tedy zamýšleli nad rozdílem touhy po dobru a nesmrtelnosti, Hejduk tvrdí, že někteří řečníci na hostině v dialogu *Symposion* dokazují ve své řeči, že „plození v krásném“ vyplývá z obecné definice eróta a jiní zase tvrdí, že touha

po nesmrtelnosti je vyvozena z definice eróta jako „touhy po dobru“, ovšem Hejduk dodává, že z této definice neplyne „plození v krásném“ stejně jako to v samotném dialogu netvrdí ani Diotima.¹⁷ Dále Hejduk pokračuje v rozlišení těchto dvou erótů následovně: „Konvenčně je předmětem eróta něco krásného a cílem je plození dětí, kdežto obecně jsou to dobro a štěstí.“¹⁸

Shodneme se, že konvenční erós vede k nesmrtelnosti prostřednictvím plození potomků, zatímco erós jako touha po dobru směřuje k nesmrtelnému pohybu duše.¹⁹ Hejduk označuje touhu po krásném jako egoistickou, jelikož lidem jde především o vlastní nesmrtelnost a slávu, což dokazuje Platón v *Symposiu* slovy: „Když bys uvážil, v jak silné žijí touze proslavit se a nesmrtelné pro všechny čas si získati jméno a jsou hotovi pro to podstupovat všechna nebezpečství.“ (*Symp.* 208c-d) Cílem této touhy je plození vlastních potomků, nikoliv vlastnění či pečování o krásné a o duši.²⁰ V druhém případě je naopak cílem vlastnění dobrého. „Neboť šťastni jsou šťastni nabytím dobrých věcí a již není potřebí další otázky, k jakému účelu chce ten člověk být šťasten.“ (*Symp.* 205a)

Hejduk poukazuje na rozdíl mezi žebříkem lásky, který se vyskytuje v dialogu *Symposion* a týká se pouze touhy po krásném, a proto nejvyšší ideou je zde chápána idea krásy, a mezi obecnou touhu po dobrém, která je lépe zachycena v podobenství o úsečce či o jeskyni.²¹

2.4 Esoterický výstup za poznáním

Poté, co jsme v krátkosti přiblížili Eróta v Sokratově řeči a představili pasáž, která předchází zasvěcení, můžeme přistoupit k samotnému *vrcholnému a zíravému stupni zasvěcení* (*Symp.* 210a). Jde o filosofické zasvěcení do poznání krásna, které probíhá v několika krocích. Protože Platónovy výstupy za poznáním tvoří podstatu mé bakalářské práce, bude pro mě tato pasáž zcela zásadní. V další části textu konkrétně rozvedu jednotlivé kroky či stupně, označované jako Diotimin žebřík lásky, které vedou k vrcholu zasvěcení, tedy bezprostřednímu nazírání krásna, ke kterému dochází prostřednictvím hybatele Eróta. Cílem

¹⁷ Hejduk, *Od eróta k filosofii*, str. 38.

¹⁸ Tamtéž, str. 38.

¹⁹ Tamtéž, str. 38.

²⁰ Tamtéž, str. 38.

²¹ Tamtéž, str. 39.

tohoto prostředníka mezi bohy a lidmi je přivést smrtelného tvora, který obývá pozemský svět, tedy člověka, k poznání nejvyššího krásna, podstaty krásna (*Symp.* 211c).

Esoterický výstup můžeme rozdělit do několika kroků či stupňů takzvaného Diotimina žebřík lásky. Tento žebřík lásky z dialogu *Symposion* se týká jen touhy po krásném, a proto nejvyšším cílem zde je právě idea krásy.²² Žebřík lásky je hlavním bodem Diotiminy řeči, který slouží jako návod pro postup k vrcholnému erotickému zasvěcení, tedy k přímému nahlédnutí na krásno, které existuje věčně samo o sobě.²³ Diotimin žebřík lásky můžeme přehledně schematizovat do níže uvedených stupňů, které vedou až k samotnému erotickému zasvěcení:

- I. Milovat jedno krásné tělo: „Kdo chce náležitou cestou jíti za touto věcí, musí z počátku v mládí chodit za krásnými těly a nejprve, jestliže ho správně vede jeho vůdce, milovat jedno tělo a tam plodit krásné myšlenky.“ (*Symp.* 210a)
- II. Milovat všechna krásná těla: „Potom má poznati, že krása jevíci se na kterémkoli těle jest sestra krásy na druhém těle, a má-li jíti za vnější krásou vůbec, bylo by velmi nerozumné, nepokládat každou krásu jevíci se na všech tělech za jednu a tutéž. Když si toto uvědomí, musí se stát milovníkem všech krásných těl, a naopak ustati v oné prudké lásce k jednomu, povznést se nad ni a pokládat ji za malichernou.“ (*Symp.* 210b)
- III. Duševní krása je cennější než krása těla: „Takže by mu stačil i málo sličný člověk, jen když by měl ušlechtilou duši, a takového by miloval,

²² „Tu pak je mnoho vzácných podívaných a cest uvnitř nebes, kterými jezdí rod blažených bohů, přičemž každý z nich dělá své dílo, a za ním následuje, kdo kdy chce a může; neboť závist nemá místo uvnitř božského sboru. Kdykoli pak jdou k hostině a kvasu, ubírají se strmou cestou vzhůru k vrcholu nebeské klenby.“ (*Phaedr.* 247a-b) Platón se zde snaží ukázat, že i samotné dokonalé ideje jsou nějakým způsobem hierarchicky členěny. Na příkladu, že „uvnitř nebe“ se vyskytují různé cesty, které vedou k jednomu cíli (k ideji), v tomto případě k nebeské klenbě, je tedy možné, že Platón právě tímto chtěl poukázat na jakési rozčlenění idejí, které mají svůj řád.

²³ Ovšem z filozofického hlediska je jen jakýmsi „dalším kamínkem v mozaice, neboť i mantinejská kněžka přizpůsobovala obraz Eróta svým záměrům podobně jako ostatní řečníci.“ (Vítek, *Prameny Eróta v Platónově Symposiu*, str. 64). Tímto tvrzením má Vítek na mysli poukázání na jakési připodobnění, které Erótovi vštěpovali jednotliví filozofové v předešlých řečech. Každý z jednotlivých filozofů si Eróta představoval do jisté míry odlišným způsobem a právě na tento fakt chtěl Vítek upozornit. Kupříkladu v závěrečné palinódii na Sókrata Alkibiadův učitel a zároveň milovník představuje jakési Erótovo. (Vítek, *Prameny Eróta v Platónově Symposiu*, str. 65).

pečoval o něj a rodil by i vynalézal takové myšlenky, které by činily mladé lidi lepšími.“ (*Symp.* 210b)

- IV. Pohledět na krásu činností a zákonů: „Tím by byl přinucen pohledět dále na krásu jevící se v činnostech a zákonech a uviděti příbuznost toho všeho vespolek, aby usoudil, že tělesná krása je něco malého.“ (*Symp.* 210c-d)
- V. Dojít k poznatkům: „Po činnostech musí být přiveden k poznatkům, aby viděl zase krásu poznatků, a zíraje na široký již rozsah krása, aby se již nespokojil jednotlivým zjevem krásy.“ (*Symp.* 210d)
- VI. Nezávistivé filosofování: „Nýbrž aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filozofování, až by zesíliv a zmohutněv uviděl jisté jedno vědění, jež se vztahuje ke krásnu, o kterém nyní povím.“ (*Symp.* 210d)
- VII. Vrcholné zasvěcení: „Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí krásno podivuhodné podstaty, (..) je věčné a ani nevzniká, ani nezaniká, (..) bude to něco, co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné; všechny ostatní krásné věci jsou toho účastny.“ (*Symp.* 210e-211b)

Je tedy zjevné, že Diotimin žebřík lásky postupuje od krásy jednoho těla, kde je zapotřebí plodit krásné myšlenky. Zde musíme zdůraznit tvrzení o myšlenkách, jelikož se pohybujeme v esoterickém výstupu za poznáním, jedná se o plození čistě duševní, a to plození pravých myšlenek, tudíž nejde o fyzické plození potomků nebo duševní plození pouhých básnických děl jako v exoterickém, předfilosofickém výstupu za nesmrtelností. Dále opouští jedno tělo a dochází k zobecnění tělesné krásy na více těl, přičemž dochází k rozumnému procitnutí a pochopení, že krása jednoho těla je stejná jako krása jiného. Ve třetím stupni nahrazuje tělesnou krásu důležitější krása duševní, která předchází krásám

činností a zákonů, které představují čtvrtý stupeň výstupu. V tomto stupni žebříku dochází k překonání tělesné krásy a záměrem je poznat právě krásu poznatků, které jsou v tomto stupni uvedeny. Paitlová ve svém článku *Centrální části Platónova Symposia* uvádí pouze čtyři stupně Diotimina žebříku lásky. Konkrétně jimi jsou krásy tělesné, následuje krása duševní, třetím stupněm je krása poznatků a poslední nejvyšší stupeň představuje samotné poznání krásna.²⁴ Avšak v textu lze podle mého názoru rozpoznat jisté nuance a na jejich základě rozlišit celkem sedm stupňů. Pátým stupněm zasvěcení se rozumí dojít k poznatkům, jejichž cílem je plodit mnoho krásných a velikých myšlenek. Před samotným vrcholným stupněm zasvěcení v Diotimině žebříku lásky vyvstává ještě jeden stupeň, který můžeme nazvat *nezávistivým filosofováním*, jehož cílem je vidět jisté jedno vědění, které se bezprostředně vztahuje ke krásnu, a v posledním stupni tohoto žebříku již vystupujeme na vrchol zasvěcení, kde nacházíme, respektive nahlížíme krásno, které je:

„Především věčné a ani nevzniká, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále krásno, které „není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé, které není zde krásné a tam zase ošklivé, jedněm lidem krásné a jiným ošklivé. A nebude se mu to krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč nebo některé vědění ani něco, co by bylo někde na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude to něco, co je samo o sobě a se sebou a jednotné.“ (*Symp.* 211a-b)

Sókratés po tomto shrnutí jednotlivých kroků k vrcholnému zasvěcení ještě rekapituluje, jak lze docílit poznání podstaty krásna:

„Kdykoli tedy někdo náležitým milováním postupuje od těchto věcí zde a počíná viděti ono krásno, dosahuje téměř vrcholu zasvěcení. A tak ten správně jde nebo od jiného je veden po cestě lásky, kdo počínaje od zdejších krásných věcí, vystupuje pro dosažení onoho krásna stále vzhůru jako po stupních, od jednoho ke dvěma a od dvou ke všem krásným tělům a od krásných těl ke krásným činnostem a od činností ke kráse naukových

²⁴ Paitlová, *Centrální část Platónova Symposion*, str. 31.

poznatků a od poznatků dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než právě ono krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu krásna.“ (*Symp.* 211b-c)

Diotima svou řeč zakončuje slovy, že právě na stupni vrcholného zasvěcení stojí za to žít člověku. Poukazuje na srovnání krásna se zlatem, či drahými rouchy, ze kterých je nejen Sókratés vyváděn z míry. „Je to nad všechno srovnání se zlatem, drahými rouchy, krásnými chlapci i jinochy.“ (*Symp.* 211d) Ale je třeba si uvědomit nebo si jen představit, jaké by bylo nahlížet na krásno samo, čisté, božské a nenaplněné lidským masem a barvami (*Symp.* 211e).

2.5 Shrnutí

Závěrem bychom měli zdůraznit důležité pojmy vyskytující se v dialogu *Symposion* a zopakovat tak, co je pro náš cíl, tedy výstupy za poznáním, nejdůležitější. Jak již z výše uvedeného rozboru dialogu *Symposion* víme, krásno je věčné, jednotné a existující samo o sobě a se sebou. Krásno je zde myšleno jako ta nejvyšší idea, vrchol erotického zasvěcení, k němuž může člověk dojít po stupních Diotimina žebříku lásky, kterých jsem identifikoval sedm, kdy posledním stupněm je konečné samotné nejvyšší vrcholné erotické zasvěcení.

Pokud jde o touhu, pak Sókratés chápe Eróta v užším smyslu jako prostředníka mezi bohy a lidmi. V širším smyslu je pro Sókrata *erós* touhou po krásnu (*Symp.* 204a-b), která představuje hybatele za výstupem k poznání. S touhou je úzce spojena i láska, přičemž láska je touha mít trvale dobro, kde dobro představuje předmět lásky. Je možné rozlišit touhu po krásném (respektive po poznání krásna) a touhu po nesmrtelnosti.

Nakonec ještě shrnu postup výstupu za poznáním, který se odehrává v sedmi stupních Diotimina žebříku lásky. Tento systematický výstup k samotnému vrcholnému poznání začíná u milování jednoho těla, ve druhém stupni dochází k přechodu na milování všech krásných těl, hlavním předmětem třetího stupně je přechod od tělesných slastí k duševním a tedy milování či nazírání krásy duševní. Čtvrtý stupeň představuje krásu činností a zákonů. V pátém stupni musíme dojít od poznatků, jejichž cílem je plodit mnoho krásných a velikých myšlenek. Předposledním stupněm je nezávistivé filosofování, jehož cílem je vidět jisté jedno vědění, které se bezprostředně vztahuje ke krásnu. Posledním stupněm tohoto žebříku je samotné vrcholné erotické zasvěcení a bezprostřední nazírání ideje krásy.

3. *Faidros*

Nejprve si zdůvodněme, proč jsem za rozборы výstupů za poznáním ve stěžejních dialozích *Ústava* a *Symposion* zařadil ještě dialog *Faidros*. Vybrané pasáže z *Faidra* jsem do své práce zařadil z toho důvodu, že považuji tento dialog za jakési vyvrcholení či dokonce završení již rozebraných výstupů. V závěrečné kapitole, kde provedu srovnání jednotlivých výstupů, budu moci díky zpracování jistých pasáží z dialogu *Faidros* výstižněji uchopit téma Platónových výstupů za poznáním, neboť jak se později ukáže, Platón zde doplňuje a rozvíjí téma lásky jako hybného momentu na cestě za nejvyšším vrcholným poznáním, přičemž obsahuje i některé pasáže o čistě duševním poznání v reinkarnačním procesu. V dialogu *Faidros* se budu opět zabývat souvislostmi s výstupem za poznáním. Klíčovými pasážemi budou pro tento cíl dvě Sókratovy řeči (malá a velká).

3.1 Zahalenost první Sókratovy řeči

Nyní se budu zabývat první Sókratovou řečí. I přes to, že se v této řeči žádný výstup za poznáním vlastně nevyskytuje, je tato řeč již z definice od druhé Sókratovy řeči, která je označena jako palinódie, tedy chvalořeč respektive odvolání, neoddělitelná. V první řeči se vyskytuje motiv zahalenosti, neupřímnosti, studu či povrchnosti, což nám může evokovat motiv exoterického výstupu za nesmrtností z dialogu *Symposion* (o tom více viz závěrečná kapitola).

Nadmíru zajímavá je skutečnost, že Sókratés pronáší svoji první řeč se *zahalenou hlavou* (*Phaedr.* 237a). Důvody pro to uvádí Sókratés dva: zaprvé, aby „odbyl tu řeč co nejrychleji“, zadruhé, aby se při pohledu na krásného mladíčka Faidra „pro stud nemátl“ (*Phaedr.* 237a). Sókratés na samém začátku řeči vyzývá múzy, aby se spolu s ním chopily řeči. Zároveň zdůrazňuje, že k řeči byl Faidrem doslova nucen (*Phaedr.* 237a). Řeč se zabývá tématem, proč je třeba dávat přednost nemilujícímu před milujícím, důležité přitom však je, že ji Sókratés pronáší v roli „neupřímného“ milovníka (*Phaedr.* 237b). Všechny tyto okolnosti představují hned několik úrovní pokrytectví, které má daleko k pravému poznání: zahalená hlava, ledabylost, stud, múzy (které odkazují na básnictví, nikoli k pravému filosofickému poznání idejí, které je Platónem připodobňováno k dokonalým bohům), nucení, neupřímnost.

Co se námětu první řeči týče, Nussbaumová tvrdí, že první řeč především napadá lásku či vášeň jako pouhé nutkání k tělesnému naplnění.²⁵ Nejdříve, před výběrem uzavření *přátelství* s nemilujícím či s milujícím, je dle Sókrata potřeba formulovat výměr *lásky*. Těžko říci proč zde Platón uvádí dva pojmy přátelství a lásku. Zřejmě v těchto dvou pojmech viděl jistou podobnost či dokonce shodnost. Dle mého názoru jsou zde pojmy přátelství a láska brány za téměř synonymní výrazy, jelikož je Platón nijak významově nerozlišuje. Formulace výměru lásky se týká otázek, o jakou věc se jedná, jaký má význam a závěrem ujasnění, zda činí prospěch či škodu.

Sókratés definuje lásku jako jakousi žádost, kdy „nemilující jsou žádostivi po krásných věcech“ (*Phaedr.* 237d). V každém z nás existují *dva vládnoucí a vedoucí činitelé*. Tito činitelé jsou v nás někdy v souladu, občas zase v rozporu, někdy ovšem jeden převládá nad druhým a jindy je tomu zase opačně. První činitelem je *bujnost, vášeň či žádostivost* a druhým vládnoucím činitelem je *uměřenost* neboli, „získané mínění, spějící k největšímu dobru“ (*Phaedr.* 237d). Pokud připodobníme milujícího a nemilujícího k těmto činitelům, pak milující bude reprezentovat nerozumnou touhu po slasti, která se týká tělesné krásy a nemilující bude představovat rozumnou touhu po dobru.²⁶ Bujnost či vášeň bychom mohli vztáhnout k *fyzické lásce*, zatímco uměřenost k *lásce duševní*. Sókratés říká:

„Když tedy to mínění rozumem vede k největšímu dobru a převládá, má ta nadvláda jméno uměřenost; když však žádost nerozumně vleče k rozkoším a ovládne nás, je ta vláda nazvána bujností.“ (*Phaedr.* 238a)

Bujnost je chápána jako věc, která má mnoho pojmenování, vyskytuje se v ní mnoho členů a je složena ze spousty částí, z čehož plyne, že ten druh, který právě vyniká, vytváří označení pro člověka, který jej má. Motiv bujnosti, která je složena ze spousty částí a členů poukazuje na fakt nestálosti smyslového světa, mnohost a pomíjivost. Sókratés mluví o příkladech bujností, jako jsou labužnictví či láska. Sókratés říká:

„Žádost, která se vztahuje k jídlu a přemáhá rozum, jenž je největší dobro, i ostatní žádosti, nazývá se labužnictvím a způsobí, že ten, kdo ji má, bude nazván právě takovým jménem.“ (*Phaedr.* 238a-b)

²⁵ Nussbaumová, *Křehkost dobra*, str. 405.

²⁶ Novotný, *O Platónovi*, str. 186.

Touto žádostí, která „bez rozumu ovládne mínění“ Sókratés myslí lásku (*erós*) (*Phaedr.* 238c). Taková láska je podle něj neprospěšná pro miláčka a činí ho podřadnějším či slabším (*Phaedr.* 238e). Z tohoto úsudku lze vyčíst, že pro Sókrata měla láska v této první řeči negativní podobu.²⁷

Dle Sókrata je v tomto *zahaleném* (tj. běžném, profánním, nefilosofickém) pojetí milovník závistivý, nutí miláčka odlučovat se od věcí, díky kterým by získával větší moudrost, to znamená: odlučuje ho od *božské* filosofie (*Phaedr.* 239b). Závěrem Sókratovy první řeči je (jak uvidíme v porovnání s *palinódií*) velmi jednostranný, zjednodušený a nekomplexní pohled: až když milovník přestane milovat, provede změnu a jmenuje v sobě nového vládce a zároveň správce lásky, tedy *rozum a uměřenost*, teprve pak dochází k uzdravení mysli člověka (*Phaedr.* 241a), a potom i samotný miláček dojde k přesvědčení, že měl dát přednost nemilujícímu a majícímu rozum před milujícím a nerozumným milovníkem (*Phaedr.* 241b).

Láska je zde chápána jako negativní, neprospěšná pro miláčka, jelikož ho činí podřadnějším či slabším. V první řeči chybí rozměr hybného momentu za poznáním, který bude uveden až v druhé řeči. Sókratova teorie, že by v duši měl vládnout rozum a uměřenost je pro nás pochopitelná, ovšem v následující řeči tyto dva aspekty nemohou samy od sebe dosáhnout pravého nejvyššího poznání bez dynamického impulsu filosofické lásky jakožto božské mánie, na což poukazuje Paitlová ve svém článku: „až díky lásce jako božskému šílení je možno nahlédnout jsočina vskutku jsoucí“, tedy ideje.²⁸

3.2 Odhalení druhé Sókratovy řeči

Sókratés po pronesení první řeči přiznává, že se nechal „očarovat“ a Eróta příliš jednostranně dehonestoval – hovoří doslova o „urážce Eróta“ (*Phaedr.* 243b) –, neboť Erós je přeci něco „božského“, tudíž nemůže být „nic zlého“ (*Phaedr.* 242e). Doslova tvrdí, že Lysiova a jeho první řeč „nemluví nic rozumného a pravdivého, honosí se, jako by něco znamenaly“, jenže tím mohou oklamat jen některé *bláhové lidi* (*Phaedr.* 243a). Proto chce pronést řeč novou, doslova odvolání (*palinódii*), a to s *odhalenou hlavou* (*Phaedr.* 243b) a nikoli neupřímně,

²⁷ Paitlová, *Faidros a Ústava*, str. 89.

²⁸ Tamtéž, str. 90.

nýbrž z *ušlechtilé lásky* a s náležitou „bázní“ (*Phaedr.* 243d). Špínka v tomto smyslu správně shrnuje zaslepenost (v souvislosti s přizemností a ne-božskostí) první řeči:

„Tato řeč byla bezbožná, neboť nepočítala s božským rozměrem světa, v němž se odehrává nejen láska, ale také zápas různých sil v nás, a byla také ‚městsky pošetilá‘, neboť spoléhala na to, že není zapotřebí zkoumat pravdivost řeči, ale že nás k nejvyššímu dobru dovede pouhé mínění získané ve městě jako společném prostoru řeči.“²⁹

Podle mého názoru chtěl tímto Špínka říci, že první řeč nebrala v potaz otázku, *kdo jsme to my?* či *jakého celku jsme součástí?* Nezabývala se porozuměním celkovému dění kolem nás, byla příliš jednostranná, zjednodušující svět na svět pouhého mínění (*doxa*) a nezohledňující svět pravého poznání (*epistémé*), neboť jak Špínka ještě závěrem dodává: „Máme-li totiž porozumět lásce, musíme porozumět sobě; máme-li však porozumět sobě, musíme porozumět celku, jehož jsme součástí.“³⁰

Znovu zdůrazněme, že druhou řeč začíná Sókratés nikoliv se zahalenou hlavou, jako tomu bylo v předešlé řeči, ale naopak má hlavu obnaženou (*Phaedr.* 243b). Proto by měla následovat řeč, která nebude klamná a neupřímná či pokrytecká, ale řeč, která bude pravým opakem těchto slov, tedy pravdivá a upřímná. Nussbaumová o této řeči tvrdí, že je „obhajobou prospěšnosti šílenosti“.³¹ Jako prostředek na obranu Eróta zvolil Sókratés doslova odvolání první řeči, *palinódii*, tedy chvalořeč na milovníka, která dle Sókrata měla být „co nejkrásnější a nejlepší“ a zároveň měla představovat jakýsi „dar i pokutu“ (*Phaedr.* 257a). Špínka tuto *palinódii* tematicky rozděluje na dvě hlavní části, kde první část se zabývá duší a druhá část se věnuje lásce a její prospěšnosti.³²

3.3 Božská šílenost a uměřenost

Láska je ve druhé řeči spojena doslova s božským šílením (*mánii*). Šílenost je zde explicitně spojena s bohem, kterého lze chápat jako reprezentanta dokonalosti, pravdivosti, dobra, zkrátka oblasti pravého poznání (idejí). Proto i božská šílenost, právě proto, že je božská,

²⁹ Špínka, *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 76.

³⁰ Tamtéž, str. 67.

³¹ Nussbaumová, *Křehkost dobra*, str. 405.

³² Špínka, *Duše a krása v dialogu Faidros*, str. 75.

zprostředkovává či vede k dokonalosti, pravdě, dobru. Sókratés doslova uvádí, že šílenost je darem božím a tudíž se nám působením této šílenosti dostává *největších dober* (*Phaedr.* 244a). Šílenost chápe nikoli jako potupu či něco ošklivého, naopak náleží do „překrásného umění“ (*Phaedr.* 244c). Zásadní je Sókratova teze, že taková božská šílenost je dokonce krásnější než sama rozumnost, která vzniká od lidí:

„Oč je prosté věšteství dokonalejší a váženější nad ptakopravectví, i jménem i věci samou, o tolik je podle svědectví starých krásnější šílenost, která je z boha, nad rozumnost vznikající u lidí.“ (*Phaedr.* 244d)

Rozumnost zde Sókratés uvádí na stejnou rovinu s uměřeností. Novotný říká, že základem uměřenosti či rozumnosti jsou slova zdravý a mysl, uměřený je tedy podle něj člověk, který je uzdraven na mysli. Novotný ho označuje za člověka: „Vyrovnaného, vyznačujícího se umírněností a sebekázní, člověk zdravý na mysli je ten, kdo nezachází do výstředností a ten, kdo podřizuje své žádosti svému rozumu.“³³

Jak uvidíme, k výstupu za pravým poznáním však uměřenost nestačí, výstupu za poznáním a nahlédnutí pravých jsovcen je třeba nejdříve dynamického impulsu božské šílenosti, uměřenost se dostává ke slovu až vzápětí.

Božskou šílenost vidí Platón jako filosofickou lásku, která je pro člověka, filosofa, zásadním impulzem, který zapříčiní vzpomínání na božskou krásu, kdy se duše rozpomene a znovu vystoupí až k samotným nesmrtelným bohům, se kterými dříve nahlížela v tzv. *nadsvětních místech* pravdivá jsovcna, ideje (viz následující podkapitola). Ovšem po tomto bezprostředním nahlédnutí božských jsovcen je zapotřebí, aby člověk, filosof, sestoupil zpátky takzvaně na zem, získal znovu pravdivé mínění a nabyl uměřenosti. Filosof, ač účasten božského šílení a mající duši, která se snaží bohům co nejvíce přiblížit, je přesto stále jen smrtelným člověkem, nikoli bohem. Proto se nemůže permanentně božsky šílet, protože jako smrtelná bytost by se po určitém čase z takového nepřetržitého (ač božského) šílení zbláznil. Potřebujeme se z tohoto doslova vytržení rozumně vrátit zpět nohama na zem, k čemuž mu dopomůže právě lidská uměřenost. Sám totiž při nahlédnutí zjistí, že pravá krása totiž stojí na *posvátném podstavci* společně s uměřeností:³⁴

³³ Novotný, *O Platónovi III.*, str. 346-347 .

³⁴ Tuto analogii krása-uměřenost lze porovnat s dialogem *Filébos*, kde Platón uchopuje ideu dobra jako směr krásy, *úměrnosti a pravdy*. (*Philb.* 65a).

„U vozataje, když ho uvidí, paměť se přenese ke skutečnosti krásy a opět ji uvidí stojící s uměřeností na posvátném podstavci.“ (*Phaedr.* 254b)

Božskou šílenost Sókratés rozlišuje na dva základní druhy. První, vznikající „z lidských nemocí“ a druhá, která vzniká „božským odlučováním od obyčejných pravidel“, jinak řečeno se zde jedná o božskou šílenost. A tuto božskou šílenost Sókratés rozděluje dále na čtyři druhy vztahující se k budoucnosti, obřadům, múzám a lásce a řadí je dle bohů, od nichž ji člověk dostává (*Phaedr.* 265b). Poslední typ z uvedených božských šíleností, tedy šílenost erotická je nezbytná pro nejvyšší poznání, jak tvrdí Nussbaumová.³⁵ Právě ona šílenost erotická tedy vede k pravému poznání. Božské šílenosti řadí Paitlová ve svém článku následovně:

- I. *věštecké* či prorocké myšlení od Apollóna
- II. *zasvěcovací* či rituální šílení od Dionysa
- III. *básnické* šílení od Mús
- IV. *erotické* šílení od Afrodité a Eróta³⁶

3.4 Duše nahlížející nadsvětní místa

Nyní přejdeme k následující pasáži *palinódie*, která pojednává o duši a její nesmrtelnosti. Sókratés tvrdí, že vše, co náleží k duši, a zároveň to, co se neustále pohybuje, je nesmrtelné. Duše je to, co pohybuje samo sebe a není ničím pohybováno, je zdrojem a současně zrodem pohybu (*Phaedr.* 245c). Zrod či počátek pohybu nevzniká, neboť vše, co vzniká, je genezí z počátku, ale sám počátek nevzniká z ničeho, jelikož kdyby počátek z něčeho vznikal, již by nevznikal samotný počátek. Lze tedy z těchto tvrzení usuzovat, že počátek nevzniká ani nezaniká. Duše je tedy počátkem a je nesmrtelná.

Sókratés mluví o duši jako o takzvané *srostlině okřídleného spřežení a vozataje* (*Phaedr.* 246a). Toto podobenství vychází z obrazu Platónova mínění, kdy duše se skládá ze tří částí či jinak řečeno schopností. Rozum, který zde zastupuje zmíněný vozataj, další složkou duše je vznětlivost a poslední třetí schopností je žádostivost, kterou v tomto mýtu

³⁵ Nussbaumová, *Křehkost dobra*, str. 405.

³⁶ Paitlová, *Faidros a Ústava*, str. 87.

představují dva koně (*Phaedr.* 246a). Jeden z těchto koní je dobrý, druhý nikoliv. Je třeba oba koně vyložit v čem spočívají jejich dobré a špatné vlastnosti. Ten z nich, který je dobrým, je zároveň: „bílé barvy, milovník cti s uměřeností a studem, přítel pravdivého mínění (*Phaedr.* 253d). Oproti němu druhý kůň: „je barvy tmavé, přítel zpupnosti a vychloubání.“ Kůň tmavé barvy je těžko zvladatelný, ovšem vozatajovi se povede ho zkrotit a dopřát mu rozumnosti (*Phaedr.* 254e).

Pro nás zřejmě nejdůležitější částí dialogu *Faidros* je objasnění výstupů duše za poznáním (*Phaedr.* 246d-248c). A proto nyní přejdeme k tomuto výkladu duše. Prostředkem pro filosofické poznávání v tomto dialogu je *božský* rozměr. Jelikož co je božské, je dokonalé, postaveno nejvýše, nezpochybnitelné. Konkrétně Platón uvádí: „co je božské, božské je krásné, moudré, dobré a má všechny takové vlastnosti“ (*Phaedr.* 246d). A právě těmito všemi vlastnostmi se živí opeření duše. Naopak tím, co je zlé a ošklivé, opeření duše slábne, až hyne. Síla perutí nám pomohou dosáhnout povznesení z pozemského k božskému světu. Tam, „kde bydlí rod bohů“: „A tu veliký vůdce na nebi Zeus, řídě okřídlený vůz, jede první, všechno pořádá a o všechno se stará; za ním pak následuje vojsko bohů a daimonů, spořádané v jedenáct oddílů.“ (*Phaedr.* 246e)

Zde zdůrazníme motiv řádu. Platón poukazuje na důležitost uspořádání, že první jede nejvyšší bůh Zeus a až za ním se přidávají další bohové a *daimóni*. Podle Novotného nejstarším významem slova řád (v řečtině, *kosmos*) je „uspořádání“. V Platónově filosofii má *kosmos* význam řádu nebo světa, jak uvádí Paitlová.³⁷ Filosofické poznávání je spojeno s jakýmsi *vzpomínáním* na jsoucnost vskutku jsoucí, ideje, které duše měla možnost nahlížet v nadsvětních místech. Toto vzpomínání je způsobeno božskou šíleností, neboli láskou, která je božím darem. Právě díky božské šílenosti je schopen člověk, filosof, poznat jsoucnost vskutku jsoucí, tedy ideje. Tyto ideje se vyskytují v *nadsvětních místech*, kde „tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvářá a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí“ (*Phaedr.* 247c).

Filosofický člověk musí poznávat podle tak řečeného *eidos*, tedy pojmového druhu. Pojem *eidos* tvoří první část dialektického poznávání: „je rozumovým myšlením sbírán v jednotu“ (*Phaedr.* 249c). První část dialektického poznávání spočívá ve spojování pozorovaných druhů v jeden a nalézat v nich ideu (*Phaedr.* pozn. 51).

³⁷ Paitlová, *Řád v Platónově filosofii*, str. 3.

„Toto pak jest vzpomínání na ona jsoucna, která kdysi uviděla naše duše, když konala cestu spolu s bohem, když se povznesla nad ty věci, o kterých nyní říkáme, že jsou, a pozdvihla hlavu k skutečnému jsoucnu.“ (*Phaedr.* 249c)

Proto tedy patřičně získává perutí jedině filosof, protože jeho mysl je „podle možnosti stále u oněch jsoucen, u kterých je bůh, jenž proto je božský“ (*Phaedr.* 249c). Platón v této pasáži rozlišuje tři druhy duší:

- I. Dokonalé božské duše - „A když spatří takto i ostatní skutečná jsoucna a užije té hostiny, sestoupí opět do nitra světa a přijde domů.“ (*Phaedr.* 247e)
- II. Filosofické duše jako následovatelé bohů - „Ta, která nejlépe následuje boha a jemu se připodobní, pozdvihne hlavu svého vozataje do vnějšího prostoru a spolu s bohem projede ten okruh, znepokojována jsouc od koní, a jen stěží mohouc uvidět jsoucna.“ (*Phaedr.* 248a)
- III. Ostatní duše - „Jiná pak časem ji zdvihne, časem se spustí dolů a pro násilné počínání koní některá jsoucna uvidí, jiná ne. (...) A všechny přesto, že vynakládají velkou námahu, odcházejí neúčastny podívané na jsoucno a po odchodu se nasycují pouhým míněním.“ (*Phaedr.* 248a)

3.5 Filosofická láska vedoucí k pravému poznání

Nyní se Sókratés dostává k cíli velké řeči, tedy k výkladu o čtvrté šílenosti, kterou představuje *láska* (*Phaedr.* 249d). Člověk, tedy ten, „kdo miluje krásno a je účasten této šílenosti“ se nazývá milovníkem. Milovník na základě vidiny nějaké pozemské krásy je schopný si vzpomenout na skutečnou krásu, která je v tomto dialogu „nejpatrnější a nejmilosrdnější“ (*Phaedr.* 250d,e). *Krásna* je zde chápána jako ta nejzářivější, doslova „nejjasněji se třpytící“ (*Phaedr.* 250d). Člověk může svým zrakem pozorovat tuto krásu, jelikož „zrak jest z našich tělesných smyslů nejbystřejší“, ovšem Sókratés záhy říká, že nemůže díky zraku vidět vše, neboť „moudrost jím nevidíme“ (*Phaedr.* 250d). Milovník při jakémkoliv zahlédnutí této

krásy v pozemském světě přechází v proměnu, která spočívá v bolestivé nabobtnání brk peří, snahu o vzletnutí a spatření té skutečné božské krásy (*Phaedr.* 251a-e). Je třeba zdůraznit fakt, že tento výstup za poznáním je nesmírně bolestivý a velmi obtížný, proto se do takového to výstupu obyčejní lidé vůbec nepouštějí.

„Když jej uvidí, tu jako z hrůzy v něm nastane proměna, zachvátí ho pot a nezvyklé horko; přijav totiž očima výron krásy, jímž se zavlažuje ústrojí peruti, zahřeje se, a když se zahřeje, roztají obaly kolem puků, které byly dříve tvrdostí sevřeny, a bránily pučení, ale když nastal příliv potravy, brky peří nabobtnají a vyrazí z kořenů po celém povrchu duše.“ (*Phaedr.* 251b)

U této proměny ve druhé řeči mluví Sókratés poněkud bezprostředně až odvážně. Platón v tomto popisu používá poměrně explicitní sexuální metaforiku, prostřednictvím níž však charakterizuje „proměnu ryze duševní“, a to proměnu milujícího v ještě více milujícího, to znamená přechod od lásky motivované zjevnou (zářící) fyzickou krásou miláčka k bytostné filosofické lásce spojené s rozpomenutím se na pravou krásu, samotnou ideu krásy, kterou jeho duše zná z nadsvětlních míst.

Když se zaměříme na tuto proměnu duše milovníka, Sókratés uvádí, že zprvu, při pohledu na *milostný zjev* má převahu špatný kuň tmavé barvy, který vede milovníka k již zmíněné zpupnosti a vychloubání. Ovšem později dochází k převaze bílého dobrého koně, který vede milovníka k pravdivému mínění, uměřenosti a studu. Tento boj o převahu nad milovníkovou duší mezi špatností a dobrem nakonec vede k závěru, že vozataj zkrátí neposlušného koně a zvítězí lepší složky duše, které milovníka přivedou k zřízenému životu a filosofii (*Phaedr.* 256a). Znovu připomeňme výše zmíněnou uměřenost. V souvislosti s dříve řečenou proměnou můžeme hovořit o dvojitým porozumění: nejdříve přichází rozpomenutí se na pravé poznání a výstup k nadsvětlním místům prostřednictvím filosofické lásky jako božské šílenosti; poté už se nejedná přímo o proměnu v takto silném slova smyslu, ale spíše o rozumové uvědomění si toho všeho a opanování toho božského vytržení, uměřené sestoupení do jeskyně.

Pokud porovnáme proměnu v malé a této velké řeči je zjevné, že proměna v první řeči, která se zakládala na neupřímné proměně milujícího v nemilujícího, který v sobě nabyt rozumu a uměřenosti (*Phaedr.* 241a), je odlišná od druhé bytostné proměny, která promění milujícího v ještě více milujícího, který již nemiluje pouze tělesnou krásu, ale přímo krásu

nejvyšší možnou, tedy božský obličej, který představuje dobré vypoodobnění pravé krásy (*Phaedr.* 251a). Tato druhá proměna je veskrze upřímná, bytostná a hluboká, a tedy filosofická, je nutná pro výstup za pravým poznáním do nadsvětlních míst a je nezvratná. Nese s sebou nejen uvědomění si božské moci lásky, nýbrž i lidské moci uměřenosti.

3.6 Shrnutí

V závěrečném shrnutí si přiblížíme jednotlivé nejdůležitější motivy a výstupy za poznání, které jsme v dialogu *Faidros* zaznamenali a znovu si je připomeneme na základě výkladu předchozího textu. Začneme nejdříve motivem zahalenosti, který se vyskytuje v první Sókratově řeči. Tento motiv sice nemá nic společného s výstupy za poznáním v tomto dialogu, ovšem je zajímavé, že Sókratés vykládá svou řeč se zahalenou hlavou, neboť chce svou řeč odbýt co nejrychleji a také se nechce stydět při pohledu na mladíčka Faidra. Tento motiv je spojen s neupřímností, studem, nepravdou a klamem. Druhým motivem, který je v přesném protikladu je motiv obnažené hlavy, který se vyskytuje na začátku druhé Sókratovy řeči jako motiv, který je spojen s chvalořečí, kterou Sókratés pronáší na obhajobu *eróta*. Sókratés uznal, že se v první řeči mýlil a bude se to snažit napravit právě v následující řeči, kterou pronese zcela upřímně a z *ušlechtilé lásky*.

Nyní se dostáváme k tzv. *božskému šílení* neboli *mánii*. Mánie je podle Platóna spojena s bohem, a proto má takové vlastnosti. Je tedy božská, dokonalá, pravdivá. Když hovoříme o této mánii, musíme si říci, že se jedná o jakýsi impulz k výstupu za pravým poznáním a nahlížení opravdových jsovcen. Božská šílenost je pro Platóna jako filosofická láska, která je pro filosofického člověka zcela zásadním impulzem, který zapříčiní rozpomenutí na božskou krásu a znovu vystoupení až k samotným bohům, se kterými předtím nahlížela jednotlivá jsovcna a ideje v *nadsvětlních místech*. A právě díky božské šílenosti je schopen člověk, filosof, poznat jsovcnost vskutku jsovcí, tedy ideje.

Nesmíme nyní zapomenout zmínit metaforické označení duše v podobě srostliny. Toto podobenství vychází z obrazu Platónova mínění, kdy duše se skládá ze tří částí či jinak řečeno schopností. Rozum, který zde zastupuje zmíněný vozataj, další složkou duše je vznětlivost a poslední třetí schopností je žádostivost, kterou v tomto mýtu představují dva koně. Právě tyto odlišné vlastnosti jednotlivých koní zapříčiní to, že vozataj musí s jedním z nich bojovat, jelikož je těžko zvladatelný, a nakonec mu dopřát rozumnosti. S tímto

motivem je spojen božský rozměr, jelikož Bůh je dokonalý, nezpochybnitelný a postaven nejvýše, neměl by problém se zkcrocením tohoto zlého koně. Ovšem nás v tuto chvíle bude zajímat spíše motiv řádu, který zde Platón uplatňuje, neboť uvádí: „A tu veliký vůdce na nebi Zeus, řídě okřídlený vůz, jede první, všechno pořádá a o všechno se stará; za ním pak následuje vojsko bohů a daimonů, spořádané v jedenáct oddílů.“ (*Phaedr.* 246e)

Posledním motivem, který bych v této shrnující kapitole k dialogu *Faidros* rád zmínil, je krása. Protože právě v tomto dialogu je krása označována za tu nejzářivější, doslova „nejjasněji se třpytící“. Milovník při jakémkoliv zahlédnutí této krásy v pozemském světě přechází v proměnu, která spočívá v bolestivé nabobtnání brk peří, snahu o vzletnutí a spatření té skutečné božské krásy.

4. Závěrečná komparace

Před samotnou komparací výstupů za poznáním, si nejdříve znovu v krátkosti shrneme nejdůležitější kroky jednotlivých výstupů za poznáním, které jsem v práci postupně představil. Poté se na vybraných motivech pokusím vymezit podobnosti či naopak rozdíly, které se v jednotlivých dialozích nacházejí.

Začněme tedy s hlavním výstupem za poznáním, který se odehrává v dialogu *Ústava*, konkrétně v *Podobenství o jeskyni*. Ve své práci tento výstup rozdělují do 5 stupňů. První stupeň představují stíny předmětů a lidí v jeskyni. Druhým stupněm je oheň, který představuje metaforu pro slunce, třetí úroveň výstupu představují stíny lidí a věcí v přírodě, zde se již dostáváme z jeskyně do skutečného světa. Čtvrtý stupeň představují nebeská tělesa, pod kterými si můžeme představit ideje a poslední stupeň představuje ta nejvyšší idea, tedy dobra.

V dialogu *Symposion* lze výstup za poznáním znázornit na tzv. Diotimíně žebříku lásky, na němž jsem rozlišil celkem sedm úrovní. První úroveň představuje milování jednoho krásného těla, druhý stupeň již přechází k milování všech krásných těl. Ve třetím stupni přecházíme od fyzického milování k duševní kráse. Dále pokračujeme k nahlížení na krásu v činnostech a zákonech. Pátým stupněm zasvěcení se podle mnou výše naznačeného schématu rozumí dojít k poznatkům, jejichž cílem je plodit mnoho krásných a velikých myšlenek. Předposledním stupněm je nezávistivé filosofování, jehož cílem je vidět jedno vědění vztahující se ke krásnu. Poslední úroveň tohoto žebříku představuje vrcholné zasvěcení, které spočívá v poznání krásna.

Dialog *Faidros* nám nepředstavuje žádný podobně schematicky ucelený výstup za poznáním, a proto již můžeme hledat jistou odlišnost od předchozích dvou dialogů, které nám podávaly jasný a strukturovaný výstup za poznáním. V tomto dialogu je hlavním impulzem k poznání filosofická láska neboli mánie (božské šílení). Právě tato mánie zapříčiní rozpomenutí na božskou krásu a znovu vystoupení až k samotným bohům, se kterými předtím nahlížela jednotlivá jsoucna vskutku jsoucí, tedy ideje v nadsvětelných místech.

Po shrnutí průběhu výstupu za poznáním v jednotlivých dialozích se nyní zaměříme na odlišnosti či naopak podobnosti, které zde najdeme. Jak jsem již naznačil v předešlém odstavci, je na první pohled zřejmá odlišnost dialogu *Faidros* v nejasně strukturovaném výstupu. Odlišuje se od předchozích dvou dialogů svou živelností a nejasností, kdy hlavním

impulzem ve výstupu za poznáním je mánie. Dialogy *Ústava* a *Symposion* mají ucelený schematický postup cesty k vrcholu poznání, což můžeme považovat za podobnost.

4.1 Hybný moment poznání

V probíraných dialozích je důležitým motivem zajisté hybný moment poznání, a proto si blíže v této kapitole uvedeme, jaké jsou hybatele za poznáním v dialozích, které tvoří předmět mé práce. V dialogu *Symposion* a *Faidros* je do jisté míry jasné, kdo tím hybatelem či motorem za vrcholem poznání je, ovšem zkusíme najít podobného hybatele i v dialogu *Ústava*, kde ovšem vyvstává otázka, zda se tam takový hybatel vlastně vyskytuje.

4.1.1 Erós v dialozích *Faidros* a *Symposion*

Ve *Faidrovi* jsem výše v textu zmiňoval, že tím zmíněným impulzem za poznáním je božská šílenost, ovšem v *Symposiu* je jím Erós, jakožto touha či doslova hybatel za poznáním. Definujme si tohoto hybatele či impulz za poznáním v jednotlivých dialozích *Symposion* a *Faidros*.

Začněme tedy s mánií, vyskytující se v dialogu *Faidros*. Tato mánie neboli božské šílení vychází ze Sókratovy interpretace filosofické lásky. Filosofická láska totiž představuje čtvrtou šílenost, která je ve druhé řeči spojena právě božskou mánií. Božská šílenost je, jak jsem již výše uvedl, zcela kardinální motiv výstupu, který způsobí rozpomenutí na božskou krásu a znovu vystoupení až k samotným bohům, se kterými předtím nahlížela jednotlivé ideje. Mánie je božská, zprostředkovává či vede k dokonalosti, pravdě a dobru, neboť vychází ze spojení s bohem. Sókratés tuto božskou šílenost staví nad samu rozumnost vznikající od lidí. Božská šílenost je zásadním impulzem, který zapříčiní vzpomínání na božskou krásu, kdy se duše rozpomene a znovu vystoupí až k samotným nesmrtelným bohům, se kterými dříve nahlížela jsoucna v nadsvětelních místech. Po tomto nahlédnutí božských věcí se ovšem musí vrátit zpět na pozemský svět, neboť filosof – jakožto pouhý člověk, ač připodobněn bohu – by se z neustálého božského šílení zbláznil.

V *Symposiu* se setkáváme s *erótem*, tedy prostředníkem mezi bohy a lidmi, který je zároveň touhou. Tato touha představuje hybatele na cestě za poznáním. Je motorem vedoucím za vrcholným poznáním, které směřuje k poznání krásna samého, věčného a jednotného.

Cílem tohoto Eróta je přivést běžného smrtelníka, který obývá pozemský svět k poznání nejvyššího krásna.

Díky tomuto vymezení můžeme najít podobnost v těchto dvou dialozích, neboť v obou se vyskytuje jakási pomocná hnací síla, která nám má dopomoci bezprostředně nahlížet nejvyšší jsoucna, ideje. Na první pohled je zřejmá odlišnost těchto impulzů či hnacího „motoru“, kdy ve *Faidrovi* představuje tento impulz vyhocenější *mánia* (šílenost) a v *Symposiu* je jím *erós* (touha). Pokud bychom se zaměřili na cíl poznání v těchto dialozích, je tam patrná odlišnost v tom smyslu, že v dialogu *Faidros* mánie vede člověka k nahlížení idejí, kde výsadní postavení má zřejmě idea dobra, ovšem v dialogu *Symposion* vede erós smrtelníka k poznání jedné ideje a tou je idea krásy.

4.1.2 Odlišnost touhy a božské šílenosti

Pokud bychom se zabývali určitými rozdíly pojmu touhy v *Symposiu* a božské šílenosti ve *Faidrovi* všimneme si, že v *Symposiu* je kladen důraz především na duševní plození krásných myšlenek, neboť se pohybujeme v esoterickém výstupu za poznáním. Nejde proto o fyzické plození potomků nebo duševní plození pouhých básnických děl jako tomu je v exoterickém, předfilosofickém výstupu za nesmrtelností. V dialogu *Faidros* je prostředkem filosofického poznávání božský rozměr, neboť co je božské, je také dokonalé, nezpochybnitelné. Konkrétně Platón uvádí: „co je božské, božské je krásné, moudré, dobré a má všechny takové vlastnosti“ (*Phaedr.* 246d). A právě těmito všemi vlastnostmi se živí opeření duše. Naopak tím, co je zlé a ošklivé, opeření duše slábne, až hyne. Síla perutí nám pomohou dosáhnout povznesení z pozemského k božskému světu až tam, kde bydlí *rod bohů*.

Samotný výstup za nejvyšším vrcholem poznání je v obou dialozích veden poněkud odlišně. Zatímco v dialogu *Symposion* představuje systematický výstup Diotimin žebřík lásky, který představuje výstup po jednotlivých stupních žebříku přímo vzhůru, ve *Faidrovi* podobný systematický výstup nenajdeme a spíše se jedná o komplikovaný výstup za nejvyšším poznáním, neboť na cestě k vrcholu jsme strháváni černým koněm, který představuje zpupnost, vychloubání a pro vozataje obyčejné lidské duše, je velmi obtížné tohoto koně zkrotit. Nakonec se to vozatajovi může povést a v duši pak převládne rozumnost.

Pokud bychom chtěli přiblížit hybný moment za poznáním v dialogu *Ústava*, tak se podle mého názoru žádná podobná touha či láska, která nás vede k poznání jako v *Symposiu* a ve *Faidrovi*, zde nevyskytuje. Nevšimnul jsem si žádného motivu, který by vedl člověka

svázaného v jeskyni až k naplnění nejvyšší poznání, kterého docílí až po osvobození z pout. Je pravda, že Platónova dialektika vede duši smrtelníka k poznání, ovšem nevím, zda ji můžeme označit za hybný moment poznání, přeci jenom se jedná o nejvyšší ze všech nauk a ne o touhu či božskou mánii, jak je tomu v dialozích *Symposion* a *Faidros*.

4.2 Nejvýraznější motiv poznání

Nejvýraznějším motivem poznání je ve vybraných dialozích krása či krásno. V následující podkapitole se pokusím přiblížit definici motivu poznání v rozebíraných dialozích *Ústava*, *Symposion* a *Faidros*.

4.2.1 Definice krásna

V dialogu *Faidros* je krása spojena s božskou šíleností láskou, neboť člověk, který „miluje krásno a je účasten této šílenosti“, se nazývá milovníkem. Milovník na základě vidiny nějaké pozemské krásy je schopný si vzpomenout na skutečnou krásu, která je v tomto dialogu „nejpatrnější a nejmilosrdnější“ (*Phaedr.* 250d,e). Krása je zde chápána jako ta nejzářivější, doslova „nejjasněji se třpytící“ (*Phaedr.* 250d). Člověk může svým zrakem pozorovat tuto krásu, jelikož „zrak jest z našich tělesných smyslů nejbystřejší“, ovšem Sókratés záhy říká, že nemůže díky zraku vidět vše, neboť „moudrost jím nevidíme“ (*Phaedr.* 250d).

Ve druhé řeči Sókratés mluví o proměně milujícího v ještě více milujícího, což znamená přechod od lásky motivované zjevnou (zářící) fyzickou krásou miláčka k bytostné filosofické lásce spojené s rozpomenutím se na pravou krásu, samotnou ideu krásy, kterou jeho duše zná z nadsvětích míst. O této bytostné proměně Sókratés hovoří jako o té, která promění milujícího v ještě více milujícího, který již nemiluje pouze tělesnou krásu, ale přímo krásu nejvyšší možnou, tedy božský obličej, který představuje dobré vypodobnění pravé krásy (*Phaedr.* 251a).

Krásno v dialogu *Symposion* je charakterizováno jako věčné, jednotné a existující samo o sobě a se sebou.

„Je především věčné a ani nevzniká, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále krásno, které „není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé,

kteří není zde krásné a tam zase ošklivé, jedněm lidem krásné a jiným ošklivé. A nebude se mu to krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč nebo některé vědění ani něco, co by bylo někde na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude to něco, co je samo o sobě a se sebou a jednotné.“ (*Symp.* 211a-b)

Krásno je zde myšleno jako ta nejvyšší idea, vrchol erotického zasvěcení, ke kterému může člověk dojít po jednotlivých stupních Diotimina žebříku lásky, které jsou v této práci uspořádány do sedmi stupňů, kdy posledním stupněm je konečné samotné nejvyšší vrcholné erotické zasvěcení.

V *Ústavě* je krása taktéž nejpatrnější, a to ve světě viditelném, ve kterém vedení přísluší slunci „O slunci, myslím řekneš, že viditelným věcem dává netoliko možnost, aby byly viděny, nýbrž i vznik a vzrůst a výživu, ač samo není vznikem“ (*Rep.* 509b), zatímco druhý úsek, tedy pomyslný, patří ideji dobra, kde je nejpatrnějším dobro „Poznáváním věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra.“ (*Rep.* 508e) Nyní jsme si tedy jasně vymezili, jak Platón rozlišuje svět viditelný a pomyslný. „Idea dobra a slunce jsou, jak jsme pravili, dvě mocnosti a že kralují jedna nad rozumovým rodem a krajem, druhá pak nad viditelným.“ (*Rep.* 509c-d)

4.2.2 Krása - dobro - štěstí

Zaměříme se nyní na jistou analogii v pojmech krása, dobro a štěstí. V *Symposiu* Sókratés zaměňuje pojem krásný za dobrý, neboť není schopen odpovědět na otázku, kdo touží podobrých věcech? Po tomto zaměnění pojmů je již Sókratés schopen odpovědět „Aby se mu jich dostalo“. Poté přijde na řadu další Diotimina otázka „A co bude mít ten, komu se dostane dobrých věcí?“ Odpověď zní vcelku jasně *bude šťasten* (*Symp.* 204d-205a). Zde můžeme pozorovat jistou paralelu mezi *krásnem - dobrem - štěstím* a není již zapotřebí dalších otázek, jelikož odpověď být šťasten je brána za definitivní a konečnou. Jedná se tak o nejvyšší účel poznání a není potřeba se již dále ptát. Dobro je zde navíc myšleno ještě komplexněji, je třeba si dát pozor na skutečnost, že pro Platóna dobro nespočívá pouze v pomíjivém světě plození, ale v poznání pravého dobra, čemuž rozumí jen filosofové. S dobrem se pojí i láska, neboť láska je touha mít trvale dobro, dobro zde představuje předmět lásky.

V *Ústavě* toto spojení krásy a dobra je také naznačeno. Sókratés o věcech krásných a dobrých tvrdí, že jich je mnoho a dále pokračuje:

„A ovšem také krásno i dobro samo a tak při všech jevech, při kterých jsme tehdy uznávali množství, mluvíme zase o podstatě jednoho každého, uznávající při každém jednu ideu jako znak pro každou věc. A o prvních říkáme, že to vidíme, ale rozumem nevnímáme, o ideách pak zase, že je rozumem vnímáme, ale nevidíme.“ (*Rep.* 507b)

V tomto úryvku Sókratés poukazuje, že odlišujeme pojmy krásy a dobra, neboť již dříve ve své řeči hovořil o podstatách obou těchto pojmů, přičemž ale oba tyto pojmy uznávají jednu stejnou ideu.

V dialogu *Faidros* se dle mého názoru můžeme do jisté míry setkat s analogií krásy a dobra ve spojitosti s božskou šíleností. Božská šílenost je totiž darem božím, a proto musí splňovat charakteristiky, které jsou přisuzovány samotným bohům, tedy je dokonalá, božská, pravdivá a vede tedy k nejvyššímu poznání, k dobru. Analogie, kterou já ve spojitosti krásy a dobra vidím je taková, že Sókratés řadí božskou šílenost do překrásného umění a hovoří o ní, že je krásnější než sama rozumnost vznikající od lidí. Zde tedy je podle mne patrná jistá spojitost těchto dvou pojmů, kdy božská šílenost jakožto impulz na cestě za poznáním dobra, je Sókratem zařazena do překrásného umění a označena jako krásnější než rozumnost, která vzniká od lidí.

4.3 Příčina a cíl poznání

Cílem poznání duše je samozřejmě poznání nejvyšší ideje, tedy ideje dobra. Ideu dobra Platón pokládá nejvyšší v hierarchii idejí, dokonce až nad rozumové vědění a pravdu. V následující kapitole se budu snažit přiblížit pohledy na dva charaktery dobra, kdy epistemologický charakter označuje ideu dobra za příčinu rozumového poznání a pravdy, zatímco ontologický označuje dobro samo za ještě důležitější, než jsou samotné předměty poznání a staví ji nad tyto objekty.

4.3.1 Příčina - ontologický pohled

Nejdříve se zaměřím na ontologický popis. Svět viditelný se v tomto ohledu dělí na „obrazy, to jest stíny, dále zrcadlení na vodě i na všem, co má pevnou, hladkou a lesklou plochu“, a na věci, které představují tyto obrazy, tedy „živočichové kolem nás, všechno rostlinstvo a vše, co náleží mezi umělé výrobky.“ Sókratés o oboru viditelném tvrdí, že „poměrný rozdíl tu záleží v pravdě a nedostatku pravdy, že jako se má předmět k mínění k předmětu poznání, tak se má napodobenina k napodobenému předmětu?“ (*Rep.* 510a)

Obor pomyslný je charakteristický tím, že nevychází ze smyslového světa, nýbrž z teoretických *předpokladů*. Ovšem v oblasti odborných pojmů (např. matematických) nepostupuje duše od těchto předpokladů směrem k počátku, jelikož „nemůže vystoupiti výše nad ty předpoklady“ (*Rep.* 511a) a užívá výše zmíněných věcí, které představují vzory obrazů. Předpoklad můžeme chápat jako soud, který má pouze prozatímní platnost, na kterém se ovšem zakládá další usuzování (*Rep.* pozn. 133, str. 414). V oblasti idejí (poznatků dialektiky) již ovšem duše směřuje správně od předpokladů k naprostému počátku a nepoužívá na své cestě obrazů. Zde se setkáváme s dialektikou, která má, jak říká Sókratés:

„Své předpoklady ne za počátky, nýbrž za předpoklady v pravém slova smyslu, jako výstupky a východiště, aby došel (..) k počátku všeho a pak aby chopě se toho zase nazpět sestupoval až ke konci, (..) neužívaje (..) žádného jevu smyslného, nýbrž idejí samých o sobě.“ (*Rep.* 511b)

Pokud se ovšem vrátíme k oné příčině poznání, Platón v *Ústavě* hovoří o ideji dobra, neboť nejvyšší ideje je, jak on sám říká doslova „příčinou rozumového vědění a pravdy“ (*Rep.* 508e). Staví tuto ideji nad zmíněné rozumové vědění, a proto nemůžeme toto vědění stavět na stejnou rovinu s dobrem. Hovoříme tedy o vědění a pravdě jako o věcech, které se dobru co nejvíce přibližují.

4.3.2 Cíl - epistemologický pohled

Po ontologickém popisu se budu nyní zabývat epistemologickým popisem, ve kterém je idea dobra příčinou rozumového poznání a pravdy. Sókratés ještě v závěru šesté knihy uvádí čtyři stavy (druhy či úrovně poznání), které podle něj odpovídají čtyřem výše zmíněným úsekům:

„rozumové poznání nejhořejšímu, myšlení druhému, ke třetímu přidej věření a k poslednímu dohadování“ (*Rep.* 511d-e).

Myšlenku, kdy Platón přisuzuje rozdílným druhům poznávaných předmětů různé druhy poznání, se snaží znázornit pomocí úsečky. Platón úsečku rozděluje na dva nerovné úseky (obor pomyslný - vědění a obor viditelný - mínění), které pak dále dělí ve stejném poměru. Úsek, který je nejnižší na úsečce Platón nazývá obrazy, stíny, představy. Druhý úsek připodobňuje k obrazům, které tyto obrazy představují, všechny umělé výrobky či běžné věci. Třetí úsek již náleží do oboru pomyslného a Platón sem zařazuje matematické objekty. Do poslední čtvrtého úseku spadají poté ideje. (*Rep.* 509e-511c).

Na Platónově úsečce můžeme tedy zachytit jakousi cestu, kterou duše musí urazit, než se dostane k nahlédnutí samotného nejvyššího poznání, tedy k ideji dobra. Mnohokrát jsem zmiňoval definici ideje dobra, a proto nyní od ní upustím a jen zmíním, že každá duše se snaží docílit této ideje, neboť je Platónem postavena ze všech idejí nejvýše.

4.3.3 Shrnutí pojmu dobra v *Ústavě*

Nyní blíže uvedu specifikaci dobra, jak je tomu v *Ústavě*. Stránský ve svém článku poukazuje na fakt, že Sókratés není tak zcela znalý v otázce dobra, neboť vůbec řešení po otázce o podstatě dobra, je velmi obtížné. Proto se Sókratés zaměřuje na jednodušší výklad o tzv. *dítěti dobra*.³⁸ Za dítě dobra je považováno dle Sókratova výkladu slunce a sluneční svit představuje moc ideje dobra. A právě díky těmto dvou faktorům mohou lidé skrze zrak poznávat smyslový a po nahlédnutí některých idejí či dokonce samotné ideje dobra je člověk schopen rozumět i světu pomíjivému.³⁹ Jak upozorňuje Stránský, důležité je Sókratovo prohlášení: „Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí.“ (*Rep.* 509b)

Tímto prohlášením Sókratés chce říci, že dobro vyniká nad pravdu, není s ní na stejné úrovni a stejně tak není dobro na stejné úrovni s jsoucností, ale také nad ni vyniká.⁴⁰ „Když však jest spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum.“ (*Rep.* 571b-c)

³⁸ Stránský, *Platónova ontologie Dobra*, str. 55.

³⁹ Tamtéž, str. 56-57

⁴⁰ Tamtéž, str. 58

4.4 Metoda poznání

V této kapitole se budu zabývat metodou poznání neboli dialektikou, která představuje vrchol všech nauk. Dialektika nás vede na cestě za nejvyšším stupněm poznání. Níže přiblížím tuto nutnou metodu poznání, o které Platón píše v dialogu *Ústava*.

4.4.1 Dialektika v *Ústavě*

Jak Platón sám tvrdí, dialektika je vrcholem všech nauk (*Rep.* 534e). Díky této nauce je duše schopna nahlížet na to nejlepší a nejvyšší jsovcnu, tedy ideje (*Rep.* 532c). Důležité je si vymezit, jaký je smysl dialektiky a jaké cesty dále tato nauka volí? Jelikož právě zmíněné cesty vedou na *konec putování*. Což můžeme chápat jako připodobnění k výstupu za poznáním a *konec putování* pochopit jako bezprostřední nahlížení idejí, či dokonce nejvyšší z nich

Dialektika se snaží po zprostředkování podstaty každé jednotlivé věci vědeckou cestou, zatímco ostatní obory mají za předmět mínění či žádosti lidí (*Rep.* 533b). Tato vrcholná nauka na cestě k počátku ovšem do jisté míry kooperuje s ostatními vědami (obory) ovšem Platón říká, že „potřebují jiného jména“, a proto je nazývá myšlením (*Rep.* 533d). Platón rozlišuje myšlení do několika stupňů, kterými jsou vědění, přemýšlení, věření a dohadování.

Podle Platóna je skutečným dialektikem ten, kdo dokáže o každé věci říci její skutečný smysl jsovcnosti. Naopak nehovoří o dialektikovi v případě, že není schopen rozumového vědění týkajícího se dané věci (*Rep.* 534b).

Z pohledu dialogů *Symposion* a *Faidros* nemohu identifikovat nějakou metodu, která by nás vedla k samotnému nejvyššímu poznání, jak je tomu v *Ústavě*. V těchto dvou dialozích se ovšem objevuje hybný moment poznání, který se naopak zase nevyskytuje v *Ústavě*, a proto je zde očividná odlišnost, jak v jednotlivých dialozích může člověk, filosof, docílit vrcholného poznání.

Závěr

Cílem této práce bylo přiblížit Platónské výstupy za poznáním ve třech dialozích *Ústava*, *Symposion* a *Faidros*. V jednotlivých dialozích se mi podařilo analyzovat výstupy za poznáním, které se v probíraných dialozích vyskytují, proto je nyní v závěru své práce krátce zrekapitulují.

V prvním probíraném dialogu *Ústava* jsem rozebral celkem tři podobenství, přičemž jako stěžejní pro moji práci se ukázalo podobenství o jeskyni, kde se po příčině a cíli poznání (podobenství o slunci) a jednotlivých úrovní či druhů poznání (podobenství o úsečce) popisuje samotný proces výstupu za nejvyšším poznáním. Tento výstup jsem systematicky shrnul do pěti stupňů. První stupeň představuje stíny předmětů a lidí v jeskyni. Druhým stupněm je oheň, který je metaforou pro slunce. Třetí úroveň výstupu představují stíny lidí a věcí v přírodě. V tomto stupni se již nenacházíme v prostředí jeskyně, ale zde již máme možnost nahlížet skutečné světlo. Čtvrtý stupeň představují nebeská tělesa, pod kterými si můžeme představit ideje a posledním stupněm výstupu je samozřejmě nejvyšší idea, tedy idea dobra.

Zároveň jsem poukázal na důležitý motiv sestupu zpět do jeskyně. Po bezprostředním nahlédnutí božských věcí je totiž potřeba sestoupit zpět na pozemský svět, kde si člověk znovu musí zvykat na život v jeskyni, ovšem jeho duše se s tímto faktem nechce smířit, jelikož po nahlížení božských věcí je její cíl daleko jinde, neboť chce směřovat vzhůru, k ideji dobra a nechce se zabývat lidskými věcmi. Na tomto příkladu sestupu zpět do jeskyně jsem zdůraznil motiv obratu duše, tedy obratu z jeskynního bídného prostředí a k nahlížení pravého světa idejí. Nezapomenul jsem na závěr první kapitoly zmínit dialektiku, jakožto královnu všech nauk. Díky této nauce je totiž duše schopna nahlížet na jsoucnu (ideje). Dialektika jako se od ostatních nauk, neboť jejím předmětem je právě poznání, zatímco, zatímco ostatní obory mají za předmět pouhé mínění.

V dialogu *Symposion* se výstupů za poznáním týká především Diotimin žebřík lásky, ve kterém jsem rozlišil sedm úrovní. Tento systematický výstup k samotnému vrcholnému poznání začíná u milování jednoho těla, ve druhém stupni dochází k přechodu na milování všech krásných těl, hlavním předmětem třetího stupně je přechod od tělesných slastí k duševním a tedy milování či nazírání krásy duševní. Čtvrtý stupeň představuje krásu činností a zákonů. V pátém stupni musíme dojít od poznatků, jejichž cílem je plodit mnoho krásných a velikých myšlenek. Předposledním stupněm je nezávistivé filosofování, jehož

cílem je vidět jisté jedno vědění, které se bezprostředně vztahuje ke krásu. Posledním stupněm tohoto žebříku je samotné vrcholné erotické zasvěcení a bezprostřední nazírání ideje krásy.

Pro samotný výstup za poznáním je ovšem zásadní *erós*, který je prostředníkem mezi bohy a lidmi a je zároveň označován za jakousi touhu. V širším smyslu je pro Sókrata *erós* touhou po nejvyšším poznání, tedy po krásu, která představuje hybatele za výstupem k poznání. S touhou je úzce spojena i láska, přičemž láska je touha mít trvale dobro, kde dobro představuje předmět lásky. Je možné rozlišit touhu po krásném (respektive po poznání krásna) a touhu po nesmrtelnosti.

Poslední dialog, kterým jsem se zabýval, byl *Faidros*, který je, jak jsem dříve naznačil, jakýmsi završením či vyvrcholením rozebraných výstupů. Pro nahlédnutí božských věcí je zde velmi důležitým motivem božská mánie. Tato mánie neboli božské šílení vychází ze Sókratovy interpretace filosofické lásky. Filosofická láska představuje čtvrtou šílenost, která je ve druhé Sókratově řeči spojena právě s božskou mánií, která je, jak jsem již výše uvedl, zcela kardinálním motivem výstupu, který způsobí rozpomenutí na božskou krásu a znovu vystoupení až k samotným bohům, se kterými předtím nahlížela jednotlivé ideje. Mánie je božská, zprostředkovává či vede k dokonalosti, pravdě a dobru, neboť vychází ze spojení s bohem. Sókratés tuto božskou šílenost staví nad samu rozumnost vznikající od lidí a je zásadním impulzem, který zapříčiní vzpomínání na božskou krásu, kdy se duše rozpomene a znovu vystoupí až k samotným nesmrtelným bohům, se kterými dříve nahlížela jsoucna v nadsvětích místech. Po tomto nahlédnutí božských věcí se ovšem musí vrátit zpět na pozemský svět, neboť by se filosof z neustálého božského šílení zbláznil.

V závěrečné komparativní kapitole jsem pak shrnul a porovnal jednotlivé kroky a motivy výstupů za poznáním v oněch třech dialozích. Záměr mé práce, který jsem stanovil v úvodu, tím byl podle mého názoru naplněn. Stanovených cílů, tedy přiblížení jednotlivých výstupů za poznáním v dialozích *Ústava*, *Symposion* a *Faidros*, bylo dosaženo.

Summary

The aim of this bachelor thesis is to interpret anabasis to knowledge in the dialogues *Republic*, *Symposion* and *Phaedros*. In these three dialogues is occurring different anabasis, which I described in my thesis. In *Republic* I mention five levels, in which the last one is idea of good. Next dialogue is *Symposion*. In this dialogue is occur Diotimin ladder of love which I present seven levels on the journey to knowledge. This ladder begin lovemaking of one beauty body and go across lovemaking every beauty body. Next level is mental beauty, which is better than beauty of body and last one represents final consecration. In last dialogue *Phaedros* I mention nothing systematic anabasis, but here exist mover or pulse of knowledge. Anabasis to knowledge are connected with mover or pulse of knowledge, which are different in these dialogues. In dialogue *Republic* is not clear mover, but I think, that dialectics can fulfill nature of this mover. However, now I described this pulse in dialogues *Symposion* and *Phaedros*. In *Symposion* mention this mover *eros*. *Eros* is desire of beauty. Desire is connected with philosophical love, which mention desire of consistently good and this desire is mover to knowledge. In dialogue *Phaedros* is desire *divine mania*. This *mania* is divine, because dates from god. That is why it is divine, perfect, faultless. Just *divine mania* is mover to anabasis to knowledge in this dialogue.

In last chapter I attempted compare anabasis to knowledge in all three dialogues or more precisely in singles motives, which are connected with this anabasis.

Seznam použité literatury a pramenů

Prameny

1. PLATÓN. *Filébos* (Přel. František Novotný). OIKOYMENH, Praha 2012. ISBN 978-80-7298-478-7.
2. PLATÓN. *Spisy. Sv. II.* (Přel. František Novotný). OIKOYMENH, Praha 2003. ISBN 80-7298-063-7.
3. PLATÓN. *Ústava.* (Přel. František Novotný). OIKOYMENH, Praha 2014. ISBN 978-80-7298-504-3.

Sekundární literatura - monografie

1. GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období.* OIKOYMENH, Praha 2000. ISBN 80-7298-019-X.
2. HEJDUK, Tomáš. *Od eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii.* Pavel Mervart, Praha 2007. ISBN 978-80-86818-50-4.
3. MITCHELL, Robert Lloyd. *The Hymn to Eros: A Reading of Plato's Symposium,* University Press of America, Lanham 1993, ISBN 0-8191-9117-5.
4. NOVOTNÝ, František. *O Platónovi II.* Jan Leichter, Praha 1948. bez ISBN.
5. NOVOTNÝ, František. *O Platónovi III.* Jan Leichter, Praha 1949. bez ISBN.
6. NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii.* OIKOYMENH, Praha, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

7. ROSEN, Stanley. *Plato's republic: A Study*. Yale University Press, London 2005. ISBN 0-300-10962-8.
8. SHEFFIELD, Frisbee C. C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford 2006, ISBN 0-19-928677-9.
9. ŠPINKA, Štěpán. *Duše a krása v dialogu Faidros*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-390-2.
10. WYLLER, Egil A. *Pozdní Platón*. Rezek, Praha 1996. ISBN 80-86027-00-7.

Články

1. PAITLOVÁ, Jitka. *Centrální části Platónova Symposia*. In: *Platonica pilonica antiqua*. Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.
2. PAITLOVÁ, Jitka. *Faidros a Ústava*. In: *Platonica pilonica II*. Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.
3. PAITLOVÁ, Jitka. *Řád v Platónově filosofii*. In: *Paideia: Philosophical e-journal of Charles university*, Issue/Volume/Year: 3/X/2013. ISSN 1214-87-25.
4. STRÁNSKÝ, Jiří. *Platónova ontologie Dobra*. In: *Platonica pilonica IV*. Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2015. ISBN 978-80-261-0341-7.
5. VÍTEK, Tomáš. *Prameny Eróta v Platónově Symposiu*. In: *AITHER*. Filosofický ústav AVČR, Praha 2010. ISSN 1803-7879.