

Platonův první dialog – *Faidros* ve světle jeho datování

Diogenes Laertský v životopise Platona zachoval tradici, podle níž byl *Faidros* Platonovým prvním dialogem (Diog. Laert. III.38). Platonští badatelé tuto starověkou tradici odmítli, aniž se podívali, co pro pochopení *Faidru* a dialogů k němu se vztahujících znamená, když ji vezmeme jako hypotézu.

První otázka je, zda lze na základě této hypotézy datum vzniku *Faidru* časově určit. V tom nám pomůže dialog *Charmides*, protože rozhovor, kterým tento dialog končí, svědčí o tom, že byl napsán v prvních dnech vlády Třiceti, tedy v roce 404 př.n.l. Sokratovými partnery v dialogu jsou dvě postavy, které se vlády Třiceti účastnily, Charmides a Kritias. Sokrates si na závěr dialogu nechává od Charmida poroučet. Mladický Charmides se totiž rozhodne, že se od Sokrata nechá vést, aby ho tento vzdělal v *sôphrosunê*, tedy v rozumnosti, uměřenosti a sebekontrolě. Kritias mu jeho rozhodnutí schvaluje a přikazuje mu, aby se Sokrata nepouštěl. Když se Sokrates ptá, o čem se to spolu radí, Charmides odpoví, že se již uradili. Tu se Sokrates otáže, zda ho chce donutit násilím, aby mu byl po vůli. Charmides odpoví, že se k násilí uchýlí, když to Kritias přikazuje, aby tedy zvážil, co udělá. Sokrates: „Žádná úvaha mi tu nezbyvá; neboť **tobě, když se o něco pokusíš s použitím násilí, nikdo ti nebude s to odporovat.**“ To Charmides kvituje slovy: „**Ani ty tedy neodporuj.**“ Sokrates rozhovor, a tak i celý dialog, končí slovy: „**Odporovat tedy nebudu.**“ (Překlad pasáží z *Charmidu*, *Obrany Sokrata a Faidru* je od F. Novotného)

Charmides se dramaticky odehrává v roce 429, shodou okolností v roce Platonova narození (Diog. Laert. III.3). Sokrates se právě vrátil z vojenského ležení u Potidaje, kde strávil několik let. Naposledy viděl Charmida jako chlapce, a tu před ním stál mladík v celé síle svého půvabu. Charmides si zřejmě dobře uvědomil, že Sokrata hluboce zaujal, a v tom nejlepší slova smyslu z toho těží, Sokratovi poroučí, s mladickou hravostí mu hrozí i násilím pro případ, že by ho nechtěl uposlechnout – a Sokrates si nechá poroučet. Takto však mohl Platon tento rozhovor koncipovat pouze před tím, než si vláda Třiceti předvolala Sokrata spolu se čtyřmi jinými do tholu, aby jim přikázala přivést ze Salaminu Leonta, aby byl popraven, jak o tom Sokrates mluví ve své obranné řeči na soudu: „Tehdy jsem já zase ukázal, ne slovem, nýbrž činem, že mi na smrti nezáleží – není-li to příliš hrubý výraz – ani dost málo, ale na tom, abych nedělal nic nespravedlivého ani bezbožného, na tom že mi všechno záleží. Mne totiž ona vláda, tak mocná, nedovedla hrůzou přimět k tomu, abych udělal něco nespravedlivého, nýbrž když jsme vyšli z tholu, ti čtyři se odebrali na Salaminu a přivedli Leonta, ale já jsem odešel pryč domů. A snad bych byl býval za to potrestán smrtí, kdyby ta vláda vbrzku nebyla padla.“ (Platon, *Obrana Sokrata* 32c-d. Fr. Novotný k tomu poznamenává: „Tholos byla kruhovitá budova blízko radnice; prytanové v ní úřadovali a se stravovali; na jejím krbu, posvátném středisku celé obce, konali za obec oběti.“)

Uvažujeme-li *Faidros* v souhlase se starověkou tradicí jako Platonův první dialog a byl-li *Charmides* napsán na počátku vlády Třiceti, tedy v roce 404 př.n.l., pak lze předpokládat, že *Faidros* byl napsán v roce 405. Tu se tento dialog dostává do sousedství s Aristofanovými *Žábami* a tato komedie umožňuje datování *Faidru* upřesnit. Když totiž ku konci komedie chór opěvuje Aischylův výstup z podsvětí a jeho návrat do Athén, tu se tento těší z toho, že již nebude musit sedět se Sokratem odhodiv múzické umění a trávit čas žvaněním (1491-9).

Kdyby byl Platon napsal *Faidros* před *Žábami*, sotva by byl Aristofanes mohl Sokrata napadnout za to, že jeho nejmenovaný obdivovatel odhodil múzické umění, aby se věnoval žvanění v sedáncích spolu s ním.

Popěvkem chóru *Žab* se Platon musil cítit bezprostředně zasažen nejen vzhledem k Sokratovi, ale i osobně. Diogenes Laertský totiž ve svém životopise Platona vykládá, že když tento šel se svými tragédiemi k Dionysovu divadlu, aby se ucházel o jejich přijetí, před divadlem narazil na Sokrata, zaposlouchal se do jeho slov, hodil své tragédie do ohně, a od té doby Sokratovi naslouchal. Lénajské soutěžení se konalo v únoru, a tu si lze dobře představit, že se Sokratovi posluchači před Dionysovým divadlem hráli při ohýnku. Platonovi bylo dvacet let, když se to událo (III.5-6).

Platon pocházel z jedné z předních athénských rodin a tento jeho čin jistě nezůstal bez povšimnutí, zejména pak nezůstal nepovšimnut Aristofanem, který Sokrata a jeho žáky karikoval již v *Oblacích* a *Ptácích* (*Oblaka* se hrála v roce 423 př.n.l., tedy 18 let před představením *Žab*). Tu se lze domnívat, že invektiva chóru Aristofanových *Žab* Platona povzbudila k tomu, aby ve *Faidru* ukázal, že múzické umění nejen že neodhodil, nýbrž že si svým společenstvím se Sokratem to největší múzické umění, kterým podle Sokratova soudu byla filozofie, otevřel.

Žáby obdržely první cenu v Lénajském soutěžení a byly tak obdivované, že byly dány na jeviště ještě po druhé. Platon se nikterak netajil tím, že se ve *Faidru* s Aristofanem vyrovnává. Proti chóru *Žab* staví chór cikád, za jejichž zpěvu *Faidros* čte Sokratovi Lysiovu řeč, Sokrates na ni odpovídá svou první řečí, a pak na obě ty řeči svou palinodií. Když pak Sokrates trvá na tom, že si je třeba o těch řečech důkladně pohovořit, učiní tak s odkazem na chór cikád, při čemž poukáže na filozofii jako to největší múzické umění. Chór *Žab* kritizuje sedánky se Sokratem jako trávení času v nečinnosti (*diatribên argon*, v. 1498); s tou invektivou se Sokrates vyrovnává nejprve:

„Času máme dost (*Scholê men dê*), jak se podobá; a zároveň tak se mi zdá, že se na nás dívají i cikády, které v takovém vedru nad našimi hlavami zpívají a vespolek hovoří. Tu kdyby uviděly i nás dva, že po způsobu většiny lidí v poledne nerozmlouváme, nýbrž dřímáme a jsme od nich pro svou duševní lenost ukolébáni, právem by se nám posmívaly a myslily by, že jim to přišly do útulku nějací otroci a že tu spí jako ovce, odpočívající v poledne kolem studánky. Pakli však budou vidět, že rozmlouváme a plujeme mimo ně jako mimo Sirény, odolávající jejich svodu, snad by nám plny obdivu daly ten dar, který mají od bohů, aby jej dávaly lidem.“ (258e6-259b2)

Faidros o tom nic neslyšel, a tak Sokrates vykládá: „Vypravuje se, že cikády byly kdysi lidé z toho pokolení, které žilo před narozením Múz. Když pak se zrodily Múzy a objevil se zpěv, tu se někteří z tehdejších lidí dostali rozkoší do takového vytržení, že pro samý zpěv zanedbali jídlo i pití a nic nepozorujíc zemřeli; z těchto potom vznikl rod cikád a dostal od Múz ten dar, že po narození nepotřebují výživy, nýbrž bez jídla a bez nápoje hned zpívají až do konce svého života; když potom přijdou k Múzám, podávají zprávu, kdo kterou z nich uctívá ze zdejších lidí. A tu Terpsichoře činí nad jiné milými ty, o kterých podávají zprávu, že ji uctívají v sborových tancích. Eratě pak ty, kteří ji uctívají v oboru milostném, a tak i ostatním,

podle způsobu, jak je každá uctívána; nejstarší pak, Kalliopě a Úranii, jež následuje po ní, oznamují ty, kteří tráví život ve filozofii a uctívají jejich múzické umění, neboť ony jsou nejvíce ze všech Múz ve styku s nebem a s myšlenkami božskými i lidskými, a proto vydávají nejkrásnější hlas. Z mnohých tedy příčin musíme o něčem mluvit a nespát v době polední.“ (259b5-d8)

Aristofanes v *Žábách* podává karikaturu sokratické metody elenchu, rigorózního zkoumání názorů a vyvracení názorů vadných. V *Žábách* v elenchickém zápolení s Aischylem se Euripidovi nedaří Aischyla vyvrátit. Ve *Faidru* Sokrates elenchickému zkoumání a vyvracení podrobuje Lysiovu řeč. Shody mezi užitím této metody ve *Faidru* a její karikaturou v *Žábách* naznačují, že Platon sokratickou metodu elenchu brání proti Aristofanově karikatuře. Tak hned poté, co Faidros Lysiovu řeč přečte, Sokrates se o ní vyslovuje kriticky: „A věru se mi zdálo, že řekl dvakrát i třikrát tytéž věci (*dis kai tris t'auta eirêkenai*, 235a4).“ Euripides Aischylovi vytýká, že hned v úvodu k *Oresteji* „dvakrát totéž nám řekl moudrý Aischylos“ (*dis t'auton hêmin eipen ho sophos Aischulos*, v. 1154). Euripides se snaží ukázat, že Aischylos byl v úvodech svých tragédií nejasný (v. 1123). Sokrates Lysiovi vytýká, že na počátku své řeči jasně neurčil povahu eróta, o němž bude mluvit (263d-e). Euripides Aischyla žádá, aby mu přednesl úvodní verše *Oresteje* (v. 1124); následuje několik veršů, v nichž jeden druhého zesměšňuje; poté pak Euripides Aischyla znovu žádá, aby přednesl úvodní verše *Oresteje* (v. 1137). Sokrates Faidra žádá, aby přečetl začátek Lysiovy řeči. Když tak Faidros učiní, Sokrates ukáže, že věci, o kterých lze mít rozdílná mínění, je třeba na počátku řeči definovat. Pak Sokrates Faidra žádá, aby znovu přečetl začátek Lysiovy řeči (*palin anagnômen tèn archên autou*, 263e2-3).

Lysiova řeč se skvěle hodila jako terč Sokratovy elenchické metody, a tak Platonovi umožnila tuto metodu obránit proti Aristofanovu zesměšnění. Především však se pro Platona Lysiova řeč stala odrazovým můstkem k Sokratovým dvěma řečem o lásce, kde zejména v řeči druhého Platon dal filozofii rozkvést do krásy a jako to největší múzické umění ji tak představil.

Nyní se obrátím k Lysiově řeči samé. Když se Sokrates zeptal, o čem se s Lysiem bavili, Faidros mu sdělil: „Řeč, kterou jsme se bavili, byla jakýmsi zvláštním způsobem řeč o lásce. Napsal totiž Lysias, jak je kterýsi z krásných hochů sváděn, ale ne od milovníka, nýbrž právě v tom projevil svou vtipnost: tvrdí totiž, že je třeba být po vůli spíše nemilujícímu než milujícímu.“ (227c4-8) Mezi Lysiovou řečí a Platonovým pohledem na Lysia je úzká souvislost. Podle Sokrata tato řeč nabízí: „důvěrné styky nemilujícího, s příměsí lidské rozumnosti, jež rozdělují dary lidské a skrovné a zrodí v přátelské duši nízkost, vychvalovanou od množství jako ctnost.“ (256e4-257a1)

Podívejme se, jak v Lysiově řeči ‚nemilující‘ promlouvá k hochovi, o kterého mu jde: „Jestliže mne budeš poslouchat, za prvé se budu s tebou stýkati tak, že budu mít ohled ne na přítomnou rozkoš, nýbrž i na budoucí prospěch, nejsem přemáhán láskou, nýbrž ovládáje sám sebe, a nebudu začínat pro maličkosti silné nepřátelství, nýbrž i pro velké věci se budu jen zvolna oddávat malému hněvu, neúmyslné věci odpouštěje, úmyslné pak se pokoušeje odvracet; to jsou důkazy přátelství, které má dlouho trvati. Jestliže však máš na mysli to, že není možno, aby vzniklo silné přátelství, není-li kdo při tom milovníkem, je třeba uvážiti, že bychom pak neměli rádi ani děti, ani otce a matky, ani že bychom neměli věrných přátel,

jejichž přátelství by mělo původ ne v takové žádostivosti, nýbrž v jiných poměrech (233b6-d4) ... bezpochyby náleží vyhovovat ne těm, kteří se toho silně dožadují, nýbrž těm, kteří jsou hodni té věci; ani těm, kteří využijí tvého mládí, nýbrž takovým, kteří ti, až zestárneš, dají ze svého majetku; ani těm, kteří se po dosažení cíle budou před jinými vychloubat, nýbrž takovým, kteří ze studu budou přede všemi mlčet; ani těm, kteří se jen krátký čas o tebe vážně zajímají, nýbrž těm, kteří budou stejně po celý život přáteli; ani takovým, kteří ustávající ve své žádostivosti budou hledat záminku k znepřátelení, nýbrž těm, kteří právě tehdy ukáží svou zdatnost, když jejich milovaný přestane být mlád (233e5-234b1).“

Když Faidros řeč dočetl, otázal se Sokrata: „Myslíš, že by někdo z Helénů dovedl pronést o téže věci jinou řeč, větší a obsažnější, než je tato?“ (234e2-4) Sokrates odpověděl, že dával pozor jen na řečnickou stránku té řeči, a že si při tom myslel, že ani Lysias by ji v tomto ohledu nepokládal za dostatečnou. Aby ukázal, že na totéž téma lze pronést řeč lepší, Sokrates pronese svou první řeč „o téže věci“ (*peri tou autou pragmatos*, 234e2-4), že tedy „je třeba vyhovovati spíše nemilujícímu než milujícímu“ (*hôs chrê mê erônti mallon ê erônti charizesthai*, 235e6). Po jejím přednesu se však rozhodne odčinit své pohanění Eróta a i Lysiovi radí „aby co nejrychleji napsal, že za stejných okolností je třeba vyhovovati spíše milovníku než nemilujícímu“ (243d5-7). Tuto druhou řeč končí slovy: „Zde máš, milý Eróte, tu *palinódii*, podle našich sil co nejkrásnější a nejlepší ... Nuže, odpusť mi tu dřívější řeč a přijmi za vděk tuto ... A jestliže jsme ti v předešlé řeči řekli něco nepříjemného Faidros a já, dávej vinu Lysiovi, otci tohoto námětu; zdržuj ho od takových řečí a obrať ho k filozofii, jako je k ní obrácen jeho bratr Polemarchos, aby také zde tento jeho milovník již nebyl rozdvojen, nýbrž aby, jsa oddán filozofickým řečem, šel ve svém životě přímo k Erótu.“ (257a-b) Polemarchovo obrácení k filozofii musíme nahlédnout ve smyslu lásky, rozvinuté v palinodii.

V úvodu Sokrates dovozuje, že milostné šílenství je největším dobrem, které člověku bohové poskytují. Dokazovat toto tvrzení začíná důkazem o nesmrtelnosti duše, kterou definuje jako to, co pohybuje samo sebe. Jaké jsoucno duše je, to je věcí božského a dlouhého výkladu; místo toho nabízí, čemu se duše podobá. Podobá se srostlině okřídleného spřežení a vozataje. Vozataj a koně duší bohů jsou všichni dobří, u ostatních je to smíšeno. Co se našich duší týče, vozataj řídí dvouspřeží, které řídit je nesnadné, protože jeden z koní je dobrý a krásný, kdežto ten druhý má vlastnosti opačné. Dokud je duše v stavu dokonalém, spřežení je okřídlené, ztratí-li křídla, padá, až se zachytí něčeho pevného, zemitého, tam se usídí a nese jméno bytosti živé, smrtelné. Duše bohů a duše schopné je následovat se periodicky ubírají k vrcholu nebeské klenby, kam duše božské jedou snadno, duše ostatní ztěžka, protože kůň špatný je táhne dolů. Duše bohů stanou na zádech nebes a nerušeně nahlížejí vně tohoto světa:

„Ta nadsvětní místa dosud žádný z našich básníků neopěvoval, jak by si zasloužila, ani nikdy nebude opěvovat. Má se to takto – musím se totiž odvážit povědět pravdu, zvláště když mluvím o pravdě – tento prostor zaujímá bezbarvá, beztvárá a nehmatatelná jsoucnost vskutku jsoucí, viditelná jedinému řidiči duše rozumu, k níž se vztahuje pojem pravdivého vědění.“ (247c3-d1)

Novotný poznamenává: „Jsoucno idejí.“

„Protože se pak mysl boha i veškeré duše, které na tom záleží, aby dostala, co jí patří, živí rozumem a čistým věděním, proto se raduje, když po čase spatří to, co jest (*to on*), a pohlížejíc na pravdivé věci (*theôrousa t'alêthê*), sytí se a má se dobře, až ji otáčivý pohyb kruhem donese na totéž místo. A na té okružní cestě vidí (*kathorq*) samu spravedlnost (*autên dikaiosunên*), vidí i rozumnost (*kathorq de sôphrosunên*), vidí i vědění (*kathorq de epistêmên*), ne to, které je spojeno s děním (*ouch hê genesis prosestin*), ani to, které je jiné při každém ze jsoucen (*oud' hê estin pou hetéra en heterô ousa*), od nás nyní tak nazývaných (*hôn hêmeis nun ontôn kaloumen*), nýbrž to vědění, které je v tom, co je v skutku jsoucí (*alla tên en têt ho estin on ontôs epistêmên ousan*).“ (247d1-e2)

Ty lidské duše, jež díky nedobrému koni se nedokážou vznést k říši pravdy, aby ideje shlédly, křídla ztrácejí a dochází k jejich inkarnaci. Do téhož stavu, z kterého každá duše přišla, se nevrací po deset tisíc let kromě duše toho, kdo nezákladně filozofoval neb filozoficky miloval; tyto v třetím tisíciletém kruhu, jestliže si zvolí třikrát za sebou takovýto život, nabudou křidel a v třítisícím roce odcházejí (248e5-249a5).

Ten, jehož paměť není filozofií rozvíjena, když vidí krásu pozemskou, při tom pohledu nepocituje úcty, nepřenesse se ke kráse samé, která zářila v onom místě nad tímto světem, „nýbrž poddáv se rozkoši po způsobu čtvernožce chce se pářit a plodit děti a přátele se s bujností (*kai hubrei prosomilôn*), nebojí se ani se nestydí honit se za rozkoší i proti přirozenosti (*para physin hêdonên diôkôn*, 250e4-6)“. Toho však, jehož paměť je filozofií kultivována, pohled na krásu milovaného hocha povznáší k přímému zření krásna samého, což mu dává sílu udržet svůj vztah k milovanému hochovi v mezích čisté lásky. Zápas, který tu milující podstupuje, podám jen v sestřihu:

„Když vozataj uvidí milostný zjev a v celé duši se tím dojmem rozehrje i je naplněn bodáním dráždění a touhy, tu ten kůň, který je vozataje poslušný ... jsa přemáhán studem zdržuje sám sebe, aby skokem nenapadl milovaného; ale ten druhý nedbá již ani bodání vozatajova biče, nýbrž vyskakuje a prudce se žene a působě spřeženci i vozataji všeliké nesnáze nutí je jít k miláčku a zmiňovat se mu o vděku milostné rozkoše ... A tak se ocitnou u miláčka a uvidí jeho zářící zjev. U vozataje, když ho uvidí, paměť se přenesse ke skutečnosti krásy a opět ji uvidí stojící s uměřeností na posvátném podstavci; a když ji ona uvidí, ulekne se, v úžasu padne na znak a zároveň jest přinucena strhnouti otěže dozadu tak prudce, že oba koně dosednou na kyčle, jeden dobrovolně, protože se nevzpírá, ale ten vzpurný jen s velkým odporem.“ (253c7-254c3)

Přeskočím pasáže, v nichž Platon mluví o tom, jak milovaný hoch pozná, co pro něho láska milujícího znamená a jak i v něm se probudí láska sice ne tak mocná, přece však silná, a přikročím k závěru onoho milostného zápolení: „Jestliže pak tu zvítězí lepší složky duše a přivedou k zřízenému životu a filozofii, takoví lidé tráví vezdejší život blaženě.“ (256a7-b1)

Napsal-li Platon *Faidros* v roce 405, brzy na to jej dějinná skutečnost postavila před problém, zda filozofie člověku zaručuje dobrý život zde na zemi, a že se mýlil, když Polemarcha představil jako člověka k filozofii obráceného, nebo zda se musí vzdát svého přesvědčení, že filozofie člověku dobrý život zde na zemi zaručuje.

Lysias ve své řeči *Proti Eratosthenovi* popisuje neblahý konec, kterého se Polemarchovi dostalo za vlády Třiceti: „Třicet Polemarchovi vzkázali svůj obvyklý vzkaz, vypít bolehlav, aniž by mu sdělili, z jakého důvodu měl zemřít; tak dalek byl toho, aby byl souzen a mohl se hájit. Když pak byl mrtvý vynesena z vězení, ačkoli jsme měli tři domy, nedovolili, aby se jeho pohřeb mohl konat z některého z nich, ale najali malou chýši, ve které ho umístili. A ačkoliv jsme měli množství oděvů, odmítli naši žádost, abychom ho k pohřbu oblékli, nedovolili nám to, a tak naši přátelé poskytli na pohřeb, kdo co měl, ten plášť, ten polštář. A ačkoliv si přivlastnili sedm set našich štítů, tolik zlata, stříbra, šperků, nábytku a ženského šatstva, že si nikdy nemyslili, že by se jim toho tolik mohlo dostat, a sto dvacet otroků, z nichž ty nejlepší si ponechali a ty ostatní dali státní pokladně, došli takového stupně nenasytnosti a nestydaté žádostivosti, že podali takovýto důkaz svého charakteru: zlaté náušnice, které měla Polemarchova žena, ji Melobius vytrhl z uší, když vešel do domu. A ani to nejmenší z našeho majetku nám neponechali.“ (17-20)

Otázka, zda opravdový filozof žije dobrým životem zde na zemi – a k dobrému životu podle přesvědčení Řeků patřil dobrý konec života – Platonovi znovu vyvstala v celé své závažnosti, když se Sokratovi ve vězení dostalo téhož vzkazu, tentokrát však za vlády demokratů, aby vypil bolehlav. A tu mohl Platon ve svých dialozích ukázat, že jeho přesvědčení, které sdílel se Sokratem, že život filozofa je dobrý zde na zemi, skutečně platí. Učinil tak v šesti dialozích, *Theaitétu*, *Euthyfronu*, *Kratylu*, *Obraně Sokrata*, *Kritónu* a *Faidónu*, v nichž sleduje Sokrata od jeho cesty k archontovi králi, kam byl předvolán kvůli Meletově obžalobě, až do jeho posledního vydechnutí, poté co v kruhu přátel ve vězení vypije bolehlav.

Faidon začíná své vylíčení rozhovoru, který Sokrates vedl ve vězení se svými přáteli v poslední den svého života, s tím, že Sokrata „viděl šťastného (*eudaimôn gar moi hanêr ephaineto*, 58e3), jak svým chováním, tak i řečmi, které vedl; tak zcela prost strachu a tak urozeně umíral.“ (58e1-4)

S pohledem na Polemarcha se Platon vyrovnává v *Ústavě*, kde tohoto představí jako člověka, který na filozofii nemá, a tak naznačí, že když psal *Faidros*, v pohledu na něho se mýlil.

Sokrates své vyprávění *Ústavy* začíná tím, že se spolu s Glaukonem (Platonovým bratrem) začali vracet z Pirea do Athén, když je dohonil Polemarchův sluha, aby se zastavili a počkali. Za chvíli na to je dostihl Polemarchos ve společnosti Adeimanta, Glaukonova bratra, Nikerata, syna Nikiova (jednoho z nejvlivnějších politiků a vojenských vůdců), jakož i nejmenovaných dalších. Polemarchos: „Sokrate, zdá se mi, že se odtud snažíte odejít do města.“ – Sokrates: „To hádáš dobře.“ – Polemarchos: „Vidíš, kolik nás je?“ – Sokrates: „Jak by ne.“ – Polemarchos: „Buď se ukážete jako silnější než tito všichni, nebo tu zůstanete.“ – Sokrates: „Nezbývá tu ještě jedna možnost, že vás totiž přesvědčíme, abyste nás nechali odejít?“ – Polemarchos: „Můžete nás přesvědčit, když vám nebudeme naslouchat?“ – Glaukon: „Jistě ne.“ – Polemarchos: „Uvažujte o tom tedy s tím, že naslouchat nebudeme.“ (327c4-14)

Když se i Glaukon přimluvil, aby zůstali, Sokrates souhlasil a všichni se odebrali k Polemarchovi. V domě zastihli Lysia a Euthydéma, Polemarchovy dva bratry, a krom toho

Thrasymacha z Chalcedonu a Kleitofóna. V domě zastihli též Polemarchova otce, Kefala, který velice zestaral od toho, co ho Sokrates viděl naposledy.

Kefalos Sokrata hned vřele pozdravil s tím, že k nim musí chodit častěji, když teď on sám pro své stáří nemá sil na to, aby chodil do města. Sokrates se zeptal, jak své stáří snáší. Kefalos odpověděl, že v porovnání s jinými své stáří snáší velice dobře, že člověk snáší stáří dobře nebo špatně podle toho, jaký je jeho charakter. Sokrates prohodil, že by mnozí řekli, že stáří snáší dobře díky svému bohatství, ne díky svému charakteru. Kefalos odpověděl, že na tom něco je, že by ani muž dobrého charakteru nesnášel dobře stáří v chudobě, špatnému člověku by však ani bohatství nepomohlo k tomu, aby stáří snášel dobře. Sokrates se zeptal, zda většinu svého majetku zdědil. Kefalos odpověděl, že se stal jen jakýmsi prostředním podnikatelem (*mesos tis gekona chrématistês*, 330b2), uprostřed mezi svým dědou a otcem. Jeho děda zdědil zhruba takový majetek, jaký má nyní on, a ten zmnohonásobil; jeho otec ho zmenšil, takže od něho zdědil o něco méně, než nyní má: „Budu rád, když těmto předám majetek ne menší, než co jsem zdědil, ale o něco málo větší (330b6-7).“ Sokrates se zeptal: „Co považuješ za to největší dobro, jehož se ti díky tvému velkému majetku dostalo?“ (330d1-3) Kefalos odpověděl, že ten, kdo nemá na svědomí žádnou **nespravedlnost** (*mêden heautô adikôn suneidoti*), ten k stáru žije v dobré naději: „V tom vidím největší cenu bohatství, ne sice pro každého, ale jen pro muže charakterního a slušného. K tomu totiž, aby člověk nikoho neoklamal ani nevědomky, ani se nedopustil lži, ani neodcházel na onen svět v obavách, protože bohům zůstal dlužen oběti nebo člověku peníze, k tomu je bohatství velice prospěšné.“ (331a10-b5) Sokrates se zeptal, zda toto samo, **spravedlnost**, lze takto jednoduše ztotožnit s mluvením pravdy a s navracením toho, co si kdo od koho vzal, nebo jsou případy, kdy je spravedlivé tak nečinit, jako když by si někdo od někoho, kdo by byl při rozumu, vzal zbraně, a ten je od něho požadoval zpět ve chvíli, kdy by zešlel. Tu by jistě každý řekl, že by nebyl spravedlivý člověk, který by mu zbraně v takové situaci navrátil, ani kdyby člověku v takovém stavu chtěl vždy ve všem říci pravdu. Kefalos odpověděl: „Máš pravdu.“ – Sokrates: „Spravedlnost tedy nelze vymezit jako mluvení pravdy a navracení toho, co si kdo od koho vzal.“ (331d1-3)

Do rozhovoru skočil Polemarchos: „Samozřejmě, Sokrate, máme-li věřit Simonidovi“ (Lyrický básník šestého a pátého století př.n.l., proslavený svými moudrými výroky). – Kefalos: „A tak já vám hovor předávám (*kai paradidômi humin ton logon*), je třeba abych pečoval o svatyně.“ – Polemarchos: „Jsem přece dědicem tvých věcí.“ – „Samozřejmě“, řekl Kefalos s úsměvem a odešel ke svatynám. (331d4-9)

Že Kefala není správné vidět tak, jak sám sebe představuje, to Platon naznačuje slovy, kterými Kefalos Sokrata žádá, aby přicházel častěji: „Věz totiž, že čím víc má tělesná potěšení (*hai kata to sôma hêdonai*) povadají, tím víc rostou mé touhy po rozhovorech a mé potěšení z nich (328d2-4).“ Jakmile Sokrates otevřel náročnější rozhovor, Kefalos využil Polemarchův vstup do rozhovoru, aby se odebral ke svým svatynám.

Po odchodu Kefala se Sokrates obrátil k Polemarchovi: „Pověz mi tedy ty, dědici hovoru, co tvrdíš o Simonidovi, že když říká, správně to říká o spravedlnosti.“ – Polemarchos: „Že dát každému, co mu je dlužno, je spravedlivé; to říká a domnívám se, že to říká krásně.“ (331e1-4). Sokrates nerozumí; Simonides jistě nemá na mysli vrácení čehokoli muži, který přišel o

rozum, i když je mu to dlužno. Polemarchos vysvětluje, že Simonides myslí, že přátelům dlužíme jen dobré, nic špatného. Sokrates se ptá, jak s nepřáteli: „Je těm třeba navracet, cokoli je jim dlužno (332b5)?“ Polemarchos odpovídá, že nepřítel nepříteli dluží, co mu patří, tedy něco špatného. A tak se Sokrates táže, co by Simonides odpověděl, kdybychom se ho otázali, co komu dlužného a patřičného poskytuje *techné* nazvaná lékařství. Polemarchos odpovídá: „Je jasné, že poskytuje tělům léky, pokrmy a nápoje.“ – Sokrates: „Komu a co patřičného a přináležejícího poskytuje *techné*, kterou nazýváme kuchařstvím?“ – Polemarchos: „Ta poskytuje pokrmům věci, které zpříjemňují chuť.“ – Sokrates: „Komu a co poskytující *techné* by si zasloužila jméno spravedlnost?“ – Polemarchos: „Souhlasně s tím, co již bylo řečeno, je to *techné*, která přátelům a nepřátelům poskytuje prospěch a škodu.“ (332c9-332d6)

Každý, kdo si pozorně přečetl *Faidros*, si uvědomí, že tu Sokrates sestupuje pod úroveň diskuse o *techné* ve *Faidru*, kde tohoto názvu si zaslouhuje pouze disciplína postavená na dialektice. V dialogu *Gorgias* Sokrates bere kuchařství jako markantní ukázkou toho, co nelze nazvat *techné*, protože kuchařství neví, co tělu škodí a co mu prospívá; je to jen jakési pochlebnictví a lichocení lidskému tělu.

Sokrates se ujišťuje, že správně rozumí: „Tvrdí tedy Simonides, že spravedlnost je činit přátelům dobré a nepřátelům zlé?“ – Polemarchos: „Domnívám se.“ Tu se Sokrates ptá, kdo je nejschopnější nemocným přátelům prospívat a nepřátelům škodit, co se týká nemoci a zdraví. Když Polemarchos odpoví, že lékař, Sokrates se ptá: „A co člověk spravedlivý, v čem je nejschopnější přátelům prospívat a nepřátelům škodit?“ Polemarchos odpoví, že ve válce, když jde o to, proti komu válčit a s kým se spojit. Sokrates poznamená, že člověku zdravému je lékař bez užitku; znamená to, že v době míru je člověk spravedlivý neúčinný? Polemarchos odpoví, že ne, že člověk spravedlivý je užitečný i v míru. Když se Sokrates zeptá, k čemu je užitečný, Polemarchos odpoví, že k smluvním závazkům. Sokrates se ujistí, že Polemarchos tu má na mysli společná jednání, a pak se zeptá, vzhledem k jakým jednáním je člověk spravedlivý tím nejschopnějším společníkem. Polemarchos odpoví: „Když jde o peníze (*Eis arguriou*, 333b10).“ Tu Sokrates namítne, že člověk spravedlivý jistě není tím nejschopnějším, pokud jde o užití peněz; když jde o to koupit nebo prodat koně, tu je koňář nejschopnější dobře peněz užít. K jakému užití peněz je tedy člověk spravedlivý nejschopnější? Polemarchos odpovídá, že když jde o to, peníze si u někoho uložit. Sokrates se zeptá: „Když tedy jsou peníze nepoužívány, v tom případě je jim spravedlnost užitečná?“ Pak upozorní, že boxer, který je nejschopnější dát ránu, je také nejschopnější se ráně bránit; kdo je nejschopnější se před nemocí chránit, je nejschopnější nemoc též způsobovat; kdo je nejschopnější chránit své vojsko, ten je též nejschopnější zmocnit se plánů nepřítele; kdo je nejschopnější věc ochránit, je též nejschopnější ji odcizit: „Je-li tedy člověk spravedlivý nejschopnějším peníze střežit, je též nejschopnějším peníze ukrást (334a7-8) ... Zdá se tedy, že podle tebe a podle Simonida je spravedlnost jakýmsi zlodějským uměním, ku prospěchu přátelům a ku škodě nepřátelům. Není toto, cos řekl (334b3-6)?“ Zmatený Polemarchos odpovídá: „To ne, ale já už nevím, co jsem řekl. Pořád se však domnívám, že prospívat přátelům a škodit nepřátelům je spravedlnost (334b7-9).“

Jakou jinou funkci měla tato úvodní část diskuse mezi Sokratem a Polemarchem, než to, že ukázala, že Polemarchos k filozofii nemá náležitou schopnost? Polemarchos však udělal jistý pokrok; když Simonidovo pojetí spravedlnosti nedokázal obhájit, vyslovil svůj názor na věc.

Sokrates se táže, zda Polemarchos považuje za přátele lidi, kteří se člověku zdají být dobrými, nebo kteří jsou dobří, i když se dobrými nezdají být, a stejně tak co se týče nepřátel. Polemarchos odpovídá, že člověk má rád ty, které považuje za dobré a nenávidí ty, koho pokládá za lidi špatné. Sokrates se otáže, zda se lidé v té věci nemýlí, takže se jim mnozí zdají dobrými, ačkoli dobří nejsou, a naopak, takže jim budou dobří lidé nepřáteli, špatní přáteli? Přesto bude pro ně spravedlivé špatným lidem dělat dobro, dobrým škodit? Dobří lidé jsou spravedliví a nedopouštějí se bezpráví; podle Polemarchovy definice je tedy spravedlivé škodit těm, kdo se žádného bezpráví nedopouštějí. – Polemarchos protestuje: „To ne, ta definice se ukazuje být špatnou.“ (334d3-8)

Polemarchos svou definici opraví: „Spravedlivé je činit dobro člověku který je dobrý, činit zlé člověku, který je špatný (335a8-10)“. Tu se Sokrates dostává k jádru věci: „Je tedy věcí člověka spravedlivého škodit nějakému člověku?“ – Polemarchos: „Samozřejmě, lidem špatným a nepřátelským je třeba škodit.“ (335b2-5) Tu Sokrates poukáže na to, že koně se poškozením stávají horšími, ne lepšími, co do jejich koňské zdatnosti (*eis tēn tōn hippōn aretēn*), ne co do zdatnosti psů (*eis tēn tōn kunōn aretēn*), a poškození psi se stávají horšími co do zdatnosti psů, ne koní, a pak se táže: „A co když jde o lidi, příteli, jsou-li poškozování, nestávají se horšími, co se týká zdatnosti lidské (*eis tēn anthrōpeian aretēn*) ... a není spravedlnost lidskou zdatností (*hē dikaiosunē ouk anthrōpeia aretē*)? ... Ti z lidí, kteří jsou poškozováni, příteli, se nutně stávají nespravedlivějšími (335c1-7) ... Není tedy věcí člověka spravedlivého poškozovat ani přítele ani kohokoli jiného, nýbrž jeho opaku, člověka nespravedlivého.“ – „Máš naprostou pravdu“, Polemarchos souhlasí. (335d11-13)

Přes Polemarchův naprostý souhlas si Sokrates neodpustil poznamenat, že myšlenka, podle které spravedlivé je být přátelům prospěšný a nepřítelům škodit, přísluší tyranům „nebo někomu jinému, který se domnívá, že má velkou moc, protože je bohatý“ (336a6-7).

Ve třetí knize *Ústavy* Platon nechává čtenáře znovu se zamyslet nad rozhovorem mezi Sokratem a Polemarchem. Sokrates zde totiž vysvětluje, že řádný muž do svých výkladů nebude uvádět muže sebe nehodného (*heautou anaxion*), s výjimkou toho, když ten udělá něco dobrého (*hotan ti chrēston poiē*); v tom případě ho však uvede jen krátce (*kata brachu*, 396d4-5). Polemarchos něco dobrého udělal, když se své definice spravedlnosti vzdal a se Sokratem souhlasil, že člověk spravedlivý nikomu škodit nemůže. Protože však je jinak vypravěče nehodný, vypravěč ho do svého vyprávění nechal vstoupit jen krátce. To se stane ještě markantnější, když se podíváme, jak Polemarchos ještě jednou do rozhovoru vpadne, tentokrát do rozhovoru mezi Sokratem a sofistou Thrasymachem.

Thrasymachos definoval spravedlnost jako to, co je ku prospěchu silnějšímu (*to tou kreittonos sumpheron*, 338c2). Ať jde o demokracii nebo tyranii, každá vláda definuje spravedlnost stejně, jako to, co jí je prospěšné (338e-339a). Sokrates se zeptal, zda je spravedlivé poslouchat vládce. Když Thrasymachos odpověděl, že ano, Sokrates se otázal, zda jsou vládci v každé obci neomylní (*anamartētoi*), nebo se mohou též mýlit (*hamartēin*,

339c3). Když Thrasymachos odpověděl, že se mohou i mýlit, Sokrates z toho vyvodil, že podle Thrasymacha je tedy spravedlnost rovněž to, co je silnějšímu neprospěšné (339d-e). Tu do toho vpadl Polemarchos: „Při Diovi, Sokrate, to je zcela jasné.“ Tu se na něho obrátil Kleitofon: „Jestliže ty mu to dosvědčíš.“ – Polemarchos: „K čemu je tu potřebí dosvědčování. Thrasymachos sám souhlasí, že vládnoucí někdy přikazují něco, co jim škodí, a že je spravedlivé to činit.“ – Kleitofon: „Thrasymachos řekl, že spravedlivé je činit to, co vládci přikazují.“ – Polemarchos: „Také však definoval spravedlnost jako činění toho, co prospívá silnějšímu. Když spravedlnost definoval tímto dvojím způsobem, přiznal, že vládnoucí někdy přikazují podřízeným činit věci jim samým škodlivé. Což vzato spolu znamená, že spravedlnost je činit to, co je vládnoucím prospěšné, stejně tak jako to, co jim není prospěšné.“ – Kleitofon: „On však definoval spravedlnost jako dělání toho, co se silnější domnívá, že mu je prospěšné.“ – Polemarchos: „On to však tak neřekl.“ (340a1-b9) To jsou poslední slova, kterými se Polemarchos v *Ústavě* účastní rozhovoru, a jediná slova, která v dialogu pronese Kleitofon.

Tu poznamenám, že Kleitofon je hlavním mluvčím v krátkém dialogu, v němž chválí kritickou stránku Sokratova domlouvání, kterým se snaží své posluchače obrátit k spravedlnosti, a souhlasí se Sokratovým určením spravedlnosti jako lidské zdatnosti (*areté*). Když však jde o to, jak se zdatnosti naučit, na to Sokrates nedává žádnou odpověď, proto se obrací k Thrasymachovi.

Když Platon *Kleitofon* psal, sám se Sokratovým nevědění zápasil a Kleitofonovo přiklonění k Thrasymachovi viděl jako věc, kterou bylo třeba Sokratovi postavit před oči. Dialog končí slovy Kleitofona: „Pro toho, kdo ke zdatnosti obrácen není, pro toho tě považuji za nejcnějšího. Pro toho však, kdo k ní obrácen je, tě považuji za překážku tomu, aby člověk zdatnost plně dosáhl, a tak se stal šťastným.“ Představil-li Platon Kleitofona pozitivně, když psal *Kleitofon*, jeho názor na něho se radikálně proměnil, když psal *Ústavu*. Kleitofonův pokus Thrasymacha zaštitit proti Polemarchovi a Sokratovi i Polemarchova poslední slova ukazují, že ani jeden z nich nemá na filozofii. Kleitofon nepochopil, že kdyby Thrasymachos definoval spravedlnost jako činění toho, co se silnější domnívá, že mu je prospěšné, tím by ji definoval jako činění toho, co je silnějšímu prospěšné, právě tak jako činění toho, co je mu neprospěšné. Polemarchovo „On to však tak neřekl,“ ukazuje, že mu toto uniklo. V rozhovoru o spravedlnosti, který se dále rozvine, není místo ani pro Polemarcha ani pro Kleitofona.

Sokrates: „To na věci nic nemění, Polemarchu, ale jestliže to Thrasymachos teď klade takto, chopíme se toho jako takového. Řekni mi, Thrasymache, takto jsi chtěl spravedlnost definovat, že to je konání toho, o čem se silnější domnívá, že je mu prospěšné (340c1-5)?“ – Thrasymachos: „Ani v nejmenším (*Hêkista ge*), copak si myslíš, že silnějším nazývám toho, kdo se mýlí, když se mýlí?“ (340c1-7) Tu pak Sokrates rozvine pojem *techné* jako disciplíny zaměřené na péči o to, k čemu je určena, a nechybující v tom, co tomu, o čem se stará, prospívá. Tím vrhá zpětně světlo na onu část svého rozhovoru s Polemarchem, kde ho vedl, aby z toho, komu a co skýtá lékařství, komu a co skýtá *techné* zvaná kuchařství, usoudil, komu a co skýtá *techné* nesoucí jméno spravedlnost.

Ve čtvrté knize *Ústavy* Sokrates definuje spravedlnost jako konání toho, co člověku konat přináleží (*to ta hautou prattein*, 433b4), tedy to, co každý díky své přirozenosti může dělat nejlépe (433a-b). Tu Platon implicitně ukazuje na místo, které Polemarchovi náleží. Polemarchův otec představil sebe sama jako *chrématistu*, muže zaměřeného na získávání peněz, a Polemarchos sama sebe jako dědice všech jeho věcí. Nyní Platon zařazuje toho, kdo je co do své přirozenosti zaměřený na vydělávání peněz (*chrématistês phusei*, 434a9-b1) do třídy třetí, nejnižší, a stipuluje, že jakmile se takový člověk dostane do třídy vyšší, znamená to zkázu obce.

Na počátku knihy páté Platon nechává Polemarcha ještě jednou do rozhovoru zasáhnout, bez toho však, že by ho nechal do rozhovoru vstoupit. Když chtěl Sokrates přistoupit k tomu, aby vyložil čtyři pokleslé formy státnosti, tu Polemarchos natáhl ruku k Adeimantovi, který seděl trochu vzdálen, popadnul ho za plášť, přitáhl ho k sobě, sám se k němu naklonil a něco mu povídal. Z toho bylo slyšet jen slova: „Necháme ho, aby mu to prošlo, nebo co uděláme?“ – „Rozhodně ne,“ řekl Adeimantos, již nahlas. Když se Sokrates zeptal, o co jde, Adeimantos řekl, že se zdá, že Sokrates hodlá pominout věc nemalou, totiž to, o čem mluvil (ve čtvrté knize, 423e-424a), že v dobře ustavené obci jsou věci týkající se žen a dětí uspořádány podle principu ‚věci přátel jsou pro ně společné‘ (*koina ta philôn*, 449c5).

Přinucen se tou věcí zabývat, Sokrates se dostane k tomu, aby vykreslil obec, v níž se ženám dostává téhož vzdělání jako mužům a jsou povolány vykonávat tytéž funkce jako muži, počínaje účastí v obraně obce. Péče o děti je od samého narození předána chůvám k tomu povoláním. Když pak jde o to, zda je možné takovou obec uskutečnit, Sokrates dovozuje, že je to možné, stanou-li se filozofové vládci nebo vládci filozofy. K tomu filozofy opravňuje to, že pouze filozof je schopen nazírat pravou skutečnost, tedy ideje. Rozvedení té myšlenky je věnován zbytek knihy páté, kniha šestá a sedmá. Polemarchos celému výkladu o idejích naslouchal, aniž to cokoli změnilo na jeho přirozenosti peněžníka, *chrématisty*.

A tu je na místě otázka, jak se Platonovi stalo, že ve *Faidru* představil Polemarcha jako člověka, který ve smyslu palinodie Krásno samo nahlédl. To Platon naznačuje tím, že se celá *Ústava* odehrává u Polemarcha. V roce 405, tedy v roce, ve kterém *Faidros* psal, byl Platon u něho častým hostem. Jak se mohl Polemarchos do Platona nezamilovat? A jak mu Platon v rozhovorech s ním mohl svou teorii idejí nevyložit?

Skutečnost, že Platon v *Ústavě* své mínění týkající se Polemarcha radikálně proměnil, se stane ještě markantnější, když se podíváme, jak v *Ústavě* a *Faidru* představuje filozofa. V páté knize *Ústavy*, tedy v knize navozené Polemarchovým zásahem, totiž Platon činí společenství majetku základním principem, na němž svůj ideální stát staví a který z povahy filozofa jako takového vyvěrá (464c-d). Těm, kdo na filozofii nemají, těm není dovoleno filozofie se co by jen dotknout (*philosophias mête haptesthai*, 474c1-2). Závěrem *Faidru* se Sokrates modlí: „Za boháče ať pokládám moudrého; a zlata ať mám takové množství, jaké by neunesl ani neuvezl nikdo jiný než člověk rozumný.“ Faidros mu na to odpovídá: „Modli se o to spolu i pro mne; neboť věci přátel jsou společné (*koina gar ta tôn philôn*).“ Když Platon psal tento svůj závěr *Faidru*, tu nemohl nemyslet na Polemarcha. V rámci pohoštění, která Polemarchos svým přátelům – vybraným členům athénské společnosti – dával, se tento zřejmě choval tak, jako by vše, co má, tu bylo k jejich společnému prospěchu.

Lze se domnívat, že Polemarchovo bohatství bylo lidem trnem v oku. V rámci datování *Faidru* v roce 405 př.n.l. mi ze Sokratových slov „za boháče ať pokládám moudrého; a zlata ať mám takové množství, jaké by neunesl ani neuvezl nikdo jiný než člověk rozumný“ zaznívá obava o Polemarcha a pokus na něho apelovat, aby princip „přátelům je vše společné“ vzal radikálně za svůj.

Doufám, že se mi podařilo ukázat, že když Platon psal *Faidros*, viděl Polemarcha zcela jinak, než když psal *Ústavu*. Ke změně jeho pohledu muselo dojít po napsání *Faidru*, a to buď ještě za života Polemarcha, nebo v důsledku jeho neblahé smrti. Že k tomu mohlo dojít ještě před smrtí Polemarcha nepokládám za nemožné. Platon totiž ve *Faidru* naznačil chvíli, kdy dialog dopsal a vydal. Když totiž Sokrates chválí Faidra za to, že žádá, aby po pronesení své první řeči o lásce neodcházel, činí tak slovy: „Ty jsi božský, Faidre ... z řečí vytvořených za tvého života nikdo nebyl původcem většího jejich počtu nežli ty ... Simmiu z Théb tu vyjímám, ale všechny ostatní daleko převyšuješ (242a7-b4).“ Tu jde o dramatický anachronismus, protože rozhovor mezi Sokratem a Faidrem se mohl odehrát pouze před tím, než Faidros odešel do vyhnanství, tedy před rokem 415, a Simmias, o kterém Faidon ve *Faidonu* mluví jako o mladíkovi (89a3), se mohl stát Sokratovým společníkem až poté, co se Athény koncem roku 405 vzdaly a Spartáné spolu s Thébany a ostatními spojenci „s velkou vervou začali bourat athénské obranné zdi za doprovodu flétnítek, domnívajíce se, že ten den znamenal začátek svobody pro Řecko“ (Xenofon, *Hellenika* II.ii.23). Platon se jistě živě účastnil filozofických debat, které se díky zájmu Sokratových thébských obdivovatelů rozproudily, kdežto Polemarchos přestal mít čas na to, aby pořádal pohoštění pro své přátele, a naplno se začal věnovat obrovským možnostem, které se mu jako podnikateli skončením blokády a nastalým mírem otevřely. Během doby, která pak předcházela ustavení vlády Třiceti, měl Platon dost času na to, aby poznal, že když psal *Faidros*, v pohledu na Polemarcha se mýlil.