

Již tento pouhý výčet vyvolává určitou kritickou otázku k mé první tezi: Je vůbec možné, aby tolik ústředních a přitom nesourodných oblastí lidského vědění a myšlení bylo promyšleno a prezentováno v jediné celkové koncepci? Není nutné, aby se pak hra této velké práce mnohostí, jsouc „porobena“ nějakou celkovou koncepcí, vytrátila? A nestal by se pak Plátón, tento „plodný zakladatel filozofování“, suchopárným školením systémových konstrukcí?

Ostří této otázky lze jednoduše otupit následující protiotázkou: Mohl by tuto hru velikolepé mnohosti Plátón vůbec představit a mohl by ji interpret postihnout svým pohledem, nerozpadla by se právě tato rozmanitost v nesmyslnou zmeť, kdyby v ní nebyla nějakým způsobem vykazatelná určitá zásadní jednota? Tuto protiotázkou chceme naznačit, jak chápeme onu celkovou koncepci, kterou představíme v dalších přednáškách – jako „jedno nad mnoha“, HEN EPI POLLÓN. To však neznamená, že bychom tím kritickou otázku po možnosti této koncepce pokládali za vyřízenou. Naopak, právě příští přednáška ji nastolí znovu coby východisko našeho zkoumání.

baum (1841), avšak zároveň s tím, jak *Parmeniás* ztrácel svůj filozofický smysl, upadalo postupně do zapomnění. Zkoumání posílilo mé přesvědčení o platnosti druhé teze.

## ZÁKLADNÍ VIZE

## (2. přednáška)

V první přednášce jsme představili naše téma, tedy pozdní dialogy, charakterizovali jsme naši „nečistou“ literárně-filozofickou metodu a předvedli jsme obě naše teze, z nichž zejména první, týkající se celkového rozvrhu v pozadí všech Plátónových pozdních dialogů, určitě působila tak provokativně, že nás v samém závěru donutila tázat se na její principiální možnost. Dnes se pokusíme odpovědět na tuto zásadní otázku po možnosti, odpověď se bude opírat o paralelu, která byla v plátónském bádání již častěji využita, totiž o Goetha: v principu pozdní Plátónovy dialogy tvoří tentýž druh samostatných momentů uvnitř jednotné koncepce, jako je tomu v případě různých děl, aktů a scén v rámci básně *Faust* I–II.

V rámci lidských možností se zdá být nemožné v časovém rozpětí šedesátí let a uprostřed tisíce jiných činností sepsat dílo tak, že autor načrtně tu a tam určitou scénu, jindy zas jen pár řádek a výsledkem je celistvý tvar. Celé generace se proto vyhybaly systematickému tázání po jednotě *Fausta*. *Věda* totiž nemá ráda – narozdíl od Manto v klasické Valpuržině noci – toho, kdo „baží po nemožném“. – Novější „faustovská“ bádání však – přinejmenším co se ideje týče – vskutku přesvědčivě ukázala jednotu celé básně, vzpomeňme jen na významnou práci o *Faustovi* od Heinricha Rickerta (Tü-

bingen 1932).<sup>1</sup> To, co se zdálo nemožné, bylo přece jen možné. Ale jak? Použil bych slova „vize“. Dante Alighieri to slovo použil výslovně (ve *Vita Nuova*) pro celkovou koncepci své *Božské komedie*. Můžeme se domnívat, že Goethe již jako mladý muž „spatřil“ celkovou strukturu svého *Fausta*. Aby její ale mohl básnicky zformovat, musel vše postupně prožít – „až mi to v hlavě vykvásilo“ (*Dichtung und Wahrheit* III, 10).

A tak je tomu i s celkovou strukturou pozdních Platónových dialogů. Vždyť kdo může pochybovat o tom, že platónská nauka o *theoria* v dialozích *Symposium* a *Faidros* promlouvá ze zkušenosti ducha nejen osvíceného, nýbrž i vizionářského? Platón přece nevstoupil do světa s nějakým „systémem“, který by pak dával na vědomí postupně, a to jen z čistě protrepticko-výchovného úmyslu; u Platóna také nelze nalézt stopy nějakého organického rozvíjení tvající, stále stejné entelechie, a už vůbec ne stopy nějakého mechanického vývoje. Pro celkovou charakteristiku základní Platónovy vize nepostačuje systémová idea filosofie, pocházející ze scholastiky (přejatá přes Hegela Zellerem), ani organický princip vývoje, který nám odkázal Aristotelés (jenž udával směr ještě i Werneru Jägerovi a Juliu Stenzelovi) – a to i přesto, že v jednotlivých otázkách mohou být vynikající interpretační pomůckou.

Platónovu vizionářskému duchu se někdy v mládí či v letech jinošství musel „náhle“, „jako snová vize ve spánku“ (*Parmenidés* 164 d) otevřít zcela určitým způsobem zformovaný duchovní svět, o jehož existenci nikdy později nezapochyboval, avšak za jehož esenci, podstatu, se zasadil svým životem, zčásti proto, aby si

<sup>1</sup> Na podnět Wolfganga Schadewaldta jsem se sám pokusil využít plody z Ricketova tázání, srov. Wyllier (1958, 1959).

## ZÁKLADNÍ VIZE

Ji sám myšlenkově osvojil, zčásti proto, aby ostatním umožnil podílet se na něm – ať už pouze myšlenkově či praktickou činností.

Naše pracovní hypotéza nechť zní takto: základní koncepce Platónových spisů, přinejmenším těch pozdních, prýší z jisté základní vize, kterou je Platón sám fascinován a jejímž smyslem zápasí. Dříve než se vydáme na namáhavou pouť pozdními dialogy, na níž nás Platónův přísně filosofický způsob argumentace může až příliš snadno připoutat k jednotlivostem, takže ztratíme nadhled, pokusíme se vypracovat určité předběžné pojetí této tušené Platónovy základní vize. K tomu se velmi dobře hodí tři známá a zároveň nesmírně hluboká *podobnosti* z 6. a 7. knihy *Ústavy* – podobnosti o slunci, úseče a jeskyni. Díky svému imaginativnímu, alegorickému, a také symbolickému způsobu vyjadřování mohou synopticky odhalit, co lze sice logicko-analyticky vyjádřit naléhavěji a myšlenkově s větší závazností, avšak za cenu ztráty možnosti celkového pohledu.

Tato podobnosti pokládáme za tak původní a tak pronikavě platónská a různost v jednotě jejich metafyzické řeči za natolik výraznou, že je neprobereme synopticky nediferencovaně a ani nebudeme paradigmaticky vybírat jedno ze tří, nýbrž je chceme krátce interpretovat všechna, každé samo pro sebe. Zbylou část dnešní přednášky a dvě přednášky následující věnujeme interpretacím *Ústavy* (506 d 8 – 521 b 11). Na úvod bychom však chtěli ohledně výkladu podobnosti předstlat principální úvahu.

Podobenství obecně a platónské zvláště má dva aspekty, mezi kterými musíme pečlivě rozlišovat: aspekt obrazový a aspekt věcný. Obecně je obrazový aspekt podřazen aspektu věcnému. Obraz je zde proto, aby

vedl k věci. To se týká zejména *alegorických* podobností, ve kterých alegorično jako takové nemá žádný smysl, nýbrž získává jej teprve přesnou korelací jednoho každého prvku s danou věcí, jež není závislá na dané alegorii. Existují však také podobnosti – dovozte mi poukázat na podobnosti Ježíše Krista – kde se obraz netozplyvá ve věci. I poté, co všechny alegorické prvky obrazu vykrystalizovaly, zůstává něco, co lze stěží předvést jiným, „věcným“ způsobem. Tento o sobě jsoucí, nepřenosný moment obrazu nazýváme *symbol*<sup>1</sup>.

Na třech Platónových podobnostech je nejnápadnější jejich důsledně alegorický charakter. Takřka každému strukturálnímu prvku obrazu odpovídá nějaký strukturní prvek věcný. Věcný prvek, odpovídající prvku obrazovému, nám představuje sám Plátón; jeho obrazy nikdy nespočítávají v sobě samých. Přesné zkoumání alegorického charakteru podobností je tedy předpokladem jejich pochopení. To, co Plátón říká obrazně i věcně, je třeba nazírat pospolu. – Ukážeme však, že komplexy obrazů, jichž používá Plátón, totiž obrazové komplexy slunce, úsečky a jeskyně, jsou natolik obsažné, že se nevyčerpávají pouhou alegorií. Zůstává rovněž něco symbolického. Toto symbolično se pokusíme na několika místech textu vykázat. Nejprve však alegorie – a začněme podobstvím o slunci.

<sup>1</sup> K ostrému oddělení alegorie a symbolu právě na tomto místě srov. analýzy P. J. Jensena z Kodaně (1962), str. 51nn. Goethe říká v *Maximách a reflexích*: „Alegorie proměňuje jev v pojem a pojem v obraz, avšak tak, že pojem v obraze zůstává podtřen a zachycen v omezení a v úplnosti a lze se k němu skrze obraz vzdáhnout. Symbolika proměňuje jev v ideu a ideu v obraz, a to tak, že ideu v obraze zůstává stále nekonečně účinná a nedosažitelná, a byť třeba vyřčena ve všech jazycích, zůstává nevyjádřitelná.“

## 1. Podobnosti o slunci (506 d 8 – 509 c 5)

Jak jsme již řekli, mezi dvěma aspekty alegorického podobnosti – obrazovým a věcným – by měl být vztah principiální korespondence. Ta se však stane zřejmou teprve tehdy, zpřítomníme-li si čistý obrazový aspekt jako takový. Tak také postupuje Plátón, když obecně rozlišuje mezi výkladem obrazu a výkladem věcného obsahu, který k obrazu patří. V podobnosti o slunci tvoří cézuru řádek 508 b 11. Doposud byla řeč pouze o slunci a světě. Věcné prvky, které s nimi korespondují, totiž Dobro, popí. pravda a bytí, se probírají až od tohoto místa. Nejprve se tedy věnujme obrazovému aspektu.

a) *Obraz* (506 d 8 – 508 b 11). Celé Platónovo podání vychází z připomenutí teorie, o které se již v rozmluvě diskutovalo a která je obecně známa jako teorie dvou světů (507 a). Jeden svět je smyslový a skládá se z mnohosti krásných a dobrých, tak a tak uzpůsobených věcí. (Pro filosoficky vybledlé slovo „Ding“ bychom v řečtině sotva našli obdobu, rozhodně pak ne na tomto místě. Zde, jak je to u Platóna časté, je použito pouze neutrum plurálu – ΚΑΛΙΑ... ΚΑΙ... ΑΓΑΘΑ..., b 2 – jako označení určité třídy vlastností.) – Druhý svět je noetický, skládá se z podstat, tzv. idejí (ΙΔΕΑ), utvářejících svět vlastností. Podobnosti pak vyjadřuje právě jednu význačnou ideu, ideu Dobrá. K tomu je zvolena zvláštní oblast smyslového světa, totiž oblast optická, a nikoli akustická.

Volba optické oblasti je charakteristická pro plátónský přístup k filosofování vůbec. Řekové bývají obecně nazýváni „myslители oka“ a Plátón jím byl v první řadě. Důvod takového volby, který Plátón udává jen

stručně (507 c 6nn.), objasníme podrobněji: – Zdá se, že Plátón předpokládá, že v každé situaci vnímání lze rozlišit přinejmenším *dvě* složky – složku vnímání, např. slyšení, popř. vidění či cítění, a složku vnímaného, např. slyšeného, viděného či cítěného. Prvně jmenované složky se vztahují na subjektivní skutečnosti „vnitřního“, duševního světa, ty druhé na objektivní skutečnosti světa, „vnějšího“. (Poznamenejme, že tento způsob „vertikálního“ dělení na subjekt a objekt neodpovídá způsobu „horizontálního“ dělení na dvě vrstvy světa, které bylo položeno jako základ; více o tom v souvislosti s podobnostním o úsečce.) Z přísně fyzikálního hlediska existuje také třetí složka běžné situace vnímání, totiž médium, *ve kterém* dochází ke spojení subjektivní a objektivní složky a kterým je zejména *vzduch*. Zde jde o metafyzický problém, a Plátón tedy nechává toto fyzikální médium bez povšimnutí, nicméně ve svém hlavním fyzikálním díle, v *Timáiovi* (67 b), je bere výslovně na vědomí.

Máme tedy *dvě* složky a zdá se, že za normálních okolností by toto rozlišení mělo postačovat. To, co je mi dáno slyšet, slyším hned, když se zaposlouchám; přivoním-li, cítím hned to, co je mi dáno cítit. Ale jak je to s viděním? Mohu i zde vidět to, co je mi k vidění dáno, jen proto, že se na to podívám? Dejme tomu, že by zde v místnosti byla tma. Pak by tento papír, který mi je dán k vidění, již nebylo možno uvidět. V oblasti vidění – *a pouze zde* – se tedy připojuje specifická třetí složka – Plátón ji nazývá TRITON GENOS (d 1, e 1) – bez které vidící oko nevidí a viditelný předmět nemůže být viděn: světlo. Toto „třetí“, světlo, je tedy specifická *podmínka možnosti* zraku. Plátón zdůrazňuje (srov. kumulace v 508 a 11) jeho funkci jako funkce nějakého zygón, „spřežení“, které k sobě postupně váže jinak odloučené

momenty situace znakového vnímání. Světlo jako podmínka možnosti je zde silou, jež vytváří *sepětí* světa vnímatelného zrakem.

Vstoupili jsme do oblasti *světelné metafyziky*, do její obřížné střední pozice mezi *světelnou mystikou* a *světelnou fyzikou*. Tématem podobnosti o slunci je světlo, není však tématem hlavním a už vůbec ne vyřučným! Neboť teprve po těchto fundamentálních určeních o-hledně to TRITON následuje v textu rozhodující krok obrazového aspektu podobnosti – krok od světla ke slunci (508 a 3).

Předpokládejme tedy (odpoutáváme se teď od textu), že se popis situace vidění zastaví u „třetí“ složky, u světla: světlo ihned vyvolává svůj protiklad – temnotu. Jako lze světlo nazvat podmínkou možnosti vidění, lze temnotu nazvat podmínkou nemožnosti vidění. Proč se vůbec zdůrazňuje světlo, tj. pozitivita? Není negativita, temnota, stejně původní jako světlo? (Pozorujme jen pravidelné střídání dne a noci, zimy a léta!) Odpověď na tuto naši otázku lze u Plátóna vyčíst z podobnosti. Světlo nad tmou vyniká, protože jeho *základem neboli příčinou* je *slunce*. Temnota totiž nemá žádný pramen, *z něhož* by pocházela; světlo naopak proudí z něčeho, co je nad ně povýšeno a co je pro Plátóna dokonce bůh (zvl. a 9). V této obrazové řeči podobnosti o slunci nestojí slunce na stejné rovině jako světlo, slunce je mu nadřazeno. Světlo je sice podmínkou možnosti vidění, slunce je však jeho *základem neboli příčinou*.

V závěru (508 a 9nn.) Plátón ještě formuluje otázku, která nás naštěstí nezavádí mimo základ k nějaké böhmovsko-baaderovské „bezodnosti“, nýbrž je „krokem zpátky“ k již dříve probíranému dvojspřeží obou složek vidění.

Otázka se týká toho, jak se vztahuje mohutnost vidění ke slunci. Odpověď je precizní: mohutnost vidět (DYNAMIS = mohutnost, „power“, nikoli schopnost, „faculty“ – srov. Adam *ad. loc.*) je ze všech aktivit vnímání nejvíce přimknuta nikoli jen ke světlu, nýbrž je dokonce tím *nejvíce slunečním* (HELIOENDESTATON, b 3). Oko samo tvoří základ neboli příčinu, ze které vyzáří světlo jako světlo. Známa a půvabná je Goethova formule tohoto Platónova názoru, jak mu její zprostředkoval Plóttinos:<sup>1</sup>

Zrak má v sobě slunce, jeho jas,  
a jen proto může světlo zřít!  
Jen pro božskou sílu, jež je v nás,  
dokáže nás božské uchvátit!

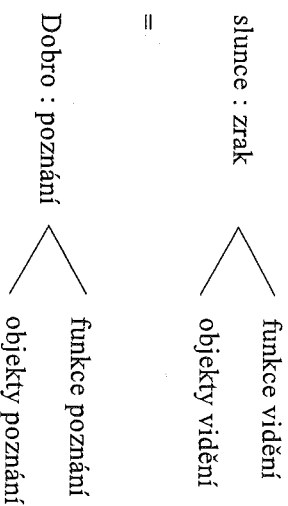
Aniž bych chtěl vylepšovat Goetha, podal bych tento platónský „krok zpět“ ostřeji:

Jak na nás pohlíží svými paprsky slunce, toto velké oko, tak oko, toto malé slunce, vzhlíží přes světlo ke slunci.

Tolik vlastní obrazová řeč podobenství. A nyní k od-povídacímu věcnému obsahu, jak její předkládá Plátón. Obraz nelze od věci odlišovat mechanicky. Při „zvěcňování“ podobenství, což bude našim příštím úkolem, získáme i nové obrazové obsahy.

b) *Věcný obsah* (508 b 12 – 509 c 14). Přenesení obrazu na věc přímo navazuje na již zmíněnou rovnost „slunce = Dobro“, kde se slunce chápe dokonce jako EN-GONOS Dobra (508 b 13; srov. 606 e 13). Mezi oběma,

jak je řečeno vzápětí, je vztah *analogie* (ANALOGON, b 13). Neboť



Kromě toho je světlu, tj. „třetí“ složce v oblasti vidění, přiřazena odpovídající složka věcná. Tato věcná složka je prezentována jako dvojnásobná, jako ALETHIA TE KAI TO ON (508 d 5), „pravda a zároveň bytí“. Plátón však okamžitě člení tuto dvojnásobnost tak, že se nejprve věnuje rovnosti aa) světlo = pravda, poté rovnosti bb) světlo = bytí.

aa) *Světlo = pravda* (508 e 1 – 509 a 8). Jestliže jsme tak dlouho prodlévali u *obrazu* světa, můžeme nyní nahlédnout věcný smysl této metafory přímo: jako je světlo něčím třetím, co je podmínkou možnosti vidění, tak je pravda něčím třetím, co je podmínkou možnosti poznání. Pravda tedy nevzniká spojením myšlení a toho, co je mu dáno myslet. Pravda je předem danou podmínkou pro to, aby se toto spojení vůbec mohlo uskutečnit. Myslíme v pravdě, jako vidíme ve světě. Proto mohli tento platónsky řecký pojem pravdy, ALETHIA, Heidegger právem přeložit jako „ne-skrýtoost“ a určit jej jako „světlinu“, do níž je myšlení vystaveno.

Stejně jako pro Plátóna není světlo o sobě jsoucí absolutní veličinou, není jí ani pravda. Jako poukazuje

<sup>1</sup> *Entwurf einer Farbenlehre*, úvod (jubili. vyd. 40, 71); srov. Plóttinos *Enn.* I 6, 8. (Verše přeložil Martin Pokorný.)

světlo na temnotu, poukazuje pravda na nepravdu, ne-skrýtosť na skrytosť. Odkud se tedy bere přitazlivost, normativní funkce pravdy? Ryze platónskou odpověď lze lépe vyčíst z podobenství o slunci než z podobenství o jeskyni (Kde ji hledal Heidegger). Pravda se zakládá v dobru. Stejně tak jako pochází světlo ze slunce, a je mu tedy podřazeno, pochází pravda z dobra a je mu podřazena. Dobro samo o sobě je hodno usilování, zatímco pravda a s ní spojené poznání je hodna usilování pouze proto, že prosředkuje Dobro. „Pravda“ bez dobra neexistuje. Když např. později antiplatónik Nietzsche provádí „pokusy“ s „pravdou“, vědom si toho, že lidé by přitom mohli i zahynout, mohl by platónik odpovídat ve smyslu podobenství o slunci následovně: jsou-li tvé pokusy s „pravdou“ orientovány na Dobro, pak souhlasím. Ale hleď, abys neabsolutizoval „pravdu“ jako takovou a přitom, jsa sám v základu v nepravdě, Dobro nepřehlédli.

A na závěr rozhodující moment celého podobenství, kde již slunce nelze pojímat jen jako alegorii, nýbrž jako symbol. Týká se Platónovy úvahy o ztotožnění, které zatím nebylo provedeno:

bb) *Světlo* = *bytí* (509 a 9 – c 4). K tomu, aby vypracoval tuto korelaci, musí Platón odhalit nový významový odstín obrazového aspektu tohoto podobenství. Vyšli jsme ze situace vnímání a nejprve jsme vyzvedli *světlo* jako ono třetí, co podmiňuje možnost vidění, a poté *slunce* jako vlasní původ světla a vidění. Nyní je Platónovým předmětem analýzy světlo jako takové, přesněji řečeno: sluneční světlo jako takové, a sledává, že toto světlo má složku, která se neukazuje v situaci vnímání. Sluneční světlo – a nikoli např. měsíční svět – je také podmínkou pro „vznikání, růst a výživu“

(GENESIN KAI AUXÉN KAI TROPÉN). Neboť bez slunečního světla by na zemi nebylo života. Slunce je pramenem fyzické existence.

Přeneseně to znamená: Dobro netvoří pouze pravdu jako podmínku poznání; tvoří také bytí a bytostnou plnost (TO EINAÍ TE KAI TÉN ÚSIAN) jako podmínku lidského bytí. Dobro samo je tedy *mimo bytí* (EPEKEINA TÉS ÚSIAS) jako jeho základ neboli příčina. Jako neexistuje pravda jako taková, tak neexistuje ani „bytí“ jako takové. Existuje pouze k „Dobru přimknuté“ bytí (AGATHOUDÉS; stov. a 3). Dobro samo převyšuje toto k „Dobru přimknuté“ bytí „důstojnosti a mohutnosti“ (PRESBEIA KAI DYNAMAI) – tvrzení, které Glaukón velice živě a významně komentuje následujícím zvoláním: APOLLÓN, DAIMONIAS HYPERBOLÉS: „Ó Sluneční bože, co je to za démonickou nadsázkou?“ (c 1).

Nadsázka čili „hyperboličnost“ závěru tkví právě v tom, že veličina, která svou pozicí převyšuje bytí, nemůže být popsána či poznána jinak – než, jak je tomu zde: právě v *symbolu* slunce.

## 2. Podobenství o úsečce (509 d 1 – 511 e 5)

### (3. *přednáška*)

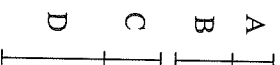
Vyděli jsme, že jeden způsob, který umožňuje naši hlavní tezi o jednotné celkové koncepci za pozdně platónskými dialogy, spočívá v tom, že Platónovi připisujeme jistou, předem danou *vizi*, v jejímž světle tvořil svá díla. Abychom si vytvořili předběžný pojem této možné vize, přešli jsme ke třem známým podobenstvím šesté a sedmé knihy *Ústavy*, a poté, co jsme v podobenství pečlivě rozlišili mezi obrazem a věcí i mezi alegorií a symbolem, započali jsme zkoumání výkladem prv-

ního ze tří podobenství, o slunci. Podle této interpreta-  
ce má Dobro v noetické oblasti tutéž funkci jako jeho  
výhonek, slunce, v oblasti senzibilní. Jako je slunce  
pramenem světla, jež je podmínkou možnosti jak vidění,  
tak fyzické existence, tak je Dobro základem neboli  
příčinou pravdy a bytí, které pak jsou podmínkami mož-  
nosti poznání, resp. lidského bytí. Dobro samo je  
„mimo“ pravdu a bytí, může být tedy vysloveno pouze  
v DAIMONIA HYPERBOLE, tj. „hyperbolicky“ – v *symbolu*  
slunce.

Nyní k druhému podobenství, k podobenství o úseč-  
ce.

a) *Obráz* (509 d 6–8 *et passim*). Čistá obrazová řeč  
tohoto podobenství je matematická, a proto může být  
jeho výklad stručný a přesný. Fakticky ji tvoří pouze  
dva řádky, které však patří k těm z celku Platónova díla,  
k nimž se nejvíce obrací pozornost a jež  
jsou nejčastěji interpretovány. – Představ-  
me si úsečku rozčleněnou na dvě nestejně  
velké části (čteme ANISAL). Z následující  
úvahy jasně vychází najevo, že jedna část  
má být chápána jako „horní“, druhá jako  
„dolní“ (srov. zvl. ANÓTATÓ, 511 d 8).  
Úsečka tedy musí být tažena *vertikálně*;  
neodmyslitelně je spjata se svým směrem  
(obr. 1).

Mnoho se již uvažovalo o tom, zda je  
nutné považovat delší část úsečky za  
„horní“ či za „dolní“. Pro „horní“ by  
hovověla např. větší důstojnost idejí, pro „dolní“ větší  
rozsah a počet věcí. Obáváme se, že tyto diskuse jsou  
poněkud nepodstatné. Délka nestejných úseků má sotva  
co říci. Platónovi jde o to, aby zavedením dvou



obr. 2

nestejných velikosti vytvořil úměru a zákon úměry.  
Toho je dosaženo tím, že obě nestejně dlouhé části jsou  
opět rozčleněny na dvě části, a to ANA TON  
AUTON LOGON, tedy podle téhož poměru  
(obr. 2).

Týž logos, týž poměr má tedy být zákla-  
dem jak původních částí (I, II), tak i no-  
vých oddílů (A a B, C a D). Získáváme tak  
úměru:

$$I : II = A : B = C : D,$$

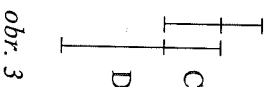
příčemž

$$I = A + B, \text{ a } II = C + D.$$

Nyní lze matematicky ukázat – v textu  
však o tom není nic řečeno –, že za těchto  
podmínek musí být B a C *stejně velké*.  
Např.

$$3 : 9 = 9 : 27$$

$$= 12 : 36$$

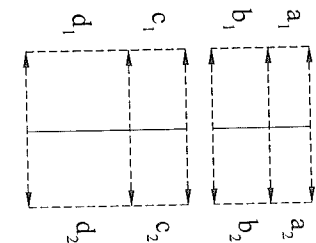


obr. 3

Pro vztah úměry je tedy nutný *střední člen*  
*úměry* (obr. 3). Sotva to bude náhoda, jak  
si někteří interpreti rádi myslí. Mýšlení  
v proporcích je charakteristickým znakem  
jak řecké matematiky, tak řecké hudební  
teorie a Plátón si byl tohoto způsobu my-  
šlení silně vědom. Např. v *Timáioví* bude  
z určitých úměr a jejich středních členů  
konstruováno jak této světa, tak duše svě-  
ta. Později, až k tomuto tématu dojdeme, se budeme  
snažit vytěžit z této *shodnosti středních členů* nějaký  
zvláštní smysl.

Doposd jsme měli jako obraz před očima vertikálně  
orientovanou úsečku rozčleněnou dvakrát na dvě části.  
Dříve než se začneme zabývat věcí samou, musíme si  
ukázat jistý posun, k němuž dochází v průběhu věcné-

ho výkladu. Platón totiž na každé rovině předvádí věcné korelace jedna ku jedné. Taktó je úsečka nejen rozčleněna, nýbrž je také po své délce rozštěpena do navzájem od sebe odtržených částí, takže pro vnitřní zrak tu vznikají dvě *rovnoběžné* úsečky. Odtud pak úměra:  $a_1 : a_2 = b_1 : b_2$  atd.



obr. 4

ky je vztahem *homologie*. To nevyprovádá nic o vlastnosti struktury jedné nebo druhé úsečky, nýbrž jen tolik, že ke každému možnému bodu nebo úseku na jedné úsečce existuje *odpovídající* bod či úsek na úsečce druhé. Homologie nemůže být stanovena bez analogie, a ani analogie bez homologie. Tím pozoruhodnější je, že podobensví o úsečce má znázorňovat vztah jak analogický, tak homologický. Každý prvek úsečky získává tímto způsobem jak „vnitřní“ (totiž analogické), tak „vnější“ (totiž homologické) určení. Přejdeme k věcnému obsahu.

b) *Věcný obsah* (509 d 8 *ad finem*).

aa) *Rozčleněná úsečka*. Je zřejmé – a Platón to výslovně říká v 509 d 8 –, co mají představovat dva hlavní úseky rozčleněné úsečky: „horní“ vrstvu noetickou, „dolní“ vrstvu smyslovou v již zmíněném rozvrstvení dvou světů. Kdyby zůstalo jen při tomto členění na dvě části, nebylo by k věci připojeno nic nového. Předěl,

CHORISMOS, mezi oběma částmi – úsečky nebo „světa“ – by mohl zůstat nepřekonán a tento předěl je oblíbeným terčem kritiky platónského dualismu. – Teprve dalším, tj. analogickým *členěním* se objevuje to, co nám může úsečka říci věcně. Tak totiž vznikají čtyři členy jediné úměry a úměra pak vytváří požadované pouto, SYNDESMOS. V rovnici  $A : B = C : D$  charakterizuje znak „=“ pouto, totiž něco, co je *stejně* jak mezi A a B, tak mezi C a D. Noetické a smyslové prvky se mohou navzájem lišit; k tomu, aby svět jako takový netrpěl předělem, stačí, aby mezi nimi spočívala správná úměra, správné přiřazení. Jeden a týž logos je pak přítomen v mnoha různých prvcích zároveň.

„Svazující“ charakter rozčleněné úsečky vystupuje ještě zřetelněji, tážeme-li se na smysl onoho středního členu, který je skryt v tomto zvláštním proporčním schématu. V tomto členu mají dva světy skutečně něco společného, něco, co se od sebe odlišuje jen tím, že je obsaženo v různých vztazích. Navzájem zcela protikladné nejsou část I (TOPOS NOÉTOS) a II (TOPOS HORATOS), nýbrž horní moment (A) v části I a dolní moment (D) v části II. Skrže identitu obou středních momentů B a C jsou pak vzájemně proporcionálně propojeny o sobě rozdílné momenty vnější (srov. obr. 3).

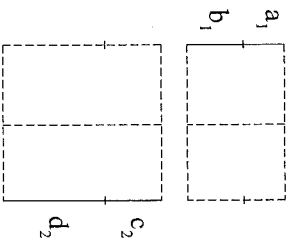
Co znamenají momenty A, B, C a D z hlediska věci samé? Co se týče pouze rozčleněné úsečky, Platón nepodává jednoznačnou odpověď. Jak hned uvidíme, odpověď podává teprve věcný výklad rozštěpené úsečky.

bb) *Rozštěpená úsečka*. Vzpomeňme, že v podobensví o slunci se nevysskytovalo jen „horizontální“ členění na vyšší a nižší svět, nýbrž také „vertikální“ členění na subjektivní svět poznání a objektivní svět věcí. Toto dělení má znázorňovat rozštěpená úsečka se svými homologickými korelacemi. Jedna strana („levá“) předsta-



uje poznání z hlediska stupně pravdy, strana druhá („pravá“) představuje věci z hlediska stupně evidence jejich bytí (SAFĚNEIA). Pro homologickou korelaci platí věta: čím zřetelněji jsou věci zde, tím je poznání pravdivější – a obráceně: čím je poznání pravdivější, tím zřetelněji jsou zde objekty poznání (511 e 2–4).

Má-li však Plátón „zvěcnit“ tyto čtyřikrát dvě korelace, postupuje zcela zvláštním způsobem. Nejprve vykládá *pravou dolní stranu* ( $c_2 + d_2$ ), pak *horní levou* ( $a_1 + b_1$ ). Stranu vpravo nahoře ( $a_2 + b_2$ ), tj. objektivní svět ideálních vztahů, Plátón vlastně nevyloží; u levé spodní strany



obr. 5

( $c_1 + d_1$ ) jsou pouze pojmenovány úseky, k pojmové analýze či k objasnění příkladem však nedojde. Jak rádi bychom zde měli přesný výklad „světa idejí“ na základě horní pravé poloviny! Vše, co zde můžeme – a musíme – udělat, je pokusit se určit skrytou stránku plátónské filosofie analogickými a homologickými vztahy, v nichž je tato filosofie ukotvena.

*Smyslový svět věcí* (část vpravo dole). Zde Plátón podává přesné údaje. V nejspodnějším úseku  $d_2$  se nalézají SKIAI, TA EN TOIS HYDASI FANTASMATA apod., tedy sumárně řečeno zrcadlové a stínové obrazy (EIKONES) smyslových věcí (509 e 1 – 510 a 3). V druhém dolním oddíle  $c_2$  se nacházejí TA ZŌA, TA FYTA, TA SKEUĚ atd., tedy souhrnně: „smyslové věci“. Druh těchto jsoucenců je zřetelnější než druh oněch jsoucenců, která představují pouze stínové obrazy smyslových věcí. Podle toho se i horní druh ( $c_2$ ) poznává ve stupni poznání, který je

„vědním“ (GNŌSIS), měříme-li její ve vztahu k onomu stupni poznání, který přísluší stínům, a který je tedy pouhým „mňehním“ (DOXA, 510 a 8–10).

*Noetický svět poznání* (levá horní část: 510 b 2nn.). Následující výklad podobenství je téměř celý využit k tomu, aby byl podán věcný obsah levé horní části rozšířené úsečky. Proto se také podobenství o úsečce s oblhou – nikoli nepřávnem – chápe jako vzorový příklad plátónské *teorie poznání*. Zvlášť zevrubně Plátón analyzuje různé metody v procesu poznání, které jsou používány v nejvyšším ( $a_1$ ) a druhém nejvyšším ( $b_1$ ) oddíle této části.

Nejprve se analyzuje nižší druh ( $b_2$ ; 510 c 1 – 511 b 2). Ten se týká způsobu poznání čistých věd, jež zde Plátón nazývá TECHNAI – jejich příkladem je geometrie, pro Řeky čistá věda *kat' exochén*. Říká se tu, že způsob, jímž se postupuje v (matematicko-geometrické) vědě, je přechod od daných předpokladů (HΥΠΟΘΕΣΙΣ) – tím se myslí Eukleidovy axiomy a definice – přes nepřerušenu řadu dedukcí, jež se opírají o názorné náčrtky, přímo k řešení, ke „quod erat demonstrandum“ předloženého úkolu. Duševní schopnost, již je při tomto vědeckém postupu použito, Plátón terminologicky nazývá DIANOIA, což překládáme jako *rovažování*.

Vyšší druh ( $a_1$ ) procesu poznávání – v protikladu k dianoi – je nazýván NOĚSIS, což by přibližně odpovídalo našemu pojmu „rozum“. Noésis je způsob poznání, kterým poznává nús; rozum je způsob poznání, kterým poznává duch.

K odlišení NOĚSIS od DIANOIA podává Plátón více znaků, z nichž vytkneme zejména tři. Za prvé, NOĚSIS nemůže a nechce používat žádné pomocné prostředky ze smyslového nazírání (EIKONŌN, 510 b 8): má a musí od počátku až do konce postupovat pomocí čistých EIDĚ

(toto slovo nebudeme prozatím překládat; srov. zvl. 511 c 1–2). – Za druhé, „hypotézy“, které předpokládá DIANOIA, nesmí NOËSIS nechat spočívat samy na sobě a používat je za základ svého zkoumání. Naopak je řečeno, že rozum používá hypotéz tak, jak se jich má, „náležitě“ (τὸ ὄντι) používat ve skutečném slova smyslu: ne jako „axiómy“, ze kterých se něco odvozuje, nýbrž jako „podklady“, které „jako přičky žebříku a impulzy“ (HOION EPIBASEIS TE KAI HOKMAS) ženou NOËSIS „kupředu“, k němu výše položenému. – Za třetí: rozum se nesnaží přímo nalézt řešení problému, který je mu dán, nýbrž ubírá se velkou oklikou přes ARCHÉ τῆ PANTOS, základ všeho, a to právě z „impulzů“ v problému implicitních „hypotéz“. Platón zde tento základ nazývá ANYPOTHETON, nepodminěné. Teprve z tohoto *základu* může NOËSIS opět sestoupit (KATABAINÉ, b 8) k problému, aby podala požadované řešení.

Rozhodující rys na této charakteristice rozumu, jak se manifestuje v τῆ DIALEGESTHAI DYNAMIS, lze nalézt v pojmu ARCHÉ τῆ PANTOS. To, že si předpoklady, o které se musí opírat jednotlivé vědy, vyžadují, aby byly zkoumány samy ze svých podmínek, je již něco, co charakterizuje obecně filosofický popud, jak je např. dnes vyjadřován v logické či pozitivistické vědecké analýze předpokladů. Avšak učinit z nezlomného puzení k nějarché ARCHÉ τῆ PANTOS program, to se týká pouze toho druhu filosofie, kterou podle Aristotela nazýváme *prima philosophia*, „první“ filosofie či meta-fyzika.

Teprve tímto puzením k „nehypotetickému“, nepodminěnému základu se má odlišovat pravý dialektik od „technia“, třebaže i ten je badatel v oblasti „principiů“ obecných věd (srov. též 533 c nn.).

Nemůžeme se zde příliš dlouho zdržet. Poukažme jen výslovně na to, že v tomto metodologickém popisu jsou

nastoleny dvě cesty pro rozvíjení dialektického myšlení: jednak *cesta vzhůru* – nazýváme ji *anabasis* (srov. 515 d 7) – od implicitních hypotéz obsažených v počátečním problému k arché; za druhé *cesta dolů* – *katabasis* (KATABAINÉ, 511 e 8; srov. 516 e 4) od dosažené arché k řešení daného problému. V podobnosti o jeskyni uvidíme, jak tyto dvě cesty získávají také „paidnetický“ smysl (zvl. 519 d).

V závěru interpretace ještě zbývá podat „věcný obsah“ chybějících oddílů rozštěpené úsečky, nakolik to lze. Pro *levé spodní* oddílů přináší text, jak bylo již řečeno, pouze – avšak přinejmenším – jména. Stínům odpovídající poznávací mohutnost se jmenuje EKRASIA, iluze či imaginace. Poznávací mohutnost, která odpovídá smyslovým věcem, je pojmenována těžko přeložitelným slovem PISTIS, které bychom pokusně chtěli reprodukovat výrazem „pokládat-za-pravdivé“. Ve světě stínů, ve světě EKRASIA, je vše zároveň pravdivé i nepravdivé, ale v oblasti PISTIS již existuje možnost oddělení pravdivého od nepravdivého. PISTIS znamená – když už mi němčina dovoluje tuto slovní hříčku – FÜRWAHR-halten dessen, was man wahr-nimmt, „pokládat za pravdivé to, co vnímáme“.

Oblíbeněji musí dopadnout „zvěcnění“ *pravého horního oddílu*. Neboť, jak bylo již řečeno, text k této části nepodává žádné přímé poukazy. Termín ENDOS funguje jako obecné označení pro objekty, kterými se zabývá jak technités, tak dialektik. Zdůrazňuje se, že také „technitova“ DIANOIA, jakkoli může používat názorného pomocného prostředku, se v principu zabývá čistými endé, např. čísly, tak jako dialektik. Nám blízké moderní rozlišení, které navazuje na Kanta, totiž že *dianoetický technités* zachází s „pojmy“, zatímco *noetický dia-*

lektik právě s „idejemi“, není u Platóna terminologicky použitelné.

Text však přesto obsahuje poukaz na to, že vyšší způsoby zacházení s EIDĚ se liší od nižšího, čímž se tedy také odlišují druhy EIDĚ od sebe samých. To znamená, že pouze dialektik seznává noétično těchto noétičkových ob-  
jektů, protože je vidí z *hlediska arché*. Dva druhy EIDĚ tedy navzájem nedělí to, že by jeden druh byl spjat se smyslovostí a druhý nikoli, neboť jak bylo řečeno, oba jsou principiálně bez smyslovosti. Odděluje je spíše to, že vyšší druh (a<sub>2</sub>) existuje META ARCHĚS (511 d 2), nižší (b<sub>2</sub>) však ANEU ARCHĚS. Jestliže bychom se tedy chtěli držet zjednodušujícího moderního terminologického rozlišování pojmu a ideje, museli bychom určit jejich protikladné vztahy takto:

Pojem (b<sub>2</sub>) je idea (a<sub>2</sub>) bez základu.

Idea (a<sub>2</sub>) je pojem (b<sub>2</sub>) se základem.

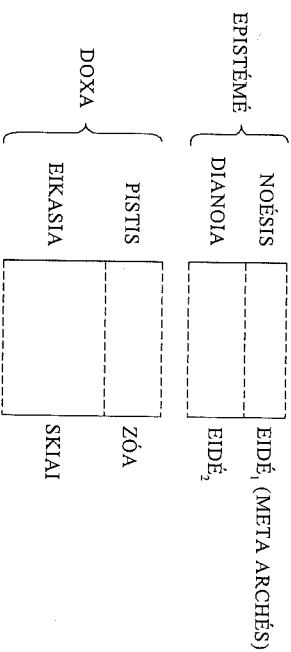
Idea (a<sub>2</sub>) se vztahuje k pojmu (b<sub>2</sub>) jako věc (c<sub>2</sub>) ke svému stnu (d<sub>2</sub>), a naopak.

Idea (a<sub>2</sub>) se vztahuje k dialektické filosofii (a<sub>1</sub>) jako pojem (b<sub>2</sub>) k matematickým vědám (b<sub>1</sub>).

V tomto smyslu budeme v dalším terminologicky používat slova „pojem“ a „idea“.

Podívejme se nyní na celou úsečku: jak rozčleněnou, tak rozštěpenou! Jako žebřík sahá odshora dolů a vede od nejvyšší oblasti praveho myšlení (a<sub>1</sub>) a evidentně jsoucích idejí (a<sub>2</sub>) až k nehlubší oblasti lůze, jež není pravdivá ani nepravdivá (d<sub>2</sub>), a k nejasným, zmateným stinovým obrazům (d<sub>2</sub>). Tyto diametrální protiklady uvnitř světa jako takového jsou navzájem propojeny *střední oblastí*, jež zahrnuje jednak přísné vědecké uvažování (DIANOIA; b<sub>1</sub>) s jeho objektivními korelátů, tj. o sobě jsoucími pojmy, např. čísly (b<sub>2</sub>), a za druhé obecné lidské mínění (DOXA) nebo „pokládání-za-pravdivé“

(PISTIS; c<sub>1</sub>) s jejich korelátů, smyslovými věcmi (c<sub>2</sub>). Ve zdůraznění této *střední oblasti* vědecké DIANOIA a obecně lidské DOXA by mohl nalézt svůj věcný smysl výše naznačený střední člen úměry rozčleněné úsečky (obr. 3). Musíme se ovšem mít na pozoru před tím, abychom



obr. 6

v tomto zdůraznění střední oblasti mezi světem stínů smyslovosti a světem idejí noétična viděli nehlubší smysl celé věci. Nejhlubší smysl celé věci tkví totiž patrně v naznačeném usilování dialektického myšlení, které směřuje k arché a od arché zpět, v jeho anabasis a katabasis, které se vztahují k základu neboli příčině.

Takto bychom chtěli úsečku pojatou jako žebřík chápat symbolicky, jako něco, co nemá charakterizovat – jako tomu bylo v případě slunce – sám nevýslovný základ neboli příčinu, nýbrž etapy *vzestupu a sestupu*: jako symbol *nebeského žebříku* (stov. 509 d 3: ὕρανός).

## 3. Podobenství o jeskyni (514 a – 521 b 11)

## (4. přednáška)

Ještě jednu přednášku se budeme zabývat Platónovým podobenstvím. Podobenství o slunci nám svými základními obrazy světa a slunce poskytl jak alegorii pravdy poznání a bytí jsoucna, tak také symbol Dobra pravdu a bytí. Podobenství o úsečce nám podalo alegorii odstupňovaného poznání a jsoucna v jejích o sobě analogických (*rozčleněná úsečka*) a protikladně homologických (*rozšířená úsečka*) vztazích. Zvláště jsme brali ohled na ten fakt, že zvěcnění obrazové řeči se skoro výlučně vztahovalo na dva nižší stupně jsoucna a na dva vyšší stupně poznání. Horní dva stupně jsoucna, které lze společně charakterizovat slovem ΕΙΔΕ, se podle Platónových slov od sebe liší „pouze“ tím, že vyšší druh je ΜΕΤΑ ΑΡΧΗΣ a může být pochopen, nižší druh je však bezprostředního vztahu k základu. Vztah k základu neboli příčině (ΑΡΧΗ), který je rozhodující pro diferenciaci poetické oblasti, nemůže být v obraze podobenství o úsečce náležitě vyjádřen. Neboť základ, který se chápá jako nepodmíněný, sice lze symbolizovat o sobě jsoucím „sluncem“, nelze jej však prezentovat relativizujícím podobenstvím, jakým je „úsečka“. *Symbolem* základu neboli příčiny tedy zůstává slunce. Rozčleněnou a rozšířenou úsečku je tudíž třeba chápat jako symbol *stoupání* k základu neboli příčině a *sestupování* od tohoto základu, tzn. je třeba ji chápat jako symbol *žebříku*.

A nyní k nejnámějším a nejoblíbenějším z podobenství, k podobenství o jeskyni.

Toto podobenství začíná slovy: „Dále porovnej naši přirozenou povahu jak v její vzdělanosti, tak i v její nevzdělanosti, s následujícími ΠΑΤΗΟΣ.“ *Obraz* podobenství má tedy představovat ΠΑΤΗΟΣ, „trpný stav“, něco, co se s člověkem děje. *Řeč*, o níž v tomto podobenství jde, se týká otázky lidského vzdělání, παιδεία.

a) *Obraz* (514 a 2 – 517 a 8). *Obraz* nejprve představuje aa) jistou situaci, pak bb) jistou událost.

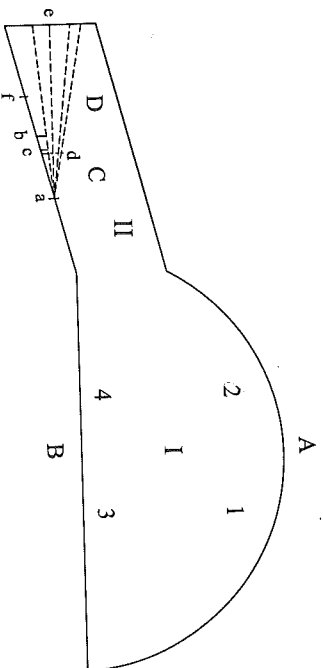
aa) *K situaci* (514 a 2 – 515 c 3) patří svažující se otevřená jeskyně, vně jeskyně přirozené světlo (ΦΩΣ, a 4) a uvnitř planoucí oheň. Co je vně jeskyně (I, stov. obr. I), totiž oblast přirozeného světla, je představeno teprve popisem události. Jako konstitutivní pro vnitřek jeskyně (II) jsou vzápětí zdůrazněny následující strukturní prvky: (a) oheň, (b) hrození, mezi hrozením a ohněm (c) lidé, kteří nosí (d) vyrobené figury přecházející přes hrození, (e) jejich stínové obrazy, kterým hrození nebrání v tom, aby je oheň vrhal na protilehlou stranu jeskyně, a nakonec (f) spoutaní lidé, lidé, kteří „se nám podobají“ (ΝΟΜΟΙΟΥΣ ΝΕΜΩΝ, 515 a 5). Tito lidé mohou hledět pouze rovně před sebe na protilehlou stěnu jeskyně a nemají možnost otáčet hlavou. Zdá se jim, že to, co vidí a co slyší ve spojení s hrou stínů na protilehlé stěně jeskyně, je neskrýtoost (ΑΛΕΓΜΕΙΑ).

Doposud žádný ΠΑΤΗΟΣ ve vlastním slova smyslu, doposud žádný trpný stav. Zajací jenom sedí a pozorují hru stínů (stejně jako dnes my před televizorem!). Situace jako taková je statická. Pak však v řádku 515 c 4 následuje:

bb) *Událost* (515 c 4 *ad finem*). Všichni známe prá-  
vem proslulé Platónovo líčení dvou cest poznání „osvo-  
bozeného“ člověka – již zmíněnou *anabasis* (515 e 7,  
519 d 1) z jeskyně ke světlu a v oblasti světa znovu ke

slunci, a rovněž *katabasis* (516 e 4, 519 d 5), o niž jsme již také hovořili a která vede od slunce zpět do jeskyně, tam, kde přičozí nechápe hru stínů tak, jak ji chápou ostatní, a proto se ocitá v nebezpečí, že bude zavražděn. To vše Plátón líčí tak živě, že bychom se mohli domnívat, že jsme již dospěli k věci samé – a přece: stále prodléváme v obraze podobenství.

Je velice důležité uvědomit si, že také líčení světa *venku*, mimo jeskyni, patří k vlastním obrazové řeči po-



dobenství. Není tomu jednoduše tak, že by „jeskyně“ tvořila obraz podobenství a svět světla, tj. svět smyslové každodennosti by představoval věcný obsah, jenž má být obrazem zobrazen. Ne, v podobenství o jeskyni je rovněž svět světla ponejprv strukturám prvkem *obrazu*. Přesně a bez ohledu na strukturální prvky vnitřku jeskyně je tu popsáno, jak dále probíhá putování venku, což je nová, namanáhavá cesta po stupních, během níž se nejprve pozorují věci zde na zemi (B), pak věci na nebi (A) a toto pozorování je opět odstupňované tak, že se na zemi nejprve setkáváme se stíny a zrcadlením věcí (4), teprve pak s věcmi samými (3), na nebi nejprve nachá-

ZÁKLADNÍ VIZE

zíme noční nebeská tělesa, hvězdy a měsíc (2) a konečně *jezdině* nebeské těleso dne: slunce (1) – 516 a–b.

Jak vidíme, tento *obraz* podobenství o jeskyni je přesnou obdobou – jak celkově, tak i v jednotlivostech – *obrazu* podobenství o úsečce. Svět vně jeskyně se vztahuje ke světu uvnitř stejně jako horní část úsečky k části spodní. Každý jednotlivý svět v obraze podobenství o jeskyni je znovu a stejně jako každá část úsečky rozdělen do dvou analogických oddílů: totiž jeden oddíl na

- vnější nebeský svět (slunce nebo hvězdy) (I A)
  - vnější pozemský svět (I B)
  - a druhý oddíl na
  - vnitřní svět ohně za hrazením (II C)
  - vnitřní svět stínů před hrazením (II D).
- Tuto korelaci můžeme sledovat ještě dále. Neboť rovněž vnější svět *jako takový* je rozčleněn na dvakrát dva „světy“, jak to odpovídá rozčleněné úsečce:
- a
  - nebeský svět dne (A 1)
  - nebeský svět noci (A 2)
  - pozemský svět věci (B 3)
  - pozemský svět stínů (B 4).

Bylo by nesmyslné poukazovat stále na nové a nové paralely, když by se v nich nedal nalézt *zákon*, který by nám otevřel logos, *smysl* celé věci. Zákon, na který jsme zde narazili, označil matematik Andreas Speiser z Basileje, který je také subtilním interpretem Plátóna, jako *zákon superponovaných forem*.

Tento zákon nám říká, že jedna a táž forma (např. vztah 2 : 4) určuje jak skupinu prvků, tak také každou možnou podskupinu týchž prvků. Tak je tomu v proce-

su buněčného dělení. Dvě nové buňky mají vždy formu svého dřívějšího celku. Podle mínění mnoha odborníků, Andree Speisera nevyjímaje, byla podle tohoto zákona vytvořena mnohá umělecká díla, např. středověké katedrály. Portál nebo klenba může mít stejné proporce jako celá katedrála nebo jako část portálu či klenby.

Ať je tomu jakkoli: pro nás je důležité, že onen zákon *superponovaných forem*, který se nám v podobnosti o úseče ukázal jako možnost, je v podobnosti o jeskyni již přítomen jako faktum; zdá se, že tento zákon vládne celé Platónově ontologii, celému plátónskému způsobu myšlení a také – což bychom chtěli zvláště zdůraznit – i celému Platónovu způsobu výkladu. Nepřeháníme, řekneme-li, že bez opory v tomto zákoně bychom se nikdy neodvážili vykazovat nějakou celkovou koncepci pozdních Platónových dialogů. – O tom však více až během analýzy pozdních dialogů.

V obrazném popisu události v jeskyni je však ještě jiný fenomén, na který bychom chtěli zvláště upozornit, fenomén náhlosti (EXAIΡNÉS) neboli fenomén svobody.

Když se ptáme textu, jak k oné události došlo, co vůbec uvolnilo zajatce z jejich pasivního zřítání na míjející stěny, Plátón neodpovídá; říká pouze, že se něco „náhle“ stalo: ΗΟΡΟΤΕ ΤΙΣ ΛΥΤΗΡΗΕ ΚΑΙ ΑΝΑΝΚΑΖΟΙΤΟ ΕΞ ΑΙΡΝÉS ΑΝΙΣΤΑΣΘΑΙ (515 c 6–7). Toto „náhle“ se výslovně objevuje jako poukaz rovněž tam, kde jde o přechod z temnoty ke světlu (tj. když *vystupujeme* z jeskyně [516 a 4]) a ze světla do temnoty (tj. když se opět noříme ze světla *dolů*, do temnoty jeskyně [516 e 5]).

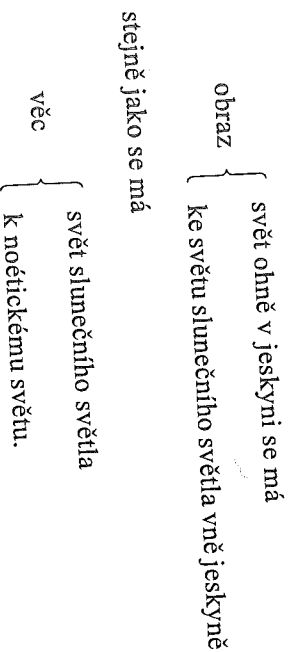
Dále se říká, že náhlost přechodů musí být pokud možno zmírněna, a to opravdovou ΠΑΙΔΕΙΑ; jinak se ten, kdo tento přechod podstupuje, vrátí před požadavky nových okolností zpět a dá přednost starým zvykům. U Platóna budeme i nadále klást větší důraz na ideu spoji-

losti (SYNDESΜΟΣ) než na ideu chórismu, předělu (CHÓRISMOS). Avšak fenomén náhlosti je přece něco, co přímo náleží k povaze věci, tj. k povaze přechodu (ΜΕΤΑΒΟΛΗ; srov. *Parménides* 156 d 3), a nemůže být proto přehlédnuto či zrušeno. „Non datur saltus“, říká Aristotelem poučený scholastik. Plátón však říká „Datur saltus“, saltus, který nesmí být „salto mortale“ ani skokem nahodilosti či „svobodné“ libovůle, nýbrž skokem, který utváří svobodu ducha, její *jistru* (srov. náhlost [EXAIΡNÉS] vylétnuvší jiskry v 7. listě, 341 c). Fenomén náhlosti nabývá svého *myslu* právě ve spojení s dobře uspořádanou spojitostí (SYNDESΜΟΣ). – Také z tohoto plátónského *principu smysluplné náhlosti* budeme těžit v následujících interpretacích pozdních dialogů.<sup>1</sup>

b) *Věcný obsah* (517 a 7 – 521 b 11). Věc zde můžeme pojídat v krátkosti. Jednak ji v jejích základních rysech již známe z dříve probíraných podobností, a za druhé není naším úkolem – neboť naším záměrem je *pozdní* Plátón – zabývat se obecně lidskými, pedagogicko-humanistickými dílčími otázkami, které mají svou zvláštní důležitost při odkryvání věcného obsahu podobnosti o jeskyni (především 518 b 6nn.). Svět uvnitř jeskyně má alegoricky představovat smyslový svět, vnější svět světla svět nadmyslový, noetický svět, slunce venku má opět představovat Dobro atd. Omezíme se tak na *jediny* moment, který souvisí s vnitřní strukturou celé této parabolické vize: na střední člen úměry, s nímž jsme se již seznámili v dřívějších analýzách.

<sup>1</sup> K pojmu EXAIΡNÉS u Platóna (a Kierkegaard: „Øieblikket“!) srov. Wylter (1964).

Při alegorickém přenesení obrazu na věcný obsah vzniká následující úměra:



Jeden prvek obrazu, totiž svět slunečního světla, je zde *zároveň prvkem věcného obsahu*, a to tak, že obrazně zaujímá „nejvyšší“ místo, kdežto věcně místo „nejnižší“ (srov. obr. 3, viz výše str. 37). Opět se před námi rozprostírá rozčleněná úsečka (vzpomeňme si na zákon superponovaných forem!) a zcela zřetelně se nyní ukazuje překryvání jejích středních členů. Neboť: jeden a týž svět – svět naší každodenní, smyslové existence – vystupuje jako dvojnásobek, že je smysluplně přítázen zároveň dvěma navzájem diametrálně odlišným světům – obraznému světu jeskyně a jsoucímu světu ideálních vztahů. Díky tomuto rozdvojení sebe sama navazuje na syndemos *zdaní*, který spojuje bytí s nebytím, realitu s irealitou.

V tomto světě zdaní se obraz stává věcí, věc obrazem. Vzniká celistvost, kterou je třeba chápat symbolicky a která nemá pouze dva (obrazné) či 2 x 2 (obrazné a věcné) momenty, nýbrž tři strukturální součásti: moment jeskyně, moment (rozdvojeného) přirozeného světa slunečního zdaní a moment noétického světa Dobra. Platón si je této *trojnosti* vědom a má o ní také zcela jas-

né mínění, což vyjadřují závěrečná Sókratova slova na konci celého podobenství. Je zde řečeno, že osvobození stoupají vzhůru, HOSPER EX HADÚ ... EIS THEÚS (521 c 3). Obraz jeskyně alegorizuje svět přirozeného světla, svět naší každodennosti, avšak zároveň symbolizuje podsvětí, svět neviditelná, *Hádu*. Trojčlenné podobenství o jeskyni představuje v celém svém symbolickém dosahu řecký pandán k třístupňové cestě Danově a Goethově: cestu z jeskyně přes svět k nebi. V tomto smyslu je podobenství o jeskyni celkovou vizí, která shrnuje také dílčí vize obou předchozích podobenství.

Podobenství o slunci nám nejprve přiblížilo čistý nebeský svět světla a jeho základ neboli příčinu a pramen, které její přesahují. Můžeme říci, že symbol základa neboli příčiny znamenal *bod*, ve kterém se zakládá vše ostatní. Na to navazovalo další podobenství, které tento bod roztáhlo do rozčleněné *úsečky*, úsečka se zas rozšířila na jednu zdvojenou úsečku, čímž vznikla *plocha*, která nás obdobně jako žebřík přivedla z vrchního prosvětleného dialektického světa, resp. matematického nebe, dolů na zem, kde jsme se učili poznávat zrcadlení světla nejprve v zóu a potom ve stínech, které vrhala. A pak, na závěr podobenství celého *tělesného* světa, světla lidí „jako jsme my“ – v němž jsme byli nejprve vrženi do pout téměř zcela zatemněného světa stínů (situace), a zbaveni pout můžeme započít cestu, která zprvu stoupá světem k nebi, pak ale opět klesá – proto, aby mohli být osvobozeni ostatní (událost) – situace a událost, které současně a v „supozici“ představují celek všech tří podobenství na nejnižším stupni jejích trojností.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Rozvíjení třech po sobě následujících podobenství od bodu přes úsečku a plochu k tělesu v logu je zde třeba chápat ve smyslu tzv.

## ÚVOD

Výkladu, který nyní podáme o Platónových pozdních dialozích *in extracto*, má celkový obraz tohoto přehledného podobenství posloužit jako ukazatel cesty – avšak na půdě dvou předchozích dílčích podobenství, která jsou kvůli větší prosvětlenosti své symbolické řeči v užším vztahu k základu, a proto je třeba na ně pohlížet jako na původnější.

## I. CESTA VZHŮRU

---

„dimenzionální následnosti“ symboliky čísel; stov. Gaiser (1963),  
str. 107nn.