

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOSOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2013

Veronika Orendáčová

Univerzita Pardubice
Fakulta filosofická

Platónova dialektika
ve vztahu k ideji dobra
Veronika Orendáčová

Bakalářská práce

2013

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Veronika Orendáčová**
Osobní číslo: **H10333**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Platónova dialektika - ve vztahu k ideji dobra**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Tématem práce bude dialektika u Platóna. Práce bude zaměřena na pojetí dialektiky v některých jeho dialozích. V práci nastíním vývoj dialektiky v rámci Platónova myšlení.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

BENSON, H. H.: A Companion to Plato. The UK: Blackwell Publishing, 2006.

GRAESER, A.: Řecká filosofie klasického období. Praha: Oikoymenh, 2000.

HEGEL, G. W. F.: Dějiny filosofie II. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

PATOČKA, J.: Platón. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1992.

ŠPINKA, Š.: Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela. Praha, Nakladatelství Karolinum, 2005.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Miloslav Průka, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **21. května 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2013**

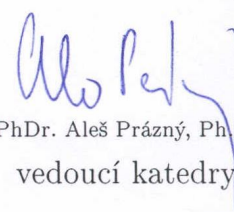


prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan



L.S.



PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Lázních Bohdaneč dne 20. 3. 2013

Veronika Orendáčová

„Vlastíkovi“

Ráda bych při této příležitosti poděkovala svému školiteli doktoru Průkovi za cenné rady, připomínky a návrhy na zlepšení, které mi během zpracování bakalářské práce poskytoval. Ráda bych také poděkovala doktoru Grygarovi za vedení semináře k bakalářské práci, ale i ostatním členům katedry za jejich hojně filosofické podněty a pedagogické úsilí. Mé poděkování, nikoliv však na posledním místě, náleží Vlastimilovi Sůkupovi, jemuž je tato práce věnována. Děkuji také své rodině.

Anotace

Homérská a présokratovská tradice ovlivnila Platónovo pojetí dialektiky. Platón navázal na tradici, která mu předcházela, a to především na Sókratovo pojetí dialektiky. Platónovo ovlivnění Sókratem se nejvíce ukazuje v jeho raném období tvorby. Práce je zaměřena na objasnění vztahu mezi dialektikou a ideou dobra v VII. knize Ústavy. Vztah mezi dialektikou a ideou dobra v VII. knize není výslovně popsán. Pro uchopení tohoto vztahu je nutné jak vymezit dialektiku a její činnost, tak i popsat postavení ideje dobra.

Klíčová slova

Dialektika, dialektik, idea dobra, dobro, pravda, výchova

Title

Plato's Dialectic

In Relation to the Idea of Good

Annotation

Homeric and Pre-Socratic tradition influenced Plato's conception of dialectic. Plato continued a tradition which was prior to him and especially to Socrates' conception of dialectic. Plato's influence with Socrates is shown in his early period of creation. This thesis is focused on the clarification of dialectic and the idea of good in book VII of Republic. The relation between dialectic and the idea of good is not described explicitly in the book. For the conceiving of the relation, it is necessary to define as dialectic and its action as to describe a position of the idea of good.

Key words

Dialectic, dialectician, idea of good, good, truth, education

Obsah

Úvod	8
1. Filosofická východiska Platónovy dialektiky. První období Platónovy tvorby	9
2. Chronologie Platónových dialogů	13
3. Druhé období Platónovy tvorby a idea dobra	15
4. <i>Ústava</i> (Πολιτεία) a její interpretace	18
5. Metoda dialektiky v interpretaci Bensona a Robinsona	35
6. Vztah dialektiky k ideji dobra	40
7. Platónovo třetí období tvorby a dialog <i>Filébos</i>	43
Závěr	45
Summary	46
Seznam použité literatury	48

Úvod

Následující práce je zaměřena na pojetí Platónovy dialektiky ve vztahu k ideji dobra, a to konkrétně v VII. knize *Ústavy*. Práce se omezuje na VII. knihu z toho důvodu, že zde Platón pojednává jak o dialektice, tak i o ideji dobra. Výslovné popsání vztahu mezi dialektikou a ideou dobra v dialogu nenalzáme. Předkládaná práce je pokusem o objasnění tohoto vztahu. Pro objasnění vztahu je nutné vymezit dialektiku a její činnost, ale zároveň se pokusit odhalit postavení ideje dobra. Je postavení ideje dobra v něčem význačné? Dialektika se u Platóna nejčastěji vnímá jako cesta k poznání pravdy, avšak přivedení k pravdě není jediným posláním této nauky.

Z důvodu uvedení do samotné problematiky Platónovy dialektiky je potřeba zabývat se jednak homérskou a presókratovskou tradicí, ale i Platónovým „učitelem“, tedy Sókratem. Naznačení rysů Sókratovy dialektiky je pak nutné nejenom z chronologického pohledu, ale především proto, že Sókratovo pojetí dialektiky umožňuje přechod k Platónovu pojetí. Předkládané možnosti roztřídění Platónových dialogů slouží jako metodická pomůcka k odlišení a charakteristice jednotlivých období Platónovy tvorby. Hlavní zájem práce leží v tom období, ve kterém je dialektika položena do souvislosti se završením v ideji dobra. Úkolem práce je objasnit způsob tohoto završení, následně pak odhalit další postupy dialektiky, které oproti těm dřívějším přibývají. V závěru práce se tak pracuje s dialogem *Filébos*, a to proto, aby bylo snazší sledovat průběh vývoje Platónovy dialektiky, a aby ji bylo možné představit jako celek.

Mezi sekundární literaturu náleží studie Hanse-Georga Gadamera *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem* a práce Štěpána Špinky *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela*. Téma práce dále analyzujeme prostřednictvím knihy Andrease Graesera *Řecká filosofie klasického období*. Užito je také článku Filipa Grygara, nesoucí název *Platónovo podobenství o úseče a jeskyni, aneb co dělá filosof*, a Hughe H. Bensona *Plato's Method of Dialectic*. V neposlední řadě je mezi pomocnou literaturu řazena kapitola z knihy Jiřího Michálka *Co je filosofie?, Pravda v podobenství o jeskyni*. V potřebných místech je práce obohacena postřehy z klasické práce Richarda Robinsona *Plato's Earlier Dialectic*, ale i další literaturou.

1. Filosofická východiska Platónovy dialektiky. První období Platónovy tvorby

Za účelem hlubšího vhledu do Platónovy dialektiky a Platónova myšlení vůbec, je důležité se pokusit naznačit tradici myšlení, na kterou může Platón později navázat. Představení tradice umožňuje lépe sledovat myšlenky, které z ní Platón přejímá a znovu promýšlí, i když mnohdy novým způsobem. Ve vlastním filosofickém úsilí je Platón nejvíce ovlivněn Sókratem. Následující pasáž představuje některé z myšlenek, které Platón může později zahrnout mj. i do svého pojetí dialektiky.

Stenzel se snaží ukázat, že harmonie homérského světa je založena na jednotě protikladů.¹ Hovoří o protikladu *starého* a *nového*, kde se staré, které je přežaté z tradice, může obnovovat v nové podobě. Následně je uveden vztah mezi *božským* a *lidským*, který se týká spojení mezi racionalitou a náboženským pohledem. Nakonec je představen vztah mezi *nazíravou fantazií* a *kritickým rozvažováním*. Na základě výše jmenovaných vztahů Stenzel tvrdí, že pro řeckou filosofii má podstatný význam hluboký religiózní pohled na svět a racionální přemýšlení o něm. Religiózní pohled na svět a racionální přemýšlení o něm přitom od sebe nejsou oddělené.² V homérském myšlení a v různých možnostech jak myslet jednotu odlišných přístupů jsou přítomny další způsoby řeckého myšlení. Platón se jako poslední myslitel pokouší tyto různé motivy sjednotit.³

Stenzel pokračuje, že v období po Homérovi dochází k hlubšímu promýšlení, ale také zdůraznění lidské individuality. Je to období mj. presókratovských myslitelů. Hojně se zkoumá φύσις; starší pojetí μοίρα, které je příkladem rozvíjení lidské snahy porozumět souvislostem světa a života, se nyní prohlubuje myšlenkou δίκη, tj. myšlenkou vševládnoucího neosobního řádu spravedlnosti. Řecký duch tak nehledá *osobní vinu*, ale *obecnou příčinu*, obojí však zahrnuje pod jeden výraz – αἰτία. Vnímání

¹ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse–Georga Gadamera a Julia Stenzela*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 14. Dále je tento titul uváděn zkráceně jako *Dialog a analogie*.

² Stenzel se dále snaží vystihnout, jak tyto protiklady spolu navzájem souvisí. ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 14–15.

³ Tamtéž, str. 18.

světa jako živé bytosti přispívá k přijetí teleologického pohledu na svět, kterým dochází k položení otázky po souvislosti zjevného a nezjevného, částečného a celkového, jednotlivého a obecného.⁴

Stenzel se domnívá, že dalším ústředním motivem řeckého myšlení je hledání jednoty v mnohosti. Modelem pro toto hledání je jednota světa a člověka, výrazem této jednoty je řeč. Řečí je lidská individualita vztahována k něčemu obecnému. Význačnost úlohy řeči na rovině politického a filosofického života je nepopíratelná.⁵ Ne jinak tomu je i v případě Platónovy dialektiky. Stenzel dále ukazuje, že postupně dochází k vyčleňování logiky z „archaické logiky“. Upozorňuje, že tento vývoj prochází i přes Platónovu dialektiku a spěje ke vzniku logiky formální.⁶

Prostor chronologickému řazení Platónových dialogů je věnován níže, nicméně již na tomto místě je podstatné si uvědomit, že *první období* Platónovy tvorby je zaměřeno na Sókrata, který je u Stenzela představen mj. jako bojující proti sofistice, jež je formou vyhrocené individualizace.⁷ V rámci Špinkovy interpretace Gadamera se ukazuje, že Gadamer je přesvědčen o zásadní roli sókratovského dialogu pro Platóna i jeho filosofii. Tvrdí dokonce, že Platón půdu sókratovského dialogu nikdy neopouští. Jinými slovy říká, že celá Platónova filosofie se děje v dialogu, *im Dialog*.⁸ Je tak nasnadě, aby v otázce dialektiky nebyl vynechán ani samotný Sókratés, neboť právě jeho dialektiku lze považovat za výchozí pro dialektiku Platónovu.

Robinson si pokládá otázku, kým byla dialektika „vynalezena“. Ukazuje, že slovo dialektika bylo vymyšleno buď Sókratem anebo Platónem. Pokud ho však vymyslel Sókratés tak je zřejmé, že jej Platón nepřejímá beze změny. Robinsonův přístup k této otázce je, jak sám ukazuje, opačný než přístupy myslitelů *Taylora* a *Leeho*, neboť na rozdíl

⁴ Tamtéž, str. 15–19.

⁵ Tamtéž, str. 20–21.

⁶ Tamtéž, str. 20–22.

⁷ Tamtéž, str. 23–24.

⁸ Tamtéž, str. 127.

od nich neodvozuje původ dialektiky od Zénona.⁹ Robinson pokračuje s tvrzením, že takový pojem dialektiky jaký nalzáme v Platónově díle byl vymyšlen Platónem samým, ačkoliv je úzce spojen s pojmy z předchozí tradice. Tvrdí tak, že Platónova dialektika předpokládá sókratovský ἔλεγχος, ale také otázku „Co je X?“¹⁰

Dle Stenzela se Sókratés snaží obnovit religiózní a politickou jednotu, kterou usiluje položit na nové základy. Výsledkem této obnovy má být opětovné uspořádání lidského života a obce, ale i uspořádání vztahu k božskému. Dá se tak říci, že Sókratovým obnovením se vytváří jednota mezi *starým* a *novým*. Půdou takového propojení je Sókratovi řeč.¹¹ Špinka upozorňuje na důležité Stenzelovo tvrzení ohledně sofistiky: dle Stenzela sofistika vychází z toho, že řeč „[...] žije vždy pouze v individuálním výkonu porozumění.“¹² Jak už bylo uvedeno výše, sofistika toto zaměření na individualizaci vyhrocuje. Při utváření jednoty si i zde lze povšimnout důležitosti role řeči. Stejně tomu bylo i při hledání jednoty v mnohosti.

Podle Stenzela se Sókratés vymezuje vůči sofistice tím, že pokládá otázku po dobru. Otázka po dobru Sókratovi umožňuje překonávat zneužití dvojznačnosti každé řeči. Stenzel tvrdí, že Sókratés přijímá východisko sofistů, ale na rozdíl od nich se ptá co je dobro, ke kterému se dá sofistická τέχνη využít. Otázkou po dobru se každá odpověď ukazuje neudržitelnou.¹³ *Sókratovské vědění o nevědění* bytostně souvisí se Sókratovou otázkou po dobru. Podle Patočky každá otázka obecně pramení z nevědění, protože

⁹ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 93.

¹⁰ Tamtéž, str. 92–93. Pochopitelně se nabízí námitka, zda Sókratés byl skutečně takový, jakého ho líčí Platón ve svých dialozích, a zda je tedy vůbec oprávněné usuzovat na Sókratovu dialektiku. Špinka například tvrdí, že Stenzel považuje Sókrata v některých ohledech právě za takového, jak je v Platónových dialozích líčen. Tuto otázku ponecháváme stranou. K tomu: ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 26. Viz také Špinkova poznámka 95.

¹¹ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 24–25.

¹² Tamtéž, str. 24–25.

¹³ Tamtéž, str. 26–27.

tam, kde je vědění už otázka není. Tudíž ten, kdo se táže si musí být vědom své nevědomosti.¹⁴

Podobně jako je Sókratés uveden u Stenzela, tak je představen i u Graesera. Dozvídáme se u něj nejen, že se Sókratés vůči sofistice vymezil, ale že ji dokonce překonal.¹⁵ Graeser Sókrata ukazuje jako ptajícího se „Co je X?“, ale také jako pokoušejícího se toto X pojmově objasnit. Odpověď na otázku však nabízí až Platónova filosofie idejí.¹⁶ Robinson shledává myšlenku bytností, οὐσία, či idejí u Platóna za výsledek reflexe Sókratovy otázky „Co je X?“. ¹⁷ Lze se tak oprávněně domnívat, že Platónova filosofie idejí je u obou autorů obdobně vnímána jako odpověď na Sókratovu otázku?

Podle Patočky šlo Sókratovi o rozhovor jako takový. Sókratovým záměrem bylo nalezení partnera při jeho otázkách.¹⁸ Patočka tvrdí, že Sókratés doslova utvořil „nejzjemnější druh agónu“. ¹⁹ Ptáme-li se, v čem Sókratova dialektika spočívá, je možné se opět u Patočky dočíst, že tato dialektika usvědčuje rozmlouvajícího z toho, že dvě teze, které přijal zároveň, jsou ve skutečnosti neslučitelné.²⁰

Ústřední zájem práce leží nicméně až v období následujícím, rozumějme ve *druhém období*, a to vzhledem k problematice vztahu dialektiky a ideje dobra. Proto je drobným exkursem *první období* stručně projednáno již na tomto místě. Představení tohoto období je do práce zahrnuto z toho důvodu, aby bylo možné představit Platónovu dialektiku jako celek.

Rané období je zaměřeno na osobu Sókrata, bojujícího proti sofistice. Dle Stenzela v sofistice, kterou považuje za nutný mezikrok

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, str. 84.

¹⁵ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 110.

¹⁶ Tamtéž, str. 204–205.

¹⁷ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 93.

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, str. 83.

¹⁹ Tamtéž, str. 84.

²⁰ Tamtéž, str. 97.

pro Sókrata i Platóna, dochází k jednostrannému završení různých předcházejících proudů.²¹ Platón si v tomto období bere Sókrata za příklad. Sókratata lze považovat za ztělesnění příkladu jednoty slova a činu, λόγος a ἔργον. Souvislost mezi λόγος a ἔργον je význačná i pro dialektiku.

Shrnutím hlavních myšlenek kapitoly je poukázáno na homérskou a presókratovskou tradici myšlení. Tyto tradice a jejich myšlenky jsou podstatné pro utvoření Platónova pojetí dialektiky. S těmito myšlenkami se dále pracuje, a to právě se zřetelem k dialektice. Nejprve bylo naznačeno, v čem spočívala harmonie homérského světa, a jaký měla vliv pro řeckou filosofii. Následoval poukaz na nové promyšlení, které nabídla tradice po Homérovi. V tomto bodě je potřeba vyzvednout především přijetí teleologického pohledu na svět, ale také hledání jednoty v mnohosti.

Poté jsme zdůvodnili, proč zařadit k tématu Platónovy dialektiky dialektiku Sókratovu. Ukázalo se, že se Sókratés od sofistiky odlišuje položením otázky po dobru. Sókratova dialektika spočívá jednak v samotném dialogu, ale také v poukázání na to, že domněle pravdivé teze, nejsou až tak evidentní za jaké byly původně považovány. Platón si ve svém raném období bere Sókrata za příklad. Odpoutává se od něho až v období následujícím. Později uvidíme, proč je i pro Platónovu dialektiku rozhovor zcela zásadní, a z jakého důvodu je v něm nezbytná forma *otázky a odpovědi*.²²

2. Chronologie Platónových dialogů

Chronologie a její možnost vůbec je pro dialektiku metodicky podstatná, protože usnadňuje lépe pochopit vývoj Platónova pojetí dialektiky včetně její problematiky. Chronologie Platónových dialogů je tak do práce zařazena z potřeby odlišit jednotlivá období Platónovy tvorby, potažmo pak jednotlivé fáze dialektiky. Tento krok je nutný, protože se pracuje nejenom s *Ústavou* (Πολιτεία), ale na závěr se pozornost věnuje také dialogu *Filébos* (Φίληβος). Zařazení dialogů je možné jen za předpokladu připuštění tohoto členění.

²¹ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 25.

²² Jedná se o motiv Robinsonův.

Otázku po možnosti členění si klade například Gadamer. Táže se, zda je možné, ať už v Platónově či Aristotelově případě, rozeznat vývojové fáze jejich myšlení, a zda je tedy historickogenetické posuzování v případě platónských spisů dostatečně odůvodněné.²³ Na jiném místě nicméně uvádí, že vcelku bylo dosaženo konsensu ohledně chronologie dialogů.²⁴ Gadamerovo zaměření je odlišné, protože jeho snaha spočívá v hledání strukturálních podobností mezi určitými skupinami dialogů, nikoliv však v jejich tradičním třídění. Jinými slovy Gadamer dialogy nerozděluje na rané, střední a pozdní. Podle Špinkovy interpretace Gadamera, se Gadamer snaží dialogy interpretovat tím způsobem, aby se vyjevila jak vnitřní jednota dialektiky, tak i její kontinuita.²⁵ První dialogy je tak možné společně s Gadamerem označit za *aporetické*. Dále to jsou dialogy, kde je kladena otázka po ἀρετή a její naučitelnosti. Poté je zde *Ústava*, která se táže na veškerou zdatnost, σύμπασα ἀρετή, na spravedlnost, δικαιοσύνη, a tím i na všechny ἀρεταί. Nakonec se uvádí idea dobra.²⁶

Naproti tomu se taktéž u Špinky dozvídáme, ale již v rámci interpretace Stenzela, že Stenzel v Platónově filosofii rozlišuje tři období. Rozlišuje období, které je soustředěno na postavu Sókrata, dále pak druhé období vrcholící v dialektice, která je zaměřená k ideji dobra. V posledním, třetím období Platón pojímá dialektiku již novým způsobem, způsobem položeným na základě metod dělení a sjednocování, διαίρεσις a συναγωγή.²⁷ Na rozdíl od Stenzela Graeser člení dialogy do tzv. *tetralogií*, dělí je tedy do čtyř období.²⁸

²³ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 11.

²⁴ Tamtéž, str. 20.

²⁵ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 128.

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 20.

²⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 23.

²⁸ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 167.

3. Druhé období Platónovy tvorby a idea dobra

Pro předznačení problematiky dialektiky *druhého období* Platónovy tvorby a jejího širšího uvedení jsou nejprve představeny přístupy myslitelů, s nimiž s ohledem na dialektiku hojně pracujeme. Tímto krokem dochází k odkrytí problematiky interpretace Platónova díla. Ačkoliv se všechny níže uvedené postřehy explicitně netýkají tématu práce, přesto se zdá, že v něm jsou implicitně obsaženy. Bylo by nutně restriktivní na tyto nesnáze neupozornit. První je tak uveden přístup Gadamerův, poté přístup Stenzelův. Následně se pracuje (převážně) již s oběma těmito přístupy.

Gadamer se domnívá, že dochází k nedoceňování tzv. *platónsko-aristotelské jednoty působení*, což způsobuje neúplné uvedení řeckého myšlení. Zřejmě tím chce říci, že Platóna a Aristotela nelze vnímat v opozici.²⁹ Využití platónsko-aristotelské jednoty působení zřejmě přispívá k pochopení jednoty filosofie logu, která dle Gadamera započala sókratovskou otázkou. Gadamer na začátku své práce říká, že sókratovské vědění o nevědění dobra způsobilo v západní filosofii obrat k λογού, tzn. obrat k filosofii opírající se o εἶδος. Εἶδος lze považovat za odpověď na sókratovskou otázku „Co je X?“. Platónova odpověď je odpovědí dialektickou, kdežto Aristotelova odpověď je analytická.³⁰

Stenzel podobně jako Gadamer tvrdí, že Platónovi nejlépe porozumíme v linii Sókratés – Platón – Aristoteles, a to proto, že všichni tři myslitelé jsou svědky jediného myšlenkového úsilí, které vyrůstá ze strašících tradic.³¹ Špínka ke Gadamerovi uvádí, že Gadamer náleží mezi myslitele, kteří se pokusili propojit Heideggerovu ontologii a Platónovu filosofii. Mezi takové myslitele mj. náleží i Jan Patočka.³² Dodává tak, že Gadamerova práce na rozdíl od práce Stenzelovy nenáleží mezi klasické historicko-filosofické studie, neboť jeho práce přesahuje oblast platónského bádání. Tvrdí však, že oba myslitelé spatřují v Platónově dialektice „[...] nejen jakýsi svorník, do něhož se sbíhají různorodé motivy Platónova

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 8.

³⁰ Tamtéž, str. 7–10.

³¹ ŠPÍNKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 11.

³² Tamtéž, str. 125.

díla, ale ten rozměr Platónova myšlení, který představuje nejsilnější výzvu a inspiraci pro dnešní filosofii.³³ Platónovu dialektiku je možné považovat za novou podobu filosofie, která je schopná čelit sofistice.³⁴ Stenzel se snaží ukázat, že ani pozdní dialektika neopouští své zaměření k dobru.

Stenzel míní, že ve *druhém období* Platónovy tvorby je kladen důraz na myšlenku ideje dobra, ale stále je zachováno sókratovské zacílení k dobru. Toto zacílení se však ukazuje jiným způsobem, než je názorný příklad vnitřně sjednoceného života a aporie.³⁵ Podle Graesera se v porovnání se Sókratovou dialektikou Platón nesnaží pouze objasnit co je X, nýbrž již u pojmenovaného X chce nalézt podobnost s příslušným X.³⁶ Nesnaží se pouze objasnit například co je krása sama, nýbrž chce již u pojmenovaného, tedy krásná židle, nalézt podobnost s ideou krásy. Je oprávněné považovat Platónovu koncepci idejí za formu sókratovského zacílení k *dobru*? Je náhodné, že Platón označuje za nejvyšší ideu právě ideu *dobra*?

V myšlence ideje dobra je podle Špinky obsažen motiv sókratovský, ale i další motivy, jako je například motiv nesmrtelnosti individuální duše či myšlenka matematiky jako paradigmatu vědy o skutečném jsoucnu.³⁷ Později uvidíme, že Robinson uvažuje o dialektice jako o metodě, která je užitečná právě v matematice.³⁸ Dříve než Gadamer začne mluvit o problematice ideje dobra, upozorní na několik význačných momentů.

V první řadě Gadamer vznáší tvrzení, které by mohlo potvrzovat jeho skeptičnost vůči chronologii Platónových dialogů.³⁹ Gadamer se táže,

³³ Tamtéž, str. 10.

³⁴ Tamtéž, str. 168.

³⁵ Tamtéž, str. 29. Stenzel zde má pravděpodobně na mysli názorný příklad Sokratův, aporiemi pak vzniklé nesnáze po aplikování sókratovské otázky.

³⁶ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 204–205.

³⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 29.

³⁸ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 73.

³⁹ „Vývojové schéma: přijetí o sobě jsoucích idejí – účast jevů na idejích – dialektika ideje a jevu – a nakonec ztotožnění ideje a čísla, se pomalu hroutí.“ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 12. Této úvaze

zda Platón mohl zpočátku otázku účasti jevů na idejích podcenit, a zároveň pro ni nabízí dva možné pohledy.⁴⁰ Gadamer rozlišuje výrazy μίμεισις a μέθεξις a ukazuje, že jejich rozlišení souvisí s rozlišením pojmů αἴσθησις a νοησις, tudíž smyslového vnímání a čistého myšlení. Teprve na základě tohoto rozlišení mohla být pochopena matematika jako eidetická věda. Svět jevů dle Gadamera Platón považuje za nápodobu čistých matematických vztahů.⁴¹ Platón zřejmě z eleatského učení přejímá následující myšlenku: „[...] dialektika celku a části přichází přes vztah mnohosti a jednoty.“⁴²

V každém případě lze říci, že *druhé období* Platónovy tvorby je zaměřeno na myšlenku ideje dobra. Postupným odpoutáváním Platóna od Sókrata, jak ukazuje Stenzel, dochází k věcnému zkoumání světa, které je předznamenáno v sókratovském pojetí výchovy, παιδεία. Sókratovského cíle jednoty individua a kosmu je možné dosáhnout tím, že se od Sókrata odpoutáme. Tímto odpoutáváním dochází ke zobecnění sókratovského paradigmatu. Podobně jako se Sókratés snažil o nové založení tradiční zbožnosti a sounáležitosti obce, tak se i Platón přičiňuje o to, aby promýšlel a syntetizoval starší presókratovská témata, a to na základě, který položil

předchází Gadamerovo shledání o tom, že ve výkladu Platóna je současný převládající názor takový, který ukazuje Platóna jako oslabujícího či dokonce odvolávajícího své dogmatické učení o idejích. Gadamer však dodává, že antická tradice nenese žádné zprávy, které by zachycovaly takové změny postojů. Viz tamtéž, str. 11.

⁴⁰ První možností je, že Platón učil bytí idejí pro sebe, ukazoval je jako pro sebe jsoucí. Zde je však problém účasti, μέθεξις, neřešitelný. Druhou možností je, že χωρισμός (=bytí idejí pro sebe) a μέθεξις (=účást) náleží k sobě. Pojem μέθεξις Platón používá novým způsobem oproti předcházející tradici. Měl by u něho zřejmě vyjadřovat účast jednotlivého na obecném (μέθεξις vyjadřuje také spolu-jsoucnost s něčím). Gadamer ukazuje, že Platón tento pojem používá také k tomu, aby zdůraznil vztah mnohého k jednomu. Platón si dle něj byl naprosto vědom paradoxu účasti, která přestože nemá část je účastna celku. GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 12–13. O chórismu níže říká, že si dovoluje tvrdit, že „[...] formulace chórismu neměla nikdy zpochybnit, že to, s čím se setkáváme uprostřed jevů, je třeba vztahovat k vlastnímu invariantnímu bytí. Úplné oddělení světa idejí od světa jevů by byla hrubá absurdita.“ Tamtéž, str. 16.

⁴¹ Tamtéž, str. 13–14.

⁴² Tamtéž, str. 14.

Sókratés. Jádrem tohoto základu je otázka po dobru. Uvolnění od Sókrata Stenzel považuje za prohloubení Sókratovy intence.⁴³

Špínka dále uvádí Stenzelovo tvrzení o Platónově nové ontologické stavbě: „Klíčovým bodem Platónovy nové ontologické stavby je jeho koncepce ideje, kterou Stenzel nazývá ‘naukou o areté-eidos’.⁴⁴ Nauka o ἀρετή-εἶδος je pro Stenzela naukou pojímající ideje. Naše zaměření k ideji je původně etické, což znamená, že nemusí být až výsledkem abstrakce od smyslového světa. Zaměření naopak může být i „apriorní.“ Nauka o ἀρετή v sobě zahrnuje lidské usilování o dobro; nauka o εἶδος obsahuje orientaci řecké kultury na tvar.⁴⁵ Platónova koncepce ideje jakožto nauky o ἀρετή-εἶδος je zřejmě důkazem Platónovy návaznosti na Sókrata a jeho zacílení k dobru. Sókratés na místě 30b *Apologie* (Α' πολογία Σωκράτους) říká, že to dobré vzniká z ἀρετή. Jinými slovy, Platón zřejmě ideji jakožto nauce o ἀρετή vtiskl toto usilování o dobré. O ideji tohoto období lze dle Stenzela říci, že není především obecný pojem, nicméně že se v ní uskutečňuje: „[...] teleologické zaměření celku kosmu k ideji Dobra.“⁴⁶

Gadamer ve svém soustředění na výklad problematiky ideje dobra shledává, že idea dobra mezi ostatními idejemi zaujímá význačné postavení. Gadamer se snaží o vypracování tohoto postavení, a říká, že skrze ideu dobra lze řešit, proč Platón ideje vůbec zavedl.⁴⁷ Předmětem další kapitoly je zkoumání dialektiky a ideje dobra. Zkoumá se, v čem dialektika i idea dobra spočívají, jaký je jejich smysl.

4. Ústava (Πολιτεία) a její interpretace

Cílem kapitoly je promyslet VII. knihu *Ústavy*, aby následně bylo možné uchopit vztah mezi Platónovou dialektikou a ideou dobra. VII. kniha začíná úkolem, který zadává Sókratés Glaukónovi, úkolem představit si rozdíl mezi

⁴³ ŠPÍNKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 29–30.

⁴⁴ Tamtéž, str. 30.

⁴⁵ Tamtéž, str. 31–32.

⁴⁶ Tamtéž, str. 31.

⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 19.

duši vzdělanou a nevzdělanou.⁴⁸ Tento rozdíl si má Glaukón představit na podobenství, εἰκὼν, které je označováno za podobenství o jeskyni. Předkládaný detailní popis cesty poznání je popisem samotné dialektické cesty. Promyšlení VII. knihy probíhá jednak na základě Platónova podobenství, ale také za pomoci interpretací jednotlivých autorů, jejichž záměr se mnohdy odlišuje.

Grygar ve svém článku nejprve stručně seznamuje s Platónovou *Ústavou*, ačkoliv se zaměřuje na podobenství o úsečce a jeskyni.⁴⁹ Michálek reprodukuje jeden z nejvýznamnějších výkladů⁵⁰ místa podobenství o jeskyni. Reprodukce má přispět k uchopení otázky pravdy a člověka.⁵¹ Z toho je zřejmé, že se Grygarův záměr od Michálkova liší, poněvadž Grygar se zaměřuje na dvě podobenství, kdežto Michálek pouze na jedno.

Bensonovo pojetí se taktéž odlišuje od předchozích autorů, neboť se zaměřuje na Platónovu dialektickou metodu. Benson se ve svém článku vymezuje oproti Robinsonovu názoru s kterým nesouhlasí. Konkrétně nesouhlasí s tím, že by metoda, která je v dialozích prováděna Sókratem byla odlišná od té, kterou jej Platón v dialozích nechává doporučovat. Jinak řečeno, Benson si nemyslí, že by Platón něco jiného doporučoval, a něco jiného činil. Benson se tak soustředí na trojici dialogů, *Menón*, *Faidón*, *Ústava*, a to konkrétně na ta místa, kde dochází k výslovnému doporučení této metody.⁵² Je zřejmé, že se jednotlivá literatura liší. Z hlediska tématu práce je nutné omezit se na ty pasáže jednotlivých interpretací, které se vztahují k dialektice a ideji dobra. V podobenství o jeskyni nalézáme popis

⁴⁸ PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2005, paginace 514a. Pokud jde o *Ústavu*, tak je níže uvedena pouze paginace bez názvu dialogu. Pokud není uvedeno jinak, tak je u všech dialogů užito překladu Františka Novotného.

⁴⁹ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*, in: Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogy, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 23. Dále je v práci článek uváděn bez názvu sborníku.

⁵⁰ Michálek má zřejmě na mysli samotný výklad podobenství o jeskyni, které je podáno na 4 stranách textu. MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 38.

⁵¹ Tamtéž, str. 38. Člověk je pro Michálka bytostí pravdy. Viz tamtéž str. 38.

⁵² BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, in: *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing, 2006, str. 85. Dále se název sborníku již neuvádí.

cesty poznání. Subtilní zkoumání Platónova podobenství o jeskyni má přispět k odhalení souvislostí mezi poznáním a dialektickou metodou.

V jeskyni žijí lidé spoutáni na nohou a na šíjích, vidící pouze dopředu. Za vězni hoří oheň, který nemohou vidět, a mezi nimi a ohněm je příčná cesta podél níž je vystavěná zídka. Podél této zídky chodí lidé, kteří nosí předměty. Vězňové pozorují stíny těchto předmětů, o nichž však netuší, že to jsou stíny. Ba naopak, myslí si, že pozorují skutečné předměty. Po tomto obrazu následuje úvaha o vyproštění z pout a nerozumnosti vězně. Jeden z vězňů je náhle vyproštěn z pout a donucen hledět ke světlu. Vězeň má mžitky v očích, a proto není schopen vidět předměty, jejichž stíny pozoroval. Kdyby mu někdo řekl, že to, co nyní zří je skutečnější než to, co viděl předtím, tak by tomu, kdo mu něco takového říká, nevěřil. V tomto stavu by ani nedokázal odpovídat na otázku, co něco je. Osvobozený je nyní nucen hledět do světla samého. Uvolněný vězeň je doslova násilím vlečen východem z jeskyně na sluneční světlo. V momentu, kdy přijde na skutečný svět není schopen tento svět ihned vnímat, musí si na něj nejprve zvykat (514a–516a). „A nejprve by zíral nejsnáze na stíny a potom na obrazy lidí i ostatních předmětů zrcadlící se na vodních plochách, později pak na ty předměty samy; 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“ (516a–b). Teprve nakonec by byl schopen podívat se přímo na slunce a pochopit tak, že je všeho původcem. Pokud by si vzpomněl na své spoluvězně nutně by jich musel litovat, nicméně by už s nimi netoužil hrát jeskynní hru o posuzování stínů, a už vůbec by netoužil po tamějším životě (516b–516d).

Sókratés pokračuje s úvahou o sestoupení tohoto člověka nazpět do jeskyně. Kdyby se tento člověk dostal zpět, oči by se mu zalily tmou, neboť by přišel ze slunce. U ostatních spoluvězňů by byl k smíchu, poněvadž by s nimi nebyl schopen soutěžit. Spoluvězňové by měli dokonce za to, že se mu tam nahoře zkazil zrak. Kdyby se vězně v jeskyni někdo snažil z pout vyprostit, zřejmě by jej zabili (516e–517a).

Prostor ukazující se zraku je označen za žalární příbytek, světlo ohně v tomto příbytku za sílu slunce, výstup nahoru z jeskyně pak za vzestup duše do pomyslné oblasti. Sókratés pokračuje shledáním, že „[...] v oboru

poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, 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; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednat, ať v soukromí, ať v obci“ (517b–c).⁵³ Ten, kdo došel až k ideji dobra, se už nechce starat o lidské věci.⁵⁴ Jeho chování v lidské bídě se jeví jako směšné, protože mu trvá, než si na ni znovu přivykne (517c–d).

Podle Platónových slov se zdá, že idea dobra je původcem všeho *pravého* a *krásného*. Otázkou však je, co Platón pod *pravé* a *krásné* zahrnuje. Pokud má idea jako nauka o ἀρετή-εἶδος v sobě vtištěno usilování o dobré, tak by se bylo možné domnívat, že *pravé* a *krásné* je pro Platóna také dobré. Dobrá musí být nejen idea dobra, ale i ostatní ideje.

Ve viditelném (smyslovém) světě idea dobra zrodila světlo, jehož *pánem* je slunce, kdežto v oboru pomyslném, tj. zřejmě v oblasti noetické, v oblasti rozumového poznání, je idea dobra sama *paní*. Proč zde Platón jednou hovoří o *pánu* a podruhé o *paní*? Chtěl Platón naznačit, že jako *pán* a *paní* náleží k sobě, tak i svět idejí a smyslový svět patří k sobě, protože mají téhož původce, jímž je idea dobra? Za povšimnutí stojí také Platónovo tvrzení, že každý, kdo chce jednat rozumně, musí ideu dobra spatřit, a to zřejmě z toho důvodu, že je původcem všeho pravdivého a krásného.

⁵³ ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρθᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> (přístup: březen 2013). Překlad autora: [...] jak (i) ve viditelném zrodila světlo a jeho pána, tak (i) v rozumem pochopitelné sama paní poskytla pravdu a rozum [...]. V překladu Benjamin Jowetta: “[...] parent of light and of the lord of light in the visible world, and the immediate source of reason and truth in the intellectual [...]” PLATÓN. *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952, str. 389.

⁵⁴ To však neznamená, že ten, kdo se navrátí do jeskyně je ke všemu lhostejný.

Rozumné jednání, spravedlivé, krásné a pravdivé se tak zdají být aspekty téhož jednání, tedy jednání, které je dobré.⁵⁵

Grygar podobenství rekapituluje stručně, jelikož se zaměřuje na život vězňů v jeskyni, a to z toho důvodu, že jeho zájem leží v otázce možnosti paralely mezi podobenstvím o úsečce a jeskyni.⁵⁶ Autor tvrdí, že v podobenství o jeskyni můžeme rozlišit čtyři situace či stavy, kterými člověk prochází na cestě náhledu pravdy a dobra: „1. situace vězňů před zídou, 2. pohyb osvobozovaného vězně za zídou k venkovnímu otvoru, 3. pohyb vně jeskyně, 4. spatření slunce či náhled Dobra.“⁵⁷ Dle Grygara vzdělání člověka a péče o duši probíhá náročnou cestou vyvádění z jeskyně. Vyváděný ztrácí samozřejmost, postupně se mu však odhaluje jsoucnost či bytnost jsoucího. Dochází až k možnosti nahlédnout ideu dobra, která je symbolizovaná sluncem. Slunce je smyslově viditelný obraz dobra.⁵⁸

Podobně jako Grygar tak i Michálek rozděluje podobenství o jeskyni na čtyři části, které představuje pomocí čtyř stádií. První stádium vypovídá o situaci člověka, který je uvězněn v jeskyni. Druhé stádium ukazuje prvotní osvobození z pout v jeskyni, ale také možné důsledky tohoto osvobození. Třetí stádium zachycuje výstup z jeskyně včetně osvobození člověka k původnímu světlu. Poslední, čtvrté stádium popisuje sestup osvobozeného zpět do jeskyně.⁵⁹ Zdá se, že se Grygarovo pojetí od Michálkova liší v posledním, tudíž ve čtvrtém bodě. Grygar do čtvrtého stavu zahrnuje spatření slunce nebo náhled dobra, kdežto Michálek u tohoto stádia zdůrazňuje návrat osvobozeného zpět do jeskyně.

Grygar následně připomíná Sókratova slova, která říkají, že život vězňů v jeskyni je podobný našemu. Upozorňuje na to, že vězňové o svých duchovních poutech nevědí. Následkem tohoto nevědění nejsou schopni pohlédnout za svůj podzemní příbytek ani rozlišovat. Kromě jiného

⁵⁵ Podobně v dialogu *Kritón* (Κρίτων) se lze dočíst, že žít dobře, krásně a spravedlivě je totéž. Viz *Kritón* 48b.

⁵⁶ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 31.

⁵⁷ Tamtéž, str. 31.

⁵⁸ Tamtéž, str. 32.

⁵⁹ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 38.

nemohou nic vědět ani o svobodě či pravdě.⁶⁰ Michálek k tomuto bodu navíc dodává, že vězňové považují stíny za pravdivé, tedy neskryté, τὸ ἀληθές. Problém je ten, že vězňové nejsou schopni rozlišení mezi skrytostí a zakrytostí.⁶¹ Pro Michálka být člověkem znamená: „[...] být postaven před neskryté a k neskrytému se vztahovat [...]“⁶²

Grygar hovoří o náhlosti, ἐξαίφνης, v souvislosti s druhým stavem, kterým člověk prochází na cestě náhledu pravdy a dobra.⁶³ S náhlostí se setkáváme v situaci, kdy je jeden z vězňů vyproštěn z pout. Dle Michálka pouhé uvolnění z pout ještě nevede uvolněného k tomu, aby byl skutečně osvobozen. Uvolněný je *náhle* zbaven pohodlí, které mu poskytovala jeskyně, a proto se touží do ní navrátit zpět.⁶⁴ Michálek pokračuje, že oproštění z pout znamená: „[...] stát se *svobodným od něčeho*, je nevázanost, nesvázanost, tzn. svoboda jako negace.“⁶⁵

V další fázi jsme společně s Grygarem svědky toho, jak duše vzestupuje do inteligibilní oblasti. Na konci tohoto vzestupu se stěží spatřuje idea dobra. Odkrytí ideje dobra je důležité pro toho, kdo chce jednat rozumně ať už v obci či v soukromí. Ve srovnání s Michálkem se u Grygara nadto dozvídáme, že vyvlečení ven na světlo se děje násilím, βία.⁶⁶ Michálek dodává, že uvolnění z pout ani výstup z jeskyně ještě nezajišťuje dosažení pravdy. K dosažení pravdy je také nutné, aby si osvobozovaný pomalu přivykal. Pobyt v jeskyni je pro Platóna pobytem na zemi pod nebeskou klenbou, kdežto pobyt mimo jeskyni životem v nadnebeské sféře. V nadnebeské sféře je jak místo idejí, tak i místo osvětlujícího slunce. Osvětlující slunce je smyslový obraz ideje dobra, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, která

⁶⁰ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 32.

⁶¹ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 39.

⁶² Tamtéž, str. 39.

⁶³ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 33.

⁶⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 40.

⁶⁵ Tamtéž, str. 44.

⁶⁶ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 34.

je nejvyšší ideou.⁶⁷ Gadamer upozorňuje, že Platón pro výraz ἀγαθόν užívá vždy termínu ἰδέα, ale nikdy ne εἶδος; tvar, vid. Následně z toho vyvozuje, že idea dobra má zvláštní ráz. Platón dle něho nikdy nemluví o εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ.⁶⁸ „Transcendenci“ ideji dobra poskytuje ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁶⁹ (z oné strany jsoucna – překlad autora), a tak je idea dobra vyznačena oproti všem ostatním idejím.⁷⁰ Gadamer dodává: „[...] Εἶδος znamená vždy jen ‚předmět‘, jak to odpovídá neutru. Femininum idea oproti tomu může sice, jako δόξα nebo ἐπιστήμη, ve shodě s přirozeným objektivismem našeho myšlení, rovněž označovat ‚předmět‘, avšak v ‚náhledu‘ nechává silněji spoluzaznít ‚hledění‘ než ‚vzhled‘, takže v ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ není míněn ani toliko ‚náhled‘ Dobra jako spíše výhled směrem k Dobru, jak naznačují četné obraty ἀποβλέπειν πρὸς...atd.“⁷¹ Sloveso ἀποβλέπειν znamená ‚pohlížet, pozorovat, ohlížet se po něčem‘; adverbium πρὸς pak, pokud po něm následuje akusativ, předložku ‚k, na‘. Z toho lze usoudit, stejně jako to činí Gadamer, že se spíše jedná o pohlížení k dobru, než o náhled dobra.

Dle Stenzela jsou ideje vzory a příčiny všech věcí. Dozvídáme se u něho: „[...] v každé ideji je pokaždé jiným způsobem při díle celkové zaměření kosmu k dobru.“⁷² Gadamer podotýká, že jednotliviny smyslového světa napomáhají k rozpomínání na ideje; prostřednictvím idejí se rozpomínáme i na ideu dobra.⁷³ Naproti tomu Michálek o ideji uvádí: „ἰδέα je to, co se dává a je zde pro vidění a ve vidění (ἰδεῖν).“⁷⁴ Úvahu rozvíjí dál a táže se, jak viděné přichází k vidění, mluví zde o radikálním oddělení, χωρισμός, pravého, pravdivého od toho co se nám pouze ukazuje. Michálek tak dospívá k názoru, že pro Platóna je ἰδέα; εἶδος tím, co je

⁶⁷ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 41–42.

⁶⁸ Pro ideu dobra není užíváno výrazu εἶδος.

⁶⁹ Gadamer v *Pravdě a metodě* uvádí: „Krásno o sobě se stejně jako Dobro o sobě ukazuje jako jsoucno spočívající mimo vše (ἐπέκεινα). GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010, str. 406.

⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 23.

⁷¹ Tamtéž, str. 23–24.

⁷² ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 31.

⁷³ Tamtéž, str. 31.

⁷⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 42.

ve vidění spatřené. Jinými slovy ideu považuje za vzhled, podobu, v níž se daná věc ukazuje jako přítomná, tj. jsoucí.⁷⁵ Michálek hovoří o radikálním oddělení, χωρισμός, pravého od toho co se pouze ukazuje, kdežto Gadamer shledává úplné oddělení světa idejí od světa jevů za hrubou absurditu.⁷⁶

Gadamer pojednává také o neuchopitelnosti ideje dobra. Říká, že ideu dobra je možné pozorovat pouze v jejích účincích. Dobro je podle něj postižitelné jen v poznání a pravdě, γνῶσις a ἀλήθεια. Bezprostřední uchopení ideje dobra považuje zřejmě za nemožné. Dobro samo nelze učinit bezprostředním předmětem tím, že s ním budeme dialekticky zacházet. Platón na něj proto musí poukazovat řečí analogie.⁷⁷ Specifický ráz ideje dobra se tak vyjevuje mj. i její neuchopitelností. I přes příznačný ráz ideje dobra se Gadamer domnívá, že je tím prvním, co se později označuje za princip, ἀρχή.⁷⁸

Další moment Platónovy VII. knihy je přechodem k úvaze o vzdělání.⁷⁹ Ukazuje se, že je třeba s duší obracet ústrojí, kterým člověk nabývá poznání, a to směrem od proměnného dění. Obracet se má do té doby, až bude schopno dívání se na jsoucno a nejjasnější ze jsoucna; to pak jest dobro (518c–d).⁸⁰ K pasáži se nabízí dvě interpretační možnosti.

⁷⁵ Tamtéž, str. 42–43.

⁷⁶ Viz poznámka 40.

⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 24.

⁷⁸ Tamtéž, str. 24.

⁷⁹ Robinson hovoří o výchově jako o „[...] otáčení očí, které se dívají špatným směrem.“ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 155.

⁸⁰ ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὄλῳ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἄν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> (přístup: březen 2013). Výraz τὸ ὄργανον F.N. překládá jako ústrojí. Τὸ ὄργανον znamená nástroj, prostředek. V překladu Jowetta: “The instrument of knowledge.” PLATÓN. *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952, str. 389.

Buď zde Platón mluví o dobru v souvislosti se *jsoucnem*, anebo v souvislosti s *díváním se na jsoucno a na nejjasnější ze jsoucna*. Máme ideu dobra považovat za jsoucno? Proti této možnosti stojí námitka, že Platón v dané pasáži výslovně neříká *idea dobra*, ale pouze *dobro*. I přes tuto námitku se však lze domnívat, že zde Platón může mít ideu dobra na mysli. Platón v pasáži 517 b–c (tato pasáž byla citována výše) hovoří o procesu poznání v souvislosti s ideou dobra. O dobru v souvislosti s poznáním pojednává i zde na místě 518c–d. Poznání zde směřuje k tomu, aby bylo schopno hledění na nejjasnější ze jsoucn, snad tedy na ideu dobra. V obou pasážích se zdá, že jsme svědky dědictví přijetí teleologického pohledu na svět. Poznání lze chápat jako teleologický proces, který se završuje v ideji dobra. Otázkou je, jak tento proces poznání probíhá. Pokud je správná druhá interpretační možnost, tak se samotné dívání na jsoucno a na nejjasnější ze jsoucn vyjevuje být dobrem. Pro druhou interpretační možnost mluví teze, že ten, kdo nahlédne dobro, již nemůže činit zlo.⁸¹

Výchovné umění má ústrojí člověka k poznání správně obracet. Sókratés říká, že tato poznávací mohutnost se má obracet od proměnného dění k věcem pravdy (518d–519d). Celá úvaha končí shledáním, že by obec neměli vést ani lidé nevzdělaní ani pravdy neznalí, neboť by jejich vedení nebylo dokonalé. Lidé nejlepších přirozeností mají být přivedeni k největší nauce, aby uviděli dobro, a zároveň mají být nuceni sestoupit zpět do jeskyně ke svým spoluvězněm (519c–d).

Připomeňme, že zbavení pout, tj. stát se svobodným od něčeho, Michálek shledává ne jako svobodu pozitivní, ale jako svobodu negativní. Naproti tomu skutečná svoboda, svoboda pozitivní, přichází v momentu vztahování se člověka ke světlu. Je to svobodné bytí „pro“, „k“. Dle Michálka se celé podobenství završuje návratem osvobozeného zpět do jeskyně. K návratu osvobozeného zpět do jeskyně musí dojít z toho důvodu, že osvobozený považuje za svou povinnost pokusit se osvobodit také svoje spoluvězně. Filosof, ὁ φιλόσοφος, jak uvádí Michálek dle dialogu

⁸¹ Viz pasáž 517 b–c.

*Sofisté*s, je ten, kdo vidí ideje. Je jím také ten, kdo rozlišuje mezi jsoucný a jejich bytím, kdo je přítelem ó φίλος, tohoto bytí, a ne jeho pánem.⁸²

Michálek chápe opětovný sestup do jeskyně v souvislosti s pravdou. V prvním stádiu dochází k setkání s neskrytostí, o které věžňové nevědí. Ve druhém je přítomen náznak rozdílu mezi stíny a pravými jsoucný. Ve třetím stádiu již dochází k ohlasu vlastní pravdy, ἀλήθεια, která je dovršená pohledem do světla slunce. Ve čtvrtém stádiu osvobozený již ví o rozdílu mezi bytím a jsoucnem. Nicméně proto, aby pochopil neskrytost jako neskrytost je nutné, aby se do jeskyně navrátil. Jedině tak osvobozený může pochopit ideje jako osvobozující. Odkrytost jsoucího je *překonáváním skrytosti*. Skrytost a odkrytost proto náleží k sobě. Nestačí pravdu vědět, ale je jí třeba i konat, a proto se osvobozený musí do jeskyně vrátit.⁸³

Sókratés ukazuje, že je nutné obcí vychovávané filosofy donutit k sestupu zpět do jeskyně, neboť viděli „[...] pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra“ (520c).⁸⁴ Nejlepší mužové nemají chuť vládnout, ale i přesto takoví vládnu obci nejlépe. Takovým nejde o to, aby se soukromně obohacovali. Obranou proti soukromému obohacování má být poskytnutí lepšího života než-li je vláda (520d–521a). Nyní se má zkoumat, jak se takoví mužové v obci zrodí, a jak se vychovají. Jelikož je otázka výchovy otázkou veledůležitou, tak se v žádném případě nebude dít náhodně. To, oč tu běží je dle Sókrata: „[...] obrat duše z jakéhosi nočního dne do dne opravdového, na cestu ke jsoucnu, již nazveme pravou filosofií“ (521c). Sókratés zde hovoří o obratu duše ke jsoucnu, podobně jako o obratu poznávací mohutnosti od proměnného dění (517b–c). Robinson poznamenává: „Platón často rozlišuje mezi smysly a rozumem, užívajíc pro ‚smysly‘ αἴσθησις a jiné termíny, pro ‚rozum‘ νοῦς, λογισμός, διάνοια, a tak dále.“⁸⁵ Smysly náleží k proměnnému dění, kdežto možnost obratu

⁸² MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 44–46.

⁸³ Tamtéž, str. 44–47.

⁸⁴ I zde jsme zřejmě svědky sounáležitosti pravdy, krásy, spravedlnosti a dobra. Viz také poznámka 55.

⁸⁵ “Plato frequently distinguishes between sense and reason, using for ‘sense’ αἴσθησις and other terms, for ‘reason’ νοῦς, λογισμός, διάνοια, and so on.” ROBINSON, Richard. *Plato’s Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 79.

duše ke jsoucnu se děje na základě rozumu. Dále se zkoumá, jaká nauka má moc takového obratu, rozumějme obratu od proměnného dění ke jsoucnu.

V rámci hledání nauky, která je schopna onoho obratu, dochází k projednávání několika nauk. Nejprve se diskutuje o gymnastice a músice. Gymnastika se vyjevuje jako nauka, zabývající se vznikajícím a zanikajícím. Músika se dokonce ukazuje jako nauka, neposkytující žádné vědění, nýbrž souladnost. Ani jedna z těchto nauk však není naukou, kterou hledáme. Nevyhovující jsou i veškerá technická zaměstnání. Východiskem z této nesnáze je Sókratův návrh projednat to, co prochází všemi těmito naukami, ale i veškerým věděním a myšlením. Tímto společným je rozeznávání jednoho, dvou, třech, čili obecně řečeno znalost čísel a počtů (531d–522c).

Ke slovu v rámci rozlišování tak přichází i matematika. Stenzel říká, že matematika je vzorem pohledu na skutečnost. Tvrdí, že matematický náhled je: „[...] speciálním výrazem orientace celé řecké kultury na tvar [...]“.⁸⁶ A níže, že: „[...] se matematika stane v Platónově koncepci výchovy duše jakýmsi předstupněm a propedeutikou dialektiky. Matematika má duši naučit vidět ve všem tvar, εἶδος, který je zároveň τέλος, cílem a dokonalostí (ἀρετή) každé věci.“⁸⁷ Výše byla nauka o idejích označena za nauku o ἀρετή-εἶδος. Na základě této nauky se lze domnívat, že ideji je vtištěno dobré, stejně tak jako schopnost ve věcech vidět tvar. U Graesera se lze dočíst, že pro Platóna filosofie vůbec je: „[...] vztah k čistým prapodobám skutečnosti“, kdy tento vztah je především otázkou dialektiky.⁸⁸ Doslovně se dle něj filosof vyznačuje tím, že: „Zkoumá věčné, nadhistorické obsahy smyslu a zakládá je v ideji dobra.“⁸⁹

Znalost čísel a počtů, jak ukazuje Sókratés, náleží mezi obory, které člověka vedou k rozumovému poznání, tudíž i mezi obor, který je námi hledán. Dodává také, že tento obor nikdo správně neužívá, neboť nikdo nevyužívá jeho schopnosti přivádět ke jsoucnu. Toto mínění je dále

⁸⁶ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 32.

⁸⁷ Tamtéž, str. 32.

⁸⁸ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 204.

⁸⁹ Tamtéž, str. 204.

vysvětlováno, a to na základě rozeznání oborů, jež dovedou přivádět ke jsoucnu, a které nikoliv. Rozlišují se tak věci v oboru smyslových vjemů, které jsou vnímáním dostatečně rozhodovány. Tyto věci k sobě nepotřebují přivolávat rozum na pomoc, a zároveň nemohou přecházet ve vjemy opačné. Na druhé straně jsou jiné smyslové vjemy, které už rozum musí vybízet na pomoc, a to proto, že sami nejsou s to dospět k výsledku. Jsou to vjemy, které v opačné vjemy přecházejí. Pro objasnění je Glaukónovi uváděn příklad s prsty. Každý z prstů se ukazuje jako prst, a proto v nich není po této stránce rozdílu (523a–523d). Zde se duše neptá rozumu, co je to prst, poněvadž zrak duši neoznamuje: „[...] že by byl prst zároveň něco opačného než prst“ (523d). Záleží zraku na tom, na který prst se dívá? Pojímají smysly vlastnosti jako je například měkkost a tvrdost nedostatečně? Představují smysly měkké a tvrdé jako by to bylo jedno?

Rozmlouvající se shodují, že zraku na těchto věcech nezáleží. Proto, aby se duše dostala z těchto nesnází, je pro ní nutné vzít si na pomoc uvažování a rozumové myšlení, λογισμός.⁹⁰ Uvažování a rozumové myšlení jí může pomoci odhalit, zda to co se jí oznamuje je pouze jedna věc či dvě, tj. ta samá věc či jiná. Různé věci rozum pojme jako dvě, a naopak. Naproti tomu zrak velké a malé neodděluje, vidí je stejně. Účastníci rozhovoru si na závěr pokládají otázku, co je to velké a malé. Ukazují, že jedno je pomyslné a druhé viditelné (523e–524d).

Při hledání kýžené nauky se Platón zmiňuje o *rozeznávání*. Podle Graesera sloveso διαλέγεσθαι, jemuž odpovídá adjektivum διαλεκτικός, může znamenat rozebírání rozhovorem, věcnou rozpravu. Často je toto sloveso spjato se substantivem postup, πορεία, a to právě v případě *Ústavy*, ale také s dalšími substantivy. Se slovesem διαλέγεσθαι je tak spojen význam „rozebírat na části a určovat jim jejich místo“. Graeser také dodává, že διαλέγεσθαι může být převedením slovesa διαλέγειν, které znamená „rozlišit“, „vybrat“.⁹¹ Benson upozorňuje, že se sloveso διαλέγεσθαι vyskytuje v dialozích častěji než substantivum ή διαλεκτική. Uvádí také, že

⁹⁰ Novotný upozorňuje v poznámce č. 138, že Platón využívá dvojího významu slova λογισμός – počítání a přemýšlení, což v češtině není možné zachytit jedním slovem.

⁹¹ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 110–111.

kromě běžného významu „hovořit“, „diskutovat“, může mít i význam technický.⁹² Gadamer v souvislosti s výchovou strážců hovoří o dialektice jako o umění rozlišovat.⁹³ Rozeznávání je tím, čeho nejsou vězni spoutaní v jeskyni schopni. Nauka, která je hledána, přivádí k rozumovému poznání. V rozumovém poznání leží možnost výhledu směrem k dobru. Na místě 517b–c Platón hovoří o oboru poznání a o oboru pomyslném, podobně jako na místě 524c, kde uvádí rozumové myšlení a zrak, pomyslné a viditelné.

V další úvaze se má Glaukón zamyslet nad tím, kam náleží číslo a pojem jednoho. Zamyslet se má na základě postupu rozeznání, ke kterému společně dospěli dříve. Pokud by pojem jednoho mohl být viděn sám o sobě, nepotřebovali bychom k němu již myšlenkovou činnost. Pokud by tomu tak nebylo, myšlenková činnost by byla duší uvedena v chod. Duše by se ptala, co je jedno jako pojem. Nauka o jednom se jeví jako nauka, vedoucí k zírání na jsoucno. Není to však pouze nauka o jednom, ale obecně veškerá nauka o číslech, která nás vede k tomuto zírání (524d–525a). Zdá se, že obor čísla je: „[...] činitelem vedoucím ku pravdě“ (525b).

Obor čísla náleží mezi nauku, která byla hledána, jelikož filosofovi umožňuje vymanit se z proměnného dění a dospět tak ke jsoucnu. Z tohoto důvodu má být nauka o číslech zavedena jako povinná. Pro ty, co zastupují v obci nejvyšší úkoly je třeba, aby samotným rozumem *nazřeli na*⁹⁴ přirozenost čísel (525b–c). To jim má pomoci k: „[...] usnadnění obratu duše samé od proměnného dění ku pravdě a jsoucnu“ (525c).

Nauku je nutné využívat pro poznání a ne pro obchodování. V případě, že je početní nauka využívána pro poznání, tak táhne duši vzhůru, nutí ji přemítat o samotných číslech a nespokojovat se s podáním čísla duši společně s viditelnými či hmatatelnými těly. Matematici předpokládají nesloženost, nedělitelnost pojmu jeden, kdežto dialektikové se snaží tento předpoklad odůvodnit.⁹⁵ Jednotka se matematikům ukazuje jako

⁹² BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*. Blackwell Publishing, 2006, str. 86.

⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 47.

⁹⁴ Společně s Gadamerem se uvažovalo o tom, že v otázce náhledu dobra jde spíše o výhled směrem k dobru. Jedná se i v tomto případě o výhled směrem k? Viz str. 24.

⁹⁵ Viz poznámka 139 Novotného.

nedělitelná, nikdy ji proto nedělí a smějí se tomu, kdo se ji v myšlenkách dělit pokouší. Po myšlenkovém rozložení se jednotka může vyjevit jako množství částí, ale ne už jako jednotka. To by matematici nikdy nepřipustili. Matematikové hovoří o číslech, která jsou přístupná pouze myšlení. Početní nauka je opět označena za nauku, která nutí duši užívat rozumového myšlení k dosažení pravdy. Toho, kdo se jí věnuje, činí bystřejším, a to proto, že se jedná o nauku velmi náročnou (525d–526c).

V pasáži 525a Sókratés mluví o nauce o číslech, kdežto v místě 525d ji označuje za nauku početní. Na prvním místě, když hovoří o nauce o číslech a o veškerém počítání vůbec, říká, že se zabývá oborem čísla. Dalo by se tak říci, že ji zde obecně vymezuje. Při užívání druhého označení, označení početní nauka, se zmiňuje již o jejím konkrétním užití, které je buď pro poznání anebo pro kupčení. Je pravděpodobné, že nejde o náhodnou změnu označení, ale že obměna má odůvodněný význam.

Dle Grygara se Platón o ideje dobra v podobenství o úsečce výslovně nezmiňuje.⁹⁶ Uvádí zde však, že vědecké rozvažování pracuje s předpoklady, ὑπόθεσις. Tyto předpoklady považuje za svou ἀρχή, což znamená, že je nemá potřebu dokazovat.⁹⁷ Naproti tomu filosofická (dialektická) aktivita, ukazuje Grygar, se zabývá jedině: „[...] nejjsoucnějšími (dokonalými a věčnými) jsoucnými, tedy idejemi samými (idea, eidos), jež jsou nahlíženy i se svým nehypotetickým počátkem či východiskem (arché).“⁹⁸ Rozum mocí dialektiky chápe předpoklady jakožto předpoklady. Stejně tak osvobozený vězeň, který se navrátil zpět do jeskyně, je již schopný chápat stíny jakožto stíny. Dialektik tak jde pod předpoklad matematiků, totiž pod předpoklad nedělitelnosti pojmu jeden, a to proto, že se jej snaží odůvodnit. Důležitost početní nauky, rozumového myšlení je zjevná díky přispívání k dosažení pravdy. Dle Graesera má

⁹⁶ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 27.

⁹⁷ K tomu Grygar, kapitola 2.1. Podobenství o úsečce.

⁹⁸ GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011, str. 30.

dialektika vést k věděni bez předpokladů. Zároveň však dodává, že si Platón nemohl myslet, že by všechny předpoklady byly nesprávné.⁹⁹

Další nauka, která je v centru zkoumání je měřičství. Zkoumá se, zda ulehčuje spatření ideje dobra. Účastníci rozhovoru dospívají k tezi, že vše, co nutí duši obracet k místu, na kterém je nejbláženější ze jsoucna ulehčuje ideu dobra spatřit (526c–526e).¹⁰⁰ Geometrie se nám hodí tehdy, pokud: „[...] donucuje zahleděti se na jsoucnost [...], pakli na dění, nehodí se“ (526e). Pravým účelem pěstování této nauky je poznání, jehož předmětem je věčné jsoucno. Naproti tomu jsoucno s časem vznikající a zanikající nemůže být předmětem pravého poznání. Měřičství je shledáno naukou, způsobující jednak vedení duše k pravdě, ale i filosofické myšlení. Proto má být rovněž povinným. Do popředí je dále uvedeno hvězdářství. Je nasnadě, aby došlo k zažehnutí a očištění ústrojí duše probíranými naukami, neboť právě ono ústrojí slouží k vidění pravdy (527a–527e).¹⁰¹

Duševní zrak obrací vzhůru ta nauka, která má za předmět jsoucno a neviditelné. Poznání nelze nabýt z toho, co je přístupno smyslům. Pravdivá jsoucna jsou postižitelná zásadně pouze rozumem a myšlenkou. Geometrie a astronomie mají sloužit jako nauky, z nichž je třeba brát podněty k dalšímu myšlení. Sókratés připomíná tvrzení Pythagorovců, že jsou si všechny vědy v něčem příbuzné. Společně s Glaukónem se rozhodnou s tímto tvrzením souhlasit (527d–531c).

Nauky jsou rozmlouvajícími zkoumány vzhledem k tomu, zda umožňují spatřit ideu dobra. Poznání se vyjevuje jako záležitost rozumová, a to proto, že dospět k poznání skrze smysly není možné. Všimněme si také, že podobně jako v místě 518d, tak i na místě 527e Platón nechává Sókrata hovořit o ústrojí duše, které umožňuje vidět pravdu. Na dřívějším místě o něm hovořil jako o ústrojí, jímž nabýváme poznání. Zdá se tak, že poznání

⁹⁹ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 207.

¹⁰⁰ Za předpokladu, že Platón rozlišuje mezi nejjasnějším ze jsoucna a ideou dobra, se první interpretační možnost k tomuto problému ze str. 25–26 ukazuje jako neadekvátní.

¹⁰¹ V naukách je po ploše vzato hned těleso v pohybu, ačkoliv je vynechán třetí rozměr. Zkoumání tohoto rozměru je však ve velmi ubohém stavu, proto je přeskočeno a pokračuje se s astronomií (528a–528e).

a pravda spolu nutně souvisí. Nauky jsou hodnoceny vzhledem k tomu, zda donucují dívat se na jsoucnost nebo na dění. Opět se hojně využívá rozdílu mezi smysly a rozumem.

Ve všech oborech se má dospět k jejich vzájemnému příbuzenství a společenství. Kromě toho se u nich má odhalit to, co jim je společné. Toto vše je však pouhou předehtou k písni, kterou se máme naučit (531d).¹⁰² Píseň, kterou provádí dialektická činnost, je přístupna pouze rozumu, ale také: „[...] jejím napodobením jest síla zraku, která, jak jsme pravili, začíná hleděti již na samy živočichy a na samy hvězdy a konečně i na samo slunce. Tak také kdykoliv se někdo přičiňuje dialektickou činností beze všech smyslových vjemů usuzováním dospěti k samé podstatě každé věci a neustane dříve, než samým rozumovým myšlením postihne samu podstatu dobra, ocitá se na samém vrcholu pomyslna, právě tak jako onen tehdy na vrcholu světa viditelného“ (532a–b). Právě tato cesta je nazvána dialektikou. Účinkem probíraných oborů je přivádět: „[...] nejlepší část v duši k dívání na nejlepší mezi jsoucný [...]“ (532c).

V pasáži 517 b–c se dozvídáme o tom, že idea dobra pomyslnému oboru poskytla pravdu a rozum. Dialektická činnost je přístupna pouze rozumu (k tomu již pasáž 532a–b), a proto se tato činnost musí odehrávat v oboru pomyslném. Vrcholu pomyslna lze dosáhnout rozumovou činností, která je v tomto případě zřejmě činností dialektickou.¹⁰³ Nejlepší částí v duši může mít Platón na mysli ústrojí (o něm hovoří na místě 518d), kterým člověk nabývá poznání, či jak o něm hovoří na místě 527e – ústrojí, jímž lze vidět pravdu. Jedině takovým ústrojím je možný výhled k dobru.

Další úvahy se týkají otázky smyslu dialektického umění, otázky z jakých druhů se skládá, ale také otázky jeho dalších cest. Cesty dialektického umění jsou takovými cestami, kde si přichozí už dopřává odpočinek i konec putování.¹⁰⁴ Na konci cesty je sama pravda. O tom, zda je

¹⁰² Je předehtou proto, že ten, kdo je znalý těchto věcí, ještě není dobrým dialektikem (531e).

¹⁰³ Viz k filosofické (dialektické) činnosti str. 31.

¹⁰⁴ Tyto cesty dle Sókrata Glaukón již nemůže dále sledovat. Není tomu však proto, že by mu je Sókratés nechtěl ukázat (533a). Robinson o tomto bodu tvrdí, že: „Glaukón nemohl (by nemohl) porozumět, a Sókratés nemohl (by nemohl) vysvětlit, co dialektika skutečně

shodná se skutečností či nikoliv však nemůžeme sami rozhodovat. Výhradně cesta dialektiky se může takového rozhodnutí dopustit. Druhou cestou oproti cestě dialektiky je cesta vědecká. Vědecká cesta se taktéž jako ona dialektická snaží postihnout podstatu každé jednotlivé věci. Avšak veškeré ostatní obory vyjma dialektiky se týkají mínění či vznikání a zanikání či i přesto, pokud se nějak dotýkají jsou, nejsou jej schopny spatřit, protože se nezabývají svými předpoklady (532d–533c). Nebo-li, jak říká Sókratés: „[...] komu jest počátkem to, 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?“ (533c).

Jedině dialektická metoda odbourává předpoklady, jde až k samotnému počátku, který tímto způsobem upevňuje. Dialektická metoda vyvádí duševní zrak vzhůru z barbarského bahna¹⁰⁵ (533d–534a). Za dialektika je označen ten, kdo: „[...] při každé věci postihuje důvodný smysl její jsoucnosti“ (534b). Nebo-li dialektik je ten, kdo má rozumové vědění o věci. Stejně tak se tomu má i s dobrem; ideu dobra musíme být s to vymezit a odloučit od všeho ostatního. Jedině tak máme o dobru vědění a ne pouhé mínění. Partneři se shodnou na tom, že dialektika je římsou dovršující stavbu naukové soustavy i vrcholem všech nauk¹⁰⁶ (534c–536d).

je.“ “Glaucón could not understand, and Socrates could not explain, what dialectic really is.” ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 70.

¹⁰⁵ Robinson ve svém překladu používá výrazu flišťínská špína. ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 156.

¹⁰⁶ Následující úvahy se soustřeďují na to, komu se projednávané nauky mají podat. Jedná se o průpravné předměty, které mají být podány žákům před dialektikou. Nadání k dialektice se rozezná dle toho, zda žák umí srovnávat. Pokud srovnávat neumí, není nadaný ani k dialektice. Nebezpečí dialektiky Sókratés Glaukónovi vysvětluje na příkladu s pochlebníky vychovávající podvržené dítě. Ukazuje se, že je třeba do dialektiky uvádět velice opatrně. Proto se v ní má setrvat dvakrát tak dlouhý čas než v ostatních naukách. Vychovaní v dialektice mají být navráceni zpět do jeskyně k vedení správy (536e–539e).

5. Metoda dialektiky v interpretaci Bensona a Robinsona

Následující kapitola slouží k rozšíření pohledu na dialektickou metodu. Představení dialektické metody za pomoci interpretací Bensona a Robinsona přispívá jak k získání širšího pohledu na dialektickou metodu, tak i k dalšímu naznačení její problematiky.

Benson svůj článek, týkající se Platónovy dialektické metody, začíná citací z Robinsona, která má vystihnout rozdíl mezi ranými a středními dialogy. Dle Robinsona rané dialogy dávají význačnost metodě, kdežto střední dialogy metodologii. Jinými slovy rané dialogy jsou bohatší na příklady metody, oproti tomu střední dialogy jsou bohatší na teorie metody. Podle Robinsona je obtíž v tom, že není zřejmé zda se v průběhu dialogu držíme pouze návrhů metody nebo již určité metody.¹⁰⁷ Benson pokračuje s Robinsonovým tvrzením, že se vědecká diskuse zaměřuje spíše na výslovné návrhy těchto metod než na jejich konkrétní užití.¹⁰⁸

Benson uvádí Robinsonovo tvrzení vůči kterému se vymezuje. Nesouhlasí s Robinsonem, podle kterého Platón nečiní to, co Sókrata nechává v dialozích navrhopvat. Nebo-li Platón má nechávat Sókrata doporučovat mj. i v *Ústavě* metodu, kterou pak neužívá.¹⁰⁹ Benson toto pojetí Platónovy dialektiky ve svém článku odmítá. Na cestě odmítnutí začíná představením výslovných doporučení filosofické metody v *Menónu*, *Faidónu* a *Ústavě*. Tímto způsobem ukazuje rozdíly v doporučených metodách jednotlivých dialogů. Nadto však zdůrazňuje jádro, které zůstává i přes rozdílnost metod stejné.¹¹⁰ Jedná se o jádro, které je redukovatelné na dva procesy: „[...] proces určení a formulování následků tvrzení,

¹⁰⁷ “The early gives prominence to method but not to methodology, while the middle gives prominence to methodology but not to method. In other words, theories of method are more obvious in the middle, but examples of it are more obvious in the early. [...] The middle dialogues, on the other hand, abound in abstract words and proposals concerning method, but it is by no means obvious whether these proposals are being actually followed, or whether any method is being actually followed.” Robinson in: BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 85.

¹⁰⁸ BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 85.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 85.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 85.

známých jako předpoklady, [...] a proces potvrzení nebo ospravedlnění těchto předpokladů.¹¹¹ Benson tak dospívá k tvrzení, že doporučené filosofické metody třech jmenovaných dialogů jsou verze jediné metody.¹¹²

Robinson se na začátku šesté kapitoly *Dialectic* zaměřuje na prvky, které se objevují s příchodem středních dialogů. Je to například proměna destruktivního způsobu elenchu raných dialogů ve způsob konstruktivní. Robinson říká, že se středními dialogy přichází požadavek metody, která umožní dospět k pozitivní nauce. Na jiném místě uvádí, že přímé poznání není snadnou cestou, nýbrž je odměnou pro mistry metody.¹¹³ Dle Robinsona Platón zastává následující názor: „[...] nejhodnotnějších a nejobtížnějších pravd může být dosaženo pouze metodou [...].“¹¹⁴ Ne kratší cestou, ale jedině tou delší je možné dosáhnout důležitých pravd. Robinson však vzápětí dodává, že se dialogy často touto delší a jistější cestou neubírají.¹¹⁵

Dialektická metoda, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος, je podle Robinsona konkrétní metoda, kterou Platón doporučuje na místě 533c *Ústavy*.¹¹⁶ Dodává také, že je pro Platóna nejušlechtlejší, ale také nejužitečnější ze všech metod. V *Ústavě* je dialektika konkrétně užitečná v matematice. Ve *Filébu* se Platón o dialektice již nezmiňuje jako o nejužitečnější metodě,

¹¹¹ “[...] a process of identifying and drawing out the consequences of propositions, known as hypotheses, [...] and a process of confirming or justifying those hypotheses.” BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 85.

¹¹² Tamtéž, str. 85–86.

¹¹³ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 65–69.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 69.

¹¹⁵ “The dialogues themselves, however, do not often take the longer and surer way round.” ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 70.

¹¹⁶ Robinson uvádí, že se Platón o dialektice poprvé zmiňuje v Menónu na místě 75d. ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 73. „Kdyby však chtěli vespolek rozmlouvat přátelé, jako nyní já a ty, je ovšem potřebí odpovídat nějak vlídněji a způsobem přiměřenějším rozmluvě.“ Novotný v poznámce č. 6 dodává, že Platón na místě *způsobem přiměřenější rozmluvě* užívá termínu διαλεκτικωτερόν, který znamená „způsobem více dialektickým, způsobem přiměřenějším dialektice“.

stále však o ní hovoří jako o nejjistější a nejpravdivější (Phil. 58c).¹¹⁷ Podobně jako Robinson tak i Benson usuzuje, že v *Ústavě* je moc διαλέγεσθαι stavěna do protikladu s metodou užívanou matematiky.¹¹⁸ Benson na závěr dodává, že dialektická metoda zahrnuje nejenom metodu elenchu raných dialogů či metodu předpokladů představenou v *Menónu* a *Faidónu*, ale všechny metody vůbec.¹¹⁹

Benson se v podkapitole *Plato on Dialectic in the Meno, Phaedo and Republic* zabývá otázkou Platónem doporučených metod a jejich následného praktikování.¹²⁰ VI. a VII. kniha *Ústavy* intenzivně hledá vhodnou filosofickou metodu. Na základě tohoto hledání dochází k rozlišení dvou metod. První z nich je metoda, která je praktikovaná matematiky. Tuto metodu můžeme označit za metodu vedoucí k myšlení, διάνοια. Druhá metoda je Platónem doporučená z toho důvodu, že vede k samotnému vědění, ἐπιστήμη či νοησις. V této metodě lze rozpoznat dialektiku jako disciplínu, v níž spočívá vrchol filosofické výchovy.¹²¹

K διάνοια jsme vedeni dianoetickou metodou, kdežto k vědění se dostáváme skrze metodu dialektickou, byť taktéž užívá předpokladů. Rozdíl v těchto metodách spočívá v tom, že dianoetická metoda na rozdíl od dialektické nesměřuje k prvnímu principu, ale pouze k závěrům. Další odlišností je, že dianoetická metoda využívá smyslové zkušenosti, což dialektická nečiní. Benson dodává, že „nehypotetický první princip všeho“ je v *Ústavě* ztotožněn s ideou dobra.¹²² Společně s Gadamerem můžeme dodat, že neuchopitelné postavení ideje dobra odlišíme od ostatních idejí tak, že ji označíme za „to První“. To se od Aristotela označuje za princip, ἀρχή.¹²³

¹¹⁷ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 73. O tom, že je dialektika užitečná v matematice jsme se zmínili výše na str. 16.

¹¹⁸ K odlišení dialektické cesty od cesty vědecké (tedy i od metody matematiky) str. 31.

¹¹⁹ BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 86.

¹²⁰ Vzhledem k vymezení, které bylo provedeno v úvodu se omezujeme pouze na *Ústavu*.

¹²¹ BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 89.

¹²² “The unhypothetical first principle of everything.” BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 90.

¹²³ GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, str. 24.

Dialektická metoda stejně jako metoda dianoetická pracuje s předpoklady. Robinson o pojmu předpokladu říká, že je pro střední dialogy klíčový. Ukazuje, že pro Platóna je dialektika rozumový druh filosofie, přičemž dialektiku od filosofie neodděluje. Dialektika je pro něho způsobem myšlení, které pátrá po bytnostech. Dialektikem u Platóna není nikdo z přirozenosti. Jen několik málo z nás má přirozený potenciál k tomu, aby se jím stal. Dialektik má být s to dosáhnout jistoty. Robinson upozorňuje, že Platón nečiní v tomto bodě závěr, že by dialektik vlastnil význačnou část pravdy. Platón dle něj spíše zamýšlel, že pokud někdo užívá dialektiku správným způsobem, tak dosahuje jistoty. Dialektickou jistotou je jistota přímého poznání. V porovnání s ostatními vědami jedině dialektikou můžeme dosáhnout větší pravdy a přesnosti, neboť dialektika prověřuje své předpoklady. Ostatní vědy své předpoklady neprověřují, a tak dospívají k závěrům, jejichž premisy nejsou odůvodněné.¹²⁴

Robinson obdobně o dialektikovi jako Benson o dialektické metodě tvrdí, že dialektik má být s to používat rozumu samého. Neužívání smyslů v inteligibilní oblasti odlišuje dialektika od matematika. Matematik si smysly v inteligibilním světě dopomáhá, dialektik nikoliv. Dialektik užívá pouhého rozumu, tím pádem i pouhých slov. Jeho slova jsou uspořádána do formy rozhovoru. Platón byl po celý svůj život přesvědčen o tom, že nejvyšší metoda leží v rozhovoru. Platónova dialektická metoda je proto výhradně metodou konverzační. Robinson se táže po formě tohoto rozhovoru a dospívá k tvrzení, že formou dialektické metody je forma otázky a odpovědi. Pod touto formou si lze představit účastníky rozhovoru, kteří v něm nemají stejnou funkci, poněvadž jeden z účastníků otázky klade a druhý se na ně snaží odpovídat.¹²⁵ Gadamer o rozhovoru říká, jak je uvedeno výše, že se jedná o formu, kterou Platón nikdy neopouští.

Benson v *Ústavě* nalézá tři základní rysy Platónovy dialektiky: „[...] užití předpokladů, nevhodnost smyslové zkušenosti, a nezbytnost

¹²⁴ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 74–77.

¹²⁵ Tamtéž, str. 79–81. O rozhovoru jako formě otázky a odpovědi je zmínka výše na str. 13.

potvrzování užitých předpokladů [...].¹²⁶ Dialektika je popisována jako cesta odbourávající předpoklady, postupující až k prvnímu principu samému. Robinson zdůrazňuje, že matematikové by neměli užívat slova předpoklad. Uvádí, že se jedná o Platónovu interpretaci jejich postupu. Platón matematiky popisuje jako často postupující dogmaticky, ačkoliv by měli postupovat hypoteticky. Hypotetická metoda se proto má stát obecnou metodou matematiků.¹²⁷

Dialektika pracuje s předpoklady, rozdíl je však v tom, že dialektika v porovnání s matematikou chápe předpoklady jakožto předpoklady. Podle Bensaona dialektika ukazuje způsob, jak mají být předpoklady užity, spíše než to, že by Platón byl proti předpokladům. To může vyplývat z Platónova tvrzení, že dialektická metoda předpoklady odbourává.¹²⁸ Robinson k tomuto bodu dodává, že to co dialektika může ničit vzhledem k veškerým předpokladům, je jejich hypotetický charakter. Pokud dosáhneme dialektikou nehypotetického, tak již nepotřebujeme předpokládat, protože z tohoto počátku vše odvozujeme.¹²⁹ Dialektik dle Bensaona musí postupovat do té doby až uchopí ideu dobra.¹³⁰

Benson se zabývá otázkou, zda Platón v *Ústavě* praktikuje metodu, kterou si navrhuje, a zároveň se domnívá, že ji jak navrhuje tak praktikuje. Podle jeho názoru můžeme *Ústavu* číst jako: „[...] rozšířený argument zaměřený na ukázání, že spravedlnost je dobro vítané pro něj samé, stejně tak jako pro jeho následky.“¹³¹ Aby Sókratés mohl ukázat přirozenost individuální spravedlnosti, musí svůj zájem omezit na otázku občanské spravedlnosti, neboť je snadněji zodpověditelná. Dle Bensaona si Sókratés navrhuje určit takový předpoklad, z něhož by mohl vyvodit odpověď

¹²⁶ “[...] the use of hypotheses, the unsuitability of sense-experience, and the necessity of confirming the hypotheses employed [...]” BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 90.

¹²⁷ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 158–159.

¹²⁸ BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 90–91.

¹²⁹ ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941, str. 167.

¹³⁰ BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 91.

¹³¹ Tamtéž, str. 94.

na otázku přirozenosti individuální spravedlnosti. Sókratés však není schopen takový předpoklad podat, a proto si dopomáhá jinými předpoklady, z nichž dovozuje předpoklad pro občanskou spravedlnost. Občanskou spravedlností se ukazuje každá třída ideální πόλις, zastávající úkol pro nějž se nejlépe hodí. Platón si dopomáhá dalším předpokladem; má za to, že individuální spravedlnost je každá část duše, která je uspořádána jako části krásné obce. Navrhovaný postup Platón dodrží, neboť postupuje od otázky individuální spravedlnosti přes tu občanskou nazpět k odpovědi na onu individuální.

Sókratés vznáší pochybnost o síle argumentu, na jehož základě spočívá snaha ukázat, že spravedlnost je dobrem. Dobro je proto vítané jednak kvůli němu samému, ale i kvůli jeho následkům. Dle Bensona je v argumentu využit pouze jeden ze dvou procesů dialektické metody. V argumentu schází proces ověření předpokladů. Docházelo v něm sice k využití předpokladů, ale již ne k jejich ověřování. Sókratés si je však vědom potřeby tohoto potvrzení.¹³²

Dále Sókratés připomíná rozlišení mezi delší a kratší cestou. Říká, že se budoucí vládcové musí ubírat tou delší, a to proto, aby bylo možno dosáhnout toho nejdůležitějšího, čímž je myšleno vědění ideje dobra. Benson se ptá po totožnosti ideje dobra a nehypotetického prvního principu všeho. Usuzuje, že pokud se jedná o totéž, tak je potvrzena domněnka, že hlavní argument *Ústavy* je nedokonalý. Nedokonalý je z toho důvodu, že neověřuje své předpoklady dokud nedosáhne nehypotetického. Je nemožné, aby se argument ubíral delší cestou, protože by musel předpoklady ověřovat. Využívá se tak poloviční dialektické metody.¹³³

6. Vztah dialektiky k ideji dobra

V předposlední kapitole práce představíme vztah mezi dialektikou a ideou dobra. Vztahem se rozumí souvislost či sepětí dialektiky s ideou dobra. Závěr kapitoly pak naznačuje přesah k *třetímu období* Platónovy tvorby, na který je poukázáno pomocí některých pasáží dialogu *Filébos*.

¹³² BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, 2006, str. 96.

¹³³ Tamtéž, str. 96.

Pro uchopení kýženého vztahu je nutné vymezit na jedné straně dialektickou činnost a na straně druhé objasnit ideu dobra. Na základě předchozích kapitol se dialektika vyjevuje jako činnost, která je totožná s filosofií samotnou. Dialektická metoda na rozdíl od metody matematiků odůvodňuje své předpoklady. Odůvodnění předpokladů se děje odbouráváním jejich hypotetického charakteru. Avšak cílem dialektické činnosti není pouze odbourávání předpokladů, ale dosažení jistoty, která souvisí se spatřením ideje dobra.

Idea dobra se spatřuje na konci vzestupné cesty poznání, a to jen stěží. Zřejmě je nehypotetickým počátkem, který je všemu původcem všeho pravého a krásného. Ten, kdo chce ideu dobra spatřit, musí se ubírat delší cestou na cestě poznání, a to je cestou dialektiky. Lze se domnívat, že původce všeho je jsoucnem jako vše ostatní? Podle Michálka idea dobra leží nad všemi idejemi. Ideou ji Platón označuje z toho důvodu, že má v sobě v nejvyšší míře to, co přísluší každé ideji. Idea dobra tak nechává v nejvyšší míře *spolu-vzniknout neskrytost* jsoucna. Jinými slovy idea dobra je tím, co bytí a neskrytost umožňuje, přičemž ona sama je nad pravdou a bytím, a to proto, že je jejich příčinou.¹³⁴ Z toho je zřejmé, že ideji dobra přísluší přinejmenším z hlediska pravdivého poznání význačné postavení. Uvažujeme-li o ideji dobra jako o nehypotetickém počátku, tak se zdá, že ideji dobra náleží význačné postavení nejenom z hlediska poznání a pravdy, ale z metafyzického pohledu vůbec.

Na výše uvedenou otázku, zda je či není idea dobra jsoucnem dosud nebyla poskytnuta odpověď. Na základě pasáže 526e se lze domnívat, že by Platón mohl ideu dobra od nejblaženějšího ze jsoucna odlišovat. Nejblaženější ze jsoucna má dopomoci k spatření ideje dobra. Zdá se, že Platón nejblaženějším ze jsoucna má na mysli *dobro*, ale ne *ideu dobra*. Pro tuto interpretační možnost hovoří pasáž 518d, kde Platón nejjasnějším ze jsoucna nazývá dobro, nikoliv však ideu dobra. Kdyby idea dobra byla jsoucnem, tak by nejblaženějším ze jsoucna musela být nutně ona a ne dobro. Idea dobra je buď jsoucnem, ale zároveň ne jenom jím, anebo jím

¹³⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992, str. 48.

není.¹³⁵ Platón o ideji dobra nehovoří jako o předmětu, jemuž lze přisoudit určité vlastnosti, a to zřejmě z toho důvodu, že není typickým předmětem, pokud jím je vůbec. Platón o ideji dobra pojednává jako o počátku, který jest. O ideji dobra je možné uvažovat jako o Bohu, který jest, ale jen těžko můžeme říci, jak jest. Lépe o něm lze hovořit jak není, než jak je.

Jestliže je idea dobra počátkem smyslového světa i světa idejí, tak se zdá, že těmto světům musí být něco společné. Tím společným je přinejmenším jejich původce, a tím je idea dobra. Do smyslového světa náleží s časem vznikající a zanikající, kdežto do oblasti pomyslné patří nejjoucnější jsoucna, čímž jsou myšleny ideje, nebo-li bytí jsoucího. Ideje zapřičiňují, že jednotliviny smyslového světa jsou tím kterým jsoucnem. Dialektik má být s to postihnout důvodný smysl jsoucnosti každé věci, tedy zřejmě její ideu. Idea dobra je nad bytím, neboť idejím pravdu a bytí poskytuje. Za předpokladu, že Platón rozlišuje mezi dobrem a ideou dobra se zdá, že idea dobra je původcem i dobra samého. Dobré je díky dobru, přičemž dobré i dobro samo je díky ideji dobra.

Dialektikem se jedinec u Platóna nerodí, ale stává prostřednictvím cílené výchovy. Dialektik si ve své činnosti nedopomáhá smysly. Přesto se lze domnívat, že proto, aby si uvědomil, že jich nepotřebuje, tak se s nimi musí nejprve seznámit. Z toho důvodu by byl smyslový svět taktéž nutný. Na propojenost světů lze usuzovat na základě mohutnosti duše a ústrojí, kterým lze dosáhnout poznání i pravdy, a to proto, že se jedná stále o totéž ústrojí, které je třeba od proměnného dění obracet.¹³⁶

Dialektik má být schopen ideu dobra od všeho ostatního odlišit. Dialektik musí ideu dobra spatřit, aby mohl splnit povinnost stát se vládcem

¹³⁵ Důsledky vyplývající z tvrzení, že idea dobra nenáleží mezi jsoucna by mohly být následující: Idea dobra by nemohla být nahlédnuta filosofickou (dialektickou) činností jako ostatní ideje. Pokud jsou ideje nahlíženy i se svým nehypotetickým počátkem, tak jsou nahlíženy i s ideou dobra. V případě nahlížení ideje dobra lze nahlížet jako nehypotetický počátek opět jedině ji samu. V ideji dobra nemůže být přítomen nehypotetický počátek pouze jako vlastnost, jelikož by se muselo usuzovat na příčinu této vlastnosti. Idea dobra nemůže být nehypotetická ve smyslu pouhé vlastnosti, nýbrž musí být nehypotetickým počátkem v nehlubším smyslu toho slova.

¹³⁶ K možnosti propojenosti světů by mohla přispívat i pasáž 517 b–c, kde se hovoří o *pánu* a *paní*. Dále myšlenka téhož původce obou světů, tedy myšlenka ideje dobra.

v krásné obci. Spatření ideje dobra činí dialektika (filosofa) jednajícím rozumně, krásně, spravedlivě, tedy dobře. Vychovaný k dialektice má vládnout, neboť dospěl až k ideji dobra. Dialektika je praktická činnost. Nejedná se o pouhé rozumové cvičení. Ten, kdo spatří ideu dobra, ji musí také konat. Jedna věc je pravdu vědět, druhá konat ji. Dialektik, vládce filosof nutně musí činit obojí. Kdyby takto nejednal, právem by byl označován za „žvanila“ či „tlachala“. Idea dobra dialektice poskytuje smysl, stejně tak jako všemu ostatnímu. Dialektika je však oproti všem ostatním cestám jedinou cestou, která je s to dostat se až k ideji dobra.

7. Platónovo třetí období tvorby a dialog *Filébos*

Po představení vztahu dialektiky a ideje dobra *ve druhém období* Platónovy tvorby následuje přesah *k období třetímu*. Přesah k poslednímu období završuje snahu uchopit Platónovu dialektiku jako celek.

Dle Stenzela se dialektika pozdních dialogů vyznačuje metodami sjednocování a rozlišování, συναγωγή a διαίρεσις. Tyto postupy v dialektice oproti období předcházejícímu přibývají. Pozdní dialogy již nesměřují od jednotlivých idejí k ideji dobra, nýbrž směřují od světa idejí ke světu zkušenostnímu. Tento obrat vyplynul z Platónovy reflexe problémů z předchozího období.¹³⁷ Dle Stenzela změna metody, která je provedena v pozdních dialozích umožňuje nové pojetí idejí. Dochází tak k jejich nové formulaci, ale i k novému řešení vztahu jednoty a mnohosti. Až ve třetím období je připuštěna mnohost ve světě idejí. Idea již není chápána v opozici k mnohých jednotlivinám, které na ní mají účast. Je pochopena jako součást společenství idejí, συμπλοκή τόν εἰδόν.¹³⁸

¹³⁷ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 33. Stenzel spatřuje čtyři zásadní problémy druhého období: „[...] 1. problém absolutizace jednotlivé ideje, který je dán jejím negativním vymezením vůči smyslovým jevům; 2. problém vztahu jednoty a mnohosti, který nabývá především podobu vztahu jedinečnosti absolutizované ideje k mnohosti smyslově daných předmětů; 3. z předchozích dvou problémů vyplývající problém podílu smyslově přístupných jednotlivin na idejích; 4. problém rozlišení mezi pravdivým a nepravdivým míněním.“ ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, str. 33.

¹³⁸ Tamtéž, str. 35–37.

Dialog *Filébos* začíná úvahou nad tím, co je dobro pro živé tvory. Filébos zastává názor, že dobrem pro živé tvory je radost, slast a rozkoš. Naproti tomu Sókratés zastává názor, že dobrem je rozumnost, myšlení, paměť (Phil. 11b–c).¹³⁹ Na místě 20b–c Sókratés přichází s návrhem, že ani ze slasti ani z rozumu samého není dobro, ale že dobrem je cosi třetího. Ono třetí je lepší než-li dvě předchozí.

V místě 56c Sókratés označuje za nejpřesnější umění nauku o číslech, a to včetně dalších umění, která jsou s ní ve spojení. Novotný v poznámce č. 43 upozorňuje, že Platón rozlišuje mezi čistou matematikou a matematikou užitou (56d). Úvaha o odlišení jistějších a méně jistých umění je uvedena z důvodu rozlišení více a méně čistých slastí. Partneři v dialogu dospívají k tvrzení, že vynikají ta umění, o která se snaží praví filosofové. Vynikají svou přesností a pravdivostí, a to co se týče měr i čísel. Eristikové na rozdíl od pravých dialektiků užívají povrchní dialektiky. Rozmlouvající dospívají k tezi, že je dvojí umění aritmetické i měřické, ale i další taková umění. Vědou nejpravdivější je však dialektika (57a–e).

Filébos se domnívá, že libost je cílem všem živým tvorům, přičemž dobré a libé je u něho totéž. Sókratés od sebe dobré a libé odlišuje, avšak před slastí upřednostňuje rozumovost. Dobro je tím, co životu poskytuje nejdokonalejší úplnost. Pokud však slast nesmísíme s rozumovostí a opačně rozumnost se slastí, tak k dobrému nedospějeme. Ani jedno ani druhé samo o sobě není veskrze dobré. Vystává otázka, jak správně mísit. Ozřejmuje se, že se mají mísit nejpravdivější kusy myšlení a slasti dohromady i s těmi nejistými. Úplnost vědění musí zahrnovat i tento smyslový svět. Nestačí mít pouhý rozumový úsudek například o kouli, neboť takové vědění by bylo božským, ale ne lidským. Rozum nad slastí vítězí. Pokud by nebyl přimíšen, nepřimísila by se pravda, a tak by dobré nemohlo vznikat ani být (60a–65c). „[...] rozum je buď totéž co pravda, nebo jí je ze všeho nejpodobnější a nejpravdivější“ (65d).

¹³⁹ Dále jsou paginace z *Filéba* uvedeny bez názvu dialogu.

Závěr

Cílem práce je ukázat vztah mezi činností dialektiky a ideou dobra v VII. knize *Ústavy*. Proto, aby bylo možné daný vztah postihnout, bylo nejprve nutné nahlédnout do tradice. To znamenalo mj. uchopit ty z myšlenek, které ať už více či méně ovlivnily Platónovo pojetí dialektiky. Především se jedná o přijetí teleologického pohledu na svět, které se pravděpodobně podepsalo na Platónově pojetí výchovy, uzavírající se v dialektice. Myšlenku teleologie lze reflektovat i v samotném směřování dialektiky k ideji dobra. Směřování dialektiky k ideji dobra se dá chápat i jako dědictví jiné myšlenky. Totiž myšlenky hledání tradiční jednoty mezi božským a lidským. Uvedme ještě myšlenku hledání jednoty v mnohosti, která nabyla na důležitosti především v pozdním období. Hledání jednoty mezi protiklady přispělo k provázanosti mezi lidskou racionalitou a náboženským pohledem na svět.

Uvažovalo se také o tom, zda je či není oprávněné členění dialogů. V průběhu práce se tak vyjevily společné prvky, náležící k jednotlivým skupinám dialogů. Platón byl ovlivněn Sókratovým způsobem vedení rozhovoru, jeho otázkou „Co je X?“, ale patrně i jeho zaměřením k dobru. Následně se Platón od Sókrata začal odpoutávat. Došlo k zobecnění sókratovského paradigmatu, ale zároveň i k dialektické odpovědi na Sókratovu otázku. Sókratovské zacílení k dobru mohlo být důvodem, proč Platón za nejvyšší ideu označil ideu dobra. Postřehy interpretů Bensona a Robinsona se v pohledu na dialektickou metodu různí. Benson rozlišuje v dialektické metodě dva postupy, což Robinson nečiní. Později Platón do dialektiky zavedl metody sjednocování a dělení.

Dále se během práce ukázalo, že Platón mohl rozlišovat mezi dobrem a ideou dobra. Vztah dialektiky a ideje dobra je založen na rozumovém poznání, které má praktické důsledky. Ten, kdo spatří ideu dobra, nutně musí rozumně jednat, ať už v soukromé či veřejné oblasti. Dialektik si nemůže činit nárok na vlastnictví ideje dobra. Nezbytně však o ní musí soudit, že je všemu počátkem všeho pravého a krásného. Ideu dobra jako takovou na základě jejího postavení zřejmě nelze uchopit, a proto na ni Platón poukazuje v řeči analogie. V neposlední řadě vyvstala otázka možnosti implicitního propojení světů, které se ve *Filébu* stává explicitním.

Summary

This treatise on Plato's dialectic deals with the question of Plato's dialectic in book VII of the *Republic*. The intention is to present a relation of dialectic to the idea of good which is according to Plato the highest idea. The relation in the book is neither obvious, nor evident. From the point of introduction and deeper view as well, there was a need to examine Homeric and Pre-Socratic tradition. Afterwards, Socrates' influence was emphasised.

First of all, an essential thought for Plato was considered the acceptance of the teleological view of the world. Hence, it is possible to understand Plato's conception of education as the heritage of the view. The education closes in dialectic. A heading of dialectic for the idea of good is an expression of the traditional search for unity between divine and human. A search for one in many became significant in the third period.

We attempted to distinguish dialogues into groups for the purpose of methodological aid. Thanks to this step, it seems easier to conceive Plato's dialectic as a whole. It was recognized that Plato, especially at the beginning, was directed to Socrates' dialectic, to his method of leading of dialogue and to his question "What is X?". Moreover, Socratic aiming at the good should be the reason why Plato called the highest idea the idea of good. The answer to Socrates' questions was offered by Plato's conception of ideas. Plato's answer is dialectical. In this period, generalisation of Socratic paradigm occurred. Furthermore, there were interpretations of Benson and Robinson. Their views, however, differ from one another. For example, Benson differentiates two kinds of dialectical methods, whereas Robinson does not. Lastly, Plato added methods of collection and division.

It was found that Plato could distinguish between good and the idea of good. The relation between dialectic and the idea of good is based on rational knowledge which has practical consequences. Dialectic is a philosophical action in itself. If anybody reaches to the idea of the good, the person will have to act rationally, justly, beautifully and truthfully. It means well. A dialectician has to know that the idea of good gives the origin to everything which is beautiful and truthful. Plato speaks about it in the speech of allegory because its position is not possible to grip.

The question of connection between worlds appeared firstly implicitly, but then explicitly in the dialogue of *Philebus*.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

In.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> (přístup: březen 2013).

PLATÓN. *Filébos*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

PLATÓN. *Spisy I*. Praha: OIKOYMENH, 2003.

PLATÓN. *Spisy III*. Praha: OIKOYMENH, 2003.

PLATÓN. *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2005.

Sekundární literatura:

BENSON, Hugh H. *Plato's Method of Dialectic*, in: *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: Narys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010.

GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH, 2000.

GRYGAR, Filip. *Platónovo podobenství o úsečce a jeskyni, aneb co dělá filosof*, in: *Úvod do filosofie. Studijní texty pro pedagogy*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2011.

MICHÁLEK, Jiří. *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH, 1992.

PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991.

PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Springer a spol., 1942.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

ŠPINKA, Štěpán. *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hans-Georga Gadamera a Julia Stenzela*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005.