

Štěpán Špinka
DUŠE A ZLO V DIALOGU
FAIDÓN
DUŠE A KRÁSA
V DIALOGU *FAIDROS*

Praha (OIKOYMENH) 2009,
191 a 279 str.

Recenzovat knihy Štěpána Špinky *Duše a zlo v dialogu Faidón* (= *DZF*) a *Duše a krása v dialogu Faidros* (= *DKF*) je nesnadný úkol, a to hned z několika důvodů. Prvním z nich je vysoká interpretační sevřenost celé studie, která recenzentovi znemožňuje vyjádřit se zevrubně ke všem předloženým myšlenkám.¹ Obtíže působí dále to, že jakkoli se Špinka poměrně důsledně drží textu dvou klíčových Platónových dialogů, je jeho čtení ovlivněno a vedeno představou o Platónově myšlení v celku. Důkladná polemika s oběma knihami by proto musela jít za hranice jejich litery. Třetím důvodem je specifický žánr obou knih. *DZF* i *DKF* sice podávají důkladnou analýzu obou dialogů, avšak se specifickým akcentem na určité motivy. Konečně čtvrtým důvodem je zvláštní, velmi špatně podchytitelný antidialogický rys obou textů, který znemožňuje či přinejmenším znesnadňuje polemiku s předloženou interpretací. Mnohé z toho, co text *DZF* a *DKF* organizuje

a co odemyká analyzované dialogy určitým specifickým způsobem, totiž zůstává čtenáři překvapivě a neodvolatelně skryto.

Pokusím se proto sice ke všem zmíněným bodům vyjádřit, avšak vždy jen „v malém“ (srv. *Soph.* 218d), tj. na konkrétních příkladech, a budu doufat, že se mi tím alespoň v některých případech podaří vystihnout a ilustrovat problémy celku Špinkovy interpretace. Nejprve tedy (I) shrnu nejdůležitější myšlenky obou knih a upozorním přitom na jejich přednosti, poté (II) se zaměřím na některé intradialogické kontroverze a (III) problematiku specifického žánru *DZF* a *DKF* (kam zahrnu i stručný poukaz na formální nedostatky) a nakonec (IV) se pokusím poukázat na zmiňovaný antidialogický rys Špinkova textu.

I. Hlavní myšlenky a přednosti Špinkovy interpretace

Počáteční zdání, že zlem je tělo (*DZF* 34),² je pravdivé jen v jistém smyslu: vlastním a největším zlem není sama faktická přítomnost těla, nýbrž až připodobnění duše tělu, neboť duše je s tělem smíšená, a očista duše od těla je tak nutně proměnou jejího sebevztahu (tam., 37–40). Vnímání duši předkládá proměnlivá jsoucna a může ji svést k představě o výlučné realitě těchto *pathémat*, avšak téhož účinku dosahuje i špatné zacházení s řečí, „antilogický logos“ (tam., 57) a jím vyvolaná misologie. Očista řeči, o jakou

¹ Odlišný výklad *Faidóna* a Platónovy filosofie jako celku nalezneme v českém kontextu v knize *Výnález věcí* K. Theina (Praha 2008). Rozsah a komplexita této studie budiž dokladem pro nesnadnost zmiňovaného úkolu, sama její existence pak jistou omluvou toho, že podobný pokus v této recenzi chybí.

² Odkazujeme k paginaci recenzovaných textů.

usiluje Sókratés, musí spočívat v pochopení a odstranění největšího zla: bezrozpornost *logu* se tak stává prostředkem k očištění od parciální lidské perspektivy (tamt., 60). Dobro duše tak tkví ve správném myšlení, a tedy i v harmonii a pravdivosti *logu*, umožněné správným vztahem duše k předmětům jejího myšlení a k tělu.

Má-li Sókratés v uvedeném smyslu pomoci *logu*, musí ukázat pravou povahu duše, tedy dokázat, že po smrti něco je a že to je lepší (tamt., 75). Špinka tak od počátku interpretuje Platónův filosofický rozvrh z *Faidóna* jako motivovaný souběžným zájmem o bytí i o dobro. V odpovědi, kterou Sókratés dává přátelům v rozhovoru, se duše ukazuje jako zvláštní, takzvaná prostředkující příčina (tamt., 77), díky čemuž musí nakonec přičiniv v kosmu – dobro samo – a v našem životě – naše dobro – korespondovat. Sókratova koncepce přičinnosti nestojí na tzv. materiálních příčinách, které nás mohou svést na cestu ontologické zaslepenosti, nýbrž na stanovisku vše pořadajícího a v řád uvádějícího *nús* – přičemž poutem tohoto řádu je dobro. Tím je naznačen způsob, jak je dobro a bytí provázáno: povaha věci je dána jejím místem v celku, na které je nenásilně umístěna podle principu nejlepší možnosti. (Naproti tomu tělesná představa o dobru je zjevně rozporná.) Výkladový rastr pro lidské jednání i každou jednotlivou věc tak představuje trojčlenná struktura, již tvoří

samo jednání, jeho skutečná příčina (*nús*) a jeho materiální spolupříčina, a zlo tu lze spatřovat jednak v samé materiální spolupříčině, která klade vše pořadajícímu rozumu odpor, jednak v individuální duši, která se může mýlit v pravdě o dobru (tamt., 95).

Metodou k pochopení celku kosmu a k zahlédnutí dobra je druhá plavba, tedy hypotetická metoda práce s *logem*; její cíl se neliší od božsky inspirované řeči plavby první, ale její prostředky jsou specificky lidské. Motivací útěku k *logům* je snaha neoslepnout přímým pohledem na jsoucna sama. Shoda logů je zde myšlena velmi široce a Špinka ji interpretuje také v intersubjektivní dimenzi jako shodu s druhými – včetně bohů (tamt., 131). Hypotéza idejí se tu nabízí jako silný výchozí *logos*, jelikož je podmínkou možnosti samé hypotetické metody, dokáže rozlišit mezi pravdou a nepravdou, dobrem a zlem a umožňuje porozumění sobě samému v celku světa (tamt., 114). Hypotéza idejí jakožto příčin³ sice podle Špinky z vlastní hypotézy idejí neplyne ve smyslu analytického vyplývání, ale je s ní ve smysluplném (ne pouze indiferentním) souladu.

V dalším rozpracování hypotézy idejí jakožto příčin se přesněji ukazuje role tzv. prostředkujících příčin, mezi které patří i duše, a ukazuje se, že duše jakožto duše nemůže být ne-živá (tamt., 138). Na důkaz toho, že duše nemůže přestat být duší

³ Špinka také v souvislosti s přičinností idejí znovu tematizuje problematiku materiálních příčin. Ukazuje, že jejich problematičnost je dána tím, že jsou na první pohled v rozporu s hypotézou idejí jakožto příčin, jejich antilogičností a také naší neznalostí. Až tento třetí důvod je však podle Špinky „jejich“ skutečným problémem (125).

(tj. i zahynout), Sókratés nabídné jiný *logos*, o něž však Kebés nejeví zájem; v Sókratových replikách je podle Špinky přesto naznačena jeho struktura, totiž vazba duše na ideu bytí, která implikuje nemožnost být ne-jsoucí; duše tedy pro sféru vznikání zprostředkovává nejen oživení, ale i bytí. (Takový argument lze nalézt ve *Faidrovi*, kde jej také Špinka v druhém svazku analyzuje.) Sókratova odpověď Kebétovi tak sledovala tři cíle: překonat ontologickou zaslepenost porozuměním rozdílu mezi idejemi a zapříčiněnými věcmi, odvrátit připodobnění duše tělu jejím představením jako prostředkující příčiny a konečně pomocí hypotetické metody rozptýlit misologii. Jeho koncepce také ukázala, co je zlý a co dobrý život: „Zlý život je tedy nakonec projevem neporozumění prostředkující roli duše a, vyčleněním se“ duše z širších souvislostí, jež tuto prostředkující roli umožňují. Dobrý život je naopak ten, v němž duše co nejlépe uskutěňuje svou specifickou roli v celkové příčinné struktuře bytí a vznikání.“ (tam., 143)

Posléze Špinka analyzuje mýtus ze závěru dialogu, jenž péči o duši vsazuje do kosmologických souvislostí, a také závěrečné scény dialogu, které ukazují (ne)úspěšnost Sókratovy snahy přesvědčit své přátele. Ukazuje, že Sókratův odkaz nespočívá ve snaze napodobovat jej jako osobu ani v trvání na konkrétních tezech, ale v individuálním žití ve stopách *logu*: je třeba pochopit sám sebe jako vtělenou podobu myšlení, tj. sice utíkat odtud k tomu, co je o sobě, ale toto bytí o sobě zároveň vtělovat do smyslově přístupných podob (tam., 172). Takový filosofický podnik je přitom nakonec založen

na nezduvoditelných premisách, na naději či krásném riziku (tam., 180). Poselstvím *Faidóna* je tak podle Špinky (mimo jiné) to, že „nejsme tělesnými bytostmi, které se musí bát smrti, ... ani individuálními dušemi, které jsou uzavřeny do svých soukromých perspektiv. Jakožto konečné bytosti jsme součástí vzájemnosti duší, jejímž úkolem je zpřítomňování toho, co jest v tělesném médiu pohybu, proměnlivosti a vznikání“ (tam., 174).

Na tuto interpretaci Špinka navrhuje v *DKF*, kde dále sleduje strukturní analogii mezi tělem a řečí. Jejich společnou půdou má být pohyb (*DKF* 13). Dialog *Faidros* je podle Špinky třeba pochopit jako doplnění projektu z *Faidóna* v otázkách struktury duše, vztahu božských a smrtelných duší, duše a neoduševnělého, ale také útěku od tělesnosti v protikladu k péči o ni a pojetí duše jako blízké neměnnému a jako prostředkující pohyb a změnu (tam., 14). *Faidros* ukazuje, že péči o sebe je ve skutečnosti třeba pochopit jako společnou péči o obec, tělesnost a řeč (tam., 18).

Špinka se obsáhle (tam., 19–60) zabývá úvodním výjevem dialogu, v němž si všímá témat klíčových pro celý dialog: dvojího pojetí lásky k řečem (na němž se oproti *Faidónovi* ukazuje, že i řeč skýtá nástrahy podobné těm tělesným), dále sebepoznání v přírodě a v obci a konečně tělesného a duševního pohybu (tam., 19–20). *Faidros* je karikaturou Platónova učitele: je milovníkem řeči, ale pouze na způsob slasti a koketérie, tedy tělesného vztahu k řeči (tam., 23, 37, 59). Sókratés se od počátku soustředí na snahu demaskovat tuto chybnou relaci, vyvést *Faidra* z jeho omylu a přivést

jej k filosofii (tamt., 249). Za tím účelem je však třeba probrat klíčová témata lidského bytí vůbec. Sama orientace v krajině, tedy v širším smyslu ve světě, která je tématem první části dialogu, odhaluje některé klíčové souvislosti: lidská prostorovost je orientována smyslem (tamt., 21) a ve své konkrétní podobě je sice fluidní, ale z hlediska určujících os této struktury (kterými jsou difference bytí vs. vznikání, bůh vs. člověk atp., tamt., 22) je stálá; řeč je nástrojem naší orientace ve světě a nástrojem reflexe našich orientujících rozvrhů (tamt., 41); a v souvislosti s problematikou orientace se ozřejmuje, v jakém smyslu je třeba rozumět mytologickému rozměru krajiny (tamt., 43 nn). Špínka také upozorňuje, že priorita sebepoznání, která je vedena v pojmech krotkosti na jedné straně a tyfónské divokosti na straně druhé, nemůže být pochopena na způsob rozdílu mezi poznáním toho, co člověk je, v protikladu k druhodosti toho, čím není – člověk je také tím, čím není (tamt., 50). Sebe-poznání má prioritu pouze ve smyslu metodologickém: kritická sebereflexe musí předcházet našemu poznání celku, a to přesto, že je věcně vzato tato reflexivita celkem podmíněna (tamt., 52).

Ve své druhé řeči, palinódii, se Sókratés pokouší očistit od hanebnosti první řeči. Toto očištění musí být dle Špínky pohybem od částečného porozumění lásce k jejímu porozumění v celkovém kontextu lidského života a lidského úkolu ve světě; právě proto je láska pochopena jako mánie, jež v prvním nárysu zpřítomňuje božskou dimenzi života (tamt., 70–72). Důkaz prospěšnosti lásky

nemůže být nezpochybnitelným důkazem v navazujících krocích; spíše jde o specifickou nabídku obrazu světa, který je schopen dát odpověď na základní lidské otázky, tj. umí rozlišit pravdu a lež, krásu a hanebnost, a zbavuje nás tak ontologické zaslepenosti (tamt., 75).

Ve své rekonstrukci argumentu pro nesmrtnost duše se Špínka pokouší interpretovat také enigmatickou formulaci *psyché pasa athanatos*. Chápe ji jako záměrně dvojznačnou (tamt., 79 nn.): individuální nesmrtnosti lze dosáhnout pouze skrze podíl na celku, jež veškeré duše nakonec tvoří – vždyť obraz zastavení duší na hřbetu nebes ukazuje nutnost pochopit pohyb jednotlivé duše jako součást pohybu celku světa (tamt., 107). Dvojznačnost formulace se také odráží ve dvojí perspektivě, kterou v Platónově díle reprezentují na jedné straně dialog *Faidros* (perspektiva partikulární duše), na druhé *Timaios* (perspektiva kosmologická, tamt., 94), a rovněž ve dvojím porozumění samohybné povaze duše, totiž jako zdroji pohybu ve fyzikálně kosmologickém smyslu a ve smyslu epistemologickém. Svorníkem obou perspektiv je krása, tematizovaná ve *Faidrovi*: to ona „díky lásce duše pohybuje vlastním tělem na základě toho, jak se při spatření jiného oduševnělého těla rozpomíná na to, co je vlastním předmětem myšlení a poznání“ (tamt., 96).

Špínka detailně analyzuje klíčovou diferenci mezi božskými a ostatními dušemi, která spočívá v rozdílné strukturaci (počet koní, způsob jejich ovládnání, charakter koní) a odlišném vztahu k celku světa a jeho základu (ztráta křídel a její konsekvence

pro porozumění kosmu a péči o něj, tamt., 97–98). V Platónově koncepci je duše nesmrtelné samohybné jsoucno, které svým pohybem pečuje o to, co je neoduševnělé. Tato péče může mít podobu „ztráty křidel“, tj. vztahu k idejím, a přijetí odpovídající upadlé perspektivy – nicméně i padlé duše se mohou podílet na péči o celek světa, totiž skrze lásku a přátelství, což je metaforicky vyjádřeno růstem křidel (tamt., 101–102). Porozumět duši je ale možné jen ve vztahu k *úsia ontós úsa*, tj. k idejím (tamt., 109); duše je samohybným jsoucnem vztaženým k tomu, čím samo není, a otevřeným různým možnostem vlastní existence (tamt., 111).

Teprve když je člověk pochopen jako anamnestická bytost, lze nahlédnout, co je to láska. Erós je vztažen ke kráse, s níž je spojena specifická zářivost, která na jedné straně umožňuje rozpomínku všem, na straně druhé ji však činí ambivalentní, neboť díky ní lze zaměnit krásné tělo za krásu samu. Pravá láska však chápe, že krásy se nelze zmocnit a vlastnit ji, nýbrž že se jí naopak my sami musíme přizpůsobit a ctít ji, tj. stát se transparentním obrazem krásy. Tento postoj ke kráse pak umožňuje růst perutí a díky neustálé snaze o zvládnutí špatného koně v duši a nastolování přátelství mezi dušemi představuje pohyb překonávání ontologické zaslepenosti a připodobnění bohu (tamt., 123–132).

Východiskem dalšího rozhovoru mezi Faidrem a Sókratem se pak stává dvojí koncepce krásné řeči – založené na pravdě a založené na mínění množství (tamt., 164) –, přičemž Sókratés Faidrovu jednoduchou pozici brzy modifikuje do potřeby přesvědčit

druhé o *pravdivosti* vlastní řeči. Probíraná řeč ve Špinkově interpretaci není jen produktem rétorického umění; spíše tu jde o řeč vůbec, a to ve vztahu k pravdě a k duši (tamt., 169). Umění řeči, které rétorika v tomto širším smyslu představuje, je určeno jako psychagógie, neboť řeč umí věci vyjevovat a samopohyb duše se děje právě v médiu jevení jakožto pohyb od mínění k mínění. Řeč nabízí duši to, co jí samé připadá přitažlivé, tj. pravdivé, a k tomu se duše sama hýbe. Samopohyb duše je však původně založen na touze po idejích, a rétorika je v tomto smyslu založena na anamnestické povaze lidských bytostí (tamt., 171–173). Nepravdivá řeč vyjevuje pouze část a tvrdí, že je celkem, zatímco krásná řeč je založena na vědní o celku a působí směrem k pravdě, tj. neklame (tamt., 177). Snaha myslit řeč současně ve vztahu k poznání pravdy i ke konkrétním psychagogickým cílům se pak odráží v propojení dialektiky a rétoriky.

Špinka zde upozorňuje na Sókratovo přiznání, že sám není schopen provozovat dokonalou dialektickou *techné*, nýbrž jde pouze dialektikovi ve stopách (tamt., 185). Je-li však sám Sókratés pouhým následovníkem dialektika, stává se otázkou, jak lze vůbec představenou pravou rétorickou *techné* získat. Z rozboru tří analogických příkladů (zápasník, Periklés a lékařství) vychází najevo, že nutná tu je kombinace *fysis*, *epistémé* a *meleté*, založení na dialektice a kosmologii a v neposlední řadě orientace na *areté* (tamt., 187–197). Zajímavý tu je Špinkův postřeh, že pravá rétorika není soupeřením, nýbrž zápasem *proti* zápasu (tamt., 191). V souvislosti s možností

získání pravé rétorické *techné* se stane tématem klíčová znalost *fysis* duše. Ve Špinkově interpretaci je tím míněna celá široká paleta problémů, konkrétně celku veškeré a celku individuální duše, ale i přirozenosti celku a různých typů celků (tamt., 199–200).

V závěrečné kapitole *DKF* se Špinka obsáhle věnuje polaritě psané a mluvené řeči, na které pohlíží prizmatem oduševnělosti a neoduševnělosti, takže do zorného pole se dostává otázka spojení řeči s učením a rozpomínkou v kontrastu s pouhým pasivním přijetím vyslechnuté či přečtené řeči bez proměny duše. Takto je podle Špinky třeba chápat i mýtus o nebezpečí psané řeči: je provizorním stanoviskem, které může sloužit jako východisko dalších, přesnějších úvah, ale může i zavádět, pokud na něm čtenář trvá jako na vědění fixovaném v písmu (tamt., 220). Oduševnělá řeč je médiem pro společenství duší, založené na jejich vztahu k pravdě (tamt., 226): toto společenství se díky ní vůbec ustavuje (tamt., 230) a samo pak též oduševnělé řeči plodí (tamt., 261–262).

Svou obhajobu oduševnělé psané řeči Špinka obohacuje o rozlišení mezi vážným úsilím a hrou. Vážné úsilí odkazuje k takovému užití řeči, jež zasívá semena do duší druhých a přináší plody ve formě samostatné rozpomínky oplodněné duše a tvorby dalších krásných, tj. zárodky vědění zasévajících řečí (tamt., 227–229). Psanou řeč lze s využitím této distinkce nově obhajovat jednak jako obcerstvující a potěšující hru (tamt., 230), jednak jako posvátný svátek, jež umožňuje předběžně zpřítomnit to, k čemu je třeba později se vážně vztáhnout na lidský způsob práce – přičemž přesně

takto interpretuje Špinka i celý rozhovor s Faidrem (tamt., 231, 248 a 253). Za třetí může být psaná řeč pochopena jako připomínka pro spřízněné duše a na stáří (tamt., 231). Krása jakékoli řeči není dána její povahou, ale ustavuje se vždy až ve vztahu k duši, která ji oživuje, a ve způsobu, jak s ní duše zachází (tamt., 235 a 240). (Psaná řeč je tedy škodlivá ve stejně omezeném smyslu jako tělo dle výkladu z *Faidóna* – viz začátek shrnutí.) Skrze krásné řeči se pak duším dostává i vyšší formy nesmrtnosti ve smyslu účasti na božském vědění a moudrosti, tj. blaženosti a dobru. Taková nesmrtnost není pouhým přetrváváním materiálních stavů, ale je nesmrtností samopohybu duše coby zpřítomňování toho, co je věčné a krásné, skrze stále nové a nové rozpomínky (tamt., 236–238).

Komplexita, hloubka a zároveň sevrěnost interpretace je z tohoto letmého výčtu snad očividná. Špinka detailně sleduje příběhy postav v dialogu, a to za účelem jakési rekonstrukce jejich duševního nastavení, s jehož pomocí také interpretuje probíhající promluvu, což je zcela v souladu s Platónovou koncepcí řeči. Špinkův cit pro nuance skryté ve zdánlivě nepodstatných pasážích dialogu (za všechny srv. jeho postřehy k problematice lékařství ve *Faidrovi* či travičství ve *Faidónovi*) je dokladem důkladnosti jeho interpretace. Snaha o neustálé zpřítomňování celkových souvislostí tematizovaných jednotlivostí sice může někdy působit poměrně nepřehledně, ukazuje však vysokou míru porozumění předkládanému „hypotetickému systému“ a je v zásadě i jeho konkrétní exemplifikací. Věrnost Platónovu odkazu (v autorově interpretaci) cítíme

nejen v povaze myšlení, které lze snad v jakési zkratce nazvat dialekticko-strukturálním, ale i v jeho konkrétním provedení, které postupuje téměř zásadně v dihaietických krocích a vše štěpí ve dvě, což čtenáři mnohdy vykouzlí na tváři přívětivý úsměv ze setkání se známou figurou. Je to právě setkání platónského myšlení⁴ s Platónovým textem, které dokáže oživit v jiných komentářích nedoceneně pasáže obou dialogů a zapadlé aspekty Platónova myšlení a které především velmi platónským způsobem kontextualizuje jednotlivé teze dialogu ve smyslu ohledu na perspektivnost lidské situace a dialogické souvislosti.

II. Intradialogické kontroverze

V průběhu čtení Špinkových knih občas vyvstávají otázky ohledně některých jeho tezí, které však svou parciálností nijak nenarušují celek autorovy interpretace. Takto se například v *DZF* dočteme v rámci krátké komparace Sókratova pojetí dobra s pojetím dobra athénské obce, že se Sókratés domnívá, „že je lepší poslouchat obec, ať přikazuje cokoli“ (*DZF* 92). Čtenáři v této souvislosti napadá rozehrání složité problematiky poslušnosti obci v dialogu *Kritón*, kde však Sókratés

říká, že je správné vždy poslouchat nejlepší *logos* (46b4–6), a problematika vztahu této teze k poslušnosti obci představuje svébytný interpretační úkol, který nelze shrnout způsobem, jak činí Špinka.⁵ Podobně v *DKF* Špinka mluví o básnictví jako *techné*, která je však pouze lidskou schopností v kontrastu k nejkrásnější věstecké *techné*, jež je božskou mánií a darem (*DKF* 146). I zde se zdá, že bude celá problematika komplexnější a v tomto případě by stálo za to vzít v potaz teze dialogů *Ión* či *Obrany Sókrata* k této problematice. Zdálo by se, že prvním, kdo v rámci filosofické reflexe básnictví přichází s myšlenkou básnické *techné* ve smyslu naučitelného vědění s vlastními pravidly, je skutečně až Aristotelés ve své *Poetice*.

Jiným typem otázek, které si čtenář nad textem klade, jsou ty, jež směřují k jasnějšímu vysvětlení určitých problémů. Takto si Špinka v *DKF* sice všimá změn ve vedení na cestě z úvodních pasáží dialogu, ba Sókratovo působení zajímavě interpretuje jako sebrání vodiček (což by stálo za to rozvést jako specifickou formu *elenchu*), ale nakonec pouze konstatuje, že Sókratés opakovaně vyzývá Faidra, aby jej vedl, přičemž zůstává nejasné proč (tam., 39–40).⁶

⁴ Byť i u tohoto souladu Špinkova a Platónova typu myšlení se můžeme klást otázku po jeho hranicích. Dostojí specifický žánr Špinkových knih (viz níže) Platónovým požadavkům na psané písmo? Vytyčuje Špinka ve svých knihách nějaké úkoly, když to má být obsahem závěru každé skutečné řeči (*DKF* 238)? A pokud ano, jsou stejné povahy jako ty úkoly, o nichž mluví Platón (např. vážné úsilí v obci z konce *Faidra*)?

⁵ Za všechny srv. A. Congleton, *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, in: *Political Theory*, 2, 1974, str. 432–446.

⁶ Do jisté míry explicitněji se k této problematice vyjadřuje E. Asmis, *Psychagogia in Plato's Phaedrus*, in: *Illinois Studies in Classical Philology*, 11, 1986, str. 153–172.

Podobně zůstává mnoho otázek na místě, kde se Špínka dotýká obtížné otázky individuality duše při výstupu na hřbet nebes a přitom uznává, že samopohyb duše není nutně jedinou či nejlepší možnou odpovědí na příčinu individuality duší (tam., 113–114). Nemůže celá problematika souviset také s konkrétní povahou jednotlivých koní a s výchovou? Mnoho se zde nedozvídáme, krom odkazu na nevyjasněnost této otázky. Jiným příkladem pak může být Špinkovo konstatování, že protiklady jsou ve *Faidrovi* hodnoceny pozitivněji než ve *Faidónovi* (tam., 128), avšak zůstává nejasné, jak to s nimi tedy je, tj. chybí přesnější určení, která z perspektiv obou dialogů nám právě v případě problematiky protikladů odhalí jakou část jejího fenomenálního pole. Konečně zmiňme shrnutí Sókratovy teze, podle níž vše, co se nám v souvislosti s podstoupením krásného rizika stane, je samo krásné (tam., 212). Tuto repliku však Špínka pouze konstatuje, aniž by ji nějak projasnil, jakkoli by si to právě takto silná teze, jež má systematickou podobu distribuce krásy celku na části, zasloužila.

Domnívám se, že v textu nalezneme i místa, kde lze Špinkův výklad považovat v jistém smyslu přímo za nedostatečný. Například při výkladu Sókratovy repliky o zalíbení se božím pomocí rétoriky Špínka představuje možnou alternativu – zalíbení se druhým lidem – jako otročení, avšak jeho stručná argumentace příliš přesvědčivá není (srv. tam., 211). Základní směr této argumentace je nepochybně platónský. Platón jistě rozuměl dobové nepravé rétorice jako otročení mnohým. Na druhou stranu je třeba jeho pozici rekonstruovat s kritickými

námitkami, což nám umožní ji precizovat. Rétor sice musí využít toho, co dav chce, ale může ho například oklamat v tom, že určité činy přinesou právě to, co chce, či může ještě obecněji toto základní chtění davu ovlivňovat a usměrňovat. Vlichocení lze přece užít k převýchově, jak to ostatně činí v jistém smyslu sám Sókrátés, když Faidrovi nejprve přednáší hanebnou řeč, aby jej teprve postupně, po malých krůčcích dovedl tam, kde se jeho duše nacházet má. Takové a jiné námitky lze vznášet proti jednoduché tezi o otročení, a právě díky tomu by snad bylo možno odhalit, v jakém hlubším smyslu rétor davu otročí. Právě takové kritické čtení však v *DKF* na tomto místě chybí.

Podobně se domnívám, že se Špinkovi nepodařilo vysvětlit, v čem spočívá *nezastupitelnost* písma. Z jeho rozborů zcela přesvědčivě vyvstává, že psaná řeč může být obcerstvující a potěšující hrou, posvátným svátkem a připomínkou (vše viz výše). Ve vztahu k oduševnělé mluvené řeči však zůstává „nesamostatná a druhotná“ (tam., 250). Přesto Špínka náhle dodává, že je „možná ... v určitých situacích nezastupitelná...“ (tam., 250). Není přitom právě jasné, na co naráží, a zdálo by se, že miněnou situací nemůže být nic jiného než skutečnost, že člověka psané písmo v nějakém smyslu opravdu přežívá, že Platón skutečně psal svá díla proto, aby skrze ně zaséval semena do duší čtenářů i po své smrti. Avšak jak Špínka upozorňuje jen o málo dříve, je takové porozumění psané řeči paradoxní a vnitřně sporné (tam., 237) a „trvalost“ psané řeči je jen bezduchým trváním materiality (tam.,

238), po němž zdánlivě touží pouze ten, kdo je zaslepen tělesností.

III. Specifický žánr DFZ a DKF

Jedním z hlavních nedostatků obou knih je jejich nejasný žánr. Nad oběma studii si čtenář soustavně klade otázku, do jakého žánru spadají a proč byl takový žánr v konečné podobě zvolen. A také jaký je status výpovědi o duši a o řeči v kontextu dalších Platónových děl a mimoplatónských textů. Odpověď na ně však v textu nenalzáme a různé pasáže se zdají navštědčovat různým variantám.

Obě diskutované knihy svou přičylností k textu tíhnou spíše k žánru komentáře, a to i díky četným dalším rysům. Špinka vykládá dialogy téměř kompletně, postupuje souběžně s textem, upravuje český překlad Novotného (např. tamt., 168), vyjadřuje se k četným filologickým problémům (např. *DZF* 23, 99; *DKF* 103, 137, 142), sám navrhuje překlad určitých slov, obrátů či vět (např. *DZF* 120) a několikrát výslovně odmítá opustit rámec analyzovaných dialogů (tamt., 170; *DKF* 158, 181). Pokud by Špinka k *DKF* připojil rozbor Lysiovy řeči a mezihry se zakrytím obličejů, které zřejmě pro svou nezajímavost pro systematické hledisko chybějí, a přidal by svůj vlastní překlad obou dialogů, který má nepochybně minimálně v hlavě, byly by knihy vynikajícími komentáři. Bez těchto doplnění však obě knihy nejsou v rámci žánru komentáře dotazeny do konce.

Vysvětlení snad můžeme hledat v úvodu k oběma studiím, podle nichž se knihy soustředí na systematické téma vztahu duše a řeči u Platóna (*DZF* 11), avšak pouze v rámci

analýzy dvou dialogů, které obnažují klíčové souvislosti této relace (tamt., 15; *DKF* 14). Takový projekt se však zdá být vlastním provedením ospravedlněn a vpsledku i proveden jen do jisté míry. Je jasné, že lze jen obtížně uchopit tato ústřední témata Platónova myšlení v celé jejich komplexitě. Na druhou stranu proklamované systematické zaměření může vzbuzovat očekávání, zřejmě ne zcela neoprávněné, že dojde i na systematické zhodnocení alespoň těch nejpodstatnějších výtěžků z interpretací *Faidóna* a *Faidra* týkajících se vztahu duše a řeči. V klíčových momentech však autor před odpovědí na zásadní otázky couvá a schovává se za text dialogu, od něž prý nelze k jiným textům odbočit. Zřejmě nejzávažnějším příkladem takové rezignace je otázka po všeobecné nutnosti plurality kosmologické a dialektické perspektivy v *DKF* (158), ale nalezneme i další příklady této rezignace – na přesnější podobu dvojího *eidos* dialektiky (*DKF* 181), na detailní výklad o přičinnosti duše a idejí (*DZF* 174–178) či na důsledky hypotetické podoby Platónovy filosofie jako celku (tamt., 180–181). Není přitom jasné, proč tak autor činí vzhledem k proklamovanému systematickému zaměření celé práce, ale také proto, že k dalším dialogům na jiných místech zcela neproblematicky přechází. Např. v *DKF* vysvětluje určité pasáže pomocí *Ústavy* či určité místa s tímto dialogem komparuje (*DKF* 119, 120 a 133), zohledňuje dialog *Theaitétos* (tamt., 133), ba dokonce na str. 167 čerpá jediný argument pro své interpretační rozhodnutí ohledně povahy neumělého cviku z dialogu *Gorgias*. Kuriózní skutečností pak zůstává, že Špinka v *DKF* nejprve hájí,

že o existenci světové duše není možné rozhodnout (91), aby později bez okolků odkázal v této souvislosti na dialog *Timaios* (94). Ani v žánru systematického díla tedy nepůsobí obě studie zcela jednotně a kompaktně.

Zvláštní postavení na půl cesty mezi systematickým pojednáním a komentářem s sebou však nese i závažnější potíže. Vzniká totiž otázka po statusu jednotlivých Špinkových tezí. Říkají jeho studie o duši a o řeči něco, co lze považovat za v nějakém smyslu všeobecně platné, či je máme považovat za sice pouze parciální, ale nějak význačné? Jak u duše, tak u řeči nalezneme mnoho dalších Platónových dialogů, které je explicitně tematizují, avšak na komparaci s nimi Špinka právě rezignuje. Status jeho výpovědí o duši a řeči je tedy nejasný. Jako systematické dílo by Špinkův text nabídl prostor pro rozvíjení příslušných témat bez striktní vázanosti na konkrétní text a umožnil by problémy uchopit komplexněji v rámci Platónova díla i mimo ně. V řadě otázek totiž i mimoplatónské texty mohou poskytovat vodítka pro, zdůrazňují znovu, *systematické* zkoumání. Například u velmi obtížné otázky po diferenciaci celku duši a také po tom, jak jsou duše celkem (*DKF* 97–101), se přirozeně nabízí inspirace Plátinovou *Enneadou*, IV,9, v níž by bylo možné hledat vodítka pro systematické souvislosti těchto otázek a snad i pro některé implicitní Platónovy teze. Pokud by Špinka naopak zvolil striktně *historické* zaměření

své studie, pak se potřeba důkladného zhodnocení kladených otázek na pozadí celého *corpus platonicum* stává ještě naléhavější; umožnila by autorovi zpřesnit jeho výpovědi, vykázat zajímavé textové souvislosti, sklidit výtěžky plodné komparace a mnohdy snad i přinést hlubší zakotvení jeho tezí. Takto například v *DKF* Špinka až překvapivě rychle vyvozuje, že krása duše je obrazem ideje krásy (tamt., 141), ačkoli by tuto tezi mohl velmi dobře založit pomocí dialogu *Symposium*, s nímž ostatně jen o něco málo dříve explicitně pracuje (tamt., 137).

Tyto výtky nelze považovat za kritiku v tom smyslu, že by toho Špinka nezohlednil dostatek – komplexita jeho interpretace napovídá spíše opačnou –, nýbrž míří na nejasnost v otázce žánru obou knih.

Tato jakási nedotaženost konečné podoby textu se odráží i na rovině formálních nedostatků. Často se zdá, že v některých formálních otázkách nepanuje jasný řád. Velmi nepřehledné je především samo členění do kapitol. V *DZF* jsou například jednotlivé kroky Sókratovy odpovědi Kebétovi rozděleny do samostatných kapitol, ovšem kromě první části, která je ještě připojena k formálnímu rozčlenění textu (*DZF* 75). Zcela stejný nedostatek nacházíme i v *DKF* (179). Některé značně rozsáhlé pasáže jsou shrnuty pod jednu nepoměrně obsáhlou kapitolu, což vynucuje pro jemnější členění zavádění dalších a dalších podkapitol,⁷ mezi kterými se neorganicky

⁷ Nejnepřehledněji působí II. kapitola *DKF*, která si vyžaduje členění na podkapitoly A – H, přičemž některé z nich mají ještě dalších několik podkapitol druhého řádu. Tato kapitola shrnuje všechny tři přednesené řeči včetně celé palinodie, tedy v zásadě polovinu dialogu.

vine linie úvahy a čtenáři nezbyvá než sledovat dějovou linku bez jasně vyznačené struktury argumentace podle členění kapitol. Názvy kapitol navíc sice vystihují věcné zaměření příslušného textu, nemají však zjevně ambici pomoci čtenáři zorientovat se ve formální stránce argumentace (např. podkapitola D kapitoly VII *Nesmrtelnost duše* v *DZF* se jmenuje *Duše a zlo*, tedy stejně jako celá kniha).

Špínka také obvykle kriticky nepolemizuje s ostatními autory, spíše na ně odkazuje jako na doplnění určitých nezhledněných otázek či pouze upozorňuje na odlišný názor. V kontextu tohoto přístupu působí poměrně zmatečně, když se náhle Špínka pouští do diskuse s Hackforthem o status mezihrý s cikádami (*DKF* 161) či s Eberthem o význam slova *gnésíós* na začátku *Faidóna* (*DZF* 34). Proč volí zrovna tyto autory a zrovna tato témata? Podobně nejednotně působí i samy odkazy k literatuře. Například v *DKF* nalezneme relativně bohatě zastoupené publikace k problematice řecké pederastie a homosexuality (tamt., 33) a podobně k lokalizaci místa rozhovoru Sókrata a Faidra v reálném světě (tamt., 40), avšak při interpretaci úvodní scény *Faidóna* Špínka neuvádí jako svůj inspirační zdroj Patočkovy interpretace,⁸ ač jím zcela nepochybně je (srv. např. problematiku blízkosti, očisty, religiozních souvislostí atd.). Některé odkazy k samým Platónovým dílům zůstávají také záhadou. Tak např. Špínka z ne zcela jasného důvodu považuje za podstatné odkázat ze všech možných klíčových formulací obou interpretovaných

dialogů zrovna na užití spojení *psiloi logoi* a slova *psilos* do jiných textů (*DKF* 179). Nejzávažnějším formálním nedostatkem, který značně znesnadňuje užití obou interpretací jako komentáře, je však nepochybně zarážející absence *index locorum*, což u publikace renomovaného nakladatelství OIKOYMENH překvapuje hned dvojnásobně.

IV. Antialogický rys Špínkova textu

Špínka se stále pokouší modalizovat své teze a mluvit velmi opatrně, což je však v souvislosti s vysokou komplexností celé interpretace značně zarážející a působí dojmem jakési přivětivé masky, která má však pro svou nápadnost spíše opačný efekt. Autor možná takový dojem nevzbuzuje úmyslně, ale maska, kterou je v jistém smyslu každý text, v tomto případě působí snad až jako prostředek jakéhosi zahalování. Často se zdá, že tím, co se skrývá, jsou autorova mnohá hluboká přesvědčení, která prostupují celý text, organizují jej a dávají jeho výpovědím specifický tón. Probleskují za vším řečeným, avšak zůstávají dobře skryta a nelze je z řečeného obsahově rekonstruovat; čtenář může jejich existenci jen vytušit z jejich působení.

Špínka evidentně nestojí na pozici interpreta, kterému by běželo pouze o historickou rekonstrukci Platónova myšlení, nýbrž jde v jeho stopách, ve stopách *logu*, čili je tím, kdo se ve své interpretaci hlásí k jeho odkazu. Když se tedy čtenář ptá na důvody, proč základy svého vědění zahaluje pod maskou přivětivého nevědění, a musí si

8 J. Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1992.

pohříchu odpovídat pouze sám ve své mysli, protože text k takovým otázkám mlčí, pak se zdá, že by v pozadí mohla stát pedagogická úvaha – Špinka jako by některé věci „sám úmyslně neprobral“, mohu-li si půjčit slova z Platónova *Sedmého listu* (341b). Partner rozmluvy, čtenář, patrně ještě nemůže být zasvěcen do nejvyšších mystérií a musí být spíše jen správně veden. „Myslím, že by lidem nebylo dobré vykládati o těch věcech, leda několika, kteří jsou schopni s malým návodem je sami naléztí...“ (341e), jak říká Platón jen o něco málo později v témže listě. Je to však zvláštní dialog, kterého jsme takto nuceni se účastnit. Vytváří se jím nesymetrický vztah k někomu, kdo na nás hledí z pozice, v níž může rozvažovat o tom, kam a jakým způsobem nás vést, kdo za nás filtruje informace, kdo s námi z jakýchsi tajemných důvodů nesdílí všechno, co ví. Přitom nám však nastavuje tvář přívětivé otevřenosti. Ve Špinkově textu je zpřítomněním dialogu ve smyslu otevřenosti zmiňovaná častá rezignace na zodpovězení některých závažných otázek, stálá přítomnost slova „snad“ apod., ale za tímto „nevím“ jako by čtenář tušil jisté skryté vědění, které dává textu jeho zvláštní tón a dikci.

Alespoň nějaké textové zachycení tohoto pohledu svrchu představují pasáže z konce interpretace *Faidra*, kde Špinka mluví o Faidrovi jako o tom, komu ještě *uniká* jeho filosofický základ, a dokonce jako o tom, kdo je na konci celého rozhovoru *jen sám sebou*. Sókratés „... choval v sobě na závěr dialogu podezření, že „Faidros zůstal Faidrem““ (DKF 252). Zvláštní formulace! To není samozřejmé, říci, že někdo zůstal sám sebou ve

smyslu *jen sám sebou*, ba mít *podezření* o tom, že tomu tak je. Zůstat sám sebou jako kdyby bylo něco podezřelého. Špinka v podobném duchu dále poznamenává, že Sokratés (kterého však v dialogu zpřítomňuje Faidros) je na rozdíl od Platóna, filosofa málem s velkým F, pouze „filosofem“ (tam., 251). Uvozovky na tomto místě opět naznačují jistý angažovaný pohled, pohled svrchu. Taková pozice není pro čtenáře, jenž se spolu s oběma postavami ocitá jaksi v úloze slabšího dialogického partnera, kterému zůstávají orientující rozvrhy Špinkovy interpretace neznámé, právě příjemná.

V případě takto asymetricky postaveného dialogu se často zdá, že v něm v mnoha ohledech jde především o to sám sebe profilovat na pozadí druhých, a to v jistém smyslu bez ohledu na to, zda jsou či nejsou schopni následovat pronášenou řeč. Vždyť to, zda partner dialogu poslechne volání *logu* směrem k vyššímu, v tomto pojetí závisí do značné míry na tom, jaká je přirozenost naslouchajících, a sama sebestopomenutí je koneckonců osobní odpovědností každého z nás. Proto je důležité sice poskytovat druhým vodítka, ale skutečnými diváky tohoto procesu, pro něž se celý děje, jsou božské, kterým se máme zalíbit. Spočívá v tomto péče o naši duši? Položíme-li však otázku takto jednoduše, ihned se nabízí oprava: i ten, kdo stojí v pozici učitele, potřebuje žáky jako odrazový můstek pro vlastní rozpomínku, a popisovaný vztah proto nemůže být takto jednostranný. Ale i takové pojetí – potřeba druhých jako odrazového můstku pro vlastní rozpomínku – se zdá být stěží uspokojivé. Nerad bych ho proto

autorovi připisoval; obě knihy jako by však svou zvláštní dikcí právě takové pojetí sugerovaly. Přinejmenším není jasné, jak se k tomuto rysu obou textů postavit.

Snad by však bylo možné v nějakém smyslu připustit i takovou pozici. Vždyť filtrace informací, směřování druhých apod., to vše patří k dialogu, jaký běžně s druhými vedeme. V takovém hovoru je však vždy možno chtít po učiteli, aby vydal počet ze své pozice. Jistě právě proto píše Platón obezřetně svá díla jako dialogy mezi konkrétními postavami, kde toto vydání počtu ze Sókratova vedení můžeme

nalézt. Špinka, který se k tomuto odkazu zjevně hlásí, však dialogy nepíše, a zřejmě právě proto působí texty způsobem, který popisují. Pro ty, kdo mohou se Štěpánem Špinkou o jeho interpretacích osobně diskutovat, tj. pro ty, kdo mu umožní, aby pomohl své řeči, není tato výtku až tolik závažná. Podobně lze přimhouřit oči i nad popsávanými žánrově-formálními nedostatky. Obě díla nepochybně zůstávají zjevním na české filosofické scéně a budou platónské bádání u nás velmi dlouho a silně spoluvvářet.

Ota Gál