

## Aleš Havlíček

### IDEJE A ZBOŽNOST V PLATÓNOVĚ DIALOGU *EUTHYFRÓN*

Ústí nad Labem (FF UJEP) 2012,  
150 str.

Kniha Aleše Havlíčka *Ideje a zbožnost v Platónově dialogu Euthyfrón* představuje bezesporu důležitý příspěvek k českému platónskému bádání. Autor se v ní zabývá jedním z Platónových dialogů, přesněji řečeno, druhá část knihy – navazující na obecně pojatý úvod – podává ucelený a důkladný komentář k tomuto dialogu.

I když – jak uvidíme – je třeba ocenit originalitu Havlíčkovy interpretace, již pouhý komentář k jednomu z Platónových dialogů by představoval v relativně omezeném prostředí českého platónského bádání důležitou událost. Ten, kdo se chce Platónovým myšlením důkladněji zabývat, musí totiž nejprve a především studovat jednotlivé Platónovy dialogy, přičemž jsou komentáře k těmto dialogům nezbytnou pomůckou. Důležitost Havlíčkovy knihy tedy spočívá mimo jiné v tom, že českému čtenáři právě takový komentář nabízí.

Kromě toho, že sama literární forma dialogu vyvolává otázku, jaké myšlenky zastával Platón jakožto autor textu – není totiž jasné, zda tu kterou myšlenku můžeme kromě postavy dialogu připsat Platónovi samému –, je

také většinou obtížné určit, o čem daný dialog vůbec pojednává. Na rozdíl od filosofických traktátů Platón neříká, co je hlavním tématem příslušného dialogu, resp. proč ho vůbec napsal. A ani v případě *Euthyfróna* není příliš jasné, co chtěl Platón jeho napsáním vlastně říci či ukázat.

Jak naznačuje již samotný název Havlíčkovy knihy, autor za hlavní téma dialogu považuje pojednání o idejích a zbožnosti. Tato interpretace se nabízí. Sókratés položí několikrát Euthyfrónovi otázku, co je to zbožnost, takže se může zdát, že se zde skutečně provádí jakési zkoumání zbožnosti. A protože Sókratés smysl této otázky Euthyfrónovi několikrát objasňuje pomocí termínů *eidós* a *idea*, které u Platóna běžně překládáme prostřednictvím pojmu *idea*, zdá se, že ideje tvoří důležitou součást toho, o čem chtěl Platón v tomto dialogu pojednat. Fakt, že na konci dialogu nedojde k žádnému pozitivnímu řešení či náhledu, by sice mohl problematizovat předpoklad, že Platón zde nějak tematizuje, či dokonce předkládá svou teorii idejí. Nicméně Havlíček by případné námitky a pochybnosti ohledně role idejí v dialogu *Euthyfrón* odmítl s poukazem na to, že zbožnost je tu pojímána přímo jako jedna z idejí: „Euthyfrónovým úkolem bylo podat definici ideje zbožnosti“ (109).<sup>1</sup> Pokud je ovšem zbožnost chápána jako jedna z idejí, pak podle Havlíčka pojednání o idejích a zbožnosti nepředstavuje v dialogu *Euthyfrón* dvě oddělená témata, nýbrž v podstatě téma jediné.

<sup>1</sup> Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované knihy.

## 1. Šíře a komplexita problematiky idejí (první část Havlíčkovy knihy)

Jestliže jsou podle Havlíčka hlavním tématem dialogu ideje a zbožnost (případně zbožnost jakožto idea), je jen důsledné (a z hlediska čtenáře i velmi vítané), že před vlastním rozбором dialogu *Euthyfrón* se autor problematice idejí věnuje poměrně důkladně. Čtenář zde má přitom jedinečnou možnost seznámit se s celou šíří a komplexností diskuse, která se k Platónovým idejím váže.

Havlíček své pojednání o idejích rozvrhuje do tří podkapitol. V první podkapitole se věnuje tomu, jak byly termíny *eidos* a *idea* používány před Platónem. Abychom totiž mohli pochopit a docenit Platónovu koncepci idejí, je důležité udělat si představu o tom, z jakých předpokladů mohl Platón ve svých úvahách vycházet, resp. jak dosavadní představy a koncepce modifikoval. Zhruba řečeno, dříve než se v sémantice obou termínů prosadil platónský filosofický význam *idea*, označovaly především vnější vzhled či podobu nějaké věci. Jak o tom svědčí například hippokratovské spisy, v 5. století př. Kr. se pak oba termíny začaly používat také v poněkud obecnějším, resp. klasifikačním významu druh či třída věcí.

Název druhé podkapitoly („*Eidos* a *idea* u Platóna“) je poněkud zavádějící. Havlíček se tu nevěnuje pouze tomu, jaký význam mají termíny *eidos* a *idea* v Platónových dialozích, a tedy neprovádí zde pouze předběžné lexikální či sémantické zkoumání, jak by mohl naznačovat název této podkapitoly a jak tomu bylo v podkapitole předchozí. Autor se tu zabývá Platónovou

koncepcí či teorií idejí jako takovou. Poté co hned na počátku poznamená, že Platón používá oba termíny vícero způsoby (kromě specifického filosofického významu termínu „*idea*“ totiž Platón běžně pracuje i s jeho hovorovými či předfilosofickými významy), Havlíček konstatuje, že Platón svůj filosofický pojem ideje vyjadřuje celou řadou dalších termínů a obrátů, nikoli pouze výrazy *eidos* a *idea*. Platón nejčastěji odkazuje k idejím pomocí zpodstatněných adjektiv, nicméně „synonymně užívá také výrazů *ho esti*, *úsia*, *aitia*, *fysis*, *dynamis*, *auto*, *auto kath' hauto* či *paradeigma*“ (23). Ve shodě s tímto zjištěním (totiž že Platón používá termíny *eidos* a *idea* víceméně synonymně s celou řadou dalších výrazů a obrátů) se autor ve zbytku této podkapitoly zabývá obecně tím, co se běžně označuje jako Platónova teorie idejí. Zde se neomezuje pouze na představení běžných názorů na Platónovu teorii, nýbrž snaží se naznačit určitou alternativu vůči běžnému pojetí idejí.

Uvědomíme-li si, že Havlíček v druhé podkapitole podává systematický výklad idejí, je poněkud překvapivé, ba matoucí, že třetí podkapitola nese název „Teorie idejí“. Navzdory tomuto označení se zde autor nezabývá teorií idejí ve vlastním smyslu, nýbrž v první části („Historické pozadí teorie idejí“) hledá možné vlivy, které Platóna vedly k vytvoření teorie idejí, zatímco v druhé části („Různé interpretace Platónovy teorie idejí“) podává stručný přehled toho, jak moderní interpreti chápali Platónovy ideje.

Pro pochopení Platónovy teorie idejí, resp. pro to, abychom si o Platónově teorii idejí učinili ucelenou představu, je tato kapitola bezesporu velmi

důležitá. Nicméně si nelze odpustit otázku, zda by zkoumání možných historických vlivů a přehled různých interpretací podaných ve třetí podkapitole nemělo předcházet systematickému pojednání o idejích, kterému se Havlíček věnuje v druhé podkapitole. Bylo by to logičtější přinejmenším potud, že by se čtenář nejprve seznámil s různými historickými vlivy a interpretačními možnostmi. Takto připraven by pak mohl lépe pochopit vlastní problematiku idejí.

Na druhou stranu, kdyby chtěl Havlíček podkapitolu o historických vlivech a moderních interpretacích předřadit vlastnímu pojednání o teorii idejí, musel by ji (argumentačně či rétoricky) vystavět tak, aby anticipovala jeho vlastní, poměrně specifické pojetí idejí. To by sice mohlo podpořit jeho interpretaci, nicméně takový výklad by byl příliš jednostranný. Proto je Havlíčkova snaha učinit z pojednání o historických vlivech a moderních interpretacích pouze nezaujatý, přehledový dodatek pochopitelná a z hlediska (zvláště neobeznámeného) čtenáře také vstřícnější.

## 2. Dva interpretační přístupy k problematice idejí

Naznačili jsme, že v rámci Platónových dialogů nelze jednoduše izolovat Platónovy názory, resp. není možné jednoduše citovat výroky, které bychom mohli neproblematicky připsat přímo Platónovi. Kromě toho si je třeba uvědomit, že tyto dialogy byly psány pro dobové publikum, které k nim přistupovalo s vlastním porozuměním – mnohdy značně odlišným od našeho, které bylo formováno dlouhou filosofickou tradicí. Součástí naší tradice

je pochopitelně i pojem idea, kterému (pomineme-li tradici novověkou) často rozumíme zjednodušeně jako nějaké transcendentní a inteligibilní entitě. Jinými slovy, jestliže dnes v nějakém textu narazíme na termín „idea“, tak mu většinou rozumíme v technickém, resp. platónském smyslu jako nějakému transcendentnímu a inteligibilnímu jsoucnu. Jestliže však dobový čtenář Platónových dialogů, který za sebou pochopitelně neměl naši dlouhou filosofickou tradici, narazil na termíny *eidos* a *idea*, rozuměl jim primárně v tehdy běžném hovorovém významu („podoba“ či „druh“, srv. první podkapitola Havlíčkovy knihy). Teprve v Platónových dialozích se seznamoval s nějakým novým, filosofickým významem (tedy s významem, který se do sémantiky těchto pojmů snažil vtisknout Platón).

Tím se ovšem dostáváme k poměrně subtilnímu a komplexnímu problému, jak vůbec Platón sám označoval to, co se považuje za jeho hlavní filosofický výtvar a co se běžně označuje jako teorie idejí, případně jak vůbec rozpoznat, na jakém místě Platón o idejích hovoří. Můžeme například předpokládat, že všude tam, kde Platón (technicky či terminologicky) používá termíny *eidos* a *idea*, zároveň odkazuje k idejím? Anebo v některých kontextech či dialozích nemají tyto termíny s idejemi nic společného? Jak jsme již zmínili, jelikož *eidos* a *idea* byla běžná hovorová slova, používal je Platón často i v jejich běžných hovorových či netechnických významech. Nicméně je otázkou, zda i v kontextech, kde se zdají být použity nějak technicky, jako je tomu například v dialogu *Euthyfrón*, odkazují k idejím v úzkém slova smyslu.

Tyto úvahy mohou působit na první pohled značně podivně, zvláště pro čtenáře, který není blíže obeznámený s řeckou filosofií, resp. s Platónem. Přestaneme-li uvažovat obecně o teorii idejí a zamyslíme-li se místo toho nad tím, jak Platón ideje vlastně koncipoval, případně jak vůbec k jejich koncepci dospěl, zdá se zjevné, že k tomu, aby mohl svou koncepci idejí vůbec vytvořit, je musel i nějak označovat (bez nějakého konkrétního označení by totiž nebylo možné ideje nijak myslet či koncipovat). A protože my dnes běžně v souvislosti s Platónovou teorií idejí mluvíme o ideji dobra či krásy, případně ideji člověka či stolu (hovoříme tedy o ideji *něčeho*), zdá se (alespoň z našeho hlediska) přirozené, že i Platón musel o idejích hovořit podobným způsobem – tedy prostřednictvím nějakého podstatného jména znamenajícího ideu a prostřednictvím konkrétního přívlastku (k tomuto účelu se nejvíce hodí právě řecké termíny *eidos* a *idea*).

Podíváme-li se ovšem na to, jak se o idejích hovoří v jednotlivých dialogích (resp. jak jsou zde používány termíny *eidos* a *idea*), lze hned konstatovat, že Platón v podstatě nikde nepoužívá termíny *eidos* či *idea* s nějakým upřesňujícím přívlastkem, nýbrž především samostatně (jedinou výjimkou je *idea* dobra *hé tú agathú idea* z *Ústavy*; protože však *idea* dobra představuje velmi specifickou ideu, jedná se pouze o výjimku potvrzující pravidlo). S tím navíc do značné míry souvisí, že ve vlastní koncepci idejí (resp. při vytváření této koncepce) nehrály řecké termíny *eidos* a *idea* žádnou podstatnou roli. O tom velmi názorně svědčí dialog *Faidón*, který bývá často pokládán za první dialog, kde se

o idejích ve vlastním smyslu hovoří. Ať už se jedná či nejedná o první dialog, kde lze nalézt stopy Platónovy teorie idejí, důležitá je především celková dialogická koncepce, z níž vcelku jasně vyplývá, že z hlediska vlastního filosofického pojetí idejí nejsou termíny *eidos* a *idea* nijak zvláště důležité. O tom, co se běžně označuje jako ideje, hovoří Platón v dialogu *Faidón* na několika místech (srv. *Phd.* 65d–66a, 74a–77a, 99d–107b). Většinou k nim však odkazuje prostřednictvím substantivizovaných adjektiv v singuláru s indexem *auto* (např. *auto to kalon*, „samo to krásné“; *auto to ison*, „samo to rovné“). Uvědomíme-li si pak, že taková substantivizovaná adjektiva odkazují v řečtině k nějaké obecné či abstraktní věci a že vytvářejí poměrně názorný a efektivní protiklad vůči substantivizovaným adjektivům v plurálu, která označují konkrétní jednotlivé věci (např. *ta kala*, „krásné věci“, *ta isa*, „rovné věci“), je zjevné, že Platón mohl vytvořit svou koncepci idejí bez toho, aniž měl k dispozici termíny *eidos* a *idea*, resp. že pro jeho koncepci idejí bylo klíčové především to, že v řečtině bylo možné substantivizovat adjektiva. Teprve v závěru dialogu, kdy je čtenář dostatečně obeznámen s problematikou či koncepcí idejí (v souvislosti s posledním důkazem nesmrtnosti duše), začne Sókratés odkazovat k idejím prostřednictvím termínů *eidos* a *idea* (poprvé je tomu v místě 102b1).

Tyto stručné úvahy nejsou (a kvůli své stručnosti ani nemohou být) přehodnocením, či dokonce kritikou toho, jak Havlíček k problematice idejí přistupuje. Jedná se pouze o to zasadit Havlíčkův přístup k idejím do širší interpretací perspektivy. Přístup, který

autor zastává, totiž představuje pouze jednu z možností, jak se problematikou idejí u Platóna zabývat. Jak jsme naznačili, tento přístup spočívá v tom, že ideje jsou předpokládány všude tam, kde se vyskytují termíny *eidos* a *idea*, případně tam, kde se vyskytují další výrazy, které jsou s těmito dvěma termíny u Platóna synonymní (což jsou především substantivizovaná adjektiva). Protože – jak také názorně dokládá Havlíčkova kniha – není jasné, jak Platón ideje pojímal, je takový přístup oprávněný potud, že nyní lze poměrně jasně vymezit oblast toho, co je třeba zkoumat. Jinými slovy, po tomto předběžném rozhodnutí či vymezení, čím přesně se máme v Platónově díle zabývat, lze zaměřit pozornost na to, jaké významy a koncepce se za různými termíny, které nějak implikují ideje, přesně skrývají. Uvědomíme-li si, že dialog *Euthyfrón* bývá většinou považován za raný dialog a že se ideje připisují většinou středním dialogům, je zjevné, že právě tento přístup k problematice idejí umožňuje Havlíčkovi o idejích v dialogu *Euthyfrón* hovořit.

Jiný způsob, jak se problematikou idejí u Platóna zabývat, však může spočívat v tom, že vyjdeme z našeho filosofického či platónského pojmu *idea*, který – jak jsme naznačili – odkazuje k transcendentní entitě. Přitom ve shodě s naším pojetím budeme za ideje u Platóna považovat to, co nějak odpovídá představě transcendentní entity (za předpokladu, že u něj opravdu lze něco takového nalézt). Zhruba v tomto smyslu se k problematice idejí většinou také přistupuje. Mimo jiné proto se ideje zpravidla spojují až se středními dialogy (substantivizovaná adjektiva, která se zde objevují, lze totiž považovat

za něco, co odkazuje k transcendentním entitám). A proto se rovněž předpokládá, že v raných dialogích (a tedy i v dialogu *Euthyfrón*) ideje tématem nejsou, neboť se zde o žádných transcendentních entitách nehovoří.

### 3. Havlíčkovo pojetí idejí

Po načrtnutí Havlíčkova interpretačního přístupu k idejím se můžeme podívat na to, jak konkrétně autor ideje pojímá. Havlíček se od počátku snaží své pojetí budovat v opozici k tomu, jak jsou ideje běžně pojímány. Zastánci běžného pojetí idejí, tj. zastánci „tzv. klasické teorie idejí“ (29), se domnívají, že mezi idejemi a smyslově vnímatelnými věcmi existuje zásadní ontologický rozdíl, který se někdy označuje jako *chórismos* (32, 53), přičemž ideje představují transcendentní entity (poznámejme rovnou, že – jak Havlíček rovněž zmiňuje – Platón sám nikde v souvislosti s idejemi řecký termín *chórismos* nepoužívá, to činí až Aristotelés, srv. 32, pozn. 48.). To, že Platón (nebo přesněji Sókratés jakožto postava dialogu) ideje určitým způsobem odlišuje od věcí, s nimiž se běžně ve světě setkáváme, se zdá být vcelku zjevné – idejím a na nich participujícím věcem jsou totiž připisovány odlišné, většinou disjunktivně vytvořené charakteristiky: věčné – pomíjivé; neměnné – měnící se; dokonalé – nedokonalé; jedno – mnohé; inteligibilní – smyslově vnímatelné (srv. 26). Podle Havlíčka však není nutné tyto rozdílné, často disjunktivní charakteristiky chápat v silném smyslu ontologické odlišnosti neboli *chórismu*. Jestliže pak Havlíček hledá alternativu k běžnému pojetí idejí jakožto transcendentních jsoucen, mohlo by se zdát, že se

bude snažit ukázat, že ideje jsou imanentní entity, tzn. že bude prosazovat interpretaci občas uplatňovanou v souvislosti s ranými či pozdními dialogy (srv. 29, zastáncem takové interpretace je např. D. Ross). Havlíček je však v pojetí idejí mnohem originálnější či radikálnější. Domnívá se totiž, že ideje jsou pouze jednou z podob „jednoho a téhož jsoucího“, druhou podobou jsou smyslově vnímatelné věci. Jinými slovy, na rozdíl od běžného pojetí, které zdůrazňuje nejenom (ontologickou) oddělenost idejí a smyslově vnímatelných věcí, nýbrž i (ontologickou) nadřazenost idejí (32–33), Havlíček se snaží mezi idejemi a smyslově vnímatelnými věcmi myslet „vzájemnou či bytostnou souvislost“ (33).

Lze předpokládat, že pro většinu čtenářů bude toto Havlíčkově pojetí idejí přinejmenším překvapivé, neboť ve shodě s platónskou tradicí bývají ideje pojímány jako transcendentní entity. Nicméně vzhledem k celé řadě interpretačních problémů, které jsou s idejemi spjaty a které se – jak jsme viděli – týkají i definičního či terminologického problému, co u Platóna vůbec jako ideje označovat, je Havlíčkově pojetí idejí (podle něhož ideje bytostně souvisejí se smyslovými věcmi, a nejsou na nich tedy ontologicky nezávislé) bezesporu zajímavé a podnětné. Avšak předložená argumentace pro toto pojetí není příliš přesvědčivá a šťastná. Pokusím se ukázat, že Havlíček mohl argumentovat jinak a učinit své pojetí přijatelnějším.

Hlavní problém Havlíčkovy argumentace spočívá v tom, že své pojetí zakládá na jediném obratu z dialogu *Faidón*, jehož interpretace však není vůbec jednoznačná, přičemž se

následně snaží tuto interpretaci podpořit podobenstvím o úsečce ze VI. knihy *Ústavy*, jejíž interpretace je rovněž problematická:

Na počátku třetího důkazu nesmrtnosti duše v dialogu *Faidón* se Sókratés táže Kebéta, zda souhlasí, že existují *dvo eidé tón ontón* (*Phd.* 79a6). Pro Havlíčka je klíčové, jak přeložíme či interpretujeme termín *eidé* (plurál od *eidós*). Zatímco – jak sám autor uvádí – většina interpretů chápe termín *eidós* obecně jako „druh“ či „formu“ (30, pozn. 40), Havlíček se domnívá, že termín *eidós* je zde třeba chápat jako „podobu“. Tedy zatímco se řecký obrat *dvo eidé tón ontón* běžně překládá jako „dva druhy jsouceni/ jsoucích věcí“, Havlíček navrhuje překlad „dvě podoby jsoucna“. Na základě tohoto překladu tedy lze tvrdit, že Sókratés se neujišťuje obecně o tom, zda existují dva druhy věcí, nýbrž pouze, zda existují dvě podoby jsoucna. Podle Havlíčka se tedy jedná pouze o otázku, zda se jedno jediné jsoucno může jevit dvěma odlišnými způsoby.

Pro který z obou překladů se máme rozhodnout? Domnívám se, že při kritickém posouzení této otázky hovoří většina indicií v neprospěch Havlíčkova překladu. Jak bylo zmíněno výše, i když původní význam slova *eidós* (který navíc běžně používá i Platón) je „podoba“, od 5. století se v sémantice tohoto termínu prosadil i jiný, klasifikační význam „druh“ (srv. první podkapitola). Protože Platónův obrat *dvo eidé tón ontón* má – alespoň na první pohled – co do činění spíš s klasifikováním či kategorizováním než s vnějším vzhledem, domnívám se, že většina Řeků mu rozuměla v tomto obecnějším klasifikačním smyslu. Havlíček navíc

Platónův obrat poněkud zkresluje tím, že řecký plurál *ta onta* („jsoucna“, „jsoucí věci“) překládá pomocí českého singuláru („jsoucno“). Kdyby Platón chtěl skutečně zdůraznit, že se mu jedná o podobu či vzhled jsoucna, určitě to mohl učinit mnohem jasnějším a jednoznačnějším způsobem.

I když Havlíčkův překlad „dvě podoby jsoucna“ nelze zcela vyloučit, je přinejmenším kontroverzní. Tím je ovšem problematizována celá autorova argumentace. Jak se ukazuje, tato argumentace vychází z kontroverzního předpokladu, respektive z kontroverzního překladu (příčemž ponecháváme stranou otázku, do jaké míry je zmíněná věta či pasáž sama o sobě důležitá).

Havlíček se dále snaží své pojetí opřít o interpretaci podobenství o úseče, v němž Sókratés podle určitého poměru rozděluje svět na čtyři díly: jak svět duchovní či noetický, tak svět smyslově vnímatelný se skládá ze dvou dílů. I když krajní díly úsečky mají rozdílnou velikost, oba prostřední díly mají velikost stejnou. Ze stejnosti obou prostředních dílů (z nichž jeden spadá do oblasti smyslově vnímatelné, zatímco druhý do oblasti duchovní) pak Havlíček vyvozuje, že „tvoří dva aspekty téhož. A ‚totéž‘ má jak podobu smyslu vnímatelnou, tak také uchopitelnou myšlením“ (32). Problém ale spočívá v tom, že zde máme co do činění s interpretací pouhého podobenství či obrazu, a nikoli vlastního pojmového vymezení. Z podobenství či obrazu mohou vyplývat různé věci, přičemž je otázkou, nakolik mohou být takové metaforické či obrazné implikace relevantní pro vlastní filosofickou koncepci.

Má tedy Havlíčkovu pojetí idejí, podle něhož ideje nějak bytostně

souvisejí se smyslově vnímatelnými věcmi, vůbec nějaké opodstatnění? Jinými slovy, lze ho založit ještě na nějaké jiné (silnější či přesvědčivější) evidenci? Domnívám se, že ano. Tuto možnost vlastně uvádí i Havlíček, avšak bohužel ji pouze nahodile zmíní v úplném závěru své argumentace, takže čtenář ji buď zcela přehlédne, anebo jej nenapadne, že by se mohlo jednat o skutečné zdůvodnění Havlíčkova pojetí idejí (příslušné tvrzení bude považovat spíš za jeho důsledek). Bohužel se zdá, že ani sám Havlíček si není zcela vědom toho, že by se mohlo jednat o zdůvodnění jeho pojetí idejí. V závěru své argumentace píše: „smyslové vnímání a myšlení (jsou) dva odlišné způsoby vztahování se k jednomu a témuž jsoucimu“ (33). Ideje a smyslově vnímatelné věci se tedy mohou jevit jako dva odlišné projevy jednoho a téhož jsoucna právě z hlediska dvou odlišných kognitivních schopností: z hlediska myšlení se určité jsoucno jeví jako idea, a z hlediska smyslového vnímání se stejné jsoucno jeví jako smyslově vnímatelná věc. Otázkou ovšem je, proč Havlíček neargumentuje pro své pojetí idejí právě na základě rozdílu dvou kognitivních schopností (myšlení a smyslového vnímání), a místo toho se ho snaží opírat o přinejmenším nejednoznačný obrat z dialogu *Faidón*, případně o interpretaci podobenství. Domnívám se, že je to způsobeno dvěma důvody:

Za prvé, kdyby Havlíček založil své pojetí idejí na rozdílu mezi myšlením a smyslovým vnímáním (tedy na rozdílu dvou kognitivních schopností), musel by se hned vyrovnat s námitkou, jak může být ontologická problematika idejí založena epistemologicky. Přestože

je Havlíčkovu pojetí idejí v poměrně příkrém rozporu s jejich tradičním pojetím, zdá se, že autor zůstává věrný tomuto pojetí jakožto určité ontologické koncepci, která musí teprve založit epistemologii (a nikoli naopak). Z hlediska priority ontologie nad epistemologií je bezesporu vhodnější odvolávat se na (byť problematické) pasáže z *Faidóna* a z *Ústavy* než na kognitivní schopnosti.

Druhý důvod, proč se Havlíček při odůvodnění svého pojetí idejí primárně neodvolává na rozlišení myšlení a smyslového vnímání, patrně opět souvisí s tím, že i myšlení chápe především prismatem pozdější platónské tradice jako vztah ke specifické oblasti idejí. Havlíček tak na jediném místě, kde se problému myšlení věnuje, píše: „Několikrát jsme uvedli, že ideje jsou uchopitelné pouze myšlením. Nebylo však zatím upřesněno, jak je poznáváme. Platón odlišuje poznávací schopnosti *noein* a *dianoein*, z nichž první výraz, přeložený jako myšlení či nahlížení, je užíván pro skutečné poznání idejí a označuje jejich přímé uchopování“ (28). I když se Havlíček z dobrých důvodů vyhýbá tomu, aby hovořil o transcendentní oblasti (jak by to činil platonismus), chápe myšlení v platónském duchu jako specifický vztah k idejím (ať již pojímaným transcendentně či jinak). Pokud je ovšem myšlení koncipováno jako vztah k nějaké specifické oblasti, je zjevné, že podobně jako v předchozím případě je epistemologická koncepce myšlení založena na ontologickém předpokladu existence idejí. Kdyby tedy Havlíček chtěl založit své pojetí idejí – podle něhož ideje bytostně souvisejí se smyslově vnímatelnými věcmi – na rozlišení myšlení

a smyslového vnímání, pak by vzhledem k tomu, jak chápe myšlení, riskoval, že se myšlené neboli inteligibilní ideje budou zdát přece jen mnohem odlišnější od smyslově vnímatelných věcí, než by si přál. Jinými slovy, jeho pojetí myšlení naznačuje spíš odlišnost idejí a smyslově vnímatelných věcí než jejich „vzájemnou či bytostnou souvislost“.

Navzdory těmto dvěma důvodům, které zřejmě vedly Havlíčka k tomu, že své pojetí idejí nezakládá primárně na rozlišení myšlení a smyslového vnímání, se domnívám, že jediný konsistentní pokus, jak by bylo možné jeho pojetí idejí udržet, je založit ho explicitně právě na tomto rozlišení. A to navzdory možné námitce, že tak bude ontologická problematika založena epistemologicky (což je přístup charakteristický spíše pro novověkou než pro antickou tradici). Ať tak či onak, východiskem tohoto pojetí může být fakt, že sloveso *noein* bylo v hovorové řečtině synonymní se smyslovým vnímáním (*aisthanesthai*) (srv. například zlomek *DK 28 A 46*, kde Theofrastos konstatuje, že Parmenidés považoval myšlení a smyslové vnímání za totožné). Je tedy možné argumentovat, že prostřednictvím myšlení „vidíme“ pouze nějaké aspekty či charakteristiky nějaké věci, zatímco prostřednictvím smyslového vnímání jiné. Jinak řečeno, z důkladné analýzy slovesa *noein* může samo od sebe vyplynout Havlíčkovu pojetí idejí. Zdá se totiž, že sémantické zúžení slovesa *noein* na vztah k nějaké specifické oblasti nebylo předpokladem Platónovy teorie idejí (jak to do určité míry sugeruje Havlíčkovu chápání myšlení), nýbrž jejím důsledkem.



#### 4. Ideje v dialogu *Euthyfrón*

Těžiště své knihy nespátřuje Havlíček v její první části pojednávající o idejích, nýbrž až v její části druhé, v níž podává vlastní interpretaci dialogu *Euthyfrón*. Již jsme zmínili, že v této části se čtenář může setkat s velmi kvalitním komentářem. Nepochybnou předností tohoto komentáře je mj. jeho přehledná struktura. V první podkapitole („Úvodem“) se Havlíček zamýšlí nad tím, o čem dialog vůbec pojednává, resp. co je jeho hlavním tématem. Ve druhé podkapitole („Obecná charakteristika dialogu“) ukazuje souvislosti *Euthyfróna* s ostatními Platónovými dialogy a charakterizuje základní dialogickou či dějovou situaci. V další podkapitole se zabývá strukturou dialogu a v poslední podkapitole („Výklad a komentář“) podává důkladný komentář k jednotlivým částem a pasážím.

Jak jsme naznačili v úvodu, Havlíček považuje za hlavní téma dialogu *Euthyfrón* pojednání o idejích (srv. též první podkapitola „Úvodem“, 63–67), přičemž přichází s poměrně originálním návrhem, jak Platón v tomto dialogu koncepci idejí zpracoval. Havlíček se totiž domnívá, že zde není pouze jedna koncepce idejí, nýbrž dvě. Jednu koncepci podle něj zastává Sókratés (případně autor dialogu), druhou Euthyfrón. Vzhledem k tomu, že Euthyfrón nepůsobí v dialogu jako příliš schopný filosofický partner (nejprve se vychloubá, že má vědění o božských věcech, načež nedokáže podat definici zbožnosti), může takové pojetí přinejmenším překvapit. Nicméně autor plausibilně argumentuje, že pokud Euthyfrón pochopil, na co se ho Sókratés táže, když se ho táže na definici či ideu zbožnosti (resp. když svou otázku upřesňuje

prostřednictvím termínů *eidos* a *idea*), znamená to, že se se Sókratovou koncepcí idejí ztotožňuje: „Jakmile však začne Sókratés hovořit o idejích, není pochyb o tom, že Euthyfrón ví, o čem je řeč. Ani jednou se totiž v souvislosti s idejemi neobjeví Euthyfrónova pochybnost nebo dotaz, co to ideje vlastně jsou. S myšlenkou idejí je tedy dobře obeznámen, ale jak je pojímá, se musí teprve ukázat“ (90–91).

To, jak Euthyfrón ideje pojímá, vyplývá podle Havlíčka především z toho, jak chápe vztah mezi bohy a lidmi. Připomeňme, že Euthyfrón, který se považuje za věštce, a tudíž za znalce božských věcí, odpovídá na Sókratovu otázku, co je to zbožnost, nejprve tak, že zbožné je to, co dělá on sám, totiž že žaluje svého otce. Své jednání přitom zdůvodňuje poukazem na Dia, který se též postavil proti svému otci, Kronovi. Ze způsobu, jak Euthyfrón používá mýty o bozích, vyvozuje Havlíček následující závěr ohledně jeho pojetí vztahu mezi bohy a lidmi: „Euthyfrónovo pojetí vztahu lidského a božského světa pracuje ještě s myšlenkou oddělenosti obou světů. Každý ze světů charakterizují spory, pře a hádky, přičemž jedna rovina je nadřazena druhé, jež je vzorem pro řešení problémů roviny první“ (96). Do tohoto kosmologického rámce pak Havlíček situuje Euthyfrónovo porozumění tomu, co je zbožnost, resp. – v Havlíčkově interpretaci – co je idea zbožnosti. Podle autora Euthyfrónovo pojetí idejí „vychází z předpokladu oddělených, hierarchicky uspořádaných světů, světa lidského a světa božského, a z předpokladu, že existují jedinci, kteří mají vědění o tom, co se odehrává na nadřazené, určující rovině božské“ (97). Ačkoli mnohé čtenáře jistě překvapí již

to, že Euthyfrónovi lze připsat nějaké pojetí idejí, možná nejpřekvapivější z celé Havlíčkovy interpretace je tvrzení, podle něhož z „podaného shrnutí Euthyfrónova pojetí idejí vyplývá, že jde o klasickou teorii idejí“ (129).

Podle Havlíčka staví Platón proti tomuto Euthyfrónovu pojetí idejí své či Sókratovo pojetí, které se – jak jsme viděli – zakládá na souvislosti mezi idejemi a smyslově vnímatelnými věcmi a které je prezentováno teprve ve druhé části dialogu. Připomeňme, že poté co se první tři Euthyfrónovy pokusy odpovědět na Sókratovu otázku, co je to zbožnost, ukážou jako neuspokojivé (první část), Euthyfrón ztratí motivaci a chuť v hovoru pokračovat. Aby ho povzbudil k dalšímu rozhovoru, přejímá Sókratés iniciativu a navrhuje určitá řešení, čímž začíná druhá část dialogu. Tato řešení pak s Euthyfrónem zkoumá, přičemž právě fakt, že Sókratés se chápe iniciativy, je pro Havlíčkovu interpretaci klíčový.

Pro čtenáře může být matoucí, že Havlíček o idejích v komentáři k druhé části dialogu (kde by mělo být podle něj přítomno Sókratovo či Platónovo pojetí idejí) takřka vůbec nehovoří. Teprve v závěrečném shrnutí se snaží naznačit, jakou úlohu zde ideje hrají. Tento přístup lze ovšem vnímat jako konsistentní potud, že Sókratova či Platónova teorie idejí je podle Havlíčka pouze naznačena či „skryta“ (srv. 129). Snad i proto ji Havlíček ve svém komentáři přímo či explicitně netematizuje, spíše se jí nepřímo dotýká.

Ať tak či onak, autor má přinejmenším čtyři důvody, proč se domnívat, že v druhé části dialogu lze zahlédnout teorii idejí, kterou by bylo možné připsat Sókratovi, případně Platónovi:

1) Vzhledem k tomu, že Havlíček od počátku předpokládal, že v dialogu se jedná o hledání definice ideje zbožnosti (a nikoli pouze o hledání definice zbožnosti), je pochopitelné, že v tomto úsilí pokračuje i druhá část dialogu. Jinými slovy, jestliže je v dialogu hledána idea zbožnosti, znamená to, že i druhá část dialogu, v níž nejsou ideje nijak explicitně tematizovány, musí s idejemi souviset. To, že ani v této části, v níž při navrhování definic přejímá do značné míry iniciativu Sókratés, nedojde k pozitivní odpovědi na otázku, co je to zbožnost (resp. idea zbožnosti), není pro Platónovo pojetí idejí důležité. Důvody tohoto nezdaru lze totiž připisovat spíše Euthyfrónovi, který podával neuspokojivé odpovědi, než tázajícímu se Sókratovi. Proto se Havlíček domnívá, že Platón jakožto autor dialogu tu své pojetí pouze nepřímo naznačuje či skrývá.

2) Pro Havlíčka je klíčové to, že v druhé části dialogu navrhne definici sám Sókratés. Protože z dialogu samého není jasné, jaký význam má to, že tak činí právě on, snaží se Havlíček posuzovat tuto dialogickou situaci či strategii na pozadí jiných dialogů, především na pozadí dialogu *Menón*, v němž je podobný postup pochopen jako postup vycházející z předpokladu či hypotézy (srv. *ex hypotheseós*, *Men.* 86e). Ani v *Menónovi* sice ideje nejsou zcela jasně tematizovány (alespoň nikoli ve své tradiční podobě transcendentních jsoucen), nicméně v dialogu *Faidón* je metoda vycházející z předpokladu (resp. hypotetická metoda) explicitně dána do souvislosti s idejemi v podobě substantivizovaných adjektiv (srv. *hypothemenos*, *Phd.* 100ab). Jinými slovy, Havlíček vidí v Sókratově

snaze navrhnout vlastní definici (v druhé části dialogu *Euthyfrón*) standardní postup, který Sókratés (resp. Platón) používá vždy, když chce hovořit o idejích, a který souvisí s postulováním předpokladu či hypotézy.

3) Postup vycházející z předpokladu (resp. hypotetická metoda) je podle Havlíčka součástí dialektiky (srv. 36–37), přičemž dialektika je právě metodou, která velmi úzce souvisí s idejemi. I když lze dialektiku, jejíž označení je odvozeno z řeckého slovesa *dialegesthai* („rozmlouvat“), obecně charakterizovat jako prostředek či metodu, jak pomocí otázek a odpovědí dospět k nějakému výsledku (definici či ideji), Havlíčkovo pojetí dialektiky vychází ze specifitější koncepce dialektiky, jak ji Platón rozvíjí v *Ústavě*. Zde je dialektika koncipována v bytostném vztahu k ideji dobra: „Dialektika tedy směřuje za předpoklady k ideji dobra, aby je v případě, že nejsou pevné, nahradila novými, jež budou spolehlivé. Idea dobra se ale nestává předmětem vědění, nýbrž tím, k čemu musíme tzv. otočit (*periagógé*, 518b–e) celou svou duši, co nás vede a usměrňuje naše poznávání.“ (38)

4) I když tedy ideje nejsou v druhé části dialogu *Euthyfrón* explicitně zmíněny a ani Havlíček je ve svém komentáři nijak netematizuje (hovoří o nich až v závěrečném shrnutí), přesto se zde podle autora skrývají za dialektickou metodou, kterou Sókratés užívá, resp. za jejím směřováním k dobru (či k ideji dobra). Jinými slovy, ideje jsou předpokladem či součástí dialektiky a jejího směřování k dobru. Dialektické směřování k dobru ovšem ruší či překonává jakoukoli rozpolcenost či oddělenost světa, jaká je typická pro klasickou teorii idejí, resp. pro Euthyfrónovo pojetí

idejí. Místo toho směřuje k souvislosti či jednotě různých oblastí a částí: „To, že se Euthyfrón nachází v neřešitelné situaci, má svůj důvod v tom, že východiskem jeho úvah není jednota světa, nýbrž dualita světů, které se snaží spojit a vykázat mezi nimi vzájemný vztah. Takový pokus však pod tíhou Sókratových otázek a argumentů ztroskotá. V jeho pozadí se nachází Euthyfrónova neschopnost vzít vážně myšlenku jednoty a dialektické umění, jež na jedné straně vymezuje jednotlivé strukturní momenty celku, na straně druhé je předvádí v jejich jednotě. Řešení problému zbožnosti je tedy třeba začít hledat jiným způsobem. Zvolena je hypotetická metoda, kdy je přijat předpoklad, že vše zbožné je spravedlivé. Jak se bude na základě tohoto předpokladu vyvíjet pojetí ideje zbožnosti, je tématem II. části dialogu“ (110–111).

## 5. Závěr

Až čas ukáže, do jaké míry je Havlíčkův přístup přínosný a přesvědčivý i pro ostatní badatele a studenty. Závěrem poukažme na tři otázky, které by bylo třeba v souvislosti s Havlíčkovou interpretací kriticky zvážit.

Za prvé, autor sice ukázal, že dialog *Euthyfrón* lze interpretovat jako konfrontaci dvou koncepcí idejí. Pokud však jeho interpretace má být přesvědčivá, je třeba vysvětlit, proč něco takového autor dialogu vůbec dělá, případně co touto konfrontací přesně sleduje. Uvážíme-li totiž, že teorie idejí se běžně chápe jako Platónův zásadní filosofický přínos, není jasné, proč se v dialogu objevují dvě koncepce idejí. Je to například proto, že Platón jakožto autor dialogu chce čtenáři ukázat dvě možnosti, jak idejím rozumět,

a zároveň naznačit, která je správná? Jedná se tedy o podobný záměr, jaký Platón sleduje v první části dialogu *Parmenidés*, kde nechal Parmenida kritizovat Sókratovu koncepci idejí? S pokusem vysvětlit Platónův záměr ovšem vyvstává i potřeba přesněji vymezit vztah dialogu *Euthyfrón* k ostatním dialogům, resp. situovat ho přesněji do chronologického rámce Platónova myšlení. Jedná se o Platónův raný dialog, za jaký se běžně považuje? Pokud ano, znamená to, že Platón měl od počátku své filosofické kariéry do jisté míry rozpracovanou teorii idejí? Havlíček se problému chronologie Platónova díla vyhýbá (tato otázka je totiž jen obtížně rozhodnutelná, srv. 69), nicméně jeho interpretace založená na konfrontaci dvou koncepcí idejí přímo vybízí k obecnějším úvahám o tom, proč a v jaké fázi svého myšlení se Platón do takové konfrontace pouštěl.

Za druhé, viděli jsme, že pro Havlíčka je důležité, že protagonisté dialogu hledají definici *ideje* zbožnosti, a nikoli pouze definici zbožnosti (to je zřejmě jeden z hlavních důvodů, proč Havlíček může předpokládat ideje i v druhé části dialogu *Euthyfrón*). Pro mnohé čtenáře to může být poněkud nezvyklý přístup, neboť většinou se předpokládá, že aktéři příslušného dialogu pátrají pouze po definici zbožnosti. Podle Havlíčka se ovšem o ideu zbožnosti jedná proto, že Sókratés ve své otázce neodkazuje na zbožnost pomocí podstatného jména, nýbrž prostřednictvím substantivizovaného adjektiva *to hosion* (Sókratovu otázku *ti esti to hosion*; bychom tedy překládali spíše jako „Co je to to zbožné?“, a nikoli „Co je to zbožnost?“). A protože – jak jsme viděli – Platón pomocí substantivizovaných adjektiv

běžně odkazuje k idejím, autor předpokládá, že také obrat *to hosion* odkazuje k ideji. To ovšem není zdaleka tak jednoznačné, neboť v řečtině se substantivizovaná adjektiva používají běžně (aniž by odkazovala k idejím). A navíc, když Platón prostřednictvím substantivizovaných adjektiv odkazuje k idejím, klade před substavizované adjektivum – aby zdůraznil, že se jedná o ideje – index *auto* (např. *auto to kalon* „samo to krásné“). Výraz *to hosion* („to zbožné“) nemusí tedy v žádném případě odkazovat k ideji, ale může pouze neurčitě odkazovat ke zbožnosti (byť z hlediska Havlíčkova vlastního interpretačního přístupu k idejím nemusí být mezi ideou a pojmem zbožnosti žádný podstatný rozdíl).

Za třetí, autor zcela samozřejmě předpokládá, že v dialogu i navzdory tomu, že končí aporií, probíhá pozitivní filosofické zkoumání, které se snaží dojít k nějakému pozitivnímu výsledku. Proto Havlíček chápe Sókratovo zkoumání jako dialektiku (tedy jako metodu, jak se na základě otázek a odpovědí dobrat k nějakému pozitivnímu řešení). Sókratovu činnost lze však stejně dobře hodnotit negativně, tedy tak, že se Sókratés nesnaží k nějakému pozitivnímu výsledku dojít. Tento způsob Sókratova zkoumání (resp. Sókratova metoda) se označuje jako *elenchos*. Smyslem *elenchu* není nalézt nějaká pozitivní řešení, nýbrž spíše přivést Sókratova partnera k uvědomění si vlastního nevědění, přičemž – jak se říká v *Apologii* – nahlédnutí vlastního nevědění má veskrze pozitivní, ba morální hodnotu, neboť je předpokladem péče o duši (srv. *Apol.* 29d–30c).