

PŘIROZENOST DUŠE A „PŘIROZENOST CELKU“ V DIALOGU *FAIDROS*

Karel Thein

I

Následující poznámky zkoumají širší souvislosti Sókratovy otázky, položené na řádcích 270c1–2 Platónova dialogu *Faidros*, podle níž nelze náležitě poznat přirozenost duše ($\psi\chi\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) bez přirozenosti celku ($\alpha\acute{\nu}\epsilon\nu\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\lambda\omicron\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$). Spory o výklad tohoto místa se týkají výrazu „celek“, $\tau\omicron\ \omicron\lambda\omicron\nu$, jehož význam není větnou konstrukcí jednoznačně určen.¹ Slovo „celek“ zde může označovat celkovou přirozenost samotné duše, složené z částí, nebo celek světa či kosmu. Třetím možným významem substantiva „celek“ je celek těla, přičemž je nutno upřesnit, že jde o celek těla oživeného, tedy celek těla a duše.²

Právě tato třetí možnost bude mít pro předložené čtení velký význam, nebude však vykládána podle textově předcházející analogie působení lékařství na tělo a rétoriky na duši (270b1–9), nýbrž podle

¹ Genitiv $\tau\omicron\upsilon\ \omicron\lambda\omicron\nu$ obsahuje na řádku 270c2 velká většina rukopisů. Všichni moderní vydavatelé počínaje Bekkerem (1826) mu proto dávají přednost před variantou $\tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ z nejstaršího rukopisu dialogu a nejstaršího platónského rukopisu vůbec, jímž je Bodleianus B z 10. století. Jediným mně známým obhájcem této varianty je Gerhard Müller (*Eine verkannte Lesart in Platons Phaidros*, in: *Hermes*, 104, 1976, str. 243–246), jenž následně čte „bez přirozenosti řeči“, *ohne die Wesensart der Rede*.

² Není mým záměrem probírat dosavadní diskusi na toto téma. Pro její shrnutí a bibliografii viz J. Mansfeld, *Plato and the Method of Hippocrates*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21, 1980, str. 341–362; R. Joly, *Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après*, in: *Formes de pensée dans la Collection hippocratique (Lausanne 21–26 sept. 1981)*, *Actes du IV. Colloque international hippocratique*, Genève 1983, str. 407–421; D. Tsekourakis, *Plato's Phaedrus and the Holistic Viewpoint in Hippocrates' Therapeutics*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38, 1991–1993, str. 162–173.

následující pasáže, v níž Sókratés mluví o duši jako „podle podoby těla složitě“ (271a7). V této pasáži již nejde o analogii ve smyslu vztahu dvou poměrů, ale o přímou strukturní podobnost, případně totožnost duše a těla, umožňují přímé kauzální sepětí mezi druhy řečí a druhy duší (271b1–5). Následné dělení duše pak může předvést druhy duše jako něco jen významově odlišného od částí duše, které jsou tvarovány částmi těla. Druhy duše, uvažované z hlediska účinku příslušných druhů řečí (271b1–272a2), tedy zřejmě nepřestávají být určeny různými vztahy mezi oněmi částmi duše, které nastínila Sókratova druhá řeč, palinódie čili chvála erótu. Právě tato souvislost je možným klíčem k pasáži kolem řádků 270c1–2, která bývá častěji diskutována z hlediska Faidrovy zmínky o Hippokratovi a jeho zkoumání přirozenosti těla (270c3–4). Tato diskuse přinesla řadu zajímavých výsledků včetně dlouhého inventáře pasáží z *corpus hippocraticum*, které by mohly svědčit pro ten či onen výklad. Žádná z těchto pasáží však nemůže sloužit jako vysvětlující princip daného místa dialogu *Faidros*.³ Protože ani pasáže z jiných dialogů nemohou být takovým principem, ale pouze nepřímou nápovědou, bude mým vodítkem sám dialog *Faidros*, přesněji řečeno skutečnost, že tento text obsahuje dvojí výslovnou tematizaci φύσις duše. Vedle bezprostředního kontextu řádků 270c1–2 je tedy nutné analyzovat též první předvedení φύσις duše v palinódii, jehož předpoklady pak další část dialogu přebírá a analyzuje z jiného hlediska.⁴

II

Platónův dialog *Faidros* je neúplnou rozpravou o pohybech lidské duše, jejichž líčení zastupuje úplnost samu. Skrze rozpravu o přirozenosti a hnutích lidské duše se do textu promítá napětí mezi dvěma odlišnými pohledy na otázku celku a části, to jest mezi pohledem, jehož východiskem je ἔργως, a tím, jehož východiskem je οὐρανός jako uspořádaný celek světa neboli kosmos. V dialogu *Faidros* hraje problém části a celku klíčovou roli nejen v pasážích o dialektice, ale také tam, kde je řeč o erótu, jenž souvisí s neúplností lidské přirozenosti a na jejím základě určuje vztah lidské duše k celku kosmu. Ani

³ Srv. R. Joly, cit. d., str. 419.

⁴ Palinódie končí řádkem 257b7, analýza jejích výsledků i východisek začíná na řádku 264e4.

jeden z různých výkladů φύσις duše není proto cílem sám o sobě. První slouží výkladu erotického šílení, druhý výkladu rétoriky. V prvním případě je zároveň přirozenost duše svorníkem celku kosmu, a z tohoto hlediska není dělitelná, přesněji řečeno její části jsou tematizovány jako celek sice nedílný, nicméně zcela nepodobný širšímu celku, jehož je ručitelem. V části dialogu, v níž jde o rétoriku, se spolu s tématem mění též hledisko rozboru duše, která je vsazena do lidského těla a obce, přičemž předmětem diskuse se stává její dělení na části a vztah druhů duší a druhů řečí. V obou případech je duše uvažována na základě toho, co Sókratés nazývá jejími skutky a stavy (πάθη τε καὶ ἔργα, 245c3–4; srv. 270d1–8), role duše v celku kosmu však nutně předpokládá zdůraznění její aktivity, zatímco rétorika jako vodění duší vychází z jejich momentu pasivního. Pouze pasivita duše umožňuje přesnou analýzu (270e3–6), aktivita duše může být zachycena jen obrazně (246a3–6).⁵ Vysvětlení nesmrtnosti duše, které se opírá o její aktivitu, je tedy vysvětlením předpokladů skutků duše, nikoli jejich předvedením. Právě tímto vysvětlením je nutné začít.

První výslovná tematizace přirozenosti duše v dialogu *Faidros* je součástí chválení erótu, jímž má Sókratés odčinit své předešlé hanění erótu, a vyhnout se tak trestu obdobnému slepotě, kterou bohové seslali na Homéra jako trest za urážku Heleny (242d4–243b7). Odtud tvrzení, podle něhož se nám největší z dobrých věcí stávají díky vytržení, které je božským darem (244a7–8). Erotické vytržení je jedním ze čtyř druhů vycházení ze sebe, avšak na rozdíl od vytržení věšteckého, očišťujícího a básnického, o jejichž dobrosti nás zpravují stará básnická svědectví, dobrost erótu je nutné nikoli citovat, nýbrž dokázat.⁶ Na řádku 245b7 proto nastává v pronášené palinódii zásadní zlom.

„Musíme dokázat (ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον),“ tvrdí Sókratés, „že taková šílenost je dávana od bohů k největšímu štěstí; tento důkaz (ἀποδειξις) sice chytráky nepřesvědčí, ale moudré přesvědčí. Jest tedy nejprve třeba poznat pravdu o přirozenosti božské a lidské duše pozorováním jejích stavů a výkonů (δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα); počá-

⁵ Často diskutovaná ιδέα duše z řádku 246a4 je synoptickým obrazem. Srv. 265d3. Podle řádků 246b8–9 nemá duše žádnou původní podobu. Připomíná tím „nesmrtelné podoby“ (ἀθανάτας ιδέας) Aristofanových *Oblak* (verš 289).

⁶ Viz S. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago 1991, str. 132–133.

tek důkazu je tento (ἀρχή δὲ ἀποδείξεως ἦδε). Veškerá duše je nesmrtelná (ψυχὴ πάντα ἀθάνατος)“ (245b7–c5).

Je nutno dokázat, že v otázce erótu má být před uvážlivým dána přednost vzrušenému čili pohnutému (κεκινήμενος, 245b4). Tento tvar je prvním výskytem slovesa κινεῖν v celém dialogu *Faidros*, a právě toto sloveso se o několik řádek dále stane klíčem celého výkladu o duši. Důkaz dobroty erótu bude důkazem toho, že pohyb je v každém ohledu lepší než klid. Tato ἀπόδειξις využívá nesmrtelnosti duše jako východiska, jehož radikální novost je patrně odpovídná na absenci starší, a tím také důvěryhodného svědectví o dobrotě erotického vytržení. Pasáž, která je obvykle pokládána za důkaz nesmrtelnosti duše, je částí důkazu dobroty erotického pohybu. Jedině s ohledem na něj vstupuje do hry motiv duše, a to duše božské i lidské. Tento vstup se odehrává ve třech citovaných větách (245b7–245c5), spojených dvěma kroky, z nichž ani jeden není na první pohled zcela jasný.

Po úvodním obratu v Sókratově řeči, jímž je samo tvrzení o nutnosti podat důkaz, ihned následuje konstatování, že tento důkaz dobroty erotického vytržení sesílaného bohy nepřesvědčí všechny a že *právě proto* je třeba začít zkoumáním duše. Obrat ke zkoumání duše je zároveň rezignací na universální přesvědčivost podávaného důkazu. Sókratova řeč týkající se erótu nebude jakožto řeč o duši určena každému, ale jen některému druhu duše. Vlastní obrat k otázce duše pak nabývá konkrétní, ne však definitivní podoby v další větě: nejprve musíme poznat pravdu o přirozenosti božské i lidské duše, a to tak, že budeme pozorovat to, co duše zakouší a co dělá, tedy její stavy a činy. Zde už je obrat k duši tak výslovný, jak je to jen možné, ale i přesto dochází hned v další větě ke druhému kroku, jímž se opět, již podruhé, zcela mění perspektiva celého důkazu. Počátkem čili ἀρχὴ předloženého důkazu o dobrotě erótu budiž to, že ψυχὴ πάντα ἀθάνατος, „veškerá duše je nesmrtelná“. Tento princip důkazu se však rozhodně nezdá být něčím, co bychom mohli získat na základě pozorování stavů a činů božské a lidské duše. Jak si máme tento nesoulad vysvětlit?

Sokratés mluví o tom, co bude nutno udělat πρῶτον, to jest „nejprve“ v časovém smyslu. Vzápětí pak mluví o počátku či „principu“ důkazu, o jeho ἀρχή. Jaký je vztah výrazů πρῶτον a ἀρχή? První se týká pozorování stavů a činů duše, jehož prostřednictvím máme odhalit φύσις duše. Druhý se týká nesmrtelnosti duše jako počátku důkazu. Nesmrtelnost duše, ἀρχὴ důkazu, však z pozorování jejích stavů a skutků odvodit nelze, což znamená, že poznání φύσις duše není ještě

poznáním její nesmrtelnosti. Sám Sókratés potvrdí toto podezření ve chvíli, kdy nakonec skutečně předloží formulaci toho, v čem spočívá φύσις duše, protože tato formulace se bude týkat pohybu oživeného těla (σῶμα... ἔμψυχον, 245e5–7). Podle této formulace spočívá přirozenost duše v pohybování tím, co samo duši není, takže skrytým ekvivalentem výrazu „φύσις duše“ musí být výraz „duše a tělo“. Sama nesmrtelnost duše pak ale musí spočívat v něčem jiném, než v čem spočívá její φύσις.

V čem tato nesmrtelnost spočívá vysvětluje Sókratés v pasáži následující bezprostředně po výroku ψυχὴ πάντα ἀθάνατος, jehož nejednoznačnost je patrně záměrná. Nejistota, zda jde o „každou duši“ nebo „celou duši“ bude do značné míry konstitutivní pro smysl textu. Nesmrtelná je každá duše, a to celá ve smyslu všech svých částí. Dvojznačný výraz ψυχὴ πάντα má nadto v palinodii svůj korelát ve výrazu πᾶν σῶμα, to jest „celé tělo“ nebo „každé tělo“ (245e4). Později Sókratés užije třetího stejně ambivalentního výrazu πᾶς λόγος, „celá řeč“ nebo „každá řeč“. Veškerá řeč musí totiž být složena jako živá bytost nebo obraz živé bytosti, nadané svým vlastním tělem (σῶμα τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ) (264c2–4). Řeč, která má své tělo, je nejdokonalším modelem, určeným k pochopení nesmrtelné duše skrze napětí mezi částí a celkem vtěleným do výměru její nesmrtelnosti.

V danou chvíli, tedy na počátku důkazu, však dvojznačnost výrazu „veškerá duše“ znemožňuje rozlišení jednotlivých částí duše, které bude později součástí nikoli vlastní definice duše, ale jejího nepřesného obrazu. Počáteční nemožnost rozlišení duše na části naznačuje, že Sókratova rozprava o nesmrtelnosti duše mezi řádky 245c5–246a2 není rozpravou dialektickou. Toto tvrzení potvrzuje fakt, že celá pasáž má silně archaizující dikci, kterou se liší od rozpravy o nesmrtelné duši v dialozích *Faidón* nebo *Ústava*. Na rozdíl od těchto dialogů nehraje ve zdůvodnění nesmrtelnosti duše žádnou roli ani hypotéza idejí, ani vztah dobra a spravedlnosti. Dvojznačnost uvozující formule „veškerá duše je nesmrtelná“ může patřit k nápodobě stylu presokratické filosofie, přičemž za možný model pasáže bývají označováni Anaxagoras, Empedoklés, Diogenés z Apollónie, a hlavně Alkmaión, citovaný Aristotelem ve spise *O duši* (405a29–b1). Podle Aristotela Alkmaión tvrdil, „že duše je nesmrtelná, protože prý se podobá nesmrtelným bytostem, a to jí prý náleží proto, že se stále pohybuje; neboť prý se stále nepřetržitě pohybuje také vše božské, Měsíc, Slunce, hvězdy a celá obloha“. Jádro tohoto argumentu však připomíná text *Faidru* jen na první pohled, protože Sókratés sice také ztotožní nesmr-

telnost duše a neustálý pohyb, avšak zatímco podle Alkmaíona se zřejmě duše pohybuje buď spolu s celou oblohou, podobna bohům, anebo tímž způsobem, jako celá obloha, Sókratés bude tvrdit něco zcela jiného. Duše bude podle jeho tvrzení nejen tím, co se *také* stále pohybuje, ale bude sama *zdrojem* veškerého pohybu. Mohli bychom se proto domnívat, že důvodem stylové archaičnosti Sókratovy začínající řeči o duši není její podobnost se staršími naukami, ale právě a zcela naopak její *nepodobnost*, jinými slovy její novost. Sókratova řeč je ve skutečnosti důkazem nebývalého tvrzení o dobrosti erotického vytržení. Archaický styl počátku tohoto důkazu tak podle všeho není nápodobou určité nauky, ale samotné formy pravdy, zrozené a provedené časem. Sókratés obléká nový filosofický obsah do staré filosofické formy. Zatímco hlupák věří, že říká něco nového a netuší, že opakuje dávno řečené, filosof se soustředí na to, aby říkal nové věci starým způsobem. Matkou moudrosti není opakování, ale zdání opakování. Parafráze je listí filosofického rozumu a jeho dějin.

Ponecháme-li stranou problém stylu a dvojznačnost formule „veškerá duše“, můžeme se počínaje řádkem 245c5 podívat na samotné představení duše jakožto nesmrtelné. Veškerá duše je nesmrtelná, neboť nesmrtelné je vše, co se neustále pohybuje, co je ἀεικίνητον (245c5). Duše se ovšem pohybuje nejen neustále, ale také sama od sebe. Nesmrtelnost duše spočívá podle dialogu *Faidros* v nepřetržitém samopohybu. Toto tvrzení shrnuje několik různých kroků Sókratova argumentu, sahajícího do řádku 246a2, na němž Sókratés přechází od nesmrtelnosti duše k její podobě.

Veškerá duše je nesmrtelná, protože se pohybuje a není ničím jiným pohybována, protože je počátkem, jenž sám počátek nemá. Proto je též zdrojem a počátkem pohybu pro vše ostatní, co se pohybuje (245c10). Příčinné schéma pohybujícího a pohybovaného však Sókratés zdvojuje úvahou teleologickou. Nevzniklý počátek bez počátku je rovněž bez zániku čili nezničitelný (245d4), protože kdyby zanikl, nemohl by již nikdy jakožto počátek bez počátku vzniknout. Nezanikl by však jen počátek, nýbrž spolu s ním by se musely jak veškeré nebe či veškerý svět, tak i veškeré vznikání (πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν, 245e1) společně zhroutit a zastavit se, a již by neměly odkud znovu dostat pohyb a vznik.⁷ Každá a celá duše je tedy jednak součástí celku

⁷ V Novotného překladu se na řádku 245e1 místo o společném zhroucení a zastavení nebe a vznikání mluví o tom, že by „veškeré nebe i veškerá země“ spadly vjedno a zastavily se. Důvodem je opět existence dvou rukopisných va-

světa a příčinou pohybů v jeho rámci, jednak zárukou toho, že svět vůbec tvoří strukturovaný celek.

Odvracení hrozby zániku přivádí Sokrata na řádcích 245e3–246a2 k pozoruhodnému shrnutí dosavadní řeči o duši. Když se ukázalo, že nesmrtelné je to, co se pohybuje samo od sebe, nemusíme se stydět říci, že právě toto je οὐσία a λόγος duše. Neboť, dodává Sókratés trochu matoucím způsobem, „veškeré tělo, které je pohybováno zvenčí, je bezduché (ἄψυχον), a naopak to tělo, které dostává pohyb zevnitř, ze sebe sama (ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ), je oduševnělé (ἔμψυχον), protože toto je φύσις duše“. Nezbyvá než uzavřít: nepohybuje-li samo sebe nic jiného než duše, je duše nutně nevzniklá a nesmrtelná. Zatímco nesmrtelnost duše je vepsána do každého pohybu, její φύσις je skryta v pohybech živých tvorů.

Sókratés se ve své řeči vyhýbá dvěma problémům. Prvním je zmíněná logická nesymetrie počátku a zániku, neboť nemožnost vzniku počátku neimplikuje nemožnost zániku počátku, a tím celého světa jako strukturovaného celku, jehož záruka může být právě proto jen kosmologická a teleologická. Druhým a neméně důležitým problémem je pak způsob, jímž duše hýbe tělem.

Vyhýbá-li se Sókratés srdci této záhady, i na jejím okraji nám dává dost příležitosti k údivu. Sókratés rozlišuje duši, tělo bez duše, a konečně tělo s duší. Jsou-li však podle jeho slov jak tělo bez duše, tak tělo s duší pohybovány duší, a to jednou zvenčí a podruhé zevnitř, samotná starost duše o udržení pohybu těl ve světě nemůže vysvětlit způsob a důvod vstupu duše do těla. Proč prostě nestačí pohybovat všemi těly zvenčí? Rozdíl oživeného a neoživeného těla naznačuje, že mezi některými těly a duší musí být nějaký vztah, o němž první část Sókratova důkazu dobrosti erótu mlčí. Právě tomuto vztahu dá Sókratés jméno „živá bytost“ (ζῶον, 246c5). Jeden základní rys je však veškeré tělesnosti společný. Má-li být možné, aby duše hýbala tělem *buď* zvenčí, *anebo* zevnitř, tělo musí mít povrch a hloubku. Ať už je bezduché nebo obývané duší, tělo musí být trojrozměrné. Povrch a hloubku naznačuje též obraz duše, který Sókratés vzápětí načrtne, a hloubku duše předpokládá i motiv anamnése jako luštění zápisu, provedeného nikoli „na“ duši, ale „do“ duše. Duše z palinodie je však zároveň jako bytost pohybující sebe sama i něčím, co na žádnou

riant, přičemž Novotný nepřekládá variantu γένεσιν, nýbrž γῆν (Země) εἰς ἐν (vjedno, „do jednoho“).

hloubku a v ní vepsané vědění nelze redukovat. Oním něčím je pohyb neustálého opouštění sebe sama, znázorněný v Sókratově obrazu duše křídlem. Právě motiv křídla duše prozrazuje, že duše nejen pohybuje každým tělem, jímž sama není, ale že je sama určitým tělem. Jak vzápětí uvidíme, duše líčená v dialogu *Faidros* je nesmrtelná, nikoli však naprosto netělesná.

Motiv křídla duše a jeho vysvětlení náleží další části důkazu dobroti erotického vytržení. Po zlomech na řádcích 245b5 a 245c5 dochází na řádku 246a3 ke třetí proměně Sókratova jazyka a stylu. Klíčem této proměny je nový aspekt rozpravy o duši, neboť po rozpravě o přirozenosti duše bude Sókratés mluvit o tom, co nazývá *ιδέα* duše (245a3). Substantivum *ιδέα* zde označuje obraz toho, jak je sama pohybující se duše uspořádána. Duše má vnitřní strukturu, nemá však žádný vzor daný mimo tuto strukturu samu. Slovo *ιδέα* zřejmě označuje tvar, v němž můžeme *φύσις* duše nějak zachytit, a vylíčit tak její stavy a skutky jinak než jen v ryze formální podobě. Slova *ιδέα* a *φύσις* by tedy byla „prakticky synonymní“⁸ a lišila by se svým užitím, tedy příslušným stylem rozpravy o duši. Dosavadní rozprava umožnila představit duši jako pohyblivý zdroj pohybu, ale nemohla zdůvodnit fakt, že jednotlivé duše, jímž je tato přirozenost společná, se ve svých stavech a činech vzájemně liší, že se přes svou principiální stejnost nechovají stejně. Rozprava o duši je tedy zatím neúplná. Sókratés ji nedoplní líčením toho, „čím duše je“ (*ολον μὲν ἐστιν*, 246a4), což by prý bylo skrz naskrz božské a velice dlouhé (246a4–5), ale podá její lidský a kratší obraz, to jest řekne, čemu se duše podobá (*ὅ δὲ εἶοικεν*, 246a5).

Sókratés netvrdí, že božské líčení povahy duše je nemožné. Je jen dlouhé. Není snadné pochopit, proč má být božské líčení dlouhé, zatímco lidský obraz krátký či rychlý, když bychom spíše očekávali, že božské líčení rychle pojmenuje skutečnost a lidé budou dlouho tápat kolem ní. Obraz duše je lidskou zkratkou líčení toho, čím duše je, nemusí však být méně hodnotný než výklad božský a dlouhý, protože teprve díky němu dojde k dělení *společné* přirozenosti božské a lidské duše. Ani božský výklad by se zřejmě nemohl vyhnout nutnému přechodu od duše jako zdroje pohybu a formální záruky celku světa k duši jako konkrétně buď lidské nebo božské, to jest různě vtělené.

⁸ W. J. Verdenius, *Notes on Plato's Phaedrus*, in: *Mnemosyne*, 4, 1955, str. 277.

Hlavním rysem Sókratova obrazu duše je jeho obludnost. Sókratés představuje duši jako bytost srostlou ze tří částí, které jsou představovány jako tři živé bytosti. Jde o dva koně a vozataje, vytvářející dohromady podivné spřežení, jehož vůz je nahrazen křídly, vyrůstajícími z obou koní i vozataje. Tento obraz přirozeně srostlé obludy slouží k vytčení prvního rozdílu mezi duší božskou a lidskou. Všechny tři složky božské duše jsou dobré (Sókratés naznačuje, že jsou dobrého rodu, což je u nezrozené bytosti trochu překvapivé), zatímco u lidských duší je dobrý jen jeden z koní, a druhý je jeho opakem. Odtud později podrobně líčené obtíže vedení lidské duše, jimiž se zabývat nebudeme. Důležitější je, že Sókratés činí svůj obraz duše východiskem nové rozpravy o nesmrtelnosti, a to nesmrtelnosti zcela jiného druhu než doposud. Počínaje řádky 246b6–7 se totiž Sókratés pouští do vysvětlení toho, proč nazýváme tu či onu živou bytost smrtelnou nebo nesmrtelnou. Nepůjde již o nesmrtelnost veškeré duše, ale o smrtelné a nesmrtelné bytosti nadané tělem.

Nové téma nesmrtelnosti živé bytosti je uvedeno návratem výrazu *ψυχῆ πάσα* (246b7).⁹ Veškerá duše, tvrdí Sókratés, se stará o to, co je neoživené. Obchází přitom po celém nebi, a to hned v té, hned zase v jiné podobě. Ve své dokonalé okřídlené podobě stoupá vzhůru, bez křídel padá dolů až do té chvíle, kdy se zachytí nějakého pevného, trojrozměrného tělesa, do něhož se nastěhuje a chopí se zemitého těla, jímž pak pohybuje. Jméno živé bytosti pak dáváme právě těsnému sepětí duše s tělem. Taková živá bytost je pak nazývána smrtelnou. Vysvětlení smrtelnosti složené bytosti je snadné za předpokladu, že se duše může stát vnitřkem těla. Naopak vysvětlení bytosti nesmrtelné je podle Sókrata nemožné, protože na něj nestačí žádný „jeden *λόγος*“ (246c7). Aniž bychom mohli nesmrtelnou bytost skutečně zahlédnout, vytváříme si jakousi představu boha jako nesmrtelné živé bytosti, jejíž tělo a duše jsou srostlé přirozeně a po veškerý čas. Stejně jako dialog *Faidón* odhaluje nutnost vztahu mezi netělesnými příčinami a tělesnými věcmi, ale nenalezá přirozeně pravé a pravdivé jméno tohoto vztahu (100d6), dialog *Faidros* dochází nejen k nesmrtelné duši, ale také k dvojnásobně nesmrtelným bytostem s nepředstavitelným tělem. Bohové se od smrtelných bytostí neodlišují pouze tím, že duše do jejich

⁹ Podle některých rukopisů také *πάσα ψυχῆ* nebo *ἡ ψυχῆ πάσα*. Celá následující pasáž ukazuje, proč nemá *ψυχῆ πάσα* nic společného s duší světa tak, jak ji známe z dialogu *Timaios*. *Ψυχῆ πάσα* nemá číselnou strukturu.

těla nikdy nevstoupila a nikdy je neopustí, ale také tím, že na jejich tělo podle všeho žádná jiná duše nepůsobí zvenčí. Jedině bohové hýbou sami všim, nikdo a nic však nehýbe jimi. Bohové by měli být poslední zárukou nezničitelné struktury světa. Ani tato záruka však zřejmě podle jedné důležité pasáže nepůsobí neustále. Sókratův výklad o samopohybu a nesmrtnosti obsahuje trhlinu, spjatou s erotickým rámcem pohybu duše i jejího obrazu. Tuto trhlinu jsme předběžně identifikovali jako nesymetrii mezi přirozeností jedné každé duše a rovinou kosmologickou, na níž teď bude Sókratés mluvit o nebi (οὐρανός), ne však o nebeských tělesech.

Sókratův výklad o místních pohybech bohů a lidských duší začíná na řádcích 246d6–e4. Syntakticky nejasná věta na jeho počátku potvrzuje, že duše je podle dialogu *Faidros* nesmrtná, ne však zcela netělesná. O konkrétní podobě tělesnosti duše si lze učinit dvojí různou představu. Pokud přistoupíme na všeobecně přijímanou úpravu rukopisného znění řádku 246d8 a vztáhneme tento řádek k δύναμις křídla, dostáváme větu κεκοινωνήκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου neboli „má pak asi ze všech tělesných věcí nejvíce společenství s tím, co je božské“. Toto znění, zavedené roku 1802 Heindorfem, činí zamlčeným podmětem věty ἡ πεπεροῦ δύναμις, a vynechává nominativ ψυχῆ, následující ve všech rukopisech bez výjimky po genitivu τοῦ θείου. Heindorfova úprava, jež se opírá o částečnou citaci této pasáže v Plútarchových *Platónských otázkách* (1004c), tedy vypouští slovo, které by nemohlo být ničím jiným než podmětem, takže nikoli křídlo, nýbrž sama duše by pak byla tím, „co má ze všech tělesných věcí nejvíce společenství s tím, co je božské“.¹⁰

Mezi oběma verzemi je každopádně vzhledem k tělesnosti duše jen rozdíl stupně, protože v obou případech náleží samotné duši něco tělesného. Podle rukopisů vyvstává duše o něco jasněji jako nejjemnější ze všech těl, nemající vlastní tvar a pohybující ostatními těly. V takovém případě je také jasnější, že celé předešlé vymezení duše neobyčejně silně předznamenává duši Aristotelovu, tak jak je předběžně a nejobecněji definována ve spise *O duši*. Podle této definice, platné ἐπι πάσης ψυχῆς (412b4), je duše „první entelechií přirozeně ustrojeného těla“ (412b5–6), přičemž právě první ἐντελέχεια těla na straně jedné a po-

hyblivá ἀρχὴ všeho tělesného pohybu na straně druhé stojí velmi blízko pokud jde o strukturu filosofického argumentu. Tělesná stránka duše také naznačuje, proč Sókratés zprvu nemluví prostě o vstupu duše do těla, nýbrž o jejím uchopení „něčeho pevného“ (στεροῦ τινος, 246c3), a následně o vstupu do „zemitého těla“ (σῶμα γήϊνον, 246c4). Duše není tělo, ale, řečeno aristotelovsky, „něco těla“. Odtud rovněž obtíž, jak chápat záhadná těla bohů, která zdvojují po celý čas božské duše a jejich výkladu se Sókratés výslovně vyhýbá.

Motiv křídla neotevívá jen otázku tělesnosti duše, ale vede především k nástinu celku světa, jehož první rozvrh je orientován vertikálně. Rod bohů bydlí „nahore“, přičemž toto domácí „nahore“ božského rodu není vrcholem celého světa, ale místem ležícím mezi Zemí a tímto vrcholem, k němuž se pak i sami bohové vydávají jako na cestu. Právě na této cestě k vrchole světa, a nikoli k nim „domů“, se je budou snažit následovat duše méně homogenní, to jest lidské. Tento pohyb je popsán v dlouhé pasáži, začínající na řádku 246e5 obrazem armády bohů, vedené „velkým vládcem v nebi“ Diem, pořádajícím všechny věci a starajícím se o ně (διακοσμῶν πάντα καὶ επιμελούμενος), což je zřejmě nová, konkrétní podoba dřívějšího tvrzení o duši, která hlídkuje po celém světě a stará se o vše, co je neoživé. Za Diem následuje armáda bohů a daimonů, uspořádaná do jedenácti skupin. Z bohů chybí v této armádě jen Hestia, která „jediná zůstává v domě bohů“ (247a1). Právě této věty užívají komentátoři od pozdní antiky jako kroku ke ztotožnění Sókratem zmiňovaných bohů s nebeskými tělesy. Podle této interpretace je pak bohyně Hestia totožná se Zemí. Samotný text však neobsahuje nic, co by tuto interpretaci umožňovalo, protože Hestia sice zůstává „v domě bohů“, ale Sókratés doslova tvrdí, že rod bohů bydlí (οἰκεῖ) „nahore“ (246d7). Ani pokračování textu nenaznačuje, že by bohové byli vlastně nebeskými tělesy nebo že by cesta, kterou stoupají, byla drahou té které planety či hvězdy. Sókratés tvrdí jen to, že armáda bohů je uspořádaná a každý bůh si v ní při cestě stoupající napříč nebem drží své místo. Bohové tak strmě stoupají na svou hostinu, přičemž dospějí na místo, jež Novotného překlad nazývá „vrcholem nebeské klenby“ a Platónův originál ἀκρον ἐπὶ τὴν ὑποῦρανιον ἀψίδα (247a8–b1), což není prostě vrchol nebeské klenby, ale přesněji „spodní strana horního povrchu nebe“. Jde o nejvyšší místo *uvnitř* světa, z něhož teprve duše bohů, a na kratší čas také nejlepší duše lidské, vystrčí vozatajovu hlavu a podívají se *vně* světa či nebe, na onu beztvarou a přece zářivou pravou skutečnost.

¹⁰ G. J. De Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969, str. 130, schvaluje vyškrtnutí substantiva ψυχῆ, které označuje bez váhání, ale také bez zdůvodnění za „absurdní glosu“. Pouze Stallbaum je podržuje, stejně jako Schleiermacher, který však mění nominativ na dativ ψυχῆ.

Zmíněná trhlina, procházející Sókratovou palinódií, se v této pasáži odráží především v samotném přechodu duše z vnitřní na vnější stranu nebeské klenby. Text jej líčí na řádcích 247b6–c2: když se ony duše, jimž říkáme nesmrtelné, octnou na vrcholu (πρὸς ἄκρῳ), projedou ven, přičemž stanou na hřbetu nebe (ἔστησαν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ νότω), a jak se zastaví (στάσας), kruhový oběh nebes (ἡ περιφορὰ) je vozí či unáší kolem dokola (περιάγει). Právě přitom pohlízejí na věci, jsoucí vně nebe (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

Po těchto řádcích se Sókratés věnuje tomu, co duše vně světa vidí, a také obtížím lidských duší, které na vrcholu klenby nevydrží po celou dobu nebeského oběhu. Jedině duše bohů sestupují zpět dovnitř světa v tom místě, v němž vystoupily na jeho vrchol (srv. 247d5–6), a poté se vracejí „domů“ (οἰκαδε, 247e5). Odtud dvojí problém kosmologického rámce Sókratovy řeči. Za prvé, jak je tomu se samopohybem, a tedy nesmrtelností duší ve chvíli, kdy stojí a jsou unášeny oběhem nebe, a tedy *nepohybují* samy sebou?¹¹ Za druhé, jak je tomu se zdrojem pohybu, jímž je rotace nebeské klenby? Co je zárukou nebeského, a tím i světového pohybu ve chvíli, kdy se bohové nejprve vezou, a poté se vracejí z nebe domů, zatímco lidské duše padají dolů k Zemi?

Jakkoli vypadají tyto dvě spjaté, ale odlišné otázky nevinně, text dialogu *Faidros* na ně neumožňuje odpovědět. Toto bílé místo či slepá skvrna v popisu pohybu duší a zároveň pohybu nebe bylo novoplatónskými komentátory zaplněno pasážemi z dialogů *Timaios* a *Zákony*, přičemž většina dnešních interpretů přejímá tuto tradici a nevidí v textu žádné rozpory.¹² Toto doplňování jinými texty však zastiňuje do očí bijící fakt, že v celé dlouhé Sókratově řeči, jejíž ústřední část líčí pohyb duše nebem a šplh na jeho záda, nenajdeme nejen souvislý výklad, ale ani sebemenší zmínku o nebeských tělesech, a tím ani o duších nebeských těles, a konečně žádnou zmínku o duši světa. Ná-

padnost této dvojí či trojí absence má pak svůj poměrně přesný korelát v pasáži, v níž Sókratés předkládá na straně 248d-e devět různých a hierarchicky uspořádaných způsobů života, jejichž kvalita je přímo úměrná tomu, jak dalece duše lidí, žijících tyto životy, nahlédly před pádem a vtělením pravou nadnebeskou skutečnost. Kromě nejvýše stojící lásky k moudrosti a lásky ke kráse jsou všechny ostatní způsoby života definovány jako jednotlivá povolání, přičemž u většiny způsobů života je uvedeno více možných povolání. Mezi šestnácti uvedenými jmény lidských činností však ani jedno neoznačuje některý obor matematiky nebo astronomie. Matematik ani astronom nemají v hierarchii životů dialogu *Faidros* místo, tak jako v něm nemá místo jiná tematizace kosmu než tematizace skrze líčení pohybu eroticky vytržené duše. Svým líčením nesmrtelné duše v dialogu *Faidros* by Sókratés mohl chtít naznačit, že eroticky nazíraný kosmos není matematizovatelný kosmos. Erotické vytržení a neustálý samopohyb duše nemají žádný vzorec, a nemohou tedy ani trvale sledovat či podněcovat pravidelný pohyb nebeských těles, která musejí v jiných dialozích plnit svůj úkol, ale nikdy nesmějí cítit touhu. Absence či nemožnost vzorce erotického pohybu jde přitom ruku v ruce s výchozím tvrzením, že erotické vytržení je nositelem „našich“ nejvíce dobrých věcí. Z našich nejvíce dobrých věcí tedy nelze složit celek světa, takže každá duše dialogu *Faidros* zůstává duší jedinečnou či soukromou a její dobrý život není zárukou dobra celku. Chvála erótu nevysvětluje řád světa jako rámce všech věcí, řízeného přesnými zákony, ale zdůvodňuje pouze pohyby *uvnitř* světa, tedy jednotlivé vztahy odehrávající se v horizontu, o němž samotném nelze ze zvoleného hlediska patrně nic říci. Erós je zdrojem největšího lidského dobra, nikoli však řádu světa.

Sókratova palinódie ukazuje duši, která ručí za veškerý pohyb ve světě, nedává však možnost představit si, jak by nesmrtelné duše mohly ručit za pohyb nebeské klenby, ohraničující svět jako celek. Lidské duše nemají v Sókratově výkladu žádné „vlastní“ místo, z něhož by původně přicházely. Z duše vychází pohyb, duše sama však nevychází z ničeho a odnikud, ale ve své dokonalé formě obchází či hlídkuje všude (πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, 246b8), aby se starala o to, čím není. Duše, stoupající nahoru, stoupá k lepší zkušenosti, nikoli však ke svému domovu. Právě tato nsvázanost s určitým obydlím odlišuje lidskou duši od bytostí zvaných „bohové“. Bohové mají své „doma“, které je vzhledem k Zemi „nahore“, nikoli však nejvýše. Sókratův popis vzestupu nad obydlí bohů proto přináší dvě místní určení, z nichž jedno je relativní, druhé absolutní. Relativní určení se

¹¹ Právě zde užívá Sókratés výrazu „duše, které nazýváme nesmrtelnými“ či „duše takzvané nesmrtelné“ (247b7).

¹² Výjimkou je Benardete, cit. d., str. 140. Problém vidí také D. A. White, *Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus*, Albany 1993, str. 106–107, ale řeší ho prostým předpokladem celkového samopohybu nebe. Tradice vzájemné komplementarity dialogů *Faidros* a *Timaios* se rodí v Plótinově pojednání *O sestupu duše do těl* (IV, 8,[6],19–26), v němž Plótinus vypracovává své vlastní pojetí pádu a vzestupu duší. S ohledem na něj pak promítá duši světa z *Timaia* do „celku kosmu“ z dialogu *Faidros* (246c1–2) a činí dokonalost lidské duše z téhož dialogu *Faidros* závislou na tom, zda vystoupila k dokonalé duši celku.

týká rozestavení bohů, jejich vzájemné pozice či doslova „ranku“. Absolutní určení se týká hranice světa.

Relativním určením je uspořádání bohů do armády, v níž má každý své určené místo: bohové postupují „podle pořadí (κατὰ τάξιν), jež bylo každému stanoveno“ (247a3). Také zde je rozdíl mezi globální a lokální starostí, stejně jako mezi globálním a lokálním řádem. V případě lidských duší zdůrazňuje Sókratés pohyb celým nebem a starost o to, co je neživé, zatímco v případě bohů leží důraz na péči nikoli o jednotlivé věci, ale celkové uspořádání uvnitř světa, jehož součástí není péče o jiné duše. V rámci péče o řád světa má pod Diovy vedením každý z bohů své vlastní místo, a spolu s ním také svůj vlastní úkol: každý z bohů koná, co mu náleží, πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ (247a5–6). Tato formule, obdobná způsobu, jímž je v *Ústavě* definována politická spravedlnost, se v dialogu *Faidros* vztahuje na božské bytosti, nikoli na lidské duše. Pohyb lidských duší je oproti pohybu bohů nedokonalý a svobodnější. Tento rozdíl zdůrazňuje Sókratés ve chvíli, kdy dodává, že když každý z bohů plní úkol, jenž je mu určen, je pokaždé následován lidskými dušemi, které to chtějí a jsou toho schopny (247a6–7). Lidské duše se neliší připsaným místem a úkolem, ale tím, co dovedou, a tím, co dovést chtějí. Bohové tvoří armádu, která nebojuje, zatímco lidské duše mezi sebou při vzestupu bojují, ale netvoří armádu. Sama armáda bohů je však jen prostředkem naplnění touhy po nadnebeském místě, která se nijak nestará o vytržení a osud jiných duší. Armáda ztrácí svou hierarchii ve chvíli, kdy bohové stanou na nebeské klenbě a jsou unášeni. Jedině nebeská klenba představuje absolutní místní určení, díky němuž může Sókratés mluvit o tom, že duše se pohybují „nahoru“. Absolutní a relativní určení, uspořádání globální a lokální, nejsou vzájemně beze zbytku převoditelná a liší se tak, jako se smysl celku liší od smyslu částí celku. Syntéza a analýza se doplňují, jsou však stejně nesymetrické jako cesta lidské duše „nahoru“ a její pád „dolů“.

III

Až do této chvíle nás zajímal způsob, jímž Sókratova chvála erótu vede k problému vzájemné artikulace pohybu duše na straně jedné a celkového rámce světa na straně druhé. Líčení přirozenosti nesmrtelné, nikoli však zcela netělesné duše nám z tohoto hlediska poskytlo několik vodítek, s nimiž lze přistoupit ke straně 270, na níž se znovu výslovně klade otázka φύσις duše. Tato vodítka nemají povahu obsa-

hovou, neboť palinódie a tato část dialogu vycházejí ze zcela odlišných perspektiv, ale povahu argumentační. Odpověď na otázku po smyslu „celku“ z řádku 270c2 by měla vyplýnout ze srovnání dvojího Sókratova postupu.

Pasáž, o kterou se jedná, začíná na straně 269e překvapivým poukazem ke kosmologickému rámci nikoli už erotického pohybu duše, ale umění rétoriky. Tento poukaz je v daném místě dialogu naprosto nečekaný, protože jakýkoli širší rámec otázky duše byl ponechán stranou už od chvíle, kdy Sókratés dokončil svou dlouhou chválu erótu. Tato řeč je nyní uvažována z hlediska jejího záměru a stavby. Proto je hlavním tématem druhé části dialogu řečnické umění, rétorika, a spolu s ní sepisování řečí, logografie. Nám nyní stačí připomenout, že celá rétorika (ὄλον ἢ ῥητορικὴ) je zprvu označena za „jakési umění vodění duší prostřednictvím řečí“ (261a8–9), a že zahrnuje tři dovednosti, jimiž jsou vytváření pravděpodobnosti, vzbuzování či navozování jistých stavů duše, a konečně umění vytvářet celek řeči ze správně sestavených částí.¹³ Veškerá řeč, πᾶς λόγος, musí mít tělo skloubené stejně přirozeně jako tělo živé bytosti, to jest vzhledem k celku (τῷ ὅλῳ) (264c2–6). Je-li mezi veškerou řečí rétoriky a veškerou duší ze Sókratovy palinódie skutečně nějaký vztah, nic nenaznačuje, že by mohlo jít o vztah zprostředkovaný motivem celku ve smyslu celku světa, neboť právě ten nelze ze Sókratova výměru duše složit. Správně sestavený λόγος navíc nenapodobuje samu duši, nýbrž tělo, schopné duši přijmout. Podmínkou rétoriky není kosmos, nýbrž celek duše a těla.

Hana erótu a chvála erótu odpovídají rozlišení mezi láskou jako nemocí a láskou jako božským darem. Skrze toto rozlišení vstupuje do dialogu lékařství, zprvu poukazující k patologii jako opačnému pólu kosmologie a theologie. Nemá-li být jen nahodilým hádáním, ani určité povahy poruchy se však neobejde bez znalosti řádného stavu. Právě na základě tohoto motivu, a také skrze diskusi správné kompozice tragedií, rozvíjí Sókratés postupnou kritiku výkonů mnoha známých řečníků a odhaluje hlavní motiv této kritiky, jímž je tvrzení, že základ rétoriky a rétorický výkon nejsou totéž, jinými slovy, že pravá rétorika vyžaduje a předpokládá také zkoumání něčeho jiného, než samotné schopnosti mluvit. Tímto tvrzením už je uvedena pasáž, v níž se vrací otázka duše a její přirozenosti (269e1–272a2).

¹³ Srv. S. Benardete, cit. d., str. 182.

První Sókratův obraz dokonalého řečníka, znalého více než jen rétoriky, je pouze pravděpodobný (269e1–2). Jde o obraz Perikleův, v němž se mísí rysy chvály a posměchu. Pro rétoriku prý platí totéž co pro všechna velká umění, která potřebují (προσδέοντα) „důvtipného mluvení a nad zem hledícího zkoumání o přirozenosti“ (270a1). Podle Sókrata však ἀδολεσχία a μετεωρολογία nevňásejí do umění konkrétní obsah, nýbrž „povýšenost myslí a všestrannou účinnost“ (270a2). Tento postoj si osvojil Periklés, muž přirozeně nadaný (εὐφύης). Periklés však nezkoumal jen φύσις, nýbrž především Anaxagorovo zkoumání φύσις. Právě díky němu se obrátil k věcem nad zemí a „pronikl k přirozenosti rozumu a nerozumnosti, o čemž tak obšírně vykládal Anaxagoras, a odtamtud zatahl do řečnického umění, co bylo prospěšné“ (270a5–8).

Sókratův obraz Perikleia je nejednoznačný a nesókratický. Spojení ἀδολεσχία a μετεωρολογία neodkazuje k dialektice, ale k napětí mezi dialektikou a presokratickým kosmem.¹⁴ Líčení vztahu Perikleia a Anaxagory nadto napodobuje vztah Strepsiada a Sókrata z Aristofanovy komedie *Oblaka*. Také Platónův Sókratés uvádí na scénu dvojici, jejíž členové jsou dvěma polovinami hledaného celku, ani jeden však celkem samotným. Perikleův přirozený individuální talent přebírá výsledky zkoumání přírody, které „přetahuje“ do oboru umění přesvědčovat. Periklés je příkladem aktivní a pasivní duše. Není však jasné, zda právě φύσις Perikleia jakožto jedince není tím, k čemu Anaxagorovo zkoumání přirozenosti či přírody žádný klíč nedává, a to na rozdíl od vzápětí uvedené medicíny, která se nezabývá rozumem a věcmi nad zemí, nýbrž lidským tělem. Litera citované pasáže nabízí v tomto směru klíč patrně zajímavější než obvykle zkoumané sousloví ἀδολεσχία a μετεωρολογία. Podle Sókrata pronikl Periklés díky Anaxagorovi ἐπι φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας, to jest „k přirozenosti rozumu a nerozumnosti“.¹⁵

¹⁴ Na dvou řádcích zde máme tři slova, s nimiž se jinde u Platóna nesetkáme. Jde o výrazy ψηφλόουσι, τελεσιουργόν, a také tvar μετεωρολογία, jehož příbuzná slova se vyskytují poměrně často. Viz L. Brisson, *L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre*, in: L. Rossetti (vyd.), *Understanding the Phaedrus – Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, str. 61–76, C. Gaudin, *Remarques sur la 'météorologie' de Platon*, in: *Revue des Etudes Anciennes*, 72, 1970, str. 332–343.

¹⁵ Textová varianta ἐπι φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας, kterou volí Novotný, jenž následně překládá „k podstatě rozumu a myšlení“, je pouze slabě doložena rukopisem Vindobonensis phil. gr. 109.

Nepochopil Periklés z Anaxagorova výkladu o rozumu právě to, kde jsou *hranice rozumu*? Sókratés „přirozenost rozumu a nerozumnosti“ nijak nespecifikuje, lze se však domnívat, že poznání hranic rozumu by mohlo umožnit vedení duše, na kterou působí řeč. Perikleova rétorika by nestavěla na presokratické filosofii, nýbrž na jejích mezích, které koneckonců ukázala i Sókratova chvála erótu, jenž uvádí duše do vytržení. Tento výklad dané pasáže má jednu výhodu: umožňuje pochopit, proč je Anaxagorovo zkoumání věcí přírody *zároveň* označeno za inspiraci zdařilé rétoriky a pojmenováno výrazy, které nejsou právě lichotkami.¹⁶

Sókratés uhýbá před objasněním páru Perikleia a Anaxagory a nabízí Faidrovi již jen částečně presokratickou analogii, která je výrazným posunem. Nejde v ní o souvislost rétoriky a zkoumání věcí nad zemí, ani o předpoklad oběma sdílené hranice rozumu a nerozumu, ale o analogii vztahů rétoriky k duši a lékařství k tělu. Přesvědčení a zdatnost jsou zdravím duše, k jehož dosažení není nutné zkoumat věci nad zemí, nýbrž rozdělit přirozenost (διελέσθαι φύσιν) duše, stejně jako lékařství dělí přirozenost těla (270b4–9). Teprve na tuto analogii pak navazuje Sókratova otázka, naznačující nemožnost hodnotného poznání přirozenosti duše bez poznání přirozenosti „celku“ (270c1–2). Z hlediska Sókratova je tato otázka následkem zlomu, jenž je ztělesněn předchozí analogií a jímž je určena nová orientace dialogu. Nejasným momentem textu je především replika Faidrova, která se dovolává Hippokrata jako svědka potvrzujícího Sókratova slova. „Celkem“ na řádce 270c2 myslí Sókratés celek těla a duše nebo celek duše, Faidros jej však chápe jako celek duše nebo celek světa.

Tuto poslední možnost vylučuje Sókratovo zkoumání jako první. Sókrata zajímá svědectví Hippokrata méně než pohyb *logu* a pravdivého *logu* (270c5–9). Sókratés předpokládá, že λόγος nemusí být pravdivý a že lež je součástí postupu rétoriky a předmětu dialektiky. Zřejmě proto Sókratés popíše postup zkoumání libovolné přirozenosti,

¹⁶ Ani obraz Perikleia není v kontextu Platónova díla jednoznačný. Náš text zřejmě naráží na Perikleovu pohřební řeč nad padlými Athéňany, kterou zachytil v *Dějínách peloponnéské války* Thúkydídés. Platón věnuje důmyslné parodii této řeči dialog *Menexenos*, v němž Sókratés označuje za jejího autora Perikleovu ženu Aspasiu. Perikleem pronesená řeč přítomnému posluchači omamuje jako kouzlem. Také podle dialogu *Menexenos* by Periklés přivedl do rétoriky poznání hranic rozumu.

neprozradí však vlastní závěry tohoto postupu. Postup sám obsahuje jen dva odlišné kroky a jejich kombinaci.

První krok má stanovit, zda je daný předmět jednoduchý či složený (ἀπλοῦν ἢ πολυειδές), druhý pak zkoumá přirozenou schopnost jednoduchého předmětu činit (ποιεῖν) a trpět (παθεῖν), a také určuje, vzhledem k čemu může činit a vzhledem k čemu trpět (270d1–8). Předmětem prvního kroku přitom nemůže být nic jiného než duše a netělesné předměty myšlení. Stejně jako mluvená řeč, také duše je neviditelnou příčinou viditelných účinků, takže jen v případě duše má smysl ptát se, je-li jednoduchá či složená z částí, zatímco u těla, člověka i světa je složená povaha celku stejně evidentní jako u řeči psané (srv. 264c2–6). Jejich části jsou názorné, což Sókratés potvrzuje na řádcích 271a4–8: vážně pojednat řečnické umění znamená především přesně *napsat o duši* a skrze takto vytvořenou podobu ukázat, je-li svou přirozeností jedna a sobě stále podobná, nebo podle podoby těla složitá (κατὰ σώματος μορφῆν πολυειδές), to jest složená z částí.

Jedině duše je zcela skrytá, zatímco tělo i svět jsou vždy něčím *částečně* zjevným. Teprve ukázání skryté přirozené podoby duše, která bude buď jednoduchá a neměnná, nebo naopak složená a proměnlivá, umožní zkoumat její skutky a její stavy, a konečně vysvětlit příčinné spojení řeči a duše, to jest způsob, jímž řeč duší pohybuje a dává jí určitý směr. Programové vytýčení těchto tří kroků je jasné, jejich provedení však zůstává záhadou. Sókratés neříká, kterou ze dvou východích možností zvolit, tedy zda je duše jedna a stále si podobná, nebo zda je složena z více částí. Postup zkoumání duše a vztahu duše a řeči sice předpokládá, že duše má části, na něž právě řečník různě působí, ale účinnost rétoriky by patrně nebyla umenšena ani tehdy, kdyby šlo jen o *obraz* duše složené z částí, protože východiskem volby té které řeči bude vposled popis skutků a stavů duše. V palinódii, ve druhé Sókratově řeči, se právě z tohoto hlediska duše ukázala jako jednoduchý zdroj pohybu. Vzápětí však Sókratés načrtl obraz duše, který právě jakožto obraz neumožňuje s jistotou určit, jde-li o *obraz složené duše*, nebo o *složený obraz duše*.

V Sókratově výkladu o základech rétorického umění se tedy vrací napětí mezi přesnou analýzou struktury duše a kauzálním popisem jejích činností a stavů. Nemožnost popsat současně stavy a skutky duše na straně jedné, a vlastní strukturu duše na straně druhé, se projevuje v nutnosti propůjčit duši různé tělesné podoby. Těmto podobám odpovídají v dialogu proměny stylu psaného Platónova projevu. Duši jako pohybujícímu se zdroji všeho pohybu odpovídá jednotný, ale

presokratický styl části palinódie (245c5–246a2), zatímco duši jako složené odpovídá analýza duše na části a sepětí různé sestavených duší a růzností stylů (271c11–272b4).¹⁷ Problém stylu řeči a syntaxe duše je proto zároveň poukazem k problému celku (τὸ ὅλον) v různých významech tohoto slova. Jakožto nesmrtelná a pohyblivá je duše podmětem v syntaxi celku kosmu, jakožto složená z částí je předmětem výpovědi o celku těla a duše. Sókratova palinódie a Sókratův výklad o povaze rétoriky ztělesňují různé stránky napětí mezi analýzou struktury a popisem příčin.¹⁸

Zusammenfassung

Der Artikel diskutiert die Behauptung des Sokrates, der zufolge es nicht möglich sei, die Natur der Seele ohne die Erkenntnis der Natur des „Ganzen“ richtig zu erfassen (270c1–2). Die Interpretation geht davon aus, daß der Begriff des „Ganzen“ hier die Gemeinschaft von Seele und Körper bezeichnet und nicht das Ganze des Universums. Die Lektüre richtet sich nicht nur auf den unmittelbaren Kontext dieser Behauptung, sondern auch auf die Tatsache, daß Faideos die Physis der Seele auf zwei verschiedenen Wegen erforscht, die beide eng mit der Frage des Ganzen und seinen Teilen verbunden sind. In der Palinodie des Sokrates gewährleistet die unteilbare und sich unaufhörlich bewegende Seele den Bestand des Universums im Sinne einer artikulierten Struktur. Die Natur der Seele beruht dann in ihrer Fähigkeit, Körper zu bewegen, d. h. in sie überzugehen und individuell zu beleben. Ohne Körper bzw. ohne Körperbild ist es nicht möglich, Tun und Erleiden der Seele darzustellen. Sokrates' Sprache ist hierbei zweideutig, da sie zum einen ein Bild der Seele darstellt und – dadurch bedingt – andererseits die Seele für die Erforschung der Rhetorik thematisiert. Er stellt die Frage einer direkten kausalen

¹⁷ Srv. Holger Thesleff, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki 1967, zejména str. 142–144. K této problematice srv. též Friedrich Walsdorff, *Die antiken Urteile über Platons Stil*, Bonn 1927.

¹⁸ Jinými slovy napětí mezi Sókratem presokratickým a Sókratem „druhé plavby“, jejíž důvody a smysl líčí sám Sókratés ve *Faidónu* (96a5–102a2). Také ve *Faidónu* je tematizace Anaxagorova „rozumu“ césurou, skrze niž se struktura celku láme do příčinných souvislostí.