

SÓKRATOVA PODIVNOST¹

Marína Barabášová

Řekni mi, Sókrate, máme si myslet, že teď mluvíš vážně, či že žertuješ? Jestliže totiž mluvíš vážně a to, co říkáš, je pravda, co říkáš, nebyl by pak lidský život převrácený a nedělali bychom pak, jak se zdá, všechno naopak než jak bychom měli?²

Kalliklés mluví se vši vážností a vyzývá Sókrata, aby činil stejně. Sókratés si už dost vyhrál, byl sofistikovanejší než sofisté, nyní je však na čase, aby přestal bláznit. Jakožto znalec sofistů Kalliklés dobře ví, že otázka „myslíš to vážně?“ nemá z jejich hlediska valný smysl. Vždyť by byla směšná tváří v tvář takovéto bravuře:

„Tak tedy pověz mi, máš psa?

A velmi zlého...

Nuže, má štěnata?

Ba věru, a také taková.

Není-li tedy ten pes jejich otec?

Já sám jsem ho viděl, jak se páří s fenou.

Nuže, není-li ten pes tvůj?

Ovšemže.

Tedy je otec a je tvůj, takže podle toho je pes tvůj otec a ty jsi bratr štěnat, že ano?“ (*Euthyd.* 298d–e)

Byla by to otázka nemístná, neboť kdybychom se zeptali, „Mluvíš tuto řeč... jen pro řeč, abys mluvil něco zvláštního, nebo si to skutečně myslíš?“ (*Euthyd.* 286d), tj. „Mluvíš vážně?“, odpověděli by, „Tak to vyvrát“ (*Euthyd.* 286e).

¹ M. Barabášová, *The Strangeness of Socrates*, in: *Philosophical Investigations*, 2 (9), 1986, str. 89–110. Podnětem k napsání tohoto příspěvku byly články Gregory Vlastose (*The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues*, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973) a Marthy Nussbaumové (*The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium*, in: *Philosophy and Literature*, leden 1980).

² *Gorg.* 481c. [Překlad M. B. Ostatní citace z Platónových dialogů jsou v překladu F. Novotného. – Pozn. vyd.]

Kalliklés má však pocit, že tuto otázku položit může, a snad ji i položit musí. Částečně kvůli tomu, co ví o Sókratovi, částečně však také proto, že Sókratův rozhovor s Pólem, jehož byl právě spolu s mnoha Athéňany svědkem, vypadal přes zjevnou nesmyslnost dosaženého závěru jako rozhovor vedený s veškerou vážností.

Kallikleova otázka není skutečnou otázkou: nehledá vyjasnění ani informaci. Zeptat se během diskuse partnera, zda mluví vážně, znamená ptát se ho, zda si z nás dělá dobrý den, ale dát mu na vědomí, že to, co říká, nelze brát vážně. Znamená to překročit rovinu „správně utvořeného argumentu“, rovinu, kde je na místě „tak to vyvrát“, a postoupit na rovinu přemýšlení. Zde je odpověď „vyvrát to“ známkou neporozumění nebo přezíravosti. Argumenty mohou být dobré či špatné, platné či neplatné, průkazné či neprůkazné, mohou přesvědčit nebo být vyvráceny, nemohou však být vážné, a nemohou ani vyzývat k vážnosti: taková výzva může vzejít jen od člověka a být určena člověku. V našem případě se člověk Kalliklés obrací k člověku Sókratovi.

Kalliklés tedy neklade otázku, ale na něco upozorňuje. Jeho upozornění, či spíše výzva, má dvě stránky: 1. život prostě *není* takový („nebyl by pak lidský život převrácený?“) a 2. život by takový *být* neměl („nedělali bychom pak, jak se zdá, všechno naopak než jak bychom měli?“). Jakýkoli pokus říci něco smysluplného o lidském životě a dobru, které v něm můžeme nalézt, musí brát v úvahu obě tyto stránky: řečené se nesmí zpronevřit tomu, co můžeme pokládat za lidské, a nesmí se zpronevřit tomu, čeho si na lidskosti ceníme. A na určité rovině snad toto rozlišení – mezi tím, co je, a tím, co by mělo být – ztrácí svou platnost. K tomu se však vrátím později.

Život, jehož obrysy se začínají vynořovat z toho, co říká Sókratés, připadá Kallikleovi podivný. Člověk, jenž by takový život žil, by byl člověkem podivným. Nelze se domnívat, že podivnost je soukromou záležitostí. Nebo to snad lze říci, aniž bychom si to však opravdu mysleli. Řekové si to nemysleli a nijak se nestyděli to říci. Tváří v tvář Sókratovi Kalliklés cítí, že před ním možná stojí takový podivný člověk, a reaguje na jeho přítomnost hněvivou a nevěřící nechápatostí. Avšak něco mu v této situaci brání najít útočiště v pohodlném pohrdání. Něco zde Kallikleovi nedá pokoje.

Jakým způsobem byl Sókratés podivný? Byl velmi podivný a jeho podivnost měla více než jednu rovinu. Nyní se zaměřím na jednu rovinu a poté se podívám na druhou. Zdá se mi, že obě jsou vposled vzájemně spjaté, k tomu se však už nedostanu.

Představte si člověka. Je mu kolem padesátky. Má rodinu a zaměstnání, ale ani jednomu se příliš nevěnuje. Za rozednění vstává a odchází. Přejde po Karlově mostě a zahne k budově Filosofické fakulty. Tam se posadí k automatu na kávu, povídá si s tím a zase s oním a vlastně se všemi, kdo jsou ochotni s ním mluvit.³ Pokud nepřijdou oni za ním, vydává se on za nimi, a když je nenajde, sebere se a volným krokem zamíří do Celetné. Cestou možná někoho potká a začne si s ním povídat – takže samozřejmě nedorazí ke svému cíli. Ne, že by na tom nějak záleželo, neboť když tam dorazí, nezabývá se ničím jiným než – mluvením. Možná si myslíte, že něčemu důležitému učí. Tak tomu ale není. Neboť přestože se mnoho ptá, moc toho nesděluje.

Mezi mladými je to známá postava a jeho otázky je zajímají. A tak tráví v jeho společnosti mnohá odpoledne, opírajíce se o nějakou zeď a diskutující o tom, jak by měl člověk žít, zda existuje rozdíl mezi mravností a společenskou podmíněností, zda existuje rozdíl mezi láskou a žádostivostí, zda existuje objektivní poznání či zda je všechno relativní. Rozmlouvají vlastně o čemkoli pod sluncem. Je ovšem zajímavé, že jeho společníci nakonec vždy mluví v první osobě. A zatímco ti, co přicházejí a slyší o něm, těší se na setkání s ním, ti starší odcházejí, jdou do zaměstnání, zakládají rodiny, snad se i pustí do politiky. Někdy na něj narazí, zrovna když pospíchají na schůzi nebo jednání a jsou zaskočeni a snad i trochu vyvedeni z míry, že se na ně obrací úplně stejně jako kdysi, že jim klade zcela stejné otázky. Náklonnost, kterou k němu pociťovali, se pak někdy mění v podráždění, snad pohoršení, a to nejenom proto, že stejně jako dříve, ale ani dnes nenacházejí na jeho otázky žádnou odpověď. Mnohým se to totiž zdá skutečně nesprávné, že tento člověk nemá nic lepšího na práci než trávit život žvatláním „někde v zákoutí ve společnosti tří nebo čtyř mladíků“ (*Gorg.* 485d). „Stále říkáš totéž?“, ptají se. „Nejen to, nýbrž i o týchž věcech“ (*Gorg.* 490e–491a), odpovídá nějak zahanbeně. „A stal jsi se moudřejším?“, zní částečně pobavená, částečně podrážděná otázka. „Vlastně ne“, odpovídá ustaraně, „víš, jak jsem pomalý. Jsem však rád, že jsme se setkali, neboť ty mi jistě pomůžeš. Víš, onehdy jsem si najednou uvědomil, že nechápu...“ A už zase vede svou, jako by nevěděl, že v životě nastane chvíle, kdy musí člověk přestat mluvit a začít jednat.

Kalliklés se domníval, že člověk žijící takovým životem by měl být přiveden k pochopení své bezcennosti a změkčilosti. A i kdyby se

³ Podle všeho byly nějaké výjimky. Srv. *Obrana Sókrata*.

nám jeho léčebná metoda – výprask⁴ – jevila nevhodná, neměli bychom přehlédnout pravdu, obsaženou v jeho náhledu: jde o absurdní život, o život neuspořádaný a bezcílný.

Například minulost jakoby nehrála v tomto životě žádnou roli. Ne, že by výrazy jako dětství, dospělost atd. neměly s ohledem na Sókrata smysl: lze je jimi popsat stejně jako jakéhokoli jiného člověka. Jsou však ochuzeny o onen hlubší význam, který jim propůjčuje smysl pro to, co se v každém věku sluší. Kalliklés je toho názoru, že mládí přísluší filosofie, výchova. Avšak mužnou dospělost je třeba trávit činnostmi vhodnými pro dospělého – volá po skutecích. Dospělý muž zabývající se filosofií, je jak Kalliklés trefně poznamenává jako dospělý, který šišlá. I když si toho nejsme vědomi, život nás všech se řídí onou pravdou, že „všechno má určenou chvíli“.⁵ A tak jako jaro není něčím, co *doprovází* přírodu, nebo ji přesahuje a je nad ní, ale spíše tím, co ji *ustavuje* – příroda je v něm a je jím prostoupena –, tak také období našeho života jsou tím, v čem jsme a co námi prostupuje. Naše sebe-chápání je dané naší minulostí, a to jak v obecném smyslu, v němž má každý z nás stejnou minulost jako všichni ostatní dospělí, tak ve smyslu konkrétním, v němž to, co kterýkoli z nás dělal, zakoušel, myslel, cítil a po čem toužil, náleží jako něco jedinečného jen jemu. Minulost v obojím smyslu však nijak neutváří Sókratovo chápání sebe sama. Zeptejte se ho jako mladíka „kam jdeš?“ a on odpoví „jdu z Akademie do Lykeia“. Položte mu stejnou otázku, až mu bude sedmdesát: dostanete stejnou odpověď.

Podobně je tomu s budoucností. Dospělý člověk sám sobě rozumí způsobem, jenž je určen tím, co očekává, a tím, co zažil. A budoucnost neznamená dospělost, k níž se přičte *n* let: je stářím, jemuž jako takovému přísluší něco jiného. To se týká budoucnosti obecně. Zároveň však bezprostředněji utváří naše chápání přítomnosti: to, co plánujeme, zamýšlíme, v co doufáme, co si přejeme atd., není něčím navíc, ale konstituuje to, čím v kterémkoli daném okamžiku jsme. Člověk bez budoucnosti by byl jako člověk, jenž nehledí žádným směrem. Právě tak se však jeví Sókratův život. Zeptáte-li se ho „Co budeš dělat za deset let?“, jeho odpověď, pokud vůbec odpoví, bude znít „dá-li bůh, půjdu z Lykeia do...“ A když se s ním zase setkáte, možná vás napadne, že vlastně vůbec nikam nejde, že nic nezamýšlí. V jistém smyslu tomu tak jistě není, protože jde do gymnasia nebo

⁴ *Gorg.* 485c–d.

⁵ *Kaz* 3,1.

Lykeia. Pokud tam však nedorazí, nelze tvrdit, že selhal nebo že nedokázal učinit to, co si předsevzal. Jeho život jako by měl podobu potulování spíše než cílevědomé chůze.

Když jsem tedy řekla „Představte si člověka. Je mu kolem padesátky“, svedla jsem vás na falešnou stopu. Vzhledem k tomu, že jeho život postrádá ucelený tvar a z něj plynoucí smysl, jež je mu dán vědomím minulosti a budoucnosti, je pro to, jak mu rozumíme, i to, jak si rozumí on sám, zcela lhostejné, je-li mu třicet nebo sedmdesát: zatímco někteří lidé zoufale volají „můj život je odměřován po kávových lžičkách“, jeho život se zdá být odměřován veselým „příteli, je-li to, co tvrdíš, pravda...“

Taková je tedy první rovina podivnosti Sókratova života. Nyní bych se chtěla věnovat rovině jiné, protože Sókratova podivnost je tím, oč mi tady jde. Pokud totiž nevezmeme vážně skutečnost, že Sókratés není jen neobvyklý nebo výstřední, ale že je divný, unikne nám nejen důležitý ohled Platónova myšlení, ale zásadní pravda: se Sókratem vstoupil do tohoto světa nový druh života.

Tato druhá podivnost je na první pohled opakem toho, co tak svádělo Kallikleia k tomu, dát Sókratovi výprask. Nejde totiž o podivnost života postrádajícího pevný tvar a smysl, jenž je promarněn v činnostech pod úroveň dospělého muže, nýbrž o usilování o život, který převyšuje to, co se sluší. Zde již nejde o to, že člověk nevyužívá nabízených příležitostí, ale o přesahování lidských mezí: je to obvinění z *hybris*.

Hybris znamená přemíru a přemíra může mít různé podoby. Určitá *hybris* je zločinem proti zdravému rozumu ve smyslu správného uspořádání života: tato přemíra je selháním uměřenosti – selháním *sófosyné*. Těto *hybris* se věnuje Sókratova první řeč v dialogu *Faidros* a přísluší jí ústřední místo v Pausaniově i Eryximachově řeči v *Symposiu*. K tomuto tématu měli Řekové mnoho co říci a před takovou přemírou neustále varovali. Existuje však rovněž *hybris* jiného druhu – *hybris*, která není předmětem rozumných a prozíravých rad, nýbrž námětem tragédie. Je to přemíra zapomnění na lidské meze a následného poměrování se s bohy. Lze ji vylicít dvojím způsobem. Představte si člověka, jehož oči hledí k nebesům: v tomto okamžiku můžeme říci, že hledí na to, co není v tomto světě, a že nehledí na to, co v něm je. Trest přichází shůry, neboť bohové nemají veyeuru v oblíbě, a přichází rovněž zdola, neboť lidé nemají rádi ty, kdo jsou mezi nimi cizí. Jakožto přečin proti lidské podstatě je *hybris* proviněním stejně tak proti bohům jako proti lidem.

Symposion můžeme chápat jako dialog, který vznáší proti Sókratovi obě tato obvinění. Chci jej číst jako proces se Sókratem, proces, v němž je souzen za zločin *hybris*. Žalobci: Aristofanés a Alkibiadés. Obhajoba: podle očekávání sám Sókratés. Rámcová svědectví – svědci v pravém smyslu slova: ti, kdo jej milují, vypravěči Apollodóros a Aristedémos a, samozřejmě Platón.

Weltanschauung, na jehož základě musíme chápat obvinění vznesená proti Sókratovi, dobře vyjadřuje Zellerovo shrnutí názorů Pindara, jehož poezii pokládá za obzvláště čisté ztělesnění řeckého ducha: „...člověk se nemá stavět na odpor bohu, má snášet své jho bez zbytečného vyhazování, přizpůsobovat svůj život daným okolnostem, netoužit po nemožném, v každém ohledu být uměřený...“⁶

Aristofanova řeč není pronášena ve vzduchoprázdnu. Proti Sókratovi promluvil již dříve, při jedné rozhodně nezapomenuté příležitosti. Jeho hra *Oblaka*, již je Sókratés hlavní postavou, byla předváděna před athénským obecnstvem během dionýských her. Platón tuto hru zcela nepochybně znal: přímé a nepřímé odkazy na ni se objevují v řadě jeho dialogů.⁷ Není proto nijak přitaženo za vlasy alespoň se pokusit číst Aristofanovu řeč ze *Symposia* na pozadí jeho hry, neboť právě to jistě činili ti, pro něž Platón psal. Nelze pochybovat ani o tom, že Platón bral obvinění, jimž je v ní Sókratés vystaven, vážně. Nejen proto, že se domníval, že přispěla k odsouzení jeho přítele, ale i proto, že *Oblaka* jsou stejně jako ostatní Aristofanovy komedie vážnou hrou a Platón bere všechno vážně vážně.

Uvažujeme-li o Aristofanovi, nesmíme zapomínat, že jakožto autor komedií přiodívá své myšlenky do dramatické a konkrétní tělesné podoby.

Již od samého začátku přivádí jeho hra na scénu dvě témata. Ti, kdo přebývají v Sókratově škole – „Myslivně“ – jsou tak vyhublí, že jen stěží připomínají lidské bytosti. Nejenže vypadají směšně, ale jsou tak slaboučci, že když zavane vítr, schovají se dovnitř, aby nenachladili. Zde máme dramatické zpodobení Kallikleova obvinění, že filosofický život zbavuje muže jeho mužnosti – jeho *areté*. Filosofický život je nejen sám o sobě bezcenný, ale tím, že vylučuje toho, kdo jej žije z běžných lidských činností,⁸ činí člověka nepraktickým a bez-

⁶ E. Zeller, *Philosophy of the Greeks*, III, str. 22.

⁷ Viz např. *Euthydémos*, 295d nn., kde dva bratři zacházejí se Sókratem způsobem připomínajícím Sókratovo zacházení se starým Strepsiadem; *Obrana Sókrata*, 18b nn.; *Symposion*, 221b.

branným.⁹ Druhé téma je naznačeno názvem: *Oblaka*. Sókratés nejenže činí oblaka předmětem svého uctívání, ale také si v nich pyšně vykračuje (nebo si to alespoň myslí).

Zde tedy máme Aristofanovu řeč ze *Symposia*. Tato hostina není žádným přátelským posezením: Aristofanés se teď pozvedá, aby Sókrata obvinil přímo.

Kdysi dávno byli lidé jiní, než jsou dnes. Měli dvě tváře – jednu na každé straně hlavy –, čtyři ruce a čtyři nohy: každý byl vlastně dvěma z nás složenými dohromady. Proto byli velmi silní. Jejich tvar byl válcovitý, „s oblými zády i boky“, a jejich pohyb byl rovněž kruhový: „kdykoli se dali do rychlého běhu, tu jako když akrobati dělají kruhové přemety i s nohama rovně nataženými, rychle se kutáleli odrážejíce se osmi končetinami, které tehdy měli“ (*Symp.* 190a). Kruh byl pro Řeky dokonalým tvarem. Tyto bytosti byly tedy nejen silné, ale také dokonalé, to jest krásné svým tvarem a svým jednáním (neboť „pohyb“ lze vykládat jako jednání). Jakožto dokonalé byly soběstačné, jakožto soběstačné byly šťastné. Avšak to jim nestačilo. Ve své kráse a síle zapoměly na to, že – ačkoli jsou blažené – jsou bytostmi lidskými: překročily jim vytčené meze a začaly toužit po nemožném – pokusily se vystoupat na nebesa. Jejich přečin lze chápat dvěma způsoby a o obou se zmíním. Podle prvního čtení se pokusily opustit svůj vlastní domov a usídlit se mezi bohy. Chtěly žít jako bohové. Může to znamenat, že se chtěly zbavit lidských starostí a záležitostí a zabývat se záležitostmi bohů, to jest chtěly myslet *totéž*, a tudíž stejně jako bohové. A může to znamenat, že chtěly být nesmrtelné. Sókratés si myslel, že se v obou případech jedná o totéž.

Podle prvního čtení by tedy ony bytosti chtěly přestat být lidskými a stát se božskými; podle druhého čtení prostě *zapoměly* na to, že jsou lidmi. Ve své dokonalosti a blahu pokládaly svůj svět za sobě-

⁸ *Gorg.* 485d–e. Jeho vlivem se člověk „stane nemužným, bude se vyhýbat středním částem města a shromaždištím občanů, na kterých se, jak řekl básník, muži vyznamenávají, ale zaleze a prožije ostatek života někde v zákoutí ve společnosti tří nebo čtyř mladíčků a tam bude žvatlat, nikdy však nepronese slova svobodného, velkého a mužného“.

⁹ *Gorg.* 486a–b: „Jak to nyní jest, kdyby někdo popadl tebe nebo někoho jiného z takovýchto lidí a odváděl do vězení, tvrdě o člověku nevinném, že se provinil, víš sám, že by sis nevděděl rady, nýbrž točila by se ti hlava a otvíral bys ústa nevěda, co říci, a kdybys předstoupil před soud a náhodou měl žalobce sebe slabšího a horšího, přeče bys byl odsouzen k smrti, jestliže by se mu chtělo navrhout ti trest smrti.“

stačný, to jest zapomněly, že nad nimi sídlí bohové. A protože výraz „lidský“ je smysluplný jenom ve vztahu k božskému, zapomenout na bohy znamená zapomenout na to, že jsme lidmi. Nepokusily se *vy-stoupat* na nebesa; domnívaly se totiž, že na nich již jsou.

V obou případech jde o *hybris* a *hybris* přivolává hněv bohů. Božská odplata, *nemesis*, je nevyhnutelná a přišla rychle. Lidé byli rozpůleni. Co bývalo kulaté, je nyní ploché, klouzavý pohyb, tak rychlý a krásný, je nyní pomalý a ošklivý. Zatímco se kdysi lidé kouleli a pružně odskakovali, my dnes snaživě vykračujeme. Naše hlavy byly otočeny, takže tam, kde oči kdysi s potěšením spočívaly na kulatosti, dnes shlíží na dílo Diova nože. To vše je třeba nějak vyložit.

Co bývalo silné, je nyní slabé, co bývalo rychlé, je nyní pomalé, co bývalo snadné, nyní vyžaduje úsilí. Jako bychom znovu zaslechli ona hrozná slova: „V potu své tváře budeš jísti chléb“ (*Gen. 3,19*). Neboť tato slabá a pomalá stvoření nyní musejí pracovat, aby vůbec zůstala naživu: první starostí člověka se stává přežití. Je snad možné připoutat ho nějak více k jeho světu? Jeho myšlenky pohlcené starostmi o udržení se naživu se již nebudou zatoulávat nahoru do božské oblasti. Spoután svým tělem, jeho myšlenky budou myšlenkami člověka.

Co bylo jedním, je nyní dvěma. Do světa vstupuje sexualita. Ženám se rodí s muži splozené děti, které je třeba vychovávat. Před trestem se rodily v zemi a k obživě jim zřejmě stačily slunce a vzduch – rodily se prý stejně jako cikády.¹⁰ Platón cítí k cikádám značnou náklonnost. Něco více nám o nich říká ve *Faidrovi*:¹¹ jakožto ztělesnění bezstarostnosti nejedí ani nepijí, a tak, stejně jako polní lilie, nepotřebují se ani lopotit ani příst. Navíc je plození nestojí víc úsilí, než nás úsměv. A tak tráví svůj život činností, která je vyjádřením jejich lásky – zpěvem; lépe řečeno, jejich život je neustálou aktivitou jejich lásky. Taková kdysi bývali lidé. Nyní se však musejí nejen lopotit, ale děti se staly ústřední starostí jejich života. Znovu se nám připomínají slova z knihy *Genesis*: „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení“ (*Gen. 3,16*). Můžeme si pomyslet, že v tuto chvíli Adam pokrčí rameny a řekne „To máš smůlu, miláčku, ale co je mi po tom?“ Tak snadno to však nepůjde. Neboť ona mu byla dána jako jeho družka a on byl jako druh dán jí. Co se týká jednoho, týká se i druhého, a to nutně. Adam není prostě jen muž, je druh a jako

¹⁰ *Symp.* 191c.

¹¹ *Phdr.* 259b–c.

takový nemůže říci „já“, aniž by řekl „my“. Prokletí, které padá na ženu, padá na družku, a tudíž na druhá.

Utrpení rodičovství nekončí tím, že se děti narodí. Jakmile jsou zde, musejí se vychovávat. A nejenže nás dále připoutávají k práci, ale nezvratně mění totožnost těch, kdo je přivedli na svět. Kde byla dosud žena jakožto družka, muž jakožto druh, tam je nyní matka a otec. Oba dva, dosud utvářeni jeden druhým, jsou nyní utvářeni svými dětmi. To vše vypadá jako triviální, pouze jazykové tvrzení: koneckonců nejsou snad i cikády rodiči? Tak tomu však není, neboť nejde prostě o to, že mají a vychovávají děti, nýbrž že je milují. Jejich láska je proměňuje a dodává hlubší rozměr utrpení, které je s ní spjato. Spjati láskou, se stávají muž a žena zranitelnějšími, ještě více ztrácejí svou soběstačnost. Protože rodiči nejen jsou, ale chápou sebe sama právě jako rodiče, jejich štěstí se nerozlučně propojuje se štěstím jejich dětí: zlo, které se přihodí jejich dětem – ať už neštěstí nebo to, že se z nich stanou špatní lidé –, ničí také jejich život.

O tom všem jim podávají svědectví jejich vlastní těla, rozřiznutá napůl „podobně jako ryby platýzi“ (*Symp.* 191d). Avšak lopota a soužení nejsou ještě celým Diovým trestem. Pohlížeje na sebe lidé vidí, jak bohy pobavila jejich touha po božskosti. Neboť spatřit sebe sama jako dítě dvou rodičů a jako někoho, kdo sám přivede do tohoto světa další děti, jinými slovy žít s vědomím své vlastní tělesnosti, znamená pochopit podobu lidského života: znamená to žít s vědomím své smrtelnosti. Navíc – a zde můžeme opravdu mluvit o černém humoru Olympanů – je tato připomínka vlastní smrtelnosti právě tím, díky čemu může člověk dosáhnout té jediné nesmrtelnosti, která je v jeho dosahu: neboť žít dále může jen ve svých dětech. Plození, výraz lidské touhy po nesmrtelnosti, zaručuje pouze *lidskou* nesmrtelnost.¹²

Trestem je tedy práce a sexualita. Tento trest je zárukou, že člověk zůstane ve svém světě a nepodlehne dalšímu záchvatu *Wanderlustu* po vyšších sférách. Pouhá skutečnost trestu je ochranou proti první *hybris* – proti usilování o nemožné, šplhání se nahoru, zabývání se božskými věcmi. Bohové se však pojistili také proti druhé *hybris*: při pohledu na svá těla si lidé uvědomí, že jsou potrestáni, a tím si vzpomenu i na ty, kdo je takto potrestali. Zapamatují si, že jsou nad nimi bohové. Což je ochranou před *hybris* pokládání se za soběstačné a zárukou toho, že lidé budou žít ve strachu z bohů, že budou žít zbožně.

¹² *Symp.* 206e nn.

Aristofanova řeč načrtává dvě témata: otázku vztahu člověka k lidem a jeho vztahu k bohům.

Ve své nynější podobě jsou lidské bytosti neúplné, a tedy nedokonalé. Jakožto nedokonalé postrádají krásu a štěstí. Co je neúplné, usiluje o doplnění, co je nešťastné, hledá štěstí. Aristofanés nám říká, jak můžeme dosáhnout štěstí. Člověk je *symbolon*. *Symbolon* je nějaký rozpuštěný předmět, například mince, kterou někdo někomu dává na znamení vzájemného přátelství, na znamení toho, že patří k sobě. Je to krásné a přirozené gesto, které říká: „nyní mi v ruce zbyl zlomek, neúplný až do chvíle, kdy se spojí se svou druhou částí; také já jsem takový, pokud nejsi se mnou. Polovina mince je kouskem kovu bez jakéhokoli smyslu, ale jakmile ji spojíš s její druhou polovinou, nabývá smyslu, který lze pojmenovat. Bez tebe tak nemám žádný smysl, ale s tebou a skrze tebe vím, čím jsem.“ Pokládat sám sebe za *symbolon* neznamena být do někoho po uši zamilován, těšit se z něčí společnosti neboli být jeho „společníkem“, ale pokládat se za ustaveného tím druhým, za patřícího k němu tak, že „já“ je plně pochopitelné jedině skrze „my“. Lidé jsou *symbola*, zlomky: doplnění potřebují nejen proto, aby mohli být šťastní, ale aby nabyli smyslu. A stejně jako polovina mince sama naznačuje, čím by měla být doplněna, totiž druhou polovinou mince, tak také Aristofanův popis člověka jako *symbolon* říká, jak se člověk může stát celkem – prostřednictvím druhého člověka.

Hledání úplnosti je láska. Dosažení úplnosti je smysluplný život, štěstí. Aristofanés zdůrazňuje, že má na mysli něco jiného, než „pouze milostné spojení“. Mluví o lásce jakožto *oikeiotés*,¹³ jako o spřízněnosti a přináležení k sobě. Naše láska zároveň odhaluje a vyjadřuje naši přirozenost – člověka je třeba chápat skrze jeho vztah k druhému. Pravdu této skutečnosti lze nahlédnout bez nějakého hlubokého přemýšlení: je zjevná v těch nejběžnějších výrazech, jimiž se označujeme – dcera, syn, sestra, bratr, matka, otec, manželka, manžel, žena, muž.

Za druhé, hledání lásky je hledáním krásy a dobra. Před trestem byli lidé kulatí a jejich pohyby byly kruhové, což znamená, že jejich jednání bylo dobré a krásné – bylo *kalokagathos*. V našem nynějším stavu se pokoušíme o návrat k onomu stavu dřívějšímu.

Takové je tedy Aristofanovo poselství týkající se člověka a jeho vztahu k jiným lidem. Sám jsi jen zlomek: úplným, dokonalým

¹³ *Symp.* 192c.

a šťastným se stáváš jen skrze druhého. Láska, hledání této úplnosti, je vyjádřením potřeby a příslibem léčby. Nutnou podmínkou štěstí člověka je člověk. A také podmínkou dostatečnou.

Jak je tomu se vztahem člověka k bohům? Do jisté míry je naznačen již tím, co bylo právě řečeno. Člověk může sobě odpovídající štěstí nalézt ve svém vlastním světě. Avšak přestože je soběstačný jakožto člověk, je zranitelný jako jedinec. Protože závisí na tom, co je mu vnější a co jej konstituuje, a v tomto smyslu soběstačný není, jeho štěstí může být kdykoli zničeno. Manželka se může stát vdovou, rodiče mohou přijít o děti, děti mohou osiřet. Člověk je ve své podstatě bytostí, které lze ublížit. A „ublížit“ zde neznamena, že se člověk může cítit mizerně nebo že musí čelit utrpení, ale to, že sama tkanina jeho bytí může být roztrhána na kusy.

Vědom si své situace, obává se člověk bohů a modlí se k nim, aby jej ušetřili. Neboť přestože je nepotřebuje k tomu, aby štěstí našel, k jeho udržení potřebuje jejich shovívavost a soucit. Zbožnost, vztah člověka k bohům, spočívá v chápání jejich moci zničit, co nestvořili, a ve strachu před ní.

Tento motiv Aristofanés výslovně zdůrazňuje. Přestanou-li lidé ctít bohy a bát se jich, budou znovu rozpuštěni. A tím se s konečnou platností můžeme rozloučit s jakoukoli nadějí na štěstí. Dovedete si představit, že trávíte život poskakováním po jedné noze, uchopováním jednou rukou, viděním jedním okem, ale především hledáním *tří* dalších, kteří by vás doplnili?

Tentýž motiv se objevuje i méně výslovně. Poté, co byli lidé rozpuštěni, poslal Zeus Apollóna zahojit jejich ránu. A aby snad znovu nezapomněli na svou lidskou podstatu – na to, že nad nimi stojí bohové –, přikáže Apollónovi otočit jejich obličej, „aby byl člověk skromnější, dívá se na své rozpuštění“ (*Symp.* 190e). Apollón tak učiní a pak léčí ránu, „stahuje odevšad kůži na tu část těla, která se nyní jmenuje břicho, jako se to dělá se sdrhovacími vaky..., a četné vrásky většinou uhladil..., jen něco málo jich nechal, ty, které jsou právě na břiše kolem pupku, na památku toho, co se kdysi dávno s člověkem stalo“ (*Symp.* 190e–191a). Důležité je, že dvojím úkolem připomenutí a zahojení je pověřen právě Apollón. Apollón, bůh světa a hudby, ale především bůh toho, co lidé tak naléhavě potřebují – moudrosti. Léčí lidské bytosti stejně tak sešitím jejich rány jako připomínkou minulosti, tedy tím, že je učí lidské moudrosti. Totéž poučení pro ně napsal u vchodu do svého sídla, věštírny v Delfách: „poznej sebe sama“; „ničeho přilíš“. Tyto nápisy se vzájemně dopl-

ňují a jeden je třeba chápat na základě druhého. Takto pochopené znamenají: střez se *hybris*. Anebo, řečeno Zellerovými slovy, „člověk by měl vést svůj život v souladu s jeho okolnostmi, netoužit po nemožném, nechtít v žádném ohledu překračovat míru“. Budou-li lidé poslušni Apollónova ponaučení, zapamatují si svůj dřívější úděl a budou hledat štěstí způsobem, který jim přísluší. Pak mohou doufat v dosažení dobrého života, života, který je ucelený a v jehož každé etapě je možné a správné dojít určitého druhu uspokojení a naplnění.

Nyní zbývá ukázat, v jakém smyslu je Aristofanova řeč obžalovací řečí, namířenou proti Sókratovi.

Texty řeckých autorů jsou prochnuty lidskou zranitelností. Více než kterákoli jiná civilizace kladou právě Řekové důraz na to, že život a štěstí člověka mohou být v libovolném okamžiku zcela zničeny, bez ohledu na to, co člověk podniká na svou záchranu. Solónův výrok, podle něhož nemůžeme o žádném člověku tvrdit, že je šťastný, dokud nezemře, se díky tomuto poznání stal téměř banalitou. A tak si představte, co museli pociťovat Athéňané, když slyšeli Sókrata říkat „dobrému člověku se nemůže stát nic zlého ani za živa ani po smrti“ (*Apol.* 41d). Pro nás je snad těžké tato slova pochopit, ještě těžší podle nich žít, přesto však, díky celé platónsko-křesťanské tradici, nejde o slova, která bychom dosud nikdy neslyšeli. Pro Řeky to však nebyla slova těžko pochopitelná, nýbrž slova *nepochopitelná*: byla šílená, blížila se protimluvu. Vždyť člověk je právě tou bytostí, jíž lze ublížit – tím se odlišuje nejen od bohů, ale také od zvířat. Nečetl snad Sókratés Homéra, nebyl snad dojat tragédiemi, nebyl svědkem zármutku ve svých vlastních, válkou rozervaných Athénách? Člověk, jenž říká to, co Sókratés, musí být zcela pošetilý. Kdo to však nejen říká, ale rovněž tomu věří, musí být blázen. Život takový prostě *není*. A více než jen to: taková slova jsou bezbožná, neboť zbožnost spočívá v tom, že člověk chápe svou vlastní bezmocnost tváří v tvář bohům, a proto se jich obává. Zde slyšíme druhou Kallikleovu výzvu: život *nemá* být takový. Na začátku jsem slíbila, že se pokusím ukázat, jak tato dvojí kritika splývá v jednu.

Sókratovo popírání lidské zranitelnosti je tedy pošetilým přehlížením skutečností, které jsou jasné i malému dítěti. O životě nelze takto smýšlet, přičemž výraz „nelze“ je v tomto případě tvrzením nemožnosti: člověku, ať už dobrému nebo zlému, je možné ublížit – to ví přece každý. Toto „nelze“ je však zároveň i zákazem. Neboť Sókratova slova jsou popřením lidské závislosti na bozích. Vyjadřují

právě onu *hybris*, o níž vyprávěl Aristofanův mýtus: lidé se domnívali, že jsou soběstační a nezranitelní, a proto se nebáli bohů. Nebát se jich je však vlastně totéž, jako popírat jejich existenci. Tento motiv se výslovně objevuje v Aristofanových *Oblacích*, v nichž je Sókratés vylíčen jako někdo, kdo nejenže popírá existenci tradičních božstev, ale posmívá se samotné představě božského, tím, že uctívá oblaka. A nezapomeňme na obvinění, vznesené proti Sókratovi během jeho procesu: „Sókratés je vinen tím, že nevěří v bohy, v které věří obec.“ (*Apol.* 24b) První obvinění, vznesené proti Sókratovi, zní: Sókratés je vinen onou *hybris*, která se nazývá *asebeia*, bezbožnost – necítí bázeň před bohy a neuctívá je, a tím je v jistém smyslu popírá.

Druhé obvinění proti Sókratovi zní následovně: Sókratés je vinen onou *hybris*, kterou je neschopnost mít v úctě lidské bytosti. Neboť, jak už bylo řečeno, *hybris* je urážkou lidí stejně tak jako bohů. Sókratés se posmívá Aristofanovu líčení člověka jako *symbolon*, a tím se vysmívá i křehkému příslibu štěstí – štěstí, plynoucího z doplnění –, které je člověku dáno. Když se při hostině obrátí k Aristofanovi, nechá promluvit Diotimu: „A je sice jeden výklad, že milují ti, kdo hledají polovici své vlastní bytosti; ale můj výklad praví, že předmětem lásky není ani polovice, ani celek, není-li to, příteli, něco dobrého.“ (*Symp.* 205d–e) Jinými slovy, Sókratés nepokládá lidský svět za dostatečný pro své štěstí. A pokud se domníváte, že je obviňován neprávem, zde jsou jeho slova určená Faidrovi: protože se filosof „straní lidských zájmů a stýká se s tím, co je božské, je kárán od lidí, jako by byl pomatený“ (*Phdr.* 249c–d). Povšimněte si opět slova „kárán“: Řekové se nedomnívali, že šílenství je soukromou záležitostí. Filosof je tedy kárán za svou pomatenost, když se odmítá účastnit lidských záležitostí a hledat v nich naplnění. Žije ve světě, jako by to nebyl jeho domov, ale jen pouhé okolí, prostor, jímž prochází. Místo aby navštěvoval „střední části města a shromaždiště občanů, na kterých se muži významávají“ (*Gorg.* 485d), „jako pták hledí vzhůru a o věci dole se nestará“ (*Phdr.* 249d). Takže zatímco podle prvního obvinění se Sókratés pokouší vymanit člověka ze závislosti na bozích, podle druhého obvinění jej činí nezávislým na ostatních lidech: popírá jeho podstatu jako *symbolon*. Také zde na sebe bere odpověď Sókratovi dvojí podobou: život *není* takový a život by takový být *neměl*: Sókratés je blázen, jestliže se domnívá, že nepotřebuje to, co potřebují ostatní, a je souzen za to, že nepotřebuje, co ostatní potřebují. Tento motiv je vážně probíráán oním znepokojeným studentem, Alkibiadem a pod-

robněji jej rozvine jiný znepokojený student, Aristotelés. V *Etice Nikomachově* říká: soběstačností „však nemíníme, že něco jest soběstačné jen pro jedince, který žije život samotářský, nýbrž to zahrnuje i rodiče, děti a vůbec přátele a spoluobčany, poněvadž člověk jest svou přirozeností společenská bytost“.¹⁴ Kdyby to někdo popíral, můžeme se s Kallikleem zeptat: „Zdali pak by nebyl náš lidský život převrácený vzhůru nohama?“ Nyní se však dostáváme ke druhému motivu, působí na nás asi tak, jako by nás náhlá změna melodie z moll do dur vytrhla z poklidného rozjímání: tvrzení „protože lidská přirozenost je taková, jaká je, lidé jednájí a usilují,“ se proměňuje v „protože lidská přirozenost je taková, jaká je, lidem *přísluší* jednat a usilovat“. Místo představy lidského života, v němž prostě máme určité potřeby a tužby, se nyní objevuje tvrzení, podle něhož jsou tyto potřeby a tužby sice samy o sobě nahodilé, ale přesto nutné, protože člověk je jimi definován. Nebrat je vážně znamená žít nepřirozeně a „nepřirozený“ zde má platnost odsudku. Aristofanův popis člověka jako *symbolon* je důrazným popřením Sókratova tvrzení, že lidé netouží po tom, co je *oikeios* – tedy co jim náleží –, nýbrž po tom, co je dobré. A toto popření je zároveň obviněním Sókrata, jenž odmítá lidské věci, a tím se jim posmívá.

Proti Sókratovi je vzneseno ještě jedno obvinění. Vraťme se k citaci z dialogu *Faidros*: „Straní se lidských zájmů a stýká se s tím, co je božské.“ Viděli jsme, že se druhé obvinění zaměřuje na to, že se „straní lidských zájmů“. Třetí tedy zní následovně: Sókratés je vinen onou *hybris* – nazvěme ji *theopragmeia* –, která spočívá v zabývání se božskými záležitostmi. Sókratés se snaží nahlížet totéž, co nahlízejí bohové, myslet na totéž, nač myslí bohové. Neboť ten, kdo se zabývá tím, čím se zabývají bohové, nebo, řečeno trochu jinak, kdo miluje to, co milují bohové, je sám jako bohové, platí-li Sókratovo přesvědčení, že jsme jako to, co milujeme.

Viní-li první obvinění Sókrata z *asebeia* v té podobě, která popíráním lidské zranitelnosti popírá rozdíl mezi lidským a božským, tedy z *hybris* toho, kdo se již vidí na nebesích, pak třetí obvinění jej viní z jiné podoby *asebeie*, spočívající v pokládání se za rovného bohům, tedy z *hybris* toho, kdo se na nebesa snaží vylézt.

Také zde je na místě dvojí reakce: Sókratés je blázen, neboť člověk nemůže nakukovat do božské oblasti. Tento nárok je ostře vyjádřen

¹⁴ *Eth. Nic.* 1097b9–15.

v *Oblacích*. Strepsiadés, jenž nově přibyl do Myslivny a právě se vzpamatovává z otřesu, který utrpěl při pohledu na vychrtlé žáky, požaduje vysvětlení:

„Strepsiadés: Co to dělají a proč se ohýbají až k zemi?”

Žák: Noří se hluboko až pod samotný Tartaros.

Strepsiadés: Proč je pak jejich pozadí obráceno a hledí k nebi?”

Žák: Samo se učí jak zkoumat nebeská tělesa.“¹⁵

Neběží zde však pouze o marnost usilování o nemožné. Druhou stránku odpovědi na Sókratovu snahu lze formulovat takto: protože je člověk takový, jaký je, vůbec mu *nepřísluší* se o to pokoušet. Tím, oč tedy navíc běží, je bezbožnost. Strepsiadés nyní spatří Sókrata zavěšeného v koši:

„Strepsiadés: Co je to tam za muže visícího v koši?”

Žák: On sám.

Strepsiadés: Kdo, on?”

Žák: Sókratés.

(...)

Strepsiadés (k Sókratovi): Zapřísahám tě, nejprve mi řekni, co to tam děláš?”

Sókratés: Procházím se povětrím a pohlížím na slunce.“

Strepsiadova, či spíše Aristofanova odpověď je nemilosrdná:

„Pak tedy z koše přehlížíš bohy.“¹⁶

Alkibiadova řeč již promlouvá jazykem soudního procesu zcela nepokrytě:

„Když jsem toto všechno udělal, a on tak zvítězil nad mou krásou a pohrdl jí a vysmál se jí a potupil ji – myslil jsem, že ta něco znamená, muži soudcové – neboť jste tady jako soudci Sókratovy pýchy.“

(*Symp.* 219c)

V tomto procesu není Sókratés obviněn těmi, kdo jej neznají, ale těmi, kdo s ním přicházeli do styku: je obviněn svou obětí a v přítomnosti dalších obětí. (Což se snad historie neopakuje? Není hostina pořádaná Agathónem variací oné hostiny, kterou před nějakými deseti lety uspořádal jiný krásný a slibný mladík v naději, že bude moci obejmout

¹⁵ Aristofanés, *Oblaka*, 191–195.

¹⁶ *Tamt.*, 218–226.

Sókrata?)¹⁷ Je obviněn z pýchy – *hybris* (nebo, jak zní zde častěji užívané slovo, *hyperfania*: pohrdání, povyšování se). Soustředím se na dvě ze tří již probíraných obvinění: Sókratés je nezranitelný a soběstačný, to jest nezávislý na druhých lidech a na lidských záležitostech, a svádí k tomu i ostatní; zabývá se božskými záležitostmi a navádí k tomu ostatní. V tom je již obsaženo třetí obvinění – Sókratés (se domnívá, že) je nezranitelný a soběstačný, to jest nezávislý na bozích, k čemuž svádí i ostatní –, tím se však zabývat nebudu.

Alkibiadovu řeč nelze ve zbylém čase probrat dostatečně podrobně. Nabízím proto jen náznaky, nikoli výklad. Jeho řeč je bolestně složitá a rozplést její mnohá vlákna by si vyžadovalo rozpletení složitě tkaniny jeho samého. Alkibiadovým nejpozoruhodnějším rysem je mnohost rovin, na nichž žil svůj život, mnohost výzev, na které odpovídal, a odpovídal vášnivě. Jeho řeč odráží postrádá jasné zaostření jak co do její povahy – při chválení haní, při odsuzování přiznává neustálou lásku, při vyznávání lásky vyčítá –, tak co do jejího předmětu – promlouvajíc k celé společnosti, oslovuje Sókrata, oslovujíc Sókrata, zaměřuje se na Agathóna. Naše uši proto musejí být nalaďeny na její různé tóniny, mezi nimiž patří významné místo těm, v nichž zaznívá to, co zůstává nevyřčeno.

Alkibiadés slibuje řeč, během níž nepronese nic lživého: ujišťuje přítomné, že mluví pravdu a opakovaně se Sókrata ptá, zda mu snad může odporovat. Mluvit nepravdivě však lze i bez lhaní a otázka, je-li vůbec Alkibiadés *schopen* mluvit pravdivě, je vlastně jednou z hlavních otázek, kterou tato řeč klade. Jeho nárok na pravdomluvnost je třeba poměřovat například se slovy pronesenými předtím, než si Alkibiadés uvědomí Sókratovu přítomnost: „jdu teď se stužkami na hlavě, abych ze své hlavy hlavu nejmoudřejšího a nejkrásnějšího muže... jestliže tak řeknu... ověnil... budete se mi smát, že jsem opilý? Ale já, i když vy se budete smát, dobře vím, že mluvím pravdu.“ (Symp. 212e–213a) Tato slova jsou – mezi všemi ostatními! – určena právě hezounkému, bláhovému Agathónovi. Sókratés z celé řeči nezpochybňuje jediný detail. Místo

¹⁷ Tato interpretace méně zjevného důvodu Agathónovy hostiny se mi nezdá nijak přitažená za vlasy. Povšimněme si jeho netrpělivosti na začátku dialogu, jeho neochoty zahájit hostinu před Sókratovým příchodem (174e–175c). Navíc si povšimněme usazení stolovníků, díky němuž se Aristodémos, jenž by byl Sókratovým nejpřirozenějším sousedem u stolu, ocitá vedle Eryximacha (175a) a které ponechává čestné místo – lehátko vedle Agathóna – prázdné (175c). Konečně znamenajme také důležitost, kterou sám Agathón při nové zmínce o této otázce připisuje – jakkoli žertem – tomu, aby seděl vedle Sókrata (222c–223b).

toho ji zpochybňuje jako celek tím, že zpochybní její záměr. „Zdá se mi, že jsi střízliv, Alkibiade. Vždyť by ses byl jinak nesnažil tak vtípně se kolem dokola ohrazovat a zakrýt pravý účel celé své řeči, totiž věc, kterou jsi jen jako mimochodem uvedl na konci, že jsi mluvil všechno jen proto, abys rozdvojl mne a Agathóna.“ (Symp. 222c–d) A co říká sám Alkibiadés na tento výklad své „chvály“? „Ó Die, co zase zkouším od toho člověka! Usmyslel si, že musí ve všem všude nade mnou vyhrát. Ale když nic jiného, podivný muži, nech Agathóna aspoň uprostřed mezi námi (...) Tak tomu obyčejně bývá; kde je přítomen Sókratés, tam si nikdo jiný nemůže s krásnými lidmi užít.“ (Symp. 222e–223a)

Alkibiadova řeč je chválou Sókrata. Poslyšme však jen, co vlastně říká. „Myslíš, že mám Eryximachu (pronést chvalořeč na Sókrata)? Mám ho napadnout a pomstít se mu zde před vámi?“; a dále: „také se mi zdá nespravedливо, zamlčeti pyšně skvělý čin Sókratův, když jsem si předsevzal ho chválit“ (Symp. 214d; 217e). Lehkost tónu a zjevně stále trvající Alkibiadova láska by před námi neměly zakrýt temnější momenty této řeči. Na místě není ani Sókratovo hrané zděšení ve chvíli, kdy Alkibiadés svou řeč začíná: „Co zamýšlíš? Chceš mě svou chválou zesměšnit?“ (Symp. 214e) V jádru této chvalořeči totiž nestojí směšnost, ale pýcha a pohrdání.

První obvinění vznesené Alkibiadem ovšem zní opravdu podivně. Jde o obvinění z umírněnosti – *sófrosyné* –, to jest opaku *hybris*. Můžeme však někoho obvinít z přemíry, když jej obviníme ze *sófrosyné*? Alkibiadés může. Takto zní jeho popis Sókratova chování, jemuž se, jak upřímně doznává, „obdivoval“: „ulehl jsem pod jeho plášť (...) a on zvířel nad mou krásou a pohrdl jí a vysmál se jí a potupil ji (*hybris*) – myslil jsem, že ta něco znamená“. A je oprávněný oslovovat posluchače jako „soudce Sókratovy pýchy“ (Symp. 219c), protože to, co Sókratés učinil oné noci, když odmítl Alkibiada, nebyla žádná maličkost. Mezi svými současníky, oním lidem, jehož krása a skvělost dodnes nenašly sobě rovné, nemá Alkibiadés sobě rovného. Dva a půl tisíce let nestačilo k jeho odzbrojení: vystupuje ze stránek Plútarchových a Platónových ještě stále s mocí znepokojit naše srdce. Zmatek tohoto mladíka ve chvíli, kdy je odmítnut, není tedy jen reakcí nějakého nevyslyšeného nápadníka: je to zmatená uraženost žádoucího jako takového, zneuctěné (*étimasthai*) odmítnutím.¹⁸

¹⁸ Symp. 219d: „Můžete si pomyslet, jaký asi úsudek jsem potom o něm měl, když jsem se jednak cítil uražen (*étimasthai*), jednak jsem se obdivoval jeho povaze, uměřenosti (*sófrosyné*) a statečností; nikdy bych si byl nepomyslel, že se někdy setkám s takovým člověkem, takového rozumu a takové pevnosti.“

Nesmíme také zapomenout na stav, v němž je přítomná porota – její členové jsou stejně jako žalobce, opilí: „ale když se otevře, ó mužové, kteří pijete se mnou (*ó andres sympotai*), jaké bohatství uměřenosti (*sófrosyne*) naleznete v jeho nitru!“ (*Symp.* 216d). Ona přemíra, do níž člověk přirozeně upadá, soudí *hybris* neupadání do lidské přemíry. Opilci soudí toho, kdo se nikdy neopijí, milenci toho, kdo vzdoruje tomu nechat se přemoci láskou.

Obvinění dostává obecnější podobu. Sókratés je nezranitelný nejen vůči slasti a lásce, ale také vůči ostatním dobrům, po nichž lidé touží a o níž usilují. Je nezranitelný, protože jsou mu lhostejná. „Vězte, že mu nic nezáleží na tom, je-li někdo krásný, a naopak nad pomyslení jím zhrdá, nebo je-li někdo bohat, nebo vyniká-li některou jinou předností, které lidé velebí.“ (*Symp.* 216d–e) Avšak být takto lhostejný k bytostným lidským zájmům znamená pohrdat lidským dobrem, a tedy těmi, jejichž dobro to je. „Všechny tyto statky pokládá za bezcenné a nás za pouhé nic – tak jest – ale po celý život má pro lidi jen ironii a žerty.“ (*Symp.* 216e)

Neoblomnost před normálními lidskými pokušeními – přemrštěná *sófrosyne* – jde ruku v ruce s nadměrnou odolností, nezranitelností normálními lidskými strážněmi. Lidé kolem se při pohledu na něj podivují a cítí se nesví: „Vojáci ho měli v podezření, že to dělá proto, aby je zahanbil.“ (*Symp.* 220b)

A lidé na něj hledí podezíravě, neboť cítí, že se v jejich středu nachází podivný cizinec, jehož podivnost nelze odbýt jen pokrčením ramen. On je nesoudí, ale sama jeho přítomnost zpochybňuje jejich lásky a zájmy, a tak je odcizuje jejich běžným činnostem a zbavuje domova. „Neboť mě nutí k přiznání, že ač sám mám ještě mnoho nedostatků, že se sám o sebe nestarám, ale zabývám se věcmi Athéňanů (...) Před tímto jediným ze všech lidí ozval se ve mně cit, kterého by nikdo ve mně nehledal, totiž stud: tohoto jediného já se stydím.“ (*Symp.* 216a–b)

Sókratova *hybris* však nespočívá jen v odvrácení od lidských záležitostí, ale též v usilování o božské. V úsilí myslet na to, nač myslí bohové, se Sókratés snaží být jako oni. Oba jeho zločiny tedy bezprostředně souvisejí: „Je třeba se pokoušet utéci odsud onam (mezi bohy), a to co nejrychleji. Tím útekem pak jest připodobnění bohu podle možnosti.“ (*Theaet.* 176a) Na samém začátku *Symposia* se Sókratés zahloubá do nějakého problému a je svým druhům nepřítomen nejen duší, ale i tělem. Ve své řeči nám Alkibiadés vypráví o tom, jak Sókratés při jedné příležitosti, k velkému údivu ostatních vojáků, zů-

stal stát bez pohnutí od rozbřesku do rozbřesku a zíral před sebe pohroužen v myšlenkách. Alkibiadés to líčí jako jeden z podivuhodných Sókratových rysů. Anebo? Nevzpomíná si snad na toto:

„Žák: A zrovna včera přišel (Sókratés) o velkou myšlenku kvůli zelené ještěrce.

Strepsiadés: Jak to? Povídej.

Žák: Když v noci pozoroval Měsíc a studoval jeho dráhu a oběhy, pohlížel vzhůru s otevřenou pusou, a ještěrka se seshora se střechy vykálela přímo do ní.“¹⁹

Lidé, kteří myslí na to, do čeho lidem ani v myšlenkách nic není, však nejsou odsouzeni pouze k nesmyslnému životu. Obvinění sahá hlouběji. V této souvislosti bych chtěla znovu zmínit důležitou úlohu, kterou hraje v Alkibiadově řeči to, co zůstává nevyřčeno.

Bytostmi, jejichž prostřednictvím se Alkibiadés rozhoduje odhalit Sókratovu přirozenost, jsou Silén a Marsyas. Tvrdí, že stejně jako Marsyas má Sókratés moc očarovávat a sesílat šílenství na ty, kdo mu naslouchají. Právě to prý chce svým srovnáním zdůraznit. Jenomže tím by se žádný Řek nedal oklamat, a dokonce i my bychom se měli mít na pozoru, když slyšíme, jak Alkibiadés říká: „Že jsi zevnějškem těmto podoběn, Sókrate, jistě bys ani sám nepoprel; ale že se jim podobáš i v ostatním, poslouchej dále. Jsi posměvač (*hybris-tés* – arogantní, násilný, ten kdo překračuje meze), či ne?“ (*Symp.* 215b) Neboť s Marsyem se nepojí jen jeho umění a moc. Příznačný je i způsob jeho smrti, a právě ten by byl tím prvním, na co by Řek pomyslel. Nadaný a obdivovaný Marsyas začal být hrdý na svou dovednost a moc a ve své pyšce vyzval k soutěži boha hudby Apollóna. Prohrál a za trest byl stažen z kůže. Nyní se dovídáme, že Sókratés je jako Marsyas, ne však v dovednosti hudební, nýbrž ve vztahu ke slově – k logu, myšlení, moudrosti. Apollón je ovšem bohem moudrosti. A také bohem mezi.

A Sókratés svádí ostatní. V tomto případě je užít obraz Siléna. Silénos byl společníkem a učitelem Dionýsa, naučil jej pít víno a zasvětil jej do stavů šílení. Právě to činí Sókratés. V srdcích těch, kdo mu naslouchají, vyvolává šílenství, lásku k moudrosti: „Ale já jsem byl poraněn od něčeho horšího a na nejcitlivějším místě, jak vůbec možno – vždyť jsem byl raněn a uštknut do srdce nebo do duše nebo jak se to má pojmenovat, od filosofických řečí, které se vkousnou krutěji než

¹⁹ *Oblaka*, 169–173.

zmije, když napadnou ne nezpůsobilou duši mladého člověka, a dohánějí k všelikému jednání u mluvení (...) Vy všichni jste zasaženi filosofickým šílením a vytržením“ (*Symp.* 218a–b), říká Alkibiadés, obracející se ke společenství obětí. Těch, jichž se dotkne, se zmocní strašlivá láska a oni bloudí hledajíce co je božské, zapomínajíce přítom na svůj lidský úděl, onen úděl, jenž se Apollón pokusil učinit nezapomenutelným, když otočil jejich hlavy a sešil jejich ránu.

Toto líčení je jen hrubým náčrtem. Bylo by třeba říci mnohem více o tomto mladíkovi, jenž si byl své nevědomosti vědom natolik, že miloval toho, kdo byl moudrý, a o jeho tragédii ve chvíli, kdy, jak říká Sókratés v *Ústavě*, slyší hlasitý křik a tleskání davu, „k němuž se svou ozvěnou přidávají skály a prostor jejich shromáždění“ (*Resp.* 492c), takže podléhá „touze být ctěn od lidu“ a prchá před Sókratem „jako uběhlý otrok“ (*Symp.* 216b) z pout jedné lásky do pout lásky jiné.²⁰ Jeho láska byla silná, či spíše vášnivá, avšak ne dostatečná na to, aby se nezměnila v onu trpkost vůči moudrosti a dobru, kterou může zakoušet jen ten, kdo si v pocítění jejich nárok uvědomuje, jak je jim vzdálen. Měli bychom ji chápat na pozadí Platónovy lásky k tomuto muži, lásky tak hluboké a mocné, že nejen změnila celý jeho život, ale přiměla jej mluvit po jeho zbytek Sókratovým jménem.

Svěřila jsem se pochopit některá obvinění, která lze vznést proti Sókratovi. Tato obvinění jsou vážná. Jedině když nahlédneme, jakým nebezpečím je Sókratés pro lidský život tak jak mu běžně rozumíme, můžeme začít chápat to, co vnesl do světa. Neboť cikády, které měl tak rád, byly ve svém předešlém životě lidmi, kteří tak milovali krásno, že zapomněli jíst a pít, až nakonec zemřeli, aniž by si toho vůbec všimli. Sókratés nám před svou smrtí říká, že se po celý život učil, jak umírat: právě tím je pro něj filosofie.²¹

Tady by měla začít Sókratova obhajoba. Jejím jádrem by byla láska: láska, která zároveň odhaluje a určuje, čím jsme, a která si proto může nárokovat nejen naši smrt, ale i náš život. Tato obhajoba by ukázala, jak se láska, jakmile jednou zavadí o dobro jako svůj předmět, stává šílenstvím, které se přesto paradoxně prohlašuje za srdce moudrosti. Šílenství se snaží spočinout v Rozumu a Rozum se otevírá, aby je přivítal: uvnitř svatyně Apollónova chrámu v samotných Delfách nacházíme hrob Dionýsův.

²⁰ Srv. *Gorg.* 481d–482a.

²¹ *Phd.*, 64a: „...ti, kdo se správně chápou filosofie, nezabývají se sami ničím jiným než umíráním a smrtí.“

Tato obhajoba by navíc ukázala, že se objevila nová pokora a nová zbožnost, které již nejsou strachem zranitelných před silnými, ale láskou strádajících k dobru. Neboť člověk je *symbolon* a potřebuje být doplněn; ale jenom bůh ho může ucelit. Jak říká Pindaros: „Různá je přirozenost lidí a bohů, však z jedné pocházejí matky.“

Přeložil Karel Thein

Summary

The article explores some aspects of the strangeness of Socrates, and in doing so some of the concerns underlying Plato's work. It presents Socrates as a threat to a good and fulfilled human life as we ordinarily understand it, by ignoring both its proper aspirations and its proper limitations. Though the two are connected, the discussion concentrates on the latter. It does so by placing Socrates on trial for the crime of *hybris*, with respect to both the divine and the human. The charges are examined in the context of the Symposium, and hence in terms of love. Socrates is charged with inappropriate love: with loving, rather than fearing gods, and with not loving and thus disrespecting men. Though the article examines the case as presented by the prosecution (Aristophanes and Alcibiades), it intimates the form that the defence would take, namely that, internal to love is that it is of the 'good' rather than of what is 'ours'; and that, so understood, love is not the pursuit of what one wants, but obedience to a claim.

Zusammenfassung

Die Studie untersucht bestimmte Aspekte der Besonderheit von Sokrates und damit zugleich wichtige Anliegen von Platons Gesamtwerk. Diese Besonderheit wird nicht als interessant, sondern vielmehr als bedrohlich für das gute und erfüllte Leben dargestellt. Dies wird unter zwei Hinsichten aufgezeigt: Gleichgültigkeit gegenüber dem rechten menschlichen Trachten; und Gleichgültigkeit gegenüber den dem Menschen gesetzten Grenzen. Obwohl beide Hinsichten zusammengehören, konzentriert sich die vorliegende Studie auf die letztere. Sie wirft Sokrates *Hybris* sowohl gegenüber dem Bereich des Göttli-