

Novotný, František

## Filosofie

In: Novotný, František. *Platonovy listy a Platon*. Brno: Filosofická fakulta, 1926, pp. [59]-94

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/118657>

Access Date: 24. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## IV.

### Filosofie.

#### 1. O nejvyšším poznání.

59. Na Platonovu nauku o ideách doléhaly nové a nové otázky. Svět ideí, jak se objevil Platonovu myšlení, vyznačoval se stálostí, neměnností, nehybností; tím byl povznesen nad svět proměnlivého dění, ano právě proto se jeho představa zrodila, z odporu proti závratnému učení o nestálosti všech pojmů a z touhy po něčem jistém a pevném. Ale právě tyto vlastnosti onoho transcendentního světa způsobily pochybnosti o jeho poměru k člověku a k světu smyslovému a tím i pochybnosti o něm samém. Jedním projevem takových pochybností je kritika ideí v dialogu Parmenidu, zvláště 133 C nn. Parmenides tam usuzuje z pojmu ideí, že ideje existují mimo nás, že mají vztahy jen samy k sobě a ne k tomu, co je u nás, a že tedy také mohou být poznávány jen ideou poznání a ne poznáním naším. Z odloučenosti světa ideí vyplývá, že ideje jsou pro nás nepoznatelné<sup>1</sup>; jen bůh by mohl mít takové znání, ale pak by zase nemohl poznávat věci našich. Tato námitka v dialogu Parmenidu vyvrácena není; ovšem zbývá otázka, pokud ji uznával sám Platon<sup>2</sup>. A tu můžeme s jistotou říci, že nestačila,

<sup>1</sup> Parm. 134 B Parmenides: Οὐκ ἔρα ὑπό γε ἡμῶν γινώσκεται τῶν εἰδῶν ὁδῶν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. Sokrates: Οὐκ ἔοικεν.

<sup>2</sup> Christ. Plat. Studien 469 velmi správně upozornil, že Platon pokládá ty námitky Parmenidovy jen za velmi pravděpodobné, jak je patrné z omezujících slov ἕως a φαίνεται, ne za naprosto pravdivé; ale byl si vědom jejich vážnosti, když 133 B praví, že by se vyvrácení jich podařilo jen obratnému dialektiku s užitím dalekých dedukcí. Protože to vyvrácení není obsaženo v žádném dialogu, soudí Christ ib. 470, buď že Parmenides je část neprovedené triologie nebo že naň mělo být odpověděno ve Filosofu. Tento soud však předpokládá soustavnost Platonovi cizí.

aby mu vyvrátila jeho nauku o ideách; té se držel až do konce svého života, jak vidíme z Aristotela, a také ji zachovávali jeho nástupci Speusippos a Xenokrates<sup>1</sup>. Z Listů poznáváme, čím se musí doplniti síla lidského rozumu, jenž sám o sobě až k ideám nedosáhne.

Druhá krise nauky o ideách je nalézána v dialogu Sofistovi, pokud se uznává, že slovy *οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι* (248 A) míní Platon sám sebe, a ne školu megarskou, jak soudil Schleiermacher. Jsou-li ideje nehybné, usuzuje tam elejský kritik 248 C nn., nejsou účastny žádného děje, ani činného ani trpného, neboť děj je pohyb, a proto nemohou být ani poznávány, protože tím by bylo jimi hýbáno<sup>2</sup>. Theaitetos, mluvčí „přátel ideí“, ustupuje důkazům kritiky a uznává, že ideje mají rozum, život, duši i pohyb; co je nehybné, toho nelze rozumem postihnouti. Jestliže jsou ideje poznatelné, nejsou nehybné, nýbrž náleží jim činné i trpné dění. To je závěr, který jsou „přátelé ideí“ uuceni uznati.

**60.** Co soudil Platon sám o kritice ideí obsažené v Sofistu, zdali uznal její námitku a ustoupil jako jeho Theaitetos, o tom nebylo a není jednotného mínění.

O. Apelt, jenž po příkladu Schleiermacherově ztotožňoval „přátelé ideí“ ne s platoniky, nýbrž podobně jako Zeller a Bonitz se školou megarskou, dokazoval<sup>3</sup>, že ústupek učiněný Theaitetem nebyl výrazem pravého stanoviska Platonova, nýbrž jen dialektickým prostředkem, kterého Platon užil, aby donutil megariky k přiznání, že jejich ideje jsou pohyblivé.

H. Raeder pokládá za jisté, že „přáteli ideí“ myslí Platon sám sebe, a věří, že ústupek Theaitetův jest ústupek jeho: absolutně nehybný svět je nepoznatelný. Tímto poznatkem se podle mínění Raederova mění Platonovo stanovisko v jeho nauce o ideách. Ve světě ideí je stálost i pohyb, proto tam je i jejich nadřaděná

<sup>1</sup> Christ, Plat. Studien 469.

<sup>2</sup> Sof. 248 D n. τότε γε, ὡς τὸ γινώσκον εἴπερ ἔσται ποιῆν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐ συμβαίνει πάσχειν. τὴν ὁδοῖαν δὲ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκόμενῃ ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ἑσὴν γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὲ φάμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἤρημον.

<sup>3</sup> Apelt, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie, 67 nn.; Neue Jahrbücher für Philol. 145 (1892), 529 nn.; 151 (1895), 257 nn.

idea jsočnosti a idea totožnosti a různosti, předpokládaná jejich vzájemným poměrem<sup>1</sup>.

C. Ritter<sup>2</sup> sice připouští, že by oni „přátelé ideí“ mohli býtí přivrženci školy megarské, ale je přesvědčen, že je to nejspíše narážka na Platonovo učení o ideách, jak bylo podáno v jeho dřívějších spisech. s obranou proti jeho nesprávnému výkladu, zaviněnému slovní formou onoho staršího podání. Ona nesprávnost záležela — rozumím-li Ritterovi dobře — v tom, že Platonova εἶδη byla ve smyslu pozdějšího výkladu Aristotelova ztotožňována se jsočností, οὐσία. Ale podle Rittera mají ideje význam jen logický, a ne metafysický. Jsočno, τὸ παντελῶς ὄν, kterému je Sof. 248 E při- čítán pohyb a život, nelze ztotožňovati s ideami, „nýbrž je to ὄν ve vši své plnosti, κόσμος, onen θεὸς ἀισθητός dialogu Timaiá“<sup>3</sup>. Jak patrnó, násilný výklad Ritterův uznává, že nehybnost jsočna by byla bývala pro Platona překážkou jeho poznatelnosti.

Wilamowitz-Moellendorff<sup>4</sup> rozumí slovy εἰδῶν φίλοι všechny odpůrce materialistů, tedy i Platona. V Sofistovi není opraveno učení o ideách, nýbrž prohloubeno. Je tu odůvodněn a vysloven logický poznatek, že lze v pojmu bytí sloučítí protikladné pojmy klidu i pohybu. Jakým způsobem lidská duše ideje poznává, to nenáleží k logickým otázkám a proto tu není řešeno.

Výklad Wilamowitzův však ve skutečnosti silně mění pojetí Platonových ideí, když je slučuje s pojmem pohybu a tím změny. Platonovi by byly podle toho přestaly ideje býtí výrazem τῆς οὐσίας τῆς αἰεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς (Pol. 6, 485 B).

61. Aporie zůstává aporií, pokud budeme pokládat dialogy ne za dialogy, nýbrž za úplný výklad nauky. Noetická záhada ideí, představená v dialozích jako problém, v dialozích rozřešena není. Ale přece můžeme poznati, že ústupek Theaitetův nebyl konečným ústupkem Platonovým, že Platon nesnížil světa

<sup>1</sup> Raeder, Platons philos. Entwicklung, 328 nn.

<sup>2</sup> Ritter v Arch. für Gesch. der Philosophie 11 otištěno s doplňky v jeho Neue Untersuchungen über Platon (1910) 27—65.

<sup>3</sup> Ritter, Neue Untersuchungen 53.

<sup>4</sup> Wilamowitz, Platon II, 238—254.

svých ideí, aby ho mohl rozum dosáhnouti, nýbrž naopak přidal k poznávajícímu rozumu iracionální složku, které ani transcendentnost a nehybnost ideí nebyla nedostupná.

Již v Ústavě užil Platon náhodně obrazu, který lze pokládati za předtuchu děje obsahujícího projev tohoto vyššího noetického činitele. Ve 4. kn. 434 D nn. opakuje Sokrates a znova odůvodňuje postup řízený snahou, aby společné uvažování vypátralo spravedlnost nejprve u většího z jejich projevů, u obce, a teprve potom přenášelo její znaky na jednotlivce; je potřeba pozorovati jedno vedle druhého a jako dvě dřeva o sebe třítí „až by z toho vyšlehla spravedlnost“: „a jakmile se ukáže, ustálíme ji sami u sebe“.

Toto vyšlehnutí poznání jako vyšlehnutí plamene z třených dřev je konečný nález Platonova myšlení, poslední slovo jeho noetiky. Filosofická vložka 7. listu 342 A—344 D, v níž jest tento poznatek vyložen jako nauka, jest proto velmi cenným pramenem Platonovy filosofie a zasluhuje podrobného výkladu a srovnání s tím, co je obsaženo v jeho dialozích.

**62.** Filosofická stat 7. listu 342 A—344 C bývala v dobách radikální kritiky uváděna mezi hlavními důvody proti pravosti Listů, jak pro svůj obsah, tak pro své umístění. V platonské literatuře se stal na dlouhý čas dogmatem úsudek, kterého došel svým rozbořem Herman Th. Karsten<sup>1</sup>: „Totus hic locus colore refert Platonicum; concinnatus est Platonicis verbis et dictis, sed ea nec apte cohaerent et a Platonis sententia ac mente aberrant. . . . Ipsam autem disputationem quisquis attente legerit, omnia tam confuse tamque obscure dicta esse fatebitur, ut revera aenigmata loqui scriptor videatur. . . . Si autem his in rebus epistola maxime a Platonis sententia aberrat, sunt tamen in ea quae partim cum his quos attuli partim cum aliis Platonis locis ita concinunt, ut Platonis verba a scriptore expressa esse facile appareat.“ Podle toho jsou v této stati myšlenky a výrazy platonské, ale všechno

<sup>1</sup> Commentatio critica atd. str. 181—201; první z uvedených míst je na str. 190, druhé str. 193, třetí str. 199.

je nejasné a zmatené, takže celek se naprosto liší od pravého Platona.

Ještě Constantin Ritter pokládá Karstenovu kritiku filosofické stati za nevývratnou<sup>1</sup>; zmirňuje ji jenom tím, že připouští, že ji mohl napsati bezprostřední žák Platonův a že se dostala do Platonova listu jinak pravého.

Naopak H. Richards<sup>2</sup> dokazuje, že ta digrese je v kompozici 7. listu důležitá a že by byl bez ní tento list kusý. Ve shodě s Ritterem jí však vytyká nesouvislost a zmatenost i pokládá ji za nepřekonatelnou překážku pro ty, kdo přisuzují listy Platonovi.

Vpravdě však jest ona nejasnost a zmatenost vinou dřívějších posuzovatelů, kteří pokládající Listy za podvržené nedbali ani toho, aby filosofickou stat 7. listu důkladně vyložili a spojili ji s filosofií dialogů.

63. Dnes je tomu ovšem jinak. Jako se dříve z oné filosofické digrese usuzovalo o podvrženosti listu 7., tak čím bedlivěji se ona digrese nyní zkoumá, tím více umlkají pochybovačné hlasy. Vážný ač jednostranný pokus o její výklad a tím o obhájení pravosti 7. listu podnikl A. E. Taylor<sup>3</sup>. Wilamowitz-Moellendorff<sup>4</sup> nalézá zde nauku o poznání a soudí, že je velmi cenné, že ji tu máme takto stručně formulovánu; kdyby 7. list nebyl býval zavrhován, byla by opravila mnohé výklady posledních logických spisů. Velmi mnoho přispěl k výkladu filosofické stati 7. listu Julius Stenzel<sup>5</sup>; výklad Wilamowitzův, od něhož vyšel, jest u něho značně doplněn. Se Stenzlem namnoze souhlasí Ernst Howald ve svém vydání Platonových listů, v jehož předmluvě věnuje výkladu oné stati zvláštní kapitulu<sup>6</sup>. Wilhelm Andreae učinil pokus, uvéstí filosofické problémy 7. a 2. listu v souvislost

<sup>1</sup> Neue Untersuchungen über Platon (1910), str. 404.

<sup>2</sup> Platonica, Londýn 1911.

<sup>3</sup> The Analysis of *ἐπιπύμη* in Plato's seventh epistle. Mind, 21, 1912, 347—370.

<sup>4</sup> Platon II. sv., str. 292.

<sup>5</sup> J. Stenzel, Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. Platonischen Briefe. Jahresberichte des philol. Vereines zu Berlin, 47. roč. 1921 (= Sokrates 9, 1921), str. 63—84.

<sup>6</sup> Die Briefe Platons (1923), zvl. str. 33—38.

s Platonovým myšlením vyloženým v dialozích a dokázal, že zde i tam je stejné nazírání a že lze tímto srovnáváním dojíti k lepšímu porozumění dialogům i Listům<sup>1</sup>.

Přes to, že bylo v nejnovější době pilně pracováno o výkladu filosofických míst Listů, zvláště listu 7., zbývá tu několik problémů nerozřešených, ano lze tu nalézt i problémy, kterých si dosavadní vykladatelé nevšimli. Není tedy zbytečno probrati ona místa znova; při tom vyjdeme od filosofické stati 7. listu.

64. Každé ze jsoucen — vykládá Platon v l. 7, 342 A — má tři činitele, kterými se dostavuje vědění o něm, totiž jméno (*ὄνομα*), výměr (*λόγος*) a obraz (*εἶδωλον*); čtvrtou věcí při poznávacím ději je vědění samo (*ἐπιστήμη*), pátou jsoucno samo, idea (*ὁ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν*).

65. Výrazy *ὄνομα* a *λόγος* jsou postaveny proti sobě i v Sof. 218 C hleďte k pojmu *σοφιστής*: *νῦν γὰρ δὴ σύ τε καὶ γὰρ τούτου πέρι τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἑκάτερος τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχομεν· δεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογησθαι χωρὶς λόγου*. Spojeny jsou v Politiku 271 B n. *καὶ γη;ενεῖς δὴ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἐξ ἀνάγκης φημιμένους, οὕτως ἔχειν τοῦνομα καὶ τὸν λόγον*. Z celého místa 7. listu, o které tu jde, poznáváme, že tu Platon hledí pouze na zvukovou stránku výměru; výměr tu je pouze prostředkem poznání, a to prostředkem nedokonalým, protože se skládá ze slov, jež sama poznání nevyštilují. Je to stejné pojímání výměru jako Theait. 206 D, kde se výměr, *λόγος*, srovnává s obrazem v zrcadle nebo na povrchu vody, jenom že jeho odraznou plochou je „proud vycházející z úst“<sup>2</sup>.

O poměru mezi *ὄνομα*, *λόγος* a *οὐσία* zmiňuje se Platon mimochodem také v Zákonech 10, 895 D n. při výkladu o duši. Atheian tam poučuje Kleinia o rozdílu mezi jménem a výměrem. Za příklad uvádí jméno čísla sudého, *ἄρτιον*, a jeho výměr *ἄριθμὸς διαιρούμενος εἰς ἴσα δύο μέρη*; oběma těmito způsoby jest vy-

<sup>1</sup> Wilhelm Andraea, *Platons Philosophie in seinen Briefen*, Lipsko 1922 (zvl. otisk z *Philologu* 78), srov. str. 14.

<sup>2</sup> Theait. 206 D *τὸ μὲν πρῶτον εἴη ἂν τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν ὄψαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ὄσιν, ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ τοιούτον λόγος εἶναι:*

jádrěna táž věc, táž ουσία. Podle toho je ψυχή jméno duše, její výměr pak ἡ δυναμένη αὐτὴν κινεῖν κινήσεις (896 A).

66. Třetí činitel poznávacího děje jest obraz, εἶδωλον<sup>1</sup>. Výrazu εἶδωλον o viditelném projevu pojmu užívá Platon i jinde; zvláště určité naznačuje význam tohoto slova svým výpočtem Theaitetos v Sof. 239 D, když odpovídá na otázku, co si myslí slovem εἶδωλον, takto: δῆλον ὅτι φήσομεν τὰ τε ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατοπτροῖς εἶδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τὰλλα ὅσα πον τοιαῦτ' ἔσθ' ἔτερα. Tuto odpověď jeho tazatel ovšem kritizuje, ale ta kritika má důvod jen v dialogu samém a nedotýká se obecného smyslu slova, o které tu jde. Je patrné, že význam, v jakém se užívá slova εἶδωλον ve filosofické stati 7. listu, je obsažen v druhé části výpočtu Theaitetova τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα.

Na uvedeném místě dialogu Sofisty i v 7. listě samém jsou uváděna jen εἶδωλα uměle vytvořená. To jest pokládati jen za příklad, neboť vedle pojmu ὄνομα a λόγος jest míněno těmi „obrazy“ jistě všechno, co je přístupno smyslovému vnímání, zvláště zrakovému, a co se obecně jmenuje τὰ αἰσθητά. Vskutku také 344 B nalézáme výraz εἶδωλον nahrazen slovy ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις. Jest to celé τὸ ὁρώμενον γένος, jež Platon Úst. 6, 509 D nn. staví proti τὸ νοούμενον γένος a do něhož zahrnuje jednak obrazy (εἰκόνες) v užším smyslu, totiž stíny a obrazy, vznikající odrazem od lesklých ploch, jednak i hmotné předměty, ke kterým takové obrazy náležejí, jako jsou na př. zvířata, rostliny a všechno, co je uměle vyrobeno, ano také modely a výkresy geometrické: tato ὁρώμενα εἶδη (510 D) jsou tedy druhem předmětů světa smyslového. Že volil Platon v 7. listě zrovna kruh za příklad, jest vysvětliti matematickým

<sup>1</sup> O pojmu εἶδωλον v 7. listě a u Platona vůbec jedná velmi dukladně J. Stenzel v uvedeném článku 68 nn. Ukazuje, jak jest v Platonově myšlení spojen pojem εἶδωλον s pojmem ὁξία, a to tak, že εἶδωλον v sobě spojuje všechny názorové rysy, odpoutávajíc je od pojmu ὁξία, a stává se označením pro objektivní stránku tohoto pojmu; to je patrné zřetelně zvláště Úst. 7, 534 C. Pojem εἶδωλον nabývá pevného místa v poznávání jakožto nutný stupeň dialektického pochodu. Stenzel jde tak daleko, že soudí že Platon v eidolu, viditelném realizování ideje, vytvořil všechny filosofické prostředky, kterých potřeboval Aristoteles ke své entelechii, λόγος μετὰ ὄλτης.



myslením charakteristickým zvláště pro jeho stáří. Také Fil. 62 A je příkladem rozdílu mezi světem pomyslným a smyslovým „božský“ kruh a koule, a „lidský“ kruh a koule.

67. V širším významu může se *εἶδωλον* vztahovati i k abstraktním pojmům etickým, jaké uvádí Platon v 7. listě 342 D, když vypočítává rozličné druhy jsoucna<sup>1</sup>. Viditelným obrazem krásna, dobra a spravedlnosti jest krásné, dobré a spravedlivé jednání. Tak na př. Úst. 4, 443 C je obrazem spravedlnosti, *εἶδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης*, ten stav, když člověk přirozeně založený k ševcovství nedělá nic jiného než ševcuje, tesař tesaří a tak dále<sup>2</sup>.

Zde je tedy obrazem spravedlnosti jisté povolání, *ἐπιτήδευμα*. Stejně čteme v Symposium 212 A, že člověku, který dospěje až ke zření ideje, bude dáno roditi ne obrazy dokonalosti, neboť se nebude stýkati s obrazem, nýbrž dokonalost pravdivou, protože se bude stýkati s pravdou<sup>3</sup>. S obrazy dokonalosti — její druh, krása, je v Symposium její představitelkou — stýkal se člověk na přípravných stupních; byla to krása těl, duší, zaměstnání, vědění. Tedy i zde má *εἶδωλον* onen širší význam jako v 7. listě.

Konečně největší rozsah má pojem „obraz“ v Timaiu, kde je tento svět nazván bohem smysly vnímatelným, obrazem boha pomyslného<sup>4</sup>.

Ve smyslu poněkud jiném užívá Platon slova *εἶδωλον* na těch místech, kde jím klade důraz spíše na rozdíl obrazu proti pravému jsoucnu než na jeho podobnost. Tak na př. Úst. 9, 586 B mluví o nepravých rozkoších smíšených s nelibostmi, podobách to

<sup>1</sup> L. 7, 342 D ταῦτόν δὲ περί τε εὐθέως ἕμα καὶ περιφερούς σχήματος καὶ χρίας, περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περί σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεροντότος, πρὸς ὕδατός τε καὶ τῶν τοιοῦτων πάντων, καὶ ζῆου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἤθους, καὶ περί ποιήματα καὶ καθήματα σὺμπαντα.

<sup>2</sup> To jest třeba uvést k námitce Karstenově, Commentatio critica 191, již uznává i Stenzel. Über den Aufbau 66: „Falso autem dicit ἐκάστῳ τῶν οὐτων esse εἶδωλον: nam loquitur non tantum de rebus sensibilibus, sed, ut ipse dicit, περί τ' εὐθέως καὶ περιφερούς . . . καὶ ἐν ψυχαῖς ἤθους. Num autem iustitiae, animi, virtutis sunt εἶδωλα, species sub oculos cadentes?“

<sup>3</sup> Symp. 212 A ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ὃ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίπτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἶδωλον ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ.

<sup>4</sup> Tim. 92 C εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός.

a stínových obrazech rozkoše pravé (*ἡδοναῖς . . . εἰδώλοισι τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις*)<sup>1</sup>.

Uvšem každá idea nemá stejně názorného a jasného obrazu. Na to je zřetelně poukázáno v Politiku 285 D n.: „K jednomu ze jsoucnen náleží jakési smysly vnímatelné podoby, jež lze snadno pochopiti, které není nic těžkého ukázati, kdykoli někdo žádá výkladu o některém ze jsoucnen a my mu je chceme znázorniti ne pracně, nýbrž bez vědeckého výkladu a snadno; ale naopak k některým, a to největším a nejdůležitějším, nenáleží žádný obraz, který by byl zřetelně vytvořen pro potřeby lidí . . . Proto je třeba usilovati o to, abychom byli schopni o každém jsoucneu dáti i přijmouti vědecký výklad; neboť netělesná jsoucna, nejkrásnější a největší věci, ukazují se zřetelně jen vědeckým výkladem a ničím jiným.“ Stanoví-li tedy Platon v 7. l. podmínkou poznání každé věci, i abstraktních pojmů etických, poznání oněch všech čtyř činitelů, nemůže se každý z nich při tom uplatniti stejnou měrou; proto má dobrý smysl, že při tom požadavku dodává slovo „nějak“, *ἀμῶς γέ πως* (342 E)<sup>2</sup>.

68. Čtvrtým činitelem poznání je to, čemu Platon říká 7, 342 B nn. *ἐπιστήμη*. V tomto pojmu slučuje různé stupně nebo spíše různé druhy poznání, jež nalézáme jinde u něho přesně rozlišovány. Že však na toto své rozlišování nezapomněl, vidíme z jeho slov 342 C *τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθείης τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖσι οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖσι ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενείᾳ καὶ ὁμοιότητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίασκει, τᾶλλα δὲ πλέον ἀπέχει. Ζde je pojem *ἐπιστήμη* rozložen na tři druhy, *ἐπιστήμη* (vědecké znání), *νοῦς* (rozumění) a *ἀληθείης δόξα* (správné mínění) — a z těch je *νοῦς* sám na prvním místě — a zároveň je odůvodněno jejich spojení v jeden rod tím, že všechno to jsou jevy čistě duševní: právě tím se liší jak od jména, tak od výměru i od věci viditelných. Slova *ἐπιστήμη* je tu*

<sup>1</sup> Všechny tyto příklady uvádí také Stenzel v uvedeném pojednání 71, ale nerozpoznává kladnou a zápornou stránku „obrazu“.

<sup>2</sup> Stenzel v uvedeném pojednání 74.

užito v jiném, užším smyslu než tam, kde je *ἐπιστήμη* jmenována vedle *ὄνομα*, *λόγος* a *εἶδωλον*; zde značí určitý stupeň rozumového znání. Tento dvojí smysl jednoho slova, jenž u Platona nepřekvapuje, ale zavinil mnoho námitek proti pravosti naší filosofické stati, vyskytuje se i níže 342 E: *οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται*. Zde je užito slova *ἐπιστήμη* také v užším smyslu, ačkoli mezi *τὰ τέτταρα* je obsažena i *ἐπιστήμη* ve smyslu širším. Poněvadž je *νοῦς* pokládán za nejbližší ideji a tedy za nejdokonalější druh znání, je patrné, že je *ἐπιστήμη* něco středního mezi *νοῦς* a *ἀληθῆς δόξα*.

Slovem *ἐπιστήμη* v širším smyslu vyjadřuje Platon asi totéž, co bychom vystihli naším slovem věděni nebo substantivně představa, pojem, myslíme-li si slovo pojem v obecném významu širším, a ne tak, jak ho užívá logika<sup>1</sup>.

69. Ony tři druhy poznání vznikají z vnějších činitelů jména, výměru a obrazu; to je řečeno již 342 A slovy *δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι* a takový smysl má i výraz *περὶ ταῦτα* ve větě 342 C *τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν*. Poznání se vskutku týká oněch tří činitelů, je „okolo nich“; ale na druhé straně má s nimi společný vztah k pravému jsoucnu, k ideji, a jeho druhy se rozrůžňují rozdílností toho vztahu<sup>2</sup>.

Podle 342 D je *νοῦς* ze všech tří druhů poznání (*ἐπιστήμη*, *νοῦς*, *ἀληθῆς δόξα*) pátému činiteli příbuzností a podobností nejbližší. Komentářem k tomuto místu může býti Úst. 6, 508 D n., kde je provedena úměra zrak:světlo:slunce = rozum:pravda:dobro.

Platon, jak vidíme, podržuje rozdíl mezi *ἐπιστήμη*, *νοῦς* a *ἀληθῆς δόξα*, ale zároveň jej zahaluje obecným výrazem *ἐπιστήμη*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Wilamowitz. Platon II, 292 vykládá ne dosti přesně „das vierte ist Wissenschaft oder richtige Meinung“ a také 293 „ἐπιστήμη oder ἀληθῆς δόξα“.

<sup>2</sup> Stenzel, Über den Aufbau... 76 právem vztahuje *περὶ ταῦτα* na ony tři činitele a jejich vzájemný poměr, ale zachází podle mého mínění příliš daleko, když vykládá že vyjmenované druhy poznání se od sebe liší zvláštním poměrem právě k těmto činitelům, totiž že *δόξα* znamená jejich souhrn (Zusammenfassung), *ἐπιστήμη* teoretické poznání jejich smyslu (str. 82 praví že *ἐπιστήμη* je syntese tří nižších stupňů); *νοῦς* pak se vztahuje k dobru (83 n.).

<sup>3</sup> Není tedy správné, co tvrdí Karsten 192 o pisateli 7. listu: „Sic quao

Jest důležité nalézt, v jakém poměru je v tom i onom ke svým filosofickým dialogům.

70. Základní myšlenka Platonovy noetiky jest předpoklad, že přesnost poznání je úměrná s přesností poznávaného předmětu. Předměty poznávání jsou obsaženy jednak v pomyslném světě stálém a skutečném, jednak v smyslovém světě proměnlivého dění; jenom oněch a ne těchto se může týkati nejvyšší rozumová činnost<sup>1</sup>, jako zase naopak nemůže býti pomyslný svět, svět ideí, ničím jiným pochopen, než právě rozumem.

Smyslový svět je uprostřed mezi jsoucнем a nejsoucнем, proto také jeho znání je uprostřed mezi nejvyšším rozumovým znáním a naprostým neznáním; je to *δόξα*, mínění<sup>2</sup>.

71. Poměr mezi různými druhy vědění stanoví a ještě více rozrůžňuje Platon na konci 6. knihy Ústavy 509 D nn. Svět pomyslný i svět viditelný tu jsou ještě rozděleny každý na dvě části. Nižší částí světa viditelného jsou stíny a obrazy na lesklých plochách, vyšší částí jsou zvířata, rostliny a vůbec všechno to, čemu nesprávně říkáme „skutečné“ předměty viditelné, také modely a výkresy geometrické; nižší částí světa pomyslného jsou předměty studia matematického, na př. trojúhelníky, vyšší jsou vlastní ideje. Duševní činnosti odpovídající v tomto pořádku čtveru uvedených předmětů jsou *εἰκασία* (dohad), *πίστις* (víra), *διάνοια* (myšlení) a *νοῦς*, *νόησις* (rozum, rozumění)<sup>3</sup>; Platon je tu shrnuje v názvu *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα* (511 D). Vidíme, že tu je vytčeno

noster ut similia ponit, ἐπιστήμη, νοῦς et ἀληθῆς δόξα, apud Platonem opposita sibi sunt et contraria“.

<sup>1</sup> Srov. zejména Fil. 59 B n. Sokr.: Περὶ ὄντων τὰ μὴ κεκτημένα βεβαιότητα μὴδ' ἴσθινουσιν πῶς ἂν ποτε βέβαιον γένοιθ' ἡμῖν καὶ ὅτιοῦν; Prot.: Οἶμαι μὲν σοφδοκίμω. Sokr.: Ὅθ' ἄρα νοῦς οὐδέ τις ἐπιστήμη περὶ αὐτὰ ἔστιν τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα. Prot.: Οἴκουν εἰκόσ γε.

<sup>2</sup> Úst. 5, 477 A n. Θῆκοῦν ἐπὶ μὲν τῶ ὄντι: γνώσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῶ μεταξὺ τούτων μεταξὺ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τογγάνει ὄν τοιοῦτον; Πάνω μὲν ὄν. Ἄρ' ὄν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; Πῶς γὰρ οὔ;

<sup>3</sup> Matematické myšlení a jeho předměty přiřadil Platon sice k myšlení o světě pomyslném, ale přece je odloučil od rozumového poznávání idejí, protože matematikové proti dialektikům vycházejí od nedokázaných předpokladů, nad které nevystupují, a užívají při své práci obrazů přístupných smyslům.

jako jejich společný znak právě to, čím v listě 7, 342 C odůvodňuje jednotné pojetí oné obecné *ἐπιστήμη*: *ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτῷ πάνθ' ἀρετόν, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν.*

72. Otázka, co je *ἐπιστήμη*, jest problémem dialogu Theaiteta. Theaitetos tam podává výměr, že vědění není nic jiného než smyslové vnímání, *αἴσθησις* (151 E). Ale Sokrates tento výměr vyvrací a ukazuje, že čidla jsou jen nástroje, jichž užívá duše; duše však sama tvoří dále i bez čidel, dlouhým srovnáváním a uvažováním, a tak přichází k pojímům jsoucna a nejsoucna, podobnosti a nepodobnosti, totožnosti a různosti, jednoho a mnohého, krásy a ošklivosti, dobra a zla. Tedy vědění není ve vjemech samých, nýbrž v úsudku o nich učiněném, neboť jenom zde je možno dotknouti se pravdy<sup>1</sup>. Podle toho má smyslové vnímání, *αἴσθησις*, cenu proto, že dodává látku duševní činnosti, z níž se rodí *ἐπιστήμη*. Je tu stavěno mnohem výše než ve Faidonu 79 C, kde mu je přičítáno, že duši jen svádí, naplňuje ji zmatkem a vůbec je na překážku poznání<sup>2</sup>.

Také v 7. listě jest uvedena *αἴσθησις* mezi činiteli poznávacího pochodu. Jednak je obsažena v protikladu mezi jevy duševními a smyslovým vnímáním, když se *ἐπιστήμη*, *νοῦς* a *ἀληθὴς δόξα* shrnují v pojem čtvrtého činitele proto, že nejsou obsaženy ve zvucích ani v tělesných tvarech, nýbrž v duších; jednak je 344 B přímo slovem *αἰσθησεις* zobecněn a doplněn výčet *ὀνόματα καὶ λόγοι ὅψεις τε*. Ale kdežto se v Theaitetu mluví o vnímání jako činnosti, vypočítávají se zde popudy vnímání, vnější, smyslům přístupné projevy jsoucna, totiž *ὄνομα*, *λόγος* a *εἶδωλον*, jinými slovy místo *αἴσθησις* se uvádějí *αἰσθητά*.

S Theaitetem se shoduje 7. list i v tom, že se v obou klade důraz na obtížnost a zdlouhavost cesty, kterou se přichází od smyslového vnímání ke skutečným poznatkům; v Theaitetu jsou

<sup>1</sup> Theait. 186 D *ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐν: ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἕψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.*

<sup>2</sup> Srov. Drtina. Trídění jevů duševních v řecké filosofii, Listy fil. 17, 1890, 88, kde jsou uvedena i jiná místa. Drtina však nedbal, že Platon toto hodnocení změnil.

tím konečným cílem arci jenom pojmy relací a ne ideje; srovnějme

Theait. 186 C

*τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα  
..... μόγῃς καὶ ἐν χρόνῳ διὰ  
πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας  
παράγινεται.*

7. list, 344 B

*ἅμα γὰρ αὐτὰ . . . . μετὰ τριβῆς  
πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ . . . .  
μόγῃς δὲ τριβόμενα . . . . ἐξέ-  
λαμψε φρόνησις.*

73. V Theaitetu Platon ještě spoléhá na racionální dialektiku; věří, že uvažováním je možno „dotknouti se“ jsočnosti a pravdy<sup>1</sup>, Metoda toho uvažování je srovnávání a cíl, kterého se tímto způsobem dochází, je poznání protikladných dvojic, jako je jsočnost a nejsoucnost, podobnost a nepodobnost, totožnost a různost, jedno a mnohé, sudé a liché, krásné a ošklivé, dobré a zlé<sup>2</sup>. Dialektika dovede rozlišiti podstatu a hodnotu, *οὐσίαν καὶ ἀφάθειαν*<sup>3</sup>, těchto pojmů v jistém smyslu korelativních. Vyššího cíle, to jest poznání jsočnosta samého o sobě, jí zde Platon nedává, a také v jiných spisech jeho stáří jsou relace nejvyššími rozumovými poznatky.

Úměrně s oceňováním významu smyslového vnímání rostlo u Platona i oceňování toho stupně poznávacího pochodu, kterému říká „správné mínění“, *ἀληθῆς δόξα*. Toto oceňování se začíná od dialogů Fileba a Sofisty<sup>4</sup>; také v Theaitetu 201 C n. je s pojmem *ἐπιστήμη* sblížena aspoň *ἢ μετὰ λόγου ἀληθῆς δόξα*, kdežto *ἢ ἄλλοις δόξα* je od vědění odloučena. Na našem místě 7. listu je *ἀληθῆς δόξα* postavena vedle pojmů *ἐπιστήμη* a *νοῦς*, ale zůstává samostatným druhem jako v Timaiu 51 D n., kde je ztotožňování pojmů *ἀληθῆς δόξα* a *νοῦς* odmítnuto<sup>5</sup>.

74. Podmínkou dokonalého poznání jsou tedy ony čtyři věci *ὄνομα, λόγος, εἶδωλον, ἐπιστήμη*. Kdo si jich „nějak“ neosvojí, nenabude dokonalého poznání páté věci, to jest samého jsočnosta,

<sup>1</sup> Theait. 186 D. viz str. 70, pozn. 1.

<sup>2</sup> Srov. Theait. 185 C n. a 186 A.

<sup>3</sup> Theait. 186 C

<sup>4</sup> Stenzel, Über den Aufbau 71.

<sup>5</sup> Tim. 51 E *ὅτι οὐκ ἐκείνου ἐκείνου (νοῦς καὶ δόξα), ἀλλ' ἵνα χωρὶς γεγονότων ἀνωμοίως τε ἔγχετον.*

o které jde<sup>1</sup>. Společného jména Platon pro ty čtyři věci nemá, jmenuje je jen *τὰ τέτταρα*, ale protože je výrazem *τὸ πέμπτον* myšlena idea, jsou *τὰ τέτταρα* projevy ideje, a to jednak projevy vnější, totiž *ὄνομα*, *λόγος* a *εἶδωλον*, jednak projevy vnitřní *ἐπιστήμη*, *νοῦς*, *ἀληθείης δόξα*, zahrnuté jedním slovem *ἐπιστήμη*. Z oněch tří projevů vnějších vzniká podle Platona projev vnitřní, ze všech čtyř pak vzniká účast v znání ideje.

75. Ale ony projevy ideje, vykládá Platon 7, 343 B n., jsou nejasné — nejjasnější ještě jest *νοῦς* — a zvláště je při nich ta závada, že každý z nich přiměšuje k podstatě jsoucna jeho vlastnosti; avšak podstata a vlastnost jsou dvě věci různé (343 B *δυσὶν ὄντων, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος*, srov. 342 E rozdíl mezi *τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον* a *τὸ ὄν ἕκαστον*) a duše se nesnaží znáti vlastnost, nýbrž podstatu. Tento protiklad vlastností proti podstatě, důležitý v metafysice Aristotelově, není u Platona nikde tak jasně vyjádřen jako na našem místě, ale přece je nutnou složkou Platonova myšlení, neboť souvisí s jeho rozeznáváním světa pomyslného a světa smyslového<sup>2</sup>. Věc světa smyslového má účast v ideji, jejímž je projevem, ale zároveň je určena přimíšenými vlastnostmi, kterých idea nemá<sup>3</sup>. Že Platon rozeznával „věci samy o sobě“ a „věci určené kvalitami“, vidíme z Ústavy 4, 438 A nn., kde vykládá o určení pojmů vztažných, jako je „žízeň“, „větší“, „vědění“, a zvláště z 438 D *ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναι του, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστὶν, τῶν δὲ ποιῶν τινων ποιὰ ἅττα*. Tento rozdíl se uplatňuje i v rozvrhu Ústavy. Na konci 1. knihy Ústavy Sokrates shrnuje výsledek dotavadní rozpravy a poznamenává, že opustiv otázku, na kterou mělo býti

<sup>1</sup> L. 7, 342 D n. *οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβη ἄμωσ γέ πως, ὅποτε τελῶσ ἐπιστήμησ τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται*.

<sup>2</sup> Karsten, *Commentatio critica*, str. 197 neprávem tvrdil, že Platon zná rozdíl mezi *ποιὰ ἅττα* a *αὐτῶν ἕκαστα* jen jako rozdíl mezi *genus* a *species*; proti tomu správně Andreae v uvedeném pojednání, str. 35 n.

<sup>3</sup> Srov. Stenzel, *Aufbau* 80. Ovšem Stenzel pokládá konkrétní kruh 343 A za příklad takového *ποῖον* a zevšeobecňuje jej v tom smyslu, že ono *ποῖον* záleží v tom, že věc projevující ideu projevuje zároveň do jisté míry také ideu protikladnou, na př. že dobré jednání určitého člověka nevyplývá zcela z čistého dobra, nýbrž i z jiných pohnutek a tak je nějak také nedobré. Tento výklad není správný; při *ποῖον* Platon nemyslí na protiklad.

napřed odpověděno, co jest spravedlnost, dal se do uvažování, zdali je spravedlnost špatnost a nevědomost či moudrost a ctnost. V následujících knihách Ústavy je vskutku napřed vyloženo, co jest spravedlnost, a teprve potom, jaká jest. Také v Menonu 71 B Sokrates upozorňuje, že napřed je nutno znáti podstatu věci a teprve potom že je možno zkoumati její vlastnosti<sup>1</sup>.

Andrae<sup>2</sup> nalézá protiklad mezi τὸ ποιόν τι a τὸ ὄν také v Theait. 152 D, kde ovšem je třeba jej vylústiti z protikladu γίγνεσθαι a εἶναι. Stejným způsobem se dovolává i Tim. 27 D n., kde je stanoven rozdíl mezi τὸ ὄν αἰεί, γένησιν δὲ οὐκ ἔχον a τὸ γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε, a Tim. 49 A—50 A, podle kteréhož místa přísluší měnicím se jevům jen kvalita (τὸ δραιοῦν τι 50 A), ale ne jsoucnost (τοῦτο a τόδε, ib.). Na těchto místech není protiklad vlastností a podstaty vyjádřen přímo, ale zato z nich poznáváme, jak tento protiklad souvisí s Platonovým dualismem světa jsoucna a světa jevů.

Směšování vlastností a podstaty je zaviněno podle 7, 343 A nepřesností řeči. V obyčejném hovoru, vykládá Platon 343 C n., tuto nepřesnost snášíme, ale kdekoli jde o to, proniknouti až k ideí, snadno se daří vyvraceti důkazy založené na jednotlivých oněch projevech. Ale takové vyvracení neusvědčuje tak duši z neznalosti, jako spíše ukazuje nedostatečnost řeči a písma.

76. Ze slov o snadném vyvracení oněch čtyř projevů jsoucna, kdykoli má býti ukázáno jsoucno samo, slyšíme osobní vzpomínky Platonovy. Jistě také on se setkal s lidmi, které zde nazývá οἱ δυνάμενοι τὰ τέτταρα διαφρίπτειν τε καὶ ἐλέγχειν a οἱ δυνάμενοι ἀνατρέπειν, a byl od nich před posluchači usvědčen, že nerozumí věci, o které mluví nebo píše. Zde tyto kritiky odmítá a nalézaje pravou příčinu nezdaru, obhazuje duši svou i duši všech myslitelů jiných. Zároveň však se staví proti naukám těch, kteří založili poznávání jednostranně na tom neb onom z vnějších projevů jsoucna, buď na jméně, jako Herakleitovci, nebo na věcech smyslových,

<sup>1</sup> Men. 71 B δ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ποιόν γέ τι εἶδείην; Srov. 86 D a 100 B. Na tato místa dialogu Menona upozorňuje Adam v poznámce k Úst. 1, 354 B.

<sup>2</sup> Andrae, Platons Philosophie 35 nn



jako atomisté, nebo na definici, jež byla podstatnou věcí u Sokrata a také kdysi u Platona samého<sup>1</sup>.

77. Nedostatečnost řeči a písma je důvodem, proč tyto obvyklé prostředky naučného výkladu nestačí tam, kde jde o dokonalé poznání jsoucna, a proč je potřeba je doplnit jiným způsobem.

Když Platon v 7. l. líčí, jak vzniká z oněch čtyř projevů ideje dokonalé poznání, přechází na konec od mluvy filosofické k výrazům obrazným. Tak praví 343 E, že pronikání všemi těmi čtverými věcmi, přecházející nahoru i dolů k jedné každé z nich, zplodí konečně v schopném člověku poznání. Součinnost oněch činitelů přirovnává 344 B k vzájemnému tření, z něhož na konec vyšlehnou plamen. Vyšlehnutí plamene je představa, kterou Platon zde i jinde vystihuje vznik nejvyššího poznání. Tak již před tím 341 C mluví o tomto poznání praví, že vzniká v duši náhle jako plamen, který se vznítí od vyskočivší jiskry a dále již udržuje sám sebe. Týmž obrazem vyjadřuje již Úst. 4, 435 A naději, že ze srovnávání spravedlnosti v obci a u jednotlivého člověka jako ze dřev o sebe třených vyšlehnou spravedlnost sama, již pak budou moci, jakmile se ukáže, sami u sebe upevnit. Tento obraz vznikl tedy v Platonově mysli již dříve, než psal 7. list, a utkvěl v ní tak, že jej v tomto listě opakuje. Tato shoda je důležitá jak pro 7. list, tak pro ono místo Ústavy, neboť zde můžeme zase zachytit jeden poznatek, na kterém se Platonovo myšlení ustálilo.

78. Obraz o třených dřevěch, z nichž vyšlehnou plamen, ukazuje zřejmě dvě zcela různé složky při vzniku poznání; jedna z nich je podle nynějších výrazů racionální, druhá supraracionální; Platonovu pojetí rozumu odporují tyto názvy jen zdánlivě a proto jich zde užijeme.

Racionální složkou poznání jsou jednak ony čtyři činitele, které každý jiným způsobem projevují ideu, jež je cílem poznání, jednak jejich účelné užívání; oněm čtyřem činitelům, v nichž je pravda smíšená s nepravdou<sup>2</sup>, odpovídají v obraze dřeva, jejichž

<sup>1</sup> Že řada *ἦνομα, λόγος, εἰδωλον* obráží názory tří filosofických škol, na to ukázal Hackforth, *The authorship of the Platonic epistles* 104 n.

<sup>2</sup> L. 7. 344 B *ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεύδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ἄλλης οὐσίας.*

užívání je tření. Toto užívání záleží v jejich vzájemném zkoušení, srovnávání a posuzování, v tom, co je na jednom místě nazváno pronikáním a přecházením od jednoho ke druhému, na druhém místě přímo třením; na uvedeném místě Ústavy je kromě výrazu *τρίβοντες* výraz *παρ' ἄλληλα σκοποῦντες*, znamenající srovnávání, a *βασανιοῦμεν*, jehož se užívá o zkoušení zlata na zkušebním kameni, *βάσανος*. Tohoto obrazu užívá Platon o práci filosofického vzdělání také v 2. listě 314 A *πολλάκις δὲ λεγόμενα καὶ αἰεὶ ἀκούμενα καὶ πολλὰ ἔτη, μόγις ὅσπερ χρυσὸς ἐκκαθαίρεται μετὰ πολλῆς πραγματείας*.

Tato práce je nesnadná a vyžaduje dlouhého času; k výsledku se přijde „stěží“, *μόγις*, jak čteme 7, 343 E a opět 344 B. Podmínkami jejího zdaru je kromě toho to, aby duše hledající pravdu posuzovaly jedna druhé svá stanoviska laskavě a užívaly otázek a odpovědi bez závisti<sup>1</sup>. Činnost, kterou zde má Platon na mysli, je činnost dialektická, a také slova, kterých tu užívá o té kritice a metodě, *ἔλεγχος*, *ἐρώτησις*, *ἀποκρίσις*. jsou výrazy obvyklé v dialektické metodě filosofického zkoumání. Ovšem je tu vyjádřena spíše jen její formální stránka, pro niž právě byly otázky a odpovědi charakteristické. Není tu výslovně řeč o logické metodě dialektiky, jež podle Platona záleží v tom, že se sbírá v jeden pojem, co je rozptýleno v množství, a zase naopak pojem se rozkládá v přirozené druhy a nižší oddělení<sup>2</sup>. Jenom první a důležitější část tohoto dvojitého postupu, totiž *σύνοψις*, je obsažena právě v požadavku toho srovnávání a třibení oněch čtyř činitelů, neboť účelem toho je patrně logická abstrakce; o dělení pojmů tu není zmínky. Ani v Ústavě nemá dělení pojmů takového významu jako *σύνοψις*. Mezi Ústavou a 7. listem byly pravděpodobně napsány dialogy *Sofistes* a *Politikos*, v nichž ono dělení, *διαίρεσις*, je právě naopak hlavní věcí. Z našeho místa 7. listu je tedy možno souditi aspoň to, že metoda *diairesis* nebyla pro Platona nerozlučně spojena s dialektikou a že dialogy *Sofistes* a *Politikos* nejsou, aspoň po této stránce, trvalé složky Platonova myšlení.

<sup>1</sup> 344 B *ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχουσιν ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χωρῶντων*. O této větě viz i § 85.

<sup>2</sup> Srov. *Faidr.* 265 D n. *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διασπαρμέννα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῆται περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη. . . τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν*.

79. Dialektika je tedy i podle výkladu 7. listu cestou k poznání, ale sama až k cíli nevede. Dověšením poznávacího děje jest onen plamen, který vyšlehně ze vší té přípravné činnosti. To poznání, když už jednou vyšlehně, „pak se již samo žíví“ (341 C). Tak vyjadřuje Platon obrazně touž myšlenku, kterou projevil bez obrazu Úst. 6, 511 B n.: dialektika, když dostoupí po stupních předpokladů až k absolutnímu počátku, neuzívá při své zpáteční cestě žádného jevu smyslového. nýbrž jen ideí samých. Takto se u Platona v různých obměnách projevuje myšlenka pro něho význačná, jak člověka přetváří a k čemu ho uschopňuje poznání ideí, povznesení duše, filosofické osvícení.

Když se Platon vzdal myšlenky, že by dialektika sama mohla dospěti rozumovou cestou až poznání samého jsoucna, uvolnilo se mu dosavadní napětí mezi dialektikou a světem smyslovým, věci smyslového světa nebyly již cítěny jako přítěž, které se musí dialektika zbaviti, chce-li dojiti k svému nejvyššímu cíli, nýbrž nabyly hodnoty jako prameny poznání, ovšem poznání přípravného. Nabylo hodnoty smyslové vnímání (*αἴσθησις*), obraz (*εἶδωλον*) i správné mínění (*ἀληθῆς δόξα*). Hodnota smyslového světa a jeho poznávání stoupla, když hodnota dialektiky klesla. Dříve přemýšlel Platon o cestě od rozumu k ideám, později objevil, že je hodna přemýšlení i cesta od smyslových věcí k rozumu. Vědění o smyslovém světě přijal do nauky o vědění; to je vysloveno již ve Filebu 62 A nn., kde Protarchos pokládá přímo za směšné, aby někdo znal jen ideu kruhu a koule, ale kruhů a koulí vyskytujících se v praxi neznal: každý má umět nalézti cestu domů.

Speusippos jenom pokračoval v tomto větším oceňování zkušenosti a smyslového vnímání, když učil, že nadsmyslně se poznává vědeckým myšlením (*ἐπιστημονικὸς λόγος*), ale věci smyslové pozorováním, které jest řízeno rozumem (*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*)<sup>1</sup>. Výraz *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*, který by byl býval oxymorem pro starší období Platonova myšlení, dobře vystihuje noetický význam

<sup>1</sup> Sextus Emp. adv. Math. 7, 145 (cituje Zeller, Philosophie der Griechen II, 1<sup>3</sup>, 998.).

přičítaný smyslovému vnímání ve filosofické části 7. listu. Speusippos sotva se mohl ubrániti Aristotelovu hodnocení smyslové zkušenosti; možná, že se mu neubráníl ani sám Platon.

80. Svůj výklad o nejvyšším poznání nazývá Platon sám 7. 344 D *mythem* a oklikami (*μυθος και πλάνος*). Název *mythos* vskutku právem náleží té části výkladu, která jedná o iracionální složce poznávacího pochodu, počínajíc příbuzností duše s pravdou a končíc vyšlehnutím plamene poznání. Ale vedle této iracionální složky je zde stejně nutná složka přípravná, záležící v smyslovém vnímání a rozumové činnosti. Dokonalé poznání vzniká intuicí, připravenou rozumem — to je poslední slovo Platonovy *noetiky*<sup>1</sup>. Rozum sám nestačí, ale bez jeho činnosti, podněcené smyslovým vnímáním, nenastane intuice; to vyjadřuje Platon velmi jasně 7, 342 E *οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, οὐποτε τελείως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται.*

## 2. Vedení k filosofii.

81. Jestliže jest nezbytnou podmínkou k dosažení úplného filosofického poznání onen iracionální děj, který lze nazvati i u Platona intuicí, záleží výchova k filosofii v tom, připraviti v člověku takové podmínky, aby intuice nastala. I této věci věnuje Platon v Listech pozornost, jak ve filosofické stati 7. listu, tak i porůznu v jiných listech.

Výchova k filosofii může míti úspěch jen u takového člověka, který má jisté vlastnosti k filosofii potřebné. Úst. 6, 487 A vypočítává Platon ty vlastnosti: příští filosof musí býti od přírody nadán dobrou pamětí, musí býti učelivý, myslí povýšené, přítel a

<sup>1</sup> J. Stenzl, *Aufbau* 80 n. také uznává v 7. l. intuitivní ráz poznání, ale soudí, že se intuitivní poznání musí vztahovati na předměty, které podle své podstaty nemohou býti pochopeny jinak než viděním; na to prý jistě ukazuje pojem *εἰδωλον* i důraz, který je dáván právě při výkladě o tom vyšlehnutí světla na „vidění“ a vnímání, *ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις*, v soulase s tím, že je i *eidolon* pokládáno za nutné pro poznávací pochod.

S tímto pochopením intuice není možno souhlasiti. Platon 344 A stanoví za podmínku dokonalého poznání příbuznost se spravedlivostí a ostatními krásnými věcmi. Na *ὄψεις* a *αἰσθήσεις* není dán zvláštní důraz, neboť tyto pojmy jsou na onom místě 344 B uvedeny souradně vedle *νόματα καὶ λόγοι*.

příbuzný pravdy, spravedlnosti, mužnosti a rozumnosti (*γίλος τε καὶ συγγενὴς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης*). A tato příbuznost s pravdou jest v l. 7, 344 A povýšena nad všechny ostatní přirozené schopnosti. „Kdo není duševně sprízněn s pojmem,“ čteme tu, „tomu by naprosto nepomohla ani chápavost, ani dobrá paměť, neboť ono pochopení vůbec není možno u cizích duší.“

82. Co je ta příbuznost duše s pravdou? Protože to je stav, kterým se vyznačují některé duše proti duším jiným, není tu míněna příbuznost každé duše se světem nadsmyslným, jako je každé tělo příbuzno se světem smyslovým (Faidr. 79 E, kde je užito adjektiva *συγγενές* vedle *ὁμοιον*)<sup>1</sup>. Jistě tu je vyjádřena nestejnost duší, jako je nerovnost mezi lidmi vůbec základním poznatkem Platonovy Ústavy. Tato nestejnost je vyložena ve Faidru mythem o objíždce duší kolem světa v průvodu bohů; tu vznikají rozdíly podle toho, kolik která duše při té objíždce zahlédne, jež se pak projevují v rozdílech lidských činností a zaměstnání (Faidr. 248 D n.). Na jiném místě (Úst. 3, 415 A nn.) je myšlenka o tomto rozdílu podána v podobě posvátného mythu, aby byla ode všech uznána za přirozenou.

Příbuznost s pravdou jest tedy zvláštní stav filosofické duše, projevující se smyslem a citem pro nejvyšší abstrakta, je to potenciální intuitivnost. Požadavkem, aby filosofická duše byla příbuzna

<sup>1</sup> Takto rozumí oné příbuznosti Taylor, *Analysis of ἐπιστήμη* in Plato's seventh epistle, *Mind* 21, 1912, 365, pozn. 1, srovnáváje Xenof. *Kyr.* 8. 7, 20 a Aristof. *Obl.* 229. V podobném smyslu vykládá tento pojem i Stenzel. *Aufbau* 79, že to je bližší poměr mezi rozumem a předmětem poznání, jenž sahá až do archaických časů řeckého myšlení v představách o příbuznosti mezi pozorováním a tím, co je pozorováno, při čemž může nastávat vyrovnání v obou směrech. Stenzel uvádí v tuto souvislost i Úst. 6, 508 E, kde světlo a zrak jsou věci podobné slunci (*ἥλιουεὶδής*), poznání a pravda věci blízké dobru (*ἀγαθοειδής*). Ale tu jde o něco jiného. Mezi sluncem a zrakem je těsný vztah proto, že výkonnost zraku, t. j. vidění = světlo je výron slunce; tak je tomu i s poměrem rozumu a poznávání k dobru. „Kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a jsoucno, pochopí to a pozná a jest patrné, že má rozum; kdykoli však na to, co je smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, tehdy jen nejasně míní a špatně vidí, sem a tam svá mínění převracejíc, a tu zase se podobá, jako by neměla rozumu“ (508 D). Jak patrné, o rozdílu mezi dušemi se zde nemluví.

s pravdou, je v Platonově filosofii nejsilněji vyjádřena individuálnost duše.

O vzniku tohoto stavu mluví Platon v Ústavě různě; podle 3, 401 C je možno jej v duši způsobiti vychováním, zejména vzděláním musickým, jinde je prostě pro filosofa požadován (6, 486 D, 487 A a 494 D n.), nebo je přičítán tomu, kdo filosofem jest (6, 501 D). Podle I. 2, 313 C n. pokládá Platon za možno, dosáhnouti tohoto stavu vzděláním. Když Dionysios zkouší myšlenky o nejvyšším jsoucnu, slyšené od Platona, jednak samy o sobě, jednak srovnáváním s myšlenkami jiných, stane se, jak mu slibuje Platon, že ty pojmy, je-li to zkoušení opravdové, k němu přirostou a on bude spřízněn s nimi i s Platonem.

83. Nám je metaforický výraz příbuznost duše s pravdou běžný; ale můžeme stopovati, jak se u Platona tato metafora zrodila z obrazu představujícího právní poměry attické. Úst. 6, 495 C nn. je nalézána příčina, proč je filosofie v nevážnosti u lidí, v tom, že je opouštěna od těch, kteří jsou s ní rodem příbuzní, a místo nich se stávají jejími nápadníky lidé cizí a jí nehodní. Filosofie se tu srovnává s osiřelou dědičkou, *ἐπικληρος*, attického práva; přední nárok na zasnoubení s touto dědičkou má její příbuzný.

Pojem příbuznosti se pak stává u Platona téměř filosofickým terminem, jenž se mu posléze hodí i k vyjadřování poměru mezi abstraktními pojmy, jako na př. Úst. 6, 485 C mluví o nejbližší příbuznosti mezi moudrostí a pravdou.

84. Jak si představuje Platon vznik filosofického poznání u člověka k filosofii založeného? S užitím šťastného obrazu praví o tom 7, 344 B ve výkladě o základních prvcích poznání: „Když se ty jednotlivé věci, jména a výměry, obrazy a smyslové vjemy, vespolek o sebe trou, v laskavých posudech jsouce opravovány a bez závisti, s užitím otázek a odpovědí, tu konečně vysehne oheň poznání a rozumu o každé jednotlivé věci, při úsilí, jak nejvíce ho je schopna lidská síla.“ A již před tím 341 C vyvrací Platon mínění, že by bylo možno podati nejvyšší filosofické poznání písemným výkladem, jako jiné nauky, a poučuje, že to poznání vzniká v duši náhle, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, „z hojného společného zkoumání té věci a ze soužití“. Člověk tedy potřebuje k němu vůdce (*ηγούμενος* 7, 340 C, *ὁ δεικνύς* 341 A,

ἡγεμών 345 B, ἡγεμών καὶ κύριος 345 C). I když jest osobní styk zprostředkován jinou osobou, může být podle mínění Platonova plodný. Jak vidíme ze začátku 13. listu, staral se Platon za svého druhého pobytu v Syrakusách Dionysiovi o vhodného učitele a po svém návratu do Athen mu posílá Helikona z Kyziku, žáka Eudokova, prošlého též školou Isokratovou a Brysonovou. Dionysios, má-li jen trochu času má se učit přímo u něho, a není-li to možno, ať dá od něho vyučit někoho jiného a sám se ve volném čase učí od tohoto.

85. Skutečného poznání je možno dosáhnouti teprve po dlouho trvajícím styku duše s duší; na to poukazuje Platon jak na uvedených místech 7. listu, tak také 2, 314 A, kde vyjadřuje účinek řeči o nejvyšší filosofii slovy: „Ale když jsou často mluveny a stále poslouchány, a to po mnoho let, je to jako se zlatem, jež bývá jen nesnadně čištěno s velkou námahou.“ Stále a stále se tu opakuje myšlenka, že k filosofii náleží „učení spojené s mnohým osobním stýkáním“ (Zák. 12, 968 C).

Při těchto stycích se má užívatí posudků laskavých a nezávistných (7, 344 B). Věru nemůžeme být dosti vděční 7. listu, že nám zachoval tuto ušlechtilou zásadu Platonovy vychovatelské ethiky. K oněm stykům svádí duše platonský Eros. A není náhodou, že i na onom místě Symposia, které jedná o vůdcovství Erotově na cestě k dokonalému poznání, se vyskytuje slovo „nezávistný“: člověk zíraje „na veliké moře krásy“ plodí mnoho krásných a velikých řečí i myšlenek „v nezávistné touze po moudrosti“ (Symp. 210 D ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ). Uvedená slova 7. listu nás učí rozuměti slovu ἀφθονος na tomto místě Symposia, jež bývá obyčejně vykládáno nesprávně o filosofii hojně a štědré<sup>1</sup>.

86. Filosofie není Platonovi pouhou naukou, zaměstnávající jen rozum, nýbrž jest to jistý způsob života, obrácení člověka,

<sup>1</sup> Tak na př. Hug-Schöne v komentáři k Symposiu (3. vyd. 1909) „in unerschöpflichem Weisheitstrieb“; Bury (1909) „ἀφθονος is used alike of fruits (Polit. 272 A) and of soils (Soph. 222 A), thus meaning both „abundant“ and „beautiful“ — „unstinted“ and „unstinting“. Wilamowitz parafrasuje toto místo (Platon I, 382) slovy „in unablässiger geistiger Selbstbildung“. Také já jsem přeložil, jak nyní vidím nesprávně „v bezmezně touze po moudrosti“ (v překladě Symposia r. 1915. str. 74).

askese; není to jen *lógos*, nýbrž i *βίος*: velmi významně jsou oba tyto pojmy spojeny v listě 7, 328 A. Platon kladl na diaetetiku denního života velikou váhu, pro filosofy i pro politiky (7, 340 DE, 11, 359 A, srov. Zák. 6, 762 E); jestliže se přes to nestala tato jeho nauka tak typickou jako *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* (Úst. 10, 600 B), bylo to tím, že jí nedal tak jako Pythagoras zvláštních a okázalých forem.

87. Platon měl příležitost vyzkoušeti a osvědčiti tyto své zásady o vedení k filosofii, když byl uveden ve styk s mladým vládcem Dionysiem. Hodlal vychovati Dionysia filosofem, aby jej podle svých ideálů vychoval vládcem. Chtěl ho získati pro filosofický život (7, 330 B *ἐγὼ δὲ πάντα ὑπέμενον, τὴν πρώτην διάνοιαν φυλάττων ἢ περ ἀφικόμεν, εἴ πως εἰς ἐπιθυμίαν ἔλθοι τῆς φιλοσόφου ζῶης*). Začal věcmi vnějšími. Chtěl býti lékařem, jenž musí chorého nejprve odvrátiti od jeho škodlivého způsobu života (7, 330 D *μεταβάλλειν τὸν βίον*), aby jej mohl léčiti. Radil Dionysiovi, aby si především upravil denní život tak, aby dovedl sám sebe co nejvíce ovládati a pak aby si získal věrné přátele a druhy. Dotavadní život Dionysiův plynul v proudu toho blaženého „sicilského“ života, jenž se protivil Platonovi hned při jeho první návštěvě v Syrakusách (7, 326 B nn.), neboť byl přesvědčen, že při takovém způsobu života nemůže dojiti dokonalosti ani jednotlivce ani obec.

Tato výchovná činnost byla přerušena, když byl Dion působením nepřátelské strany poslán do vyhnanství, a když také Platon odešel po vypuknutí války s Karthagiňany (7, 338 A). V Dionysiovi nebyla udušena touha po styku s filosofem a po jeho učení; zdálo se, že bude naplněna, když se Platon odhodlal přijíti do Syrakus po třetí. A také Platon doufal; mezi pohnutkami, které působily na jeho rozhodnutí, bylo zvláště ujišťování sicilských přátel, že se Dionysios neobyčejně roztoužil po filosofii (7, 338 B), že jest jí vznícen jako ohněm (7, 340 B). Po svém příchodu do Syrakus chtěl poznati zkouškou, zdali jest tato Dionysiova touha opravdová. Tato zkouška — jež se hodí nejen pro vládce, jak čteme 7, 340 B, nýbrž pro všechny diletanty — jest významnou složkou filosofické povahy Platonovy a nesmí ji odmítati ani filosofie dnešní, má-li býti filosofii a ne lacinou hříčkou.

88. Při té zkoušce — vykládá Platon — je třeba napřed



ukazovati, jak nesnadná věc je filosofie a jak velké vyžaduje práce. Je-li posluchač vskutku milovný moudrosti, je-li jí hoden a má duši s ní sprízněnu, zvětší se těmi výklady jeho touha, nutí jej k napětí všech sil a jiný život pro něj nemá ceny. Takový člověk žije tím způsobem, který by nejvíce podporoval jeho chápatost a paměť, zachovával mu střízlivost, zdravé smysly a tím schopnost k rozumové činnosti. „Naopak lidé — čteme 7, 340 D nn. —, kteří nejsou vpravdě milovní moudrosti a mají jen náter zdánlivého vědění jako ti, kdo jsou na těle opálení od slunce, ti to pokládají sobě za těžké, ba za nemožné, jakmile spatří, co tu jest učení, jak veliká námaha a jak spořádaný způsob života sluší tomu zaneštnání, a nestávají se ovšem schopnými se tím zabývat; někteří z nich také sami sobě namlouvají, že se již dosti toho všeho naposlouchali a že se již nepotřebují nějak námáhati.“ Takoví lidé se k filosofii schopnými nestanou.

Co zde Platon takto vykládá přímými slovy o konkrétním případě, je nejvýznačnější rys jeho poměru k filosofii, vynikající ovšem i v dialozích. Filosofie je věc vážná a těžká. Proto Platon tak obšírně stanoví v 7. kn. své Ústavy, jakým přípravným učením se má provádětí onen obrat duše od tmy k světlu, až její poznávací ústrojí „nabude takové síly, že se vydrží dívati na jsoucnu a na nejjasnější ze jsoucnu“, proto je v Symposiu 210 A nn. tak dlouhá ona cesta, kterou vede člověka Eros až k patření na krásu samu, „kdy stojí za to žít“.

89. Cesta, kterou chtěl Platon Dionysia vésti k filosofii, byla vskutku dlouhá a obtížná. Podle listu 3, 319 BC řekl mu Dionysios při roztržce pln pohrdání, že ho chtěl napřed vzdělávati v geometrii, nežli ho mnil připustiti k provedení reformních plánů politických<sup>1</sup>. Tato poznámka, ukazující, že i pro krále platil zákaz *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, dobře se shoduje s programem, který stanoví Platon v Ústavě pro vychovávání budoucích filosofů — strážců obce. Vedle gymnastiky a musiky mají býti cvičeni v aritmetice, v geometrii, stereometrii, astronomii a harmonii. „Těmito naukami se čistí a znova zažihá zvláštní ústrojí duše, hasnoucí a znečišťo-

<sup>1</sup> Odtud je asi odvozeno vypravování u Plutarcha de adul. et am. 10, že po příchodě Platonově byl palác královský zahalen prachem pro množství těch, kdo se zabývali geometrií a kreslili do prachu měrické obrázky.

vané působením ostatních zaměstnání, ústrojí, jehož záchrana je cennější nad záchranu tisíce očí skutečných: neboť jediné jím jest možno viděti pravdu“ (Ústava 7, 527 DE). Od rozumu, který bude těmito vědami uzpůsoben k logickému myšlení o abstraktních pojmech, čeká Platon, že bude postupovati dále již sám beze všech smyslových podnětů, bude se snažiti usuzováním dospěti k samé podstatě každé věci, až by na konec postihl samu podstatu Dobra a tak dosáhl vrcholu všeho světa pomyslného. Dialektika, věda o této činnosti rozumu, předpokládá tedy jeho přípravu vědami odbornými.

V tomto smyslu ukázal Platon Dionysiovi délku a obtíž cesty k filosofii a Dionysios při této zkoušce neobstál. Dával najevo, že nepotřebuje mnoho učení, protože už sám mnoho ví od poslouchání jiných, ano později docela i napsal spis o nejhlubších záhadách filosofie a vydával jeho myšlenky za své vlastní. Platonovo zklamání bylo dovršeno. Zkušenosti s Dionysiem mnoho působily k tomu, že u Platona ideál samostatného vládce filosofa ustoupil ideálu sboru, který by byl strážcem zákonů.

90. Jestliže uvádění do filosofie vyžaduje takových individuálních podmínek a tak důvěrného a dlouhého styku duše s duší a takového způsobu života, jak bylo nahoře ukázáno, není možno, aby byla předkládána celému množství lidí. „Není možno, aby množství bylo filosofické“, napsal Platon již v Úst. 6, 494 A. A v Listech se toto přesvědčení stupňuje až v úzkostlivost, aby se myšlenky o nejvyšším filosofickém poznání nedostaly k lidem nepovolaným; tak 2, 314 A hledě k této věci napomíná Platon Dionysia a dodává: „Neboť, jak se mi zdá, není snad nad tyto věci řeči pro obecný lid směšnějších, ani zase pro lidi ušlechtilé podivuhodnějších a plnějších božího ducha.“ Ano 2, 312 D pokládá Platon za nutné podati Dionysiovi vysvětlení v jisté věci zakryté (*δι' αἰνυμῶν*), „aby tomu nebylo rozuměti, kdyby se s listem v některém koutě moře nebo země něco stalo“. Právě na toto místo bylo poukazováno jako na nejhrubší příklad nějakého „tajného učení“, jež bylo uváděno za důkaz proti pravosti Listů. Že se tak dělo neprávem, pokusil jsem se dokázati jinde<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Fr. Novotný, „Tajné učení“ a Platonovy Listy. Filologický Sborník II, 1911, 259—288.

91. S tímto esoterismem filosofie — nemusíme se ani u Platona bátí tohoto výrazu — souvisí to, že Platon varuje před filosofickým spisovatelstvím<sup>1</sup>.

Dokud nebylo přihlíženo k Listům, byl čerpán Platonův soud o spisovatelské činnosti jenom z pověstného místa ve Faidru 274 B až 278 B, jež však bylo vykládáno velmi různě; nyní můžeme ze svědectví Listů poznati, které z těch myšlenek, vyjádřených ve Faidru, byly pevným přesvědčením Platonovým.

92. Předně to je myšlenka, že filosofický spis jest jen pomůckou k upamatování pro toho, kdo věc samu zná, a tedy ne pramenem, z něhož by čerpal poznání člověk nezavěšený. To jest jasně vyjádřeno 7, 344 D n.: Dionysiovo psaní o filosofických záhadách by mohla ospravedlniti ta věc, kdyby to byl psal „pro upamatování“ (*ὕπομνημάτων χάριν*); ale ten účel u něho nebyl, protože těch myšlenek nemůže nikdo zapomenouti, jakmile je jednou pojme v duši, neboť nic není vyjádřeno kratším způsobem. Toto místo 7. listu se shoduje s několika místy dialogu Faidra, srov. 275 C n., že je nesprávné miniti *πλέον τι . . . εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδὸτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα*: 278 A napsané výklady o filosofii, pokud jsou nejlepší, jsou jen *εἰδότην ὑπόμνησις*; 276 D kdo píše takové rozpravy, píše je *ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυρίζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἴκηται, καὶ παντὶ τῷ ταῦτὸν ἔχρος μετιόντι*.

K. Joël<sup>2</sup> ve výkladě těchto míst Faidra nepřipouští, že by *ὑπόμνησις* byla účelem psaní — tím je podle něho pro Platona *παιδιά* —, nýbrž jest jenom současným účinkem. Joël ukazuje na to, že se tu o spisech pravého filosofa praví, že jsou napsány *παιδιάς χάριν* (276 B D), o nedialogických řečech, že jsou *πειθοῦς ἕνεκα* (278 A), o dialogických řečech, že vznikají *μαθήσεως χάριν*

<sup>1</sup> Také o této věci viz můj nvedený článek, zvl. str. 281 nn. Taylor v uvedeném článku (*Mind* 21, 1912), str. 357 dokazuje, že Platon pokládá za sotva možné šířiti hluboké matematické a dialektické pravdy knihou opatřenou diagramy. Taylor posuzuje celé ono místo příliš jednostranně matematicky, což je patrné z toho, že sám Platon 7, 344 C dává v této souvislosti za příklad spis o zákonech.

<sup>2</sup> Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos. Diss. Leipzig: 1887 (vynikající dílo 23letého autora). p. 78.

(278 A), ale nikdy že se nepraví o spisech, že by vznikaly *ὑπομνήσεως χάριν* nebo *ἕνεκα*. Zde zachází Joël do přílišných jemností, když usuzuje, že pojem *παιδιά* vylučuje každý účel. A přihlédneme-li k 7. listu, kde vyjadřuje Platon o spisování celkem podobné myšlenky, nalézáme tu docela i ono *ὑπομνημάτων χάριν* (344 D), jehož Joël nenalezl ve Faidru. Jest tedy opravití jeho bystrý výklad místa z Faidru v ten rozum, že Platonovi bylo spisování vskutku *παιδιά*, hra, ale ne hra docela bezúčelná, nýbrž že psal *ὑπομνημάτων χάριν*, pro upamatování.

Tím že Platon upírá spisům význam pro filosofické vzdělání lidí dosud neznalých a ponechává jim jen jakýsi význam praktický pro „vědoucí“ (Faidr. 278 A), je vysloven zcela patrně jejich esoterický ráz. Jestliže pak jest v listě 2. o tomto esoterickém rázu promluveno ještě s větším důrazem, nelze tam nalézati „tajnůstkářství“ Platona nedůstojné.

Je zvláštní, že jak ve Faidru tak v listě 7. je uveden za příklad „filosofického“ spisování spisovatel zákonů, t. j. teoretik státovědy. Srov.

#### Faidr. 277 D

ὡς εἶτε *Λυσίας ἢ τις ἄλλος*  
*πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδία*  
*ἢ δημοσία νόμους τιθεῖς, σύγ-*  
*γραμμα πολιτικὸν γράφων καὶ*  
*μεγάλην τιὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα*  
*ἡγούμενος καὶ σαφήνεια, οὕτω*  
*μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι, εἴτε*  
*τις φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἀγνοεῖν*  
*ὑπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ*  
*ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν*  
*οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ*  
*ἐπονειδιστὸν εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς*  
*ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.*

#### List 7, 344 C

ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν  
 λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγ-  
 γράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν  
 νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις  
 τισὶν ἔττ' ὄν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ  
 ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ'  
 αὐτὸς σπουδαῖος, κείται δὲ που  
 ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου.

Ve Faidru 278 C jsou jmenováni tři zástupci tří různých druhů spisovatelství: Lysias za řečníky, Homer za básníky a Solon za spisovatele zákonů; každý z nich může býti nazýván filosofem, jestliže si je vědom a dovede dokázati, že dokonalá

pravda není v tom, co napsal, nýbrž jinde, a tu pravdu také zná: *εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθρηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἴων περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, οὗ τι τῶνδε ἐπαυνομίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.*

93. Jak je patrné, přispívají Listy velmi značně k správnému pochopení celého místa ve Faidru 274 B—278 B. Nyní již není možno se domnívati, že Platon ve Faidru ještě nevěděl, jak velice se může ve spisech přiblížiti síle ústní řeči (Susemihl, *Prodromus platonischer Forschungen* 1852, str. 102), ani že později asi změnil názor ve Faidru pronesený (Steinhart, *Zeitschr. f. Philos.* 58, 65), ani že na toto místo Faidra nelze klásti velkou váhu (Ritter, *Gesch. der Philosophie* 2, 166 nn.)<sup>1</sup>, ani že se týká jen výtvorů řečníků (C. Schmelzer v komentáři Faidra).

### 3. Dialog Kratylos a 7. list.

94. Poznání vzniká podle 344 B jen tehdy, jsou-li v náležitou součinnost uvedeny všechny tři výrazové formy jsoucna, jméno, výměr a obraz. Žádná z nich sama o sobě nestačí, protože každá sama o sobě naznačuje jsoucno jen nedokonale. Nakreslený nebo vysoustruhovaný kruh je pln opaku kruhovitosti, neboť každá jednotlivá část jeho obvodu jest blízka rovnosti. Ani jméno není nic stálého; nic nebrání, aby se tomu, čemu se nyní říká kulaté, říkalo rovné a rovnému kulaté; na věci samy taková záměna jmen nebude působiti. Proto ani výměry nemají dostatečné stálosti, neboť ty se skládají z jmen a jejich přísudků (342 D nn.)<sup>2</sup>.

V těchto slovech se projevuje zcela určité stanovisko k problému, o kterém bylo před Platonem i za Platona mnoho uvažováno, mluveno a psáno. Byla to otázka, zdali se poměr mezi slovy a věcmi, mezi řečí a myšlenkami ji vyjadřovanými zakládá na přirozenosti (*φύσις*) či dohodě (*θέσις*).

<sup>1</sup> Tato mínění uvádí Joël, *Zur Erkenntnis* 48 nn.

<sup>2</sup> Taylor, *Analysis* 361, neví, na jakou záměnu by Pl. myslil, kdybychom vykládali jeho slova ve smyslu nahore uvedeném, a s tím vykládá onu záměnu slov jen v jednom určitém případě o styku tečné s nakreslenou kružnicí. Jeho výklad nedbá souvislosti místa a není správný.

Poměr slova a věci byl také pro Platona již od počátku důležitým problémem. Platon jej poznal již u Sokrata, neboť Sokratovo hledání pojmů záleželo právě ve snaze dáti slovům přesný, objektivní pojmový obsah. Dialektika Platonova vychází velmi často od významu slov, a charakteristická jest u něho otázka *καλεῖς τι* s předmětem na př. *τελευτήν, ἐπιπέδον, ἀφροσύνην, ἐπιστήμην* a pod.<sup>1</sup>

Ačkoli Platon na uvedeném místě 7. listu nejmenuje pojmů *φύσις* a *θέσις* a nemluví přímo o problému, v kterém se stala tato slova hesly, je přece z jeho výkladu dobře patrné, jaké bylo jeho mínění o této věci. Kdo tvrdí, že jméno není nic stálého, že se může kulatému říkati rovné a rovnému kulaté, aniž tím budou pojmy samy nějak dotčeny, ten je přesvědčen, že slova nejsou v nějakém přirozeném, nutném svazku s věcmi, nýbrž že se jejich užívání v určitém významu zakládá na dohodě lidí. Z onoho místa tedy poznáváme, že Platon stál na straně těch, kteří vykládali poměr slov k věcem *θέσει* a ne *φύσει*.

95. Věta o nestálosti slov je pronesena v 7. listě beze všeho zvláštního důrazu, jako něco, co nepotřebuje, aby bylo dokazováno. Pro Platona, když psal 7. list, nebyl tedy poměr řeči k věcem záhadou, nýbrž něčím, co nedává otázek a je zcela jisté.

Zcela jinak tomu je v dialogu Kratylu. Myšlenka, kterou Platon v 7. listě pokládá za tak zřejmou, že jí užívá k důkazu, je tam problémem. Dvě ze tří osob toho dialogu mají k ní své určité stanovisko; Hermogenes tvrdí, že základem řeči je *θέσις*, Kratylus, že „správnost jmen“ je dána přirozeností, *φύσει*<sup>2</sup>. Sokrates je požádán od Hermogena, aby byl rozhodčím v tom sporu. Způsob, jak se staví Sokrates k jednomu i druhému tvrzení, je

<sup>1</sup> Tyto a jiné příklady uvádí Stallbaum ke Krat. 399 D. Srov. i Ritter *Neue Untersuchungen* 8<sub>11</sub>.

<sup>2</sup> Kratyl. 383 A *Κρατύλος φησὶν ὅδε . . . ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι: ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκίαν, καὶ ὃ τούτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν κἀλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκίαναι καὶ Ἕλλησι: καὶ βαρβάρους τὴν αὐτὴν ἀπασιν.* Ib. 384 C praví Hermogenes sám o sobě: *Καὶ μὲν ἔγωγε . . . πολλάκις δὲ καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ὃ ὄνομα: πεπθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ἁμολογία.*

v platonském badání sám problémem, jehož nerozřešily nadobro ani četné monografie<sup>1</sup>; proto byl dialog *Kratylos* nazván jedním z nejspornějších děl Platonových<sup>2</sup>. Mezi jeho vykladateli není shody o tom, kterou z jeho částí jest pokládati za projev pozitivního mínění Platonova; následek toho je, že se vede spor o to, co je v něm ironie a negace. Ono pozitivní mínění Platonovo jsme však právě poznali z uvedeného místa 7. listu; to lze pokládati za kritérium, kterým je možno zhodnotiti proměnlivé výklady Sokratovy.

96. Hned na začátku dialogu *Kratyla* pronáší *Hermogenes* totéž mínění o nestálosti jmen, jaké čteme vyjádřeno stručněji v 7. listě.

*Kratyl.* 384 D

ἔμοι γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τις τι  
θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ  
ὀρθόν. καὶ ἂν αὐθίς γε ἕτερον  
μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ,  
οὐδὲν ἦττον τὸ ὕστερον ὀρθῶς  
ἔχειν τοῦ προτέρου, ὡσπερ τοῖς  
οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα  
οὐδὲν ἦττον τοῦτ' εἶναι ὀρθόν  
τὸ μεταθὲν τοῦ πρότερον κειμέ-  
νου· οὐ γὰρ φύσει ἐκάστω πε-  
φυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ  
νόμῳ καὶ ἕθει τῶν ἐπισάντων  
τε καὶ καλούντων.

List 7, 343 A n.

ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν  
οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κολύειν  
δ' οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα κα-  
λούμενα εὐθέα κεκλήσθαι τὰ τε  
εὐθέα δὴ στρογγύλα, καὶ οὐδὲν  
ἦττον βεβαίως ἔξειν τοῖς μετα-  
θεμένοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν.

Na obou z těchto uvedených míst je jasně řečeno, že je možno věci přejmenovati, právě proto, že jméno není s věcí nerozlučně spjato. Něco jiného je, zdali se takové změny jmen ve skutečnosti přiházejí, a kdo má právo je prováděti. *Hermogenes* zde a zvláště i 385 A dává i jednotlivci právo, aby jmenoval věci podle svého, ale z jeho předcházejících slov, že správnost

<sup>1</sup> Novější literaturu o *Kratylovi* uvádí Max Leky *Plato als Sprachphilosoph (Würdigung des platonischen Kratylus)*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme und J. P. Kirsch. X. Band, 3. Heft, Paderborn 1919.

<sup>2</sup> Gomperz, *Griechische Denker* II<sup>3</sup>, 1912. str. 448.

jmen záleží v dohodě a souhlasu (*συνθήκη καὶ ὁμολογία*), je patrné, že podle jeho mínění záleží jméno věci a tedy význam slova v dohodě společnosti, zrovna tak jako na uvedeném místě 7. listu (*τοῖς μεταθεμένοις*).

97. Sokrates mínění Hermogenovo vyvrací. Odmítáje subjektivismus Protagorův tvrdí — a Hermogenes s ním v tom souhlasí —, že věci mají stálou jsoucnost (386 E *ἄηλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα*); ale i v činnostech (*πράξεις*) jest taková stálá jsoucnost, a protože mluvení je činnost a jmenování je mluvení, není ani jmenování naprosto libovolné, nýbrž se má konati tak, aby věci dostávaly svá přirozená jména (387 D). Slova, kterých užíváme, nám dává „zákon“, t. j. tradice (388 D *ὁ νόμος*); tvůrce slov je v tomto oboru zákonodárcem; nesmí si tu počínati libovolně, nýbrž musí vkládati do hlásek a slabik jméno, které každé věci přirozeně náleží (389 D *τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκὸς ὄνομα*). Pravdu má Kratylos, když tvrdí, že věci mají svá jména přirozenosti<sup>1</sup>.

Následuje výklad, jakým způsobem se projevuje v jméně jsoucnost věci. Sokrates uvádí řadu vlastních jmen, rozbírá je, nalézá v nich známá slova obecná a tím ukazuje, že jsou ona jména dána tak, aby vystihla charakteristické znaky osoby. Potom přibírá do svého zkoumání i jména obecná a podobným způsobem zjišťuje jejich vhodnost. Rozbory ukazují, že slova ethického významu jsou odvozena od prvotních slov, znamenajících proudění a vůbec pohyb. Ale je třeba také prozkoumati, v čem záleží „správnost“ slov prvotních (422 C *οἷαν δεῖ τὴν τῶν πρώτων ὀνομάτων ὁρθότητα εἶναι*).

Otázkou, kterou se za tím účelem táže Hermogenes po smyslu slov *ἰόν*, *ῥέον* a *δοῦν* (421 C), je uveden Sokrates na jinou dráhu ve svém výkladě. Dokazuje, že jméno věci je její napodobení hlasem (423 B *ὄνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆ ἑκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὃ μιμούμενος τῇ φωνῇ ὃ ἂν μιμηται*). Charakteristických výrazových schopností jednotlivých hlásek se užívá

<sup>1</sup> Krat. 390 D n. καὶ Κρατύλος ἀληθῆ λέγει λέγων φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι, καὶ ὁ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀπευλόποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ἂν ἐκάστω καὶ ὀνομάμενον αὐτοῦ τὸ εἶδος τιθέμενα εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς.



k vyznačení obsahu věci; i tuto nauku dokládá příklady. Větou 427 D *αὐτῆ* . . . λέγει svůj výklad pro Hermogena končí, ale zároveň vyzývá dosud mlčícího Kratylo, aby projevil své mínění.

98. Zde nastává v dialogu významný obrat. Místo Hermogena mluví se Sokratem Kratylos a Sokrates sám zanecháváje své etymologické epideixe stává se vážným dialektickým tazatelem, kritikem a odpůrcem. Na obrat jsme upozorněni i Sokratovými slovy 428 D: *δοκεῖ οὖν μοι χρῆναι ἐπανασκέψασθαι τί καὶ λέγω*. Sokrates chce znova prohlédnouti své dosavadní výklady.

Kratylos tvrdí, že všechna jména, pokud jsou jmény, jsou správná. Ale Sokrates, užívaje přirovnání, že slovo jest napodobení jako na př. obraz, soudí, že se při rozdělování slov mezi věci může přihoditi nesprávná záměna. Jako obraz, tak i jména mohou býti buď dobrá nebo špatná. Nepřesná jména nepřestávají býti jmény. Ještě jednou je odmítnuto mínění Hermogenovo, že význam slov záleží v dohodě a není stálý, takže by někdo mohl jmenovati velkým, co se teď jmenuje malé a naopak (433 E) a Hermogenes přisvědčuje, že slova mají svůj význam podle své podobnosti věcem a ne náhodně. Ale příkladem *σκληρότης* je Hermogenes donucen uznati, že význam slov záleží částečně i na dohodě, a Sokrates to potvrzuje (435 B *ἀναγκαῖόν ποῦ . . . λέγομεν*), třebaže se i jemu samému zdá, že by slova měla býti co možná podobná věcem.

Otázkou 435 D přechází Sokrates k úvaze o významu slov pro vědění a učení. Kdežto Kratylos soudí, že kdo zná jména, zná i věci, a že ani nelze jinak poznávati, než skrze jména, Sokrates ukazuje na spory v soustavě jmen a přichází k výsledku, že máme hledati cosi jiného než slova a to nám beze slov ukáže pravdu o jsoucnu (438 D *ἀλλὰ δῆλον . . . τῶν ὄντων*). I když jsou dobře tvořená slova obrazem věcí, je lépe se učiti z pravdy samé než z jejích obrazů. Proti učení Herakleitovu jest uznati, že existují jsoucna trvalá a neproměnná a ta jsou předmětem poznání. „Není to příliš rozumný člověk, kdo svěřuje slovům péci o sebe a o svou duši a kdo v důvěře k nim a k těm, kdo je stanovili, tvrdí, že něco ví, odsuzuje sebe i věci míněním, že v ničem není nic zdravého, nýbrž všechno teče jako hrnce, a myslí, že jako lidé trpí katarrhem, že zrovna tak je to i s věcmi, že totiž je všechno

samé proudění a tok“ (440 C). Přes to odchází Kratylos s přesvědčením, že Herakleitos má pravdu, a vybízí Sokrata, aby o té věci ještě přemýšlel.

99. Sokrates má v Platonově Kratyly, jak vidíme, zvláštní úlohu; proti Hermogenovi hájí stanoviska Kratylova a na konec Kratylovi dokazuje, že je třeba uznati i mínění Hermogenovo. Kde je vlastní mínění Platonovo?

Leky v uvedeném spise soudí, že Platon pokládá *φύσει* i *θέσει* za pouhá hesla, z nichž nelze ani jedno ani druhé prohlásiti za zcela správné, ani za zcela nesprávné. Obě vedou k frázi; k vědeckému pojednávání o problému slov nejsou obě nic platná; tu jest potřeba jiných otázek, těch, které jsou obsaženy v třetí (podle dělení Lekyova), pozitivní části dialogu (421 C až 427 D). „kde se řešení problému staví na psychologicko-fonetický základ“. To jest ona část, v které vykládá Sokrates o smyslu „prvotních“ slov *λόγ*, *ῥέον* a *δοῦν* a podobných, vycházejí od významu jednotlivých hlásek. Tuto část cení Leky velmi vysoko; podle něho dal tu Platon otázku, jak lze geneticky zachytiti a pojmuti provedení paralelního vztahu mezi hláskami a jsoucnem. „Objevití tento genetický pochod, kterým jsou v hláskovém materiálu slova uvedeny zvukové živly ve vnitřní shodu s živly obsahové podstaty, znamená rozřešiti problém tvoření slov. Positivní, velmi cenný výsledek Platonova výkonu jest, že ukázal jasné směrnice až k této principiální zásadě. Zde ovšem je také jeho mez“ (str. 60). Spojiti obě nalezené složky se mu nepodařilo.

Podle toho myslí Leky, že hlavní účel dialogu Kratyly se týká filosofie řeči; všechno ostatní, i metafysicko-noetická kapitola poslední části, je tomuto účelu podřízeno.

100. S Lekyovým pojetím nelze souhlasiti. Ona část dialogu, kterou tak staví proti ostatním, není podle mého mínění nic samostatného a zvláštního. Jako v tom, co předchází, vyvozuje Sokrates správnost odvozených slov ze slov primárních, tak zakládá v této části správnost slov primárních na určitém významu hlásek. Metoda jest v obou částech stejná; jest to zde jako tam etymologisování, jenom že se tam jde ke slovům primárním, zde až k hláskám. Proto není divu, že se i v této části provádějí etymologie po způsobu části první, což nemůže Leky vysvětliti (srov.

str. 65<sub>1</sub>). V obou částech také setrvává Sokrates při mínění, že slova souvisí s věcmi *φύσει* a ne *θεσει*, neboť jinak by nedokazoval, v čem právě ona *φύσις* záleží.

Obrat v dialogu nastává, jak bylo již nahoře poznamenáno, teprve tehdy, když na místo Hermogenovo nastoupí Kratylos. Sokrates, jenž až dosud mluvil zcela ve smyslu stanoviska Kratylova, pronáší a odůvodňuje pochybnosti, zdali je každé slovo, i když je podle přirozenosti správně tvořeno, také správně dáno právě k té věci, ke které náleží, ano konečně ukáže, že drubdy slovo obsahuje vedle složek „správných“ i složky „nesprávné“. Kratylos je nucen uznati, že užívání slov se zakládá aspoň zčásti na dohodě. Poznání slov nezaručuje poznání věci, slova jsou více nebo méně náhodná, podstata věci je trvalá, zárukou poznání jsou --- proti učení Herakleitovu --- neproměnné a nehybné ideje.

Máme-li na mysli, co píše Platon v 7. listě o poměru slov a věci, nemůžeme pochybovati, že také v Kratylu je obsaženo Platonovo mínění a tedy pozitivní část dialogu právě v tomto závěru. Platon je i v Kratylu přesvědčen, že slova souvisí s věcmi *θεσει* a ne *φύσει*. Ale kdežto v 7. listě pronáší své mínění o náhodnosti slov bez výhrady, v dialogu k němu dospívá odmítáním mínění opačného až potud, že pokládá za žádoucí, aby slova byla věrným obrazem věci, ale zároveň ukazuje, že všechna taková nejsou. Že snad Platon, když psal Kratylova, připouštěl, že některá slova jsou tvořena „správně“ ve smyslu theorie fyzické, je možno, ale to nepůsobilo na jeho celkové stanovisko, že slova poznání nedávají. V 7. listě už se nezmiňuje ani o takových výjimkách.

101. V dialogu Kratylu odmítá Platon mínění, jako by bylo možno čerpati ze slov samých poznání<sup>1</sup>. V 7. listě jde dále, ukazuje, že jak slovo tak ani definice ani obraz nemohou samy o sobě zvláště dáti poznání, a učí, jakým způsobem vzniká poznání ze všech těchto pramenů v duši se jsoucím příbuzné. Srovnání

<sup>1</sup> Lpění na slovech je podle Platona metoda eristická, srov. Úst. 5, 454 A *δοκῶσί μοι εἰς αὐτήν (sc. τὴν ἀντιλογικὴν τέχνην) καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ αἰεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισταπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διαίκειν τοῦ λεγθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.*

7. listu s Kratylem ukazuje, jak se rozšířila a prohloubila Platonova noetika.

102. Nedůvěra k slovům vzrostla Platonovi ještě po jiné stránce. Dialogy *Sofistes* a *Politikos* jsou projevy jeho pokusů o pořádání pojmů dichotomickým dělením. Při tom narazil Platon na tu obtíž, že si musil vymýšleti a tvořiti jména pro nové druhy takto vzniklé. I když sám sotva pokládal všechny ukázky tohoto logického umění za vážné poznatky vědecké, přece byla tato cvičení pro něj cenná tím, že si znova uvědomil nesouhlas mezi materiálem pojmovým a materiálem jazykovým, jinými slovy, že řeč nemá logické přesnosti. Přímo to vyjadřuje výrokem, který pronáší Eleat v *Sof.* 267 D, a dává vinu tomu, že dřívější lidé, kteří tvořili slova, nedbali logiky<sup>1</sup>.

103. Ale vedle tohoto příspěvku k poznání Platonova stanoviska v odborném problému filosofie řeči a v noetice je možno čerpati ze 7. listu i poučení obecnější, neboť je nasnadě z něho souditi o metodě Platonova dialogu a pak o úloze, kterou má v jeho dialogu Sokrates.

Sokratovi je v dialogu *Kratylu* jeho stanovisko k problému *γῶσις* --- *θεῖσις* od začátku jasné: souhlasí s Hermogenem, nesouhlasí s Kratylem. Přes to se postaví na začátku proti Hermogenovi a záplavou etymologii hledí dokázati, že slova souvisí s věcmi přirozeně. Že však sám nepokládá tuto nauku za svou a vážnou, projevuje na několika místech ironickými poznámkami o neobyčejné moudrosti, kterou do něho vdechl věstec Euthyfron; svůj nynější stav pokládá za jakési vytržení mysli, ale chce v něm setrvat a dokončit výklad o slovech a teprve druhý den se z něho dá vyléčiti (396 D, srov. 399 A, 401 E, 409 D). V té části, kde vykládá smysl prvotních jmen z významu hlásek, je již mnohem strážlivější a přímo pravi, že té své moudrosti nevěří (428 C); to je onen obrat.

Platon postavil svého Sokrata na začátku proti Hermogenovi a přidělil mu úlohu obhájce fyzikálního výkladu řeči, s nímž sám nesouhlasil. Tím nabyl příležitosti mluvit o tom výkladu obsírněji.

<sup>1</sup> *Sof.* 267 D πῶθεν οὖν ὄνομα ἐκατέρῳ τις αὐτῶν λήψεται: πρῶτον: ἢ ὀφλον δὴ χαλεπὸν οὖν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ' εἶδη διαίρεστος παλαιά τις, ὡς εἴποιεν, ἀρχαία τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννοτος παρῆν, ὥστε μηδ' ἐπιχειρεῖν μηδένα διαίρεσθαι: καὶ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν.

ukazovati na jeho slabé stránky a ironicky jej prohlašovati za jakousi vyšší moudrost. Vrchol té ironie je tam, kde Sokrates bere za základ rozboru slov metafysickou theorií Herakleitovu. Ale ironie by nebyla hodna Sokrata, kdyby nebyla projevem nesmírně vážné snahy o poučení. Sokrates, který chce Kratylovu myšlenku vrátiti, s důkladností sobě vrozenou se do ní vmýšlí, přijímá ji prozatím za svou a pokouší se jí hájiti.

104. Druhý zisk, který vzešel Platonovi z volby Sokratova stanoviska, je umělecký. Z odpovědi na otázku Herimogenovu, kdo má pravdu, zda on či Kratylos, vytvořil Platon drama. Počáteční Sokratovy výklady utvrzují Kratyla v přesvědčení, že on má pravdu, ale pak nastane obrat. Kratylos zápasí, až na konec je poražen.

Změna stanoviska Sokratova je jedním z projevů improvizovanosti, jež jest metodickou silou Platonových dialogů. Jeho Sokrates není učitelem, nýbrž druhem, jenž spolu s jinými leckdy mnoho bloudí, než najde cestu, kterou vyznačuje Logos. Po stránce umělecké působí ony bludné zacházky illusi, že to, co čteme, je skutečný hovor živých lidí, že to je život sám.

Místo 7. listu prostou větou vyjadřuje, co si Platon o určité věci myslil; ve spise Kratylu nalézáme tuto myšlenku uvedenu v složitý děj filosofického dialogu, slyšíme, jakým způsobem ji vyjadřuje Platonův Sokrates. Srovnání obou těchto projevů učí rozuměti Platonovu dialogu.