Jan Prokeš

Gorgias a *Faidros*: Ke kořenům *diairese*[i]

Platónův dialog *Faidros* pokládají badatelé hojně za dialog přelomový: za dílo, v němž Platón ohlašuje novou etapu svého myšlení či přinejmenším literárně-filosofické tvorby.ii Obvykle je tato okolnost spojována s tím, že se v poslední třetině *Faidra* věnuje Sókratés popisu specifické dialektické metody, pro niž se podle jejího označení z pasáže 266b3–4 vžil název metoda rozborů a souborů – *diairesis* a *synagógé*. Tato metoda se stává dominantní dialektickou proceduru v pozdních dialozích *Sofistés* a *Politikos* a podle některých interpretů se nezanedbatelně uplatňuje i ve *Filébovi*. O tom, jaký je přesně její význam a jak by měla vypadat její „standardní“ forma či struktura, panují ovšem nejasnosti, zvláště když se relevantní pasáže *Faidra* snažíme porovnávat se *Sofistou*, *Politikem* a *Filébem*.[iii]

Ve svém článku bych se proto rád vydal jinou cestou. Nebudu se zabývat vztahem *Faidra* k pozdějším dialogům, nýbrž se jej naopak pokusím

i Studie byla realizována v rámci Studentské grantové soutěže UP, č.p. FF_2010_010. Za podnětné připomínky, které přispěly k přehodnocení či zpřesnění některých stanovisek i použité terminologie, bych rád poděkoval Mgr. Pavlu Hobzovi, Ph.D., a Mgr. Martinu Zielinovi.

ii Viz Kahn 1996, s. 371–376.

iii Přehled o základních nesrovnalostech mezi způsoby, jakými je metoda *diairesis* (potažmo *synagógé*) v jednotlivých dialozích prezentována, viz Sayre 2006, s. 36nn. Ze starších prací představuje studii vhodnou k základní orientaci v problému Philip 1966.

konfrontovat s dialogem mladším, konkrétně s *Gorgiou*.[i] Jak si povšiml již Guthrie, oba jmenované dialogy se vyznačují natolik zásadními paralelami, že by měly být čteny v těsné souvislosti.ii Ačkoli vzbuzují dojem obšírných, tematicky pestrých celků, vyrovnávají se ve svém jádru s tímtéž problémem: s rétorikou. Oba texty podrobují dobovou rétoriku ostré kritice, na jejímž základě jí upírají status odborné disciplíny *(techné)*;[iii] souběžně však naznačují, že by mohla existovat i jiná, ušlechtilejší verze rétoriky, která by byla kritizovaných nedostatků prosta.[iv]

Právě rozmluva o odborném a neodborném nakládání s řečí ve vztahu k dobové rétorice tvoří rámec, v němž Sókratés představuje ve Faidrovi diairesi. Domnívám se, že tato okolnost může sloužit jako důležité interpretační vodítko, jak si smysl této metody vyložit – přinejmenším v kontextu uvedeného dialogu. Ve svém článku se pokusím ukázat, že po stránce dialektické metody *Gorgias Faidra* do značné míry anticipuje a že *diairese,* jakkoli bývá spojována spíše se zralým (až pozdním) obdobím Platónovy filosofické kariéry, prozrazuje těsné vazby k raným kořenům jeho tvory. Úloha metody rozborů souvisí v *Gorgiovi* i ve *Faidrovi* s fenoménem řeči zakořeněné ve schopnosti racionální strukturace, tj. s řečí jako (v širokém smyslu) *logem*. Její funkcí není pouhé

---

i Držím se obecně přijímaného názoru, že *Gorgias* spadá mezi rané Platónovy dialogy, zatímco *Faidros* mezi dialogy střední – srov. Graeser 2000, s. 167. Viz též Kahn 1996, s. 47n. či Vlastos 1991, s. 46n.

ii Guthrie 1975, s. 470.

iii Viz *Faidr.* 260e nn.; *Gorg.* 462b nn. K problematice *techné* viz Hobza 2006, s. 100 – 102.

iv Posun mezi *Gorgiou* a *Faidrem* spočívá především v tom, že zatímco v *Gorgiovi* se hovoří o „pravé rétorice“ v čistě hypotetické rovině (viz *Gorg.* 503a–b), ve *Faidrovi* se Sókratés pouští do její zevrubné analýzy. Činí tak pod hlavičkou otázky, zda je možné provozovat rétoriku jako odbornou disciplínu. I když zaznívají pochyby, zda je něco podobného vůbec v lidských možnostech (viz *Faidr.* 273e), je celému zkoumání věnována velká pozornost, a jsou dokonce stanoveny požadavky, které musí umění řeči splňovat, má-li si odborný ráz nárokovat (viz *Faidr.* 276b–c).

přesvědčování („přemlouvání“) posluchače, ale ani neproblematické rozkrytí metafyzických pravd. Metoda rozborů má v prvé řadě zprůzračnit proces hledání a argumentace, jenž nás k pozná(vá)ní pravdy dovádí, aniž je zcela jisté, že *definitivního* poznání skutečně nabudeme. V tomto ohledu se *diairese* úzce pojí s nezavršitelným procesem dialektického zpytování, jak ho známe z raných Platónových děl.

Gorgias aneb Jak vést věcnou debatu

Ve snaze projasnit svůj postoj k rétorice a k problematice její odbornosti či neodbornosti, potažmo její krásy či ošklivosti, rozkrývá Sókratés v *Gorgiovi* 464b–466a strukturu vztahů mezi odbornými a neodbornými disciplínami a jejich jednotlivými případy. Rozlišuje umění *(technai)* vztahující se jednak k tělu, jednak k duši. „Tělesně“ orientovaná umění rozděluje na gymnastiku a lékařství; „duševně“ zaměřená umění označuje souhrnně jako politiku a člení ji na zákonodárství (jako analogon gymnastiky) a soudnictví (jako analogon lékařství). Proti *technai* stojí disciplíny, které nelze řadit mezi odborná umění, pročež obdrží nálepku „zběhlosti a cviku“ (*empeiria kai tribé*, 463b4). Od umění se tyto disciplíny odlišují tím, že jim schází *logos*, což znamená, že nedokáží přiměřeným výkladem prokázat znalost svého vlastního předmětu (viz 465a2–6). Díky své úlisně lahodivé podstatě a zdánlivé podobnosti s odbornými uměními se však těší oblibě a jsou s příslušnými *technai* zaměňována. Neodborným protějškem lékařství je kuchařství (*opsopoiiké*, 464d4), protipólem gymnastiky je kosmetika, proti zákonodárství stojí sofistika a proti soudnictví rétorika.

Toto strukturní rozdělení odborných a neodborných disciplín pokládám za ukázku *diairese,* nebo přinejmenším za akt, který má velmi blízko k proceduře, která v kontextu pozdních Platónových dialogů pod hlavičkou *diairese* vystupuje. Podobný názor přede mnou vyslovili i jiní badatelé, ale

obvykle bývá taková možnost zpochybňována a odmítána.[i] Ve *Faidrovi* je *diairese* poprvé explicitně teoreticky popsána a souběžně obdrží svůj název, což vyvolává dojem, že ji Platón představuje jako něco zbrusu nového. Hlavní využití tato metoda navíc nalézá až v *Sofistovi* a *Politikovi*. Na první pohled se tedy zdá, že se Platón *diairesí* zabýval až v pokročilejším věku – jak by se tedy metoda rozborů mohla objevit již v *Gorgiovi?* Těmto námitkám je samozřejmě třeba dopřát sluchu, a proto se s nimi v následujících odstavcích pokusím vypořádat.

V prvé řadě: z toho, že je ve *Faidrovi diairese* poprvé teoreticky popisována, ještě nezbytně neplyne, že ji tu také poprvé zastihujeme „v akci“. Teoretické reflexi filosofických postupů se Platón začal věnovat teprve v dialozích středního období. Rané dialogy metodologický rozměr postrádají, což ovšem neznamená, že v nich Sókratés nepostupuje metodicky.ii Co když teoretický popis *diairese* ve *Faidrovi* představuje metodologickou reflexi metody, s níž se ve skutečnosti setkáváme dříve? Guthrie předkládá zajímavou myšlenku, že *diairese* má své kořeny v sókratovském hledání definic z raných dialogů.[iii] Za první rozpracovanější formu *diairese* pokládá právě Sókratovo členění *technai* v *Gorgiovi*.[iv] Pokud by měl Guthrie pravdu, představoval by *Gorgias* první první etapu „evoluce“ metody rozborů ze Sókratových definičních zkoumání.[v] V tom případě by dávalo dobrý smysl, aby se Platón k *diairesi* vrátil právě ve *Faidrovi* – v dialogu, který na *Gorgiu* tematicky i názorově do značné míry navazuje. Dávalo by také smysl, proč je teprve ve *Faidrovi*

---

i Viz Philip 1966, s. 335.

ii K absenci metodologických úvah v raných Platónových dílech viz Benson 2006, s. 85n. V souvislosti s *elenchem* viz též Vlastos 1994, s. 1n. K Vlastosovu *elenchu* srov. např. Hobza 2004, s. 123–129. K problému interpretace raných dialogů viz též Hobza 2003, s. 148–158.

iii Viz Guthrie 1975, s. 429 a 431.

iv Viz Guthrie 1978, s. 130.

v Srov. níže, pozn. 20.

metoda rozborů explicitně tematizována a reflektována. V době vzniku *Gorgii* se Platón metodologickým problémům zkrátka a dobře nevěnoval. Podobným způsobem lze argumentovat proti námitce, že v *Gorgiovi* nezaznívají termíny *diairesis* či *diairein*. Autor dialogu pro svou metodu nemusel mít v oné době ještě ustálené pojmenování, nebo mu v daném kontextu přišlo příhodnější odkazovat k ní jiným výrazem (či výrazy).[i] Ani Ani ve *Faidrovi* nereferuje Sókratés k metodě rozborů výhradně s pomocí slovesa *diairein* a jeho derivátů. Když v pasáži 265e1–266b1 svou metodu poprvé popisuje, používá sloveso *diatemnein* (265e1), resp. *temnein* (dvakrát v 266a4). Teprve poté, co je teoretický popis ukončen, obdrží metoda i své jméno: „diairesis“ (266b3–4).ii Když ovšem v závěru dialogu dialogu Sókratés rekapituluje, jak má procedura *diairese* probíhat, opět sahá po slovesu *temnein* (277b7). Proč tutéž proceduru označuje dvěma způsoby?iii Zatímco sloveso *diairein*, od něhož je odvozen výraz *diairesis, diairesis,* znamená něco od něčeho oddělit (resp. „rozlišit“, „rozčlenit“ či „odloučit“) z čistě pojmového hlediska (na úrovni logické úvahy),iv *(dia)temnein* implikuje vysloveně fyzické oddělení: rozseknutí, rozštěpení ap. *Diairein* se tedy v daném kontextu jeví jako výraz sémanticky přesnější, kdežto *(dia)temnein* působí jako metaforický popis, který má proceduru názorně přiblížit. Zřejmě právě proto se *(dia)temnein* objevuje ve *Faidrovi* na místech, kde Sókratés k metodě rozborů nechce toliko referovat, ale především nastínit její princip: názorně ji „zobrazit“ a charakterizovat. Při volbě patřičného pojmenování se tedy Platón nedrží

---

i Viz níže, pozn. 32.

ii Platón sice používá tvary slovesa *diairein* již v předchozích částech dialogu (např. 253c7), avšak k explicitnímu ztotožnění *diairesis* s příslušnou dialektickou metodou dochází až v pasáži 265e–266c.

iii Tato terminologická podvojnost se přenáší i do *Sofisty* (223c) a *Politika* (279b). Srov. Philip 1966, s. 347.

iv Srov. Vlastos 1991, s. 257.

rigidní terminologie. Upřednostňuje názornost, o jejíž příhodnosti rozhoduje kontext.

Z uvedených důvodů se mi zdá, že pokládat *diairesi* za výdobytek pozdního Platóna znamená přijmout ne zcela opodstatněné interpretační omezení. Zvláště když máme textovou evidenci, na jejímž základě se lze odůvodněně domnívat, že si byl Platón *diairetického* rázu *Gorgii* 464b–466a plně vědom. Pokusím se na toto konto předložit dva důkazy.

První z nich vyplave na povrch, pokud se začteme do *Sofisty*. Elejský host se ve jmenovaném dialogu snaží dobrat definice sofistiky, a to s pomocí *diairetické* metody, která zde nabývá podoby dichotomního dělení jednotlivých druhů umění *(technai)*. Postupně dochází hned k několika definicím, z nichž nejzajímavější je pro nás vymezení „ušlechtilé sofistiky dobrého rodu“ (231b7–8). *Diairetická* definice „ušlechtilé sofistiky“ se vymyká doposud dodržovanému postupu, při němž elejský host po „rozštěpení“ nadřazeného pojmu do dvou nižších kategorií rozděloval dále vždy jen jednu z nich, zatímco druhou ponechával stranou. Při definování „ušlechtilé sofistiky“ Elejec naopak nastiňuje poměrně komplexní strukturu jednotlivých *technai* a jejich vzájemných vztahů: provádí tedy v zásadě totéž co Sókratés v *Gorgiovi*. Obojí členění dokonce spojují přímé paralely: pro rozdělování *technai* v *Sofistovi* je stejně jako v *Gorgiovi* určující jejich vztah k tělu či k duši; „tělesně“ orientovaná *technai* zahrnují (opět shodně s *Gorgiou*) jednak lékařství, jednak gymnastiku.[i] Dělení „duševních“ *technai* s raným dialogem již tak očividně nekoresponduje, celková struktura *diairese* však naznačuje, že Elejec v *Sofistovi* sleduje v zásadě stejný postup jako Sókratés v *Gorgiovi*. Těžko si představit, že by si takových analogií mezi tak důležitými partiemi svých dialogů nebyl

i O specifičnosti *diairetické* procedury v *Sof.* 226b–231a a jejím možném vztahu ke *Gorg.* 464b–466a podrobněji viz Sayre 2006, s. 65–67.

Platón vědom, a tak dělení *technai* v *Sof.* 226b nn. působí jako záměrná ozvěna *Gorgii* 464b–466a.

Nás ovšem zajímá vztah *Gorgii* k *Faidrovi.* O něm by podle mého soudu mohla svědčit už sama pasáž, v níž Sókratés poprvé *diairesi* explicitně popisuje. Podstatou metody rozborů je „rozdělovat *(diatemnein)* podle pojmových druhů na přirozené členy a snažit se přitom nezlomit žádnou část po způsobu špatného kuchaře *(kakú mageirú tropó)*“ (*Faidr.* 265e1–3). Celý citát je nápadně obrazný: Sókratés charakterizuje dělení pojmů výrazem *diatemnein,* označujícím fyzické oddělování (viz výše). V duchu této „fyzické“ metafory označuje člověka neschopného provádět podobná dělení („porcování“) jako *kakos mageiros,* tedy jako špatného kuchaře či řezníka.

Pokud však výraz *mageiros* vztáhneme k dialogu *Gorgias,* zjistíme, že by celá pasáž mohla kromě obrazného představení *diairese* nést ještě jeden důležitý význam. Kuchařství *(opsopoia,* resp. *mageiriké empeiria)*[i] vystupuje ve jmenovaném díle jako exemplární případ neodborné zběhlosti zaměňované neprávem s odbornou znalostí *(techné).* V tomto ohledu je kuchařství přímo dvojčetem rétoriky: rozdíl tkví jen v tom, že se působnost rétoriky týká duše, kdežto kuchařství těla. Sókratés ve *Faidrovi* představuje metodu rozborů s pomocí metafory fyzického dělení, čímž celý popis získává konotace tělesného úkonu. *Kakos mageiros* figuruje v metafoře jako někdo, kdo není schopen tento úkon náležitě provádět. Ve skutečnosti

---

i „Zač tedy já pokládám rétoriku, již jsi slyšel: za protějšek kuchařství *(antistrofon opsopoias)*, jako jest ono pro tělo, tak tato pro duši.“ (*Gorg.* 465de) Platón na tomto místě označuje kuchařství výrazem *opsopoia* vyhrazeným především pro vybrané kulinářství, aby zdůraznil jeho „lahodivou“ podstatu. V *Gorg.* 500b, kde Sókratés rekapituluje svůj postoj k rétorice, však v tomtéž kontextu zaznívá označení *mageiriké empeiria.* Z pasáže plyne, že Platón pokládal výrazy *opsopoia a mageiriké (resp. mageiriké empeiria)* pro své účely za zaměnitelné – obojí označuje neodbornou disciplínu, stavěnou do kontrastu k *techné*: „mezi zařízení směřující ke slastem jsem kladl kuchařství – zběhlost, a ne odborné umění *(tén mageirikén empeirian, alla ú techné)*.“

však *diairese* není fyzický, nýbrž duševní úkon. Na úrovni aktivit vztahujících se k duši je podle *Gorgii* protějškem kuchařství rétorika. Nemohla by tudíž metafora špatného kuchaře, neschopného provádět adekvátní dělení na fyzické úrovni *(diatemnein)*, být zároveň jinotajem špatného řečníka, neschopného provádět adekvátní dělení na úrovni duševní *(diairein)*? Účelem pasáže 265e1–3 by pak bylo nejen metaforicky představit *diairesi*, ale zároveň ji postavit do kontrastu se špatnou (tj. standardní dobovou) rétorikou, což na daném místě dává velmi dobrý smysl. Jak se totiž záhy explicitně ukazuje (266c1–8), přesně k této pointě, tj. k rozdílu mezi *diairesí* a dobovou rétorikou, celý Sókratův výklad směřuje.

Rozdíl mezi metodou rozborů a dobovou rétorikou vyplývá přitom z toho, že *diairese* splňuje podmínku odborné disciplíny, kdežto rétorika je pouhým neodborným cvikem (*atechnos tribé, Faidr.* 260e5). Velmi podobně Sókratés demaskoval rétoriku (spolu s kuchařstvím) i v *Gorgiovi*, totiž jako *empeiria kai tribé* (463b4). A jak jsme viděli díky komparaci dané pasáže se *Sofistou*, použil k tomu metodu, která má ze strukturního hlediska k *diairesi* nápadně blízko. Mezi Sókratovým členěním *technai* v *Gorgiovi* a teoretickým popisem *diairese* ve *Faidrovi* tedy probleskují interpretačně závažné souvislosti a zdá se, že Platón chtěl, abychom si je uvědomili. Nebude proto od věci, když se blíže zaměříme na kontext, v němž se Sókratés ke členění *technai* v prve jmenovaném dialogu uchyluje.

Už jsme si řekli, že Sókratés rozděluje *technai* za tím účelem, aby objasnil svůj postoj k rétorice. Vymezuje ji na základě jejího vztahu k jiným disciplínám, ať už odborným, nebo neodborným. Sókratovým cílem je nastínit strukturu vzájemných vztahů, které mezi těmito disciplínami figurují, a to tak, aby vynikly jak jejich podobnosti, tak rozdíly. Jde tedy o

krok, jímž se mluvčí snaží co nejpřehledněji deklarovat, jakým způsobem se staví k tématu, o němž se diskutuje.

Proč se však tomuto úkonu věnovat s takovou zevrubností? Odpověď skýtá předchozí rozhovor s Gorgiou, v němž se Sókratés snaží z věhlasného řečníka vymámit definici rétoriky. Během svého snažení učiní několik drobných odboček, v nichž své úsilí odůvodňuje. Cílem rozpravy je, aby „co nejvíce vyjasňovala předmět řeči“ (453c). Má-li se ovšem předmět řeči postupně vyjasňovat, je nezbytné, aby si debatéři „nezvykali druh druhu podkládati jisté myšlenky a předbíhati jeden slova druhého“ (454c). Rozprava tedy musí být vedena s jistou vstřícností ke druhému, a základním předpokladem je, aby si diskutující byli schopni „navzájem ujasnit předmět, o kterém se pokusí rozmlouvati“ (457cd).

Jinak řečeno: debatéři by si měli nejprve vyjasnit sémantické pole tématu, okolo něhož se točí jejich rozprava. Sókratés to řeší tak, že nechává Gorgiu, aby toto pole sám vytyčil. Gorgiovy pokusy definovat rétoriku jsou však příliš široké, a tak si Sókratés vynucuje jejich zužování a upřesňování, dokud není sémantické pole přiměřeně konkretizováno.[i] Poté se Sókratés pouští do jeho přezkoumávání a vyvracení. Nepokouší se Gorgiovu koncepci rétoriky vyvracet na základě nějakého alternativního pojetí

---

i Než Sókratés a Gorgias dospějí k dostatečně uspokojivému vymezení, podle něhož je rétorika „výrobkyně přemluvy věřivé ... o spravedlivu a nespravedlivu“ (454e–455a), absolvují proces, který nese styčné rysy s metodou rozborů aplikovanou v *Sofistovi* a *Politikovi*. Nejde sice o proces ryze dichotomního členění jako v *Sofistovi* a první části *Politika*, ale princip je velmi podobný: definovaný pojem (v našem případě rétorika) je podřazen širšímu pojmu *(techné)*, který je v několika mezikrocích rozdělován do dalších vzájemně podřazených kategorií. Nejprve Gorgias specifikuje, že rétorika je umění zabývající se řečmi (449d); později je doveden k upřesnění, že se jedná o řeči přemlouvací (454a). Nejde však o jakékoli přemlouvací řeči, nýbrž takové, které se týkají spravedlnosti a nespravedlnosti (454b); a ani charakter přemlouvání není libovolný, nýbrž jde o přemluvu věřivou, nikoli naučnou (454e). Samozřejmě že analogie se *Sofistou* a *Politikem* nejsou zcela dokonalé, ale přinejmenším tu můžeme spatřit zjevné podobnosti, které by mohly svědčit ve prospěch výše představené Guthrieho teze, že metoda rozborů vznikala postupným zdokonalováním a rozvíjením sókratovského hledání definic.

řečnického umění, nýbrž hledá inkonzistence přímo v postojích svého oponenta, tj. neopouští Gorgiou vytyčené „debatní pole“.

Opačná situace nastává později, když úlohu Sókratova oponenta přejímá Pólos. Ten svého ideového soupeře vyzývá, aby předestřel, jak chápe rétoriku on. Sókratés mu vyhoví s pomocí výše zmiňovaného rozčlenění odborných a neodborných disciplín. „Debatní pole“ tedy tentokrát „kolíkuje“ Sókratés a je na Pólovi, aby hledal v jeho výkladu inkonzistenci. Jenže ačkoli je k tomu explicitně vybízen (466e–467a), uchyluje se Pólos k úplně jiné strategii. Formálně sice přejímá Sókratovu metodu vyptávání, ale neodhaluje s její pomocí inkonzistenci v oponentových postojích, nýbrž se mu snaží bez adekvátní protiargumentace vemluvit názory opačné.[i]

Pólos a Sókratés tak ztělesňují dva dosti protichůdné způsoby argumentace.[ii] Sókratés preferuje vytyčení jakéhosi „debatního území“, na němž by se měla veškerá argumentace odehrávat a které by měli oba diskutéři ctít v zájmu prověřování a zpřesňování svých vlastních postojů. Argumentace vypadá v jeho pojetí jako systematický, konsekventní a věcně zacílený postup. Pólovi je takové vedení pře očividně cizí. Není dostatečně trpělivý, aby sledoval promyšleně strukturovanou Sókratovu argumentaci. Dožaduje se jasných proklamací, proti kterým by mohl postavit své vlastní, ale nestará se příliš o konsekventnost jejich zdůvodnění. Pro Sókrata je naopak náležitě strukturovaná, konsekventní argumentace něčím, co jasnost výroků podmiňuje. Asi nejpatrněji se to ukazuje na jeho neochotě prozradit své mínění ohledně krásy či ošklivosti

---

i Sókratés to Pólovi také bez okolků vytýká: „U psa, při každém tvém výroku, Póle, jsem věru v pochybnostech, zdali to sám tvrdíš a projevuješ své vlastní mínění, či se mne tážeš.“ (*Gorg.* 466c)

ii „Jest tedy tohle jeden způsob důkazu, jak se domníváš ty a mnozí jiní; jest pak i jiný, který zase já myslím. Postavme je tedy vedle sebe a podívejme se, zdali se budou od sebe vespolek něčím lišit.“ (*Gorg.* 472c)

rétoriky, dokud tuto disciplínu náležitě nevymezí, neboť vymezení slouží jako výchozí bod argumentace.[i]

Mějme tyto okolnosti na paměti, protože uvidíme, že hrají důležitou roli také ve *Faidrovi*. Pokusím se ukázat, že pro každou řeč je podle tohoto dialogu esenciální její argumentační hodnota, které nelze docílit bez náležité strukturace, bez usouladnění *legein* s *logem*.

Faidros aneb Jak mluvit a myslet

Než se dialog *Faidros* přehoupne do svého druhého dějství, jímž je rozprava o odbornosti rétoriky, vypráví Sókratés svému příteli krátký mýtus o cikádách. Pokud člověk podlehne svůdnému crkotu tohoto hmyzu – vykládá Sókratés – stává se dřímajícím otrokem a terčem posměchu; pokud však zůstane navzdory omamnému hlasu cikád bdělý a vede filosofické rozmluvy, zavděčí se Kalliopě a Úranii. Právě „ony jsou nejvíce ze všech Mús ve styku s nebem a s myšlenkami božskými i lidskými“ (259d). Své vyprávění uzavírá Sókratés výrokem: „Z mnohých tedy příčin musíme o něčem mluvit a nespat v době polední“ (*pollón dé ún heneka lekteon ti kai ú katheudéteon en té mesébria,* 259d7–8).

Jedná se o narážku na pasáž 242a, kde se Sókratés po pronesené řeči chystá odejít pryč. Faidros jej však zadrží slovy: „Ještě ne[choď], Sókrate, dokud nepřejde ten úpal. Či nevidíš, že je už skoro, jak se říká, pravé poledne? Nuže počkejme, promluvme si přitom o pronesených řečech *(peri tón eirómenón dialechthentes)*, a jak se ochladí, hned půjdeme.“

---

i Viz např. *Gorg.* 463c: „Avšak já mu dříve neodpovím, zdali pokládám rétoriku za krásnou, či za ošklivou věc, až nejprve odpovím, co jest rétorika. Vždyť by to nebylo v pořádku *(ú gar dikaion)*, Póle“. Výrok *ú gar dikaion* přitom můžeme přeložit také jako: „vždyť to by nebylo náležité“. Právě náležitost, tj. náležitá strukturovanost a konsekventnost řeči, je to, na co se Sókratés snaží položit důraz.

Rozmluva je v rámci citovaného úryvku představena jako kratochvilná zábava sloužící k překlenutí polední výhně. Když přihlédneme k charakteru Faidrovy záliby v řečech, zjistíme, že uvedená okolnost není náhodná. Faidros řeči skutečně chápe v prvé řadě jako kratochvilnou zábavu. Bezpochyby je to z jeho hlediska kratochvíle ušlechtilá, jejím cílem je však vedení řečí pro samy řeči: pro zábavu a rozkoš (viz 258e).[i]

Sókratův mýtus o cikádách naznačuje, že takový přístup je bezcenný. Budeme-li naslouchat řečem jen pro rozkoš z lahodivých slov, je to, jako by nás uspalo omamné „zurčení“ cikád. Dokážeme-li však věcně rozmlouvat o obsahu řečí, aniž bychom podlehli svůdné lahodnosti jejich stylu, můžeme proniknout k jejich jádru. Tehdy nám řeči vydají své skutečné bohatství, podobně jako nám cikády mohou dát „dar, který mají od bohů, aby jej dávaly lidem“ (259b), teprve tehdy, když odoláme jejich svůdnému zpěvu.

Crkání cikád je metaforou, jejímž prostřednictvím Sókratés konfrontuje Faidra s jeho vlastní povrchností. Faidros sice zbožňuje řeči, ale imponuje mu na nich především formální (rozuměj stylistická) vybroušenost, pod jejímž omamným vlivem mu unikají argumentační nedostatky.[ii] Právě k argumentační hodnotě řečí, k jejich vztahu k logickému odůvodňování a

---

i Srov. Špinka 2009, s. 160n.

ii Srov. debatu po pronesení Lysiovy řeči (234c nn.). Faidros řeč vyzdvihuje, „zvláště co se týče slovní stránky“ (234c), i když se domnívá, že je neméně kvalitní i v dalších ohledech (234e). Vybroušený styl na něj totiž zapůsobil natolik, že ztratil kritický odstup a přijímá nadšeně dílo jako celek. Sókratés Faidrovo nadšení přirovnává k nakažlivému bakchickému vytržení, které způsobilo, že i on sám je ohromen – *ekplagénai*. Jde ovšem o negativní ohromení, z hlediska kritické soudnosti spíše o ochromení: o stav příjemného obluzení, v němž posluchač ztrácí zájem o věcnou stránku promluvy (podobně Sókratés hodnotí účinek „krásné a bohaté řeči“ i v *Symp.* 198b nn., viz *tis úk an ekseplagé akúón?* – 198b5). Právě v oblasti věcné zacílenosti argumentace ovšem vykazuje Lysiova řeč řadu nedostatků, jak postupně vyplouvá na povrch (viz 235a, 235e–236a a hl. 262d–264e).

k myšlení vůbec, Sókratés obrací v následující rozpravě výraznou pozornost.

Tato okolnost je předznamenána výskytem výrazu *lekteon* ve výše citované větě „*pollón dé ún heneka lekteon ti*“. Jak jsme si ukázali, poznámka je narážkou na Faidrův výrok z 242a. Zatímco však Sókratés použil ve své větě tvar slovesa *legein,* v původním Faidrově výroku nalezneme výraz *dialechthentes*, tedy tvar slovesa *dialegesthai* (rozmlouvat). Proč Sókratés v narážce na Faidrův výrok nepoužil tvar od téhož slovesa (např. v podobě *dialekteon*, „musíme rozmlouvat“)? Výraz *dialekteon* by na daném místě působil přiléhavěji než *lekteon,* a to jak z hlediska přesnosti odkazu na předchozí Faidrův výrok, tak s ohledem na dialogický ráz následujících pasáží, kontrastující se spíše monologickým charakterem předchozích částí.

A přece dává užití výrazu *lekteon* dobrý smysl. Poslední třetina *Faidra* má sice formu rozhovoru, ale diskutéři se v něm zabývají odborným hovořením a v širším smyslu problematikou *legein* vůbec. Samo *legein* je pojato velmi široce: jako proces související s *logem,* který se k němu váže dvojím komplementárním způsobem. Cílem *legein* má být *logos* coby náležitě strukturovaná výpověď. Toho ovšem nelze dosáhnout bez *logu* coby schopnosti racionální strukturace pojmů a náležitého vhledu do vztahů mezi nimi. *Logos* je tedy produktem i podmínkou *legein.* Právě okolo vztahu *legein* k *logos* se točí pasáž 260e–261a, v níž Sókratés poprvé explicitně nadhazuje problematiku odborného statusu rétoriky. Ocitujme si ji v plném rozsahu:

> „*Sókr.* Nehanobili jsme snad, příteli, řečnické umění *(tén tón logón technén)* hruběji, než je slušno? To by snad řeklo: »Co to, podivní lidé, tlacháte? Vždyť já nikoho, kdo nezná pravdu, nenutím, aby se učil řečnictví *(manthanein legein)*, nýbrž, zmůže-li něco má rada, doporučuji, aby se o mne ucházel tak, že si napřed získá onu; to

však prohlašuji *(legó)* s důrazem, že beze mne znalost jsoucen nikomu nepomůže, aby uměle působil svou řečí *(peithein techné)*.

Faidr. A nebude snad mít pravdu, když bude takto mluvit *(úkún diakaia erei, tauta legúsa)*?

Sókr. Ano *(fémi)*, jestliže vystupující důvody *(logoi)* mu dosvědčí, že to jest umění *(techné)*. Zdá se mi totiž, jako bych slyšel, že přicházejí kterési důvody *(logón)* a tvrdí, že lže a že to není umění, nýbrž neumělý cvik; v oboru řeči *(tú de legein)*, praví Lakón, ani není ani nikdy později nebude pravého umění bez styku s pravdou *(aneu tú alétheias)*.

Faidr.Těchto důvodů *(logón)* je zapotřebí, Sókrate; nuže přiveď je sem a vyšetřuj, co a jak vypovídají *(legúsin)*.

Sókr. Předstupte tedy, ušlechtilí tvorové, a přesvědčujte *(peithete)* Faidra, otce krásných dětí, že nebude-li náležitě filosofovat *(mé hikanós filosofésé)*, nebude ani schopen někdy o něčem mluvit *(úde hikanos pote legein)*. Faidros ať odpovídá."

Ponechme zatím stranou problematiku znalosti pravdy, která v citovaném úryvku rovněž hraje důležitou roli,[i] a povšimněme si způsobu, jakým si Platón pohrává s výrazy *legein* a *logos*.

Sókratés nejprve nechá personifikované umění řeči *(tén tón logón technén)*, aby se prohlásilo *(legó)* za jedinou dovednost skýtající možnost odborného přesvědčování *(peithein techné)*. Faidros dává takovému prohlášení za pravdu. Novotný jeho reakci překládá jako „nebude snad mít pravdu, když bude takto mluvit?", ale doslovnější překlad by mohl znít: „Cožpak neřekneš, že [rétorika] mluví takto náležitě?" Tím se v obecné rovině nastoluje téma náležitosti řeči. Sókratés chce tuto náležitost zkoumat, a za její klíčový předpoklad pokládá *logoi:* důvody, či přesněji řečeno –

i Vztahem *diairese* k pravdě se budeme zevrubněji zabývat v poslední kapitolce.

zdůvodnění podložené náležitými argumenty. Faidros vybízí Sókrata, ať tedy nechá tyto důvody *(logón)* vypovídat *(legúsin)*, a ten vskutku předvolává *logoi*, aby předstoupily a mladíka přesvědčovaly *(peithete)*. Vidíme, že tu Sókratés implicitně spojuje proces přesvědčování s argumentací: to, co má Faidra přesvědčit, není žádná stylisticky působivá řeč, nýbrž personifikovaný hlas předvolávaných *logoi*, tj. věcných argumentů.

Tato okolnost je důležitá. Jak jsme již viděli, Faidros oceňuje na rétorických výstupech především jejich estetický půvab, a tak se můžeme domnívat, že i přesvědčivost řeči spojuje právě s její povrchní působivostí. Když Sókratés nadhazuje možnost, že rétorika je uměním odborného přemlouvání, zdá se Faidrovi tato promluva náležitou *(dikaia)*. Pro Sókrata však náležitost promluvy spočívá spíše v důkladném a konsekventně podaném zdůvodnění, jak už jsme viděli ve výše citovaném úryvku z *Gorg.* 463c.[i] Sókratovo povolání *logoi* za účelem přesvědčení Faidra je tedy jemným popíchnutím: „všimni si, Faidre, že tě nebudu přesvědčovat líbivou řečí, nýbrž důslednou argumentací, a srovnej si v hlavě, který z těchto dvou prostředků má skutečnou váhu v rámci přesvědčování druhého."

Celou záležitost lze popsat i z jiné perspektivy. Faidros si neuvědomuje dalekosáhlost vztahu mezi řečí *(legein)* a *logem*. Přeceňuje význam *logu* coby esteticky hodnotitelného produktu řeči na úkor *logu* coby procesu racionální strukturace pojmů, která možnost řeči *(legein)* vůbec zakládá. Sice Sókrata vybízí, aby nechal *logoi* vypovídat *(legúsin)*, nejspíš si však neuvědomuje, jak bytostně se touto slovní hříčkou dotýká podstaty problému. Právě proto Sókratés kontruje jinou slovní hříčkou: když předvolává k předstoupení *logoi,* nazývá je „ušlechtilými tvory"

i Viz výše, pozn. 23.

(*thremmata genaia*, 261a3). Souběžně Faidra označuje za „otce krásných dětí“ (*kallipaida*, 261a3), čímž má bezpochyby na mysli řeči.[i] „Ušlechtilí tvorové“, tj. *logoi* coby podmínka náležitě strukturovaného (tj. přesvědčivého, tj. odborného) mluvení, jsou ironicky postaveny do kontrastu vůči „krásným dětem“, tj. *logoi* coby produktu libovolného (tj. neodborného) mluvení.

Nakolik klíčová je pro *legein* (a tudíž pro odbornou rétoriku) schopnost strukturovat pojmy a adekvátně členit argumenty, se ukazuje v následujících pasážích. Rozmluva se nejprve stočí k problému, jaká je vlastně působnost odborného řečnického umění. Faidros tuto působnost vymezuje extenzivně: odborné umění se podle něj týká výhradně řečí pronášených před soudy a na veřejnosti. Podle Sókrata takové vymezení nejde k jádru problému. Řeči pronášené u soudu se týkají spravedlnosti a nespravedlnosti. Spravedlnost je však nejednoznačný pojem, a právě u takových vzniká prostor k názorové neshodě a sporu (viz 263a). K neshodám a přím však nedochází jen na soudech a na veřejnosti, ale i v soukromých debatách – vždyť potenciál k názorovému nesouladu vzniká kdykoli, když se řeč točí kolem nějakého nejednoznačného pojmu. Odborné umění by se proto mělo týkat veškerých řečí – ať už veřejných, nebo soukromých –, v nichž hrozí riziko protichůdných promluv a argumentů (viz sloveso *antilegúsin* – 261c5 – a jeho zpodstatnělý protějšek: *antilogiké* – 261d10).

Právě na takovém poli vzniká prostor k největšímu argumentačnímu manévrování. Ten, kdo chce tento prostor efektivně využívat, musí být schopen rozpoznat zdroj, z něhož vychází možnost názorového sporu, tj.

---

i Jak si ve svých poznámkách všímá i překladatel Novotný (viz Platón, 2000, *Faidros*. Praha, s. 83), jde pravděpodobně o narážku na *Symp.* 177d5, kde je Faidros označen jako *pater tú logú*. O Faidrovi jako původci řečí viz též *Faidros* 242a–b.

identifikovat nejednoznačné, problematické pojmy (viz 263b). Zároveň však musí dokázat proniknout do jejich sémantické struktury, aby byl schopen rozpoznat jejich dílčí významy a kontexty jejich užití. V opačném případě mu hrozí, že se sám zaplete do sítě sémantických nuancí a zesměšní před skutečným odborníkem (viz 262a–c).[i]

Všechny výše jmenované úkony spadají do kompetence metody rozborů a souborů, *diairesis* a *synagógé*. Člověk zacházející s řečmi na odborné úrovni by měl zvládat rozlišit (viz *diérésthai*, 263b7) nejednoznačné pojmy od jednoznačných a definovat je za účelem pronášení jasných a bezrozporných výroků (úloha *synagógé*, viz 265d). Zároveň by měl být s to rozdělovat pojmy tak, aby respektoval jejich přirozené části (265e). Posledně zmíněná úloha je asi nejméně jasná, ale její smysl naznačuje Sókratův příklad s analýzou šílenosti (viz 265a–b). V rámci svých „erótických" řečí dospěl Sókratés postupně k tomu, že existují dva druhy šílenosti: jednu způsobují lidské nemoci, druhou vůle bohů. Každou z těchto dvou základních podob šíleností opět rozčlenil do několika kategorií; božská šílenost byla např. rozdělena (*dielomenoi*, 265b2) do čtyř dílčích druhů. Nejednoznačný pojem šílenosti byl tudíž specifikován tak, že došlo k rozkrytí struktury významů, kterých může nabývat. Je-li toto *diairesis*, pak ji můžeme pochopit jako proceduru, která zachycuje sémantické spektrum nejednoznačného pojmu tím, že se rozkrývá strukturu vztahů mezi jeho jednotlivými významy.

---

i Vtip celé Sókratovy argumentace spočívá v tom, že platí jak pro toho, kdo chce vést věcnou debatu, tak pro toho, komu jde více o povrchní přesvědčivost než o pravdivost a korektnost použitých argumentů. Druhá možnost odpovídá způsobu, jímž se Platón očividně snaží vykreslit dobové řečníky. Poznamenejme, že objektivnost tohoto obrázku je přinejmenším sporná – srov. např. Gagarin 2003. Protože však úkolem naší stati není rozkrýt historickou objektivnost Platónova hodnocení rétoriky, nýbrž prozkoumat způsob, jakým se tento filosof pokoušel propojit umění řeči s dialektikou, nebudeme se zde touto problematikou blíže zabývat.

Taková strukturace je proces se zásadními důsledky jak pro sféru mluvení, tak pro sféru myšlení. Má-li mluvčí vhled do sémantické struktury pojmů, znamená to, že jim náležitě rozumí, a to mu umožňuje pronášet o nich náležitě strukturované výpovědi, řetězené do konsekventních argumentačních celků. Ne náhodou Sókratés ukazuje, že právě v tomto ohledu Lysiova řeč žalostně selhává (viz 263d–264e): nemá jasno v předmětu své řeči, a v důsledku toho víceméně nahodile chrlí věty, u nichž nesejde na pořadí, neboť nejsou provázány v plynulý argumentační řetězec. Bez znalosti sémantické struktury pojmů nebude mluvčí s to vést cílenou a konsekventní argumentaci.[i]

Nyní se již zdá zřejmé, proč Sókratés na začátku celé rozpravy o odbornosti rétoriky poznamenává, že nebude-li Faidros náležitě filosofovat, nebude ani schopen náležitě mluvit (261a). Pod filosofováním se rozumí provozování dialektiky, resp. v daném kontextu metody rozborů, jež je coby prostředek strukturace pojmů, výpovědí a argumentů podmínkou mluvení i myšlení.[ii] Metoda rozborů je cestou k *legein,* které se plnohodnotně snoubí s *logem*. Právě tyto souvislosti nejspíše anticipoval Sókratés užitím výrazu *lekteon* ve výše citované větě (*Faidr*. 259d). Nelze si při tom nevzpomenout na rozčleňování odborných a neodborných disciplín v *Gorgiovi*, neboť i tam použije Sókratés v úvodu tvar slovesa *legein* (a to ve významu velmi blízkém slovesu *diairein*).[iii]

---

i Srov. Murray 1988, zvl. s. 285nn.

ii „Těchto věcí jsem i já sám milovníkem, Faidre, těch rozborů a souborů *(tón diaireseón kai synagógón),* abych byl schopen mluviti *(legein)* a mysliti *(fronein)*“ (266b).

iii „Jako jsou ty dvě věci, tak rozeznávám *(legó)* i dvojí umění: to, které se vztahuj k duši, nazývám politikou, to pak, které se vztahuje k tělu, nemohu ti pojmenovat takto jednotně, nýbrž rozeznávám *(legó)* u ošetřování těla, jež je jedním oborem, dva druhy...“ (*Gorg.* 264b). Srov. výše poznatek, že Platón nepoužívá k označení metody rozborů ani ve *Faidrovi* výhradně sloveso *diairein*, nýbrž podřizuje volbu vhodného slovesa potřebám kontextu. V situaci, kdy chtěl zdůraznit vliv metody rozborů na náležitou strukturovanost řeči, se mu možná mohlo jako příhodné pojmenování jevit prosté sloveso *legein*...

Diairese jako dialektika anebo Jak se vydat k pravdě

Dosavadní zkoumání nám ukázalo, že *diairese* představuje v kontextu *Gorgii* a *Faidra* metodu, jež míří k *logickým*[i] kořenům řeči. Kam se však poděl metafyzický rozměr tohoto procesu? *Diairese* se většinou chápe jako jedna z verzí platónské dialektiky. A cíl platónské dialektiky, jakkoli je její podoba formulována v jednotlivých dialozích dosti proměnlivě, se obvykle spatřuje v tom, že nás dovádí k poznání neměnné metafyzické reality – stručně řečeno, k poznání objektivní pravdy. Právě obrat od dialektiky coby zpytovného rozhovoru s převážně morálním podtextem k dialektice coby epistemologické metodě s metafyzickým dosahem se pokládá za platónské novum, kterým Sókratův žák překračuje stín svého učitele.[ii] Zatímco raným dialogům dominují elenchická zkoumání, ústící mnohdy v

i Výraz *logický* píši kurzívou, neboť jej tu používám v širokém smyslu jako adjektivum utvořené od výrazu *logos*.

ii Tak to alespoň vnímají badatelé vycházející z představy Platónova tvůrčího vývoje od silného vlivu sókratovských myšlenek (rané dialogy) po formulaci vlastních filosofických stanovisek (počínaje středními dialogy). I když byl tento interpretační přístup v posledních dekádách napadán (viz zvl. Kahn 1996), stále si udržuje silnou pozici, a to zejména zásluhou studií Gregory Vlastose. Podle něho je Platón v raném období pod silným vlivem Sókrata, kterého ve svých dílech zobrazuje v podstatě věrně jako moralistního filosofa. Jediným zdrojem poznání je pro Sókrata raných dialogů to, co odolalo testu *elenchického* zkoumání (viz Vlastos 1994, s. 27nn.). Takové poznání ovšem neskýtá garanci objektivní pravdy, nýbrž jen vyhlídku neustálé, nikdy nekončící koroborace našich vědomostí. Právě onen „prozatímní“, nedefinitivní ráz *elenchického* zkoumání vedl Platóna – domnívá se Vlastos – k odklonu od jeho učitele a ke snaze ukotvit lidské poznání v metafyzických konceptech, jako je *anamnéze* (Vlastos 1994, s. 28n. a 33–37; podobně – i když trochu jinak než Vlastos – se i Hobza domnívá, že se Platón ve středních dialozích odklonil od filosofické koncepce raných dialogů, srov. Hobza 2003). V této kapitolce se však pokusím demonstrovat, že nedefinitivnost a neuzavřenost charakterizuje i poznání založené na *diairesi* a že si toho Platón byl vědom.

aporii, od středních dialogů se zdá Platón prezentovat pozitivní teze, často se silnými metafyzickými konotacemi.

V následujícím výkladu se nicméně pokusím ukázat, že „platónská“ dialektika, resp. její diairetická verze z dialogů *Gorgias* a *Faidros,* má přinejmenším v jednom důležitém ohledu ke své „sókratovské“ předchůdkyni velmi blízko. Není totiž ani tak metodou metafyzického vhledu, který by nás jednou a provždy seznámil s neměnnou pravdou, nýbrž spíše neutuchajícím hledáním a zkoumáním. Pomáhá nám sice tříbit naše poznání, ale nedává nám záruku definitivní epistemologické jistoty. Nabízí nám možnost vydat se na cestu k pravdě, ale negarantuje, že k ní (alespoň během své pozemské existence) dospějeme.

Podle *Faidra* má *diairese* dvojí rozměr. Na jednu stranu představuje pomůcku, která slouží k analýze problematických pojmů, k rozkrývání jejich významových spekter a vztahů k jejich protějškům. Díky tomu můžeme o těchto pojmech tvořit smysluplné výpovědi, zaujímat k nim promyšlená stanoviska a náležitě je obhájit, tzn. objasnit naše názory případným oponentům. Metoda rozborů je tak důležitým předpokladem vzájemného porozumění komunikujících osob a zároveň hnacím motorem procesu zpřesňování našich názorů a poznatků. Schopný *diairetik* dokáže rozlišovat nejednoznačné pojmy, zpřehlednit jejich význam, a vytvořit tím podmínky k *logicky* konsekventní promluvě. V tomto momentě však nastupuje druhý účel *diairese*. Schopný *diairetik* by měl umět také rozlišit rozdílné typy posluchačů a strukturovat svou řeč úměrně jejich duševním kapacitám (viz *Faidr.* 271c–272b).

Oba účely spolu velmi úzce souvisejí. *Diairese* nás vede k vytváření co nejvstřícnějších podmínek ke komunikaci a k argumentaci. Nutí nás k maximální transparentnosti – k tomu, abychom při formulaci našich názorů, myšlenek a úvah vyložili karty na stůl co nejpřehledněji, nejjasněji a nejadresněji, a vybídli tím naše komunikační protějšky k férové hře

protiargumentů, v níž mohou obě strany korigovat svá stanoviska. Přesně k tomu směřovala i výše analyzovaná pasáž z *Gorgii* 464b–466a. Sókratés se snažil vytvořit svým oponentům podmínky k příhodné argumentaci tím, že komplexně a transparentně vymezil svůj postoj k rétorice s pomocí její *diairetické* analýzy. Vytyčil tím „debatní pole“ a dal těm, kdo s ním nesouhlasí, možnost jej na tomto poli vyvracet. Proces vyvracení je užitečný pro obě strany: může odhalit inkonzistenci, tudíž argumentační klam/omyl, což vede k nutnosti reformulovat původní postoj a posouvá mluvčího blíže k pravdě. Pokud naopak oponent mluvčího nevyvrátí, měl by být přesvědčen o oprávněnosti jeho stanoviska, čímž se posouvá blíže k pravdě on. Dané postoje si pak může přinést do další debaty (třeba s někým jiným), kde se celý proces opakuje atd.

V tomto smyslu je *diairese* podmínkou a začátkem dlouhodobého procesu směřování k pravdě. Jde vskutku o „dlouhou a drsnou“ cestu (*Faidr.* 272c). V žádném jejím momentu nemůžeme prohlásit, že bychom v silném smyslu znali pravdu. Nepachtíme se však za planými míněními a v tomto smyslu docela neznalí pravdy nejsme. Tomu odpovídá poněkud ambivalentní způsob, jakým je vztah mezi *diairesí* a pravdou ve *Faidrovi* předestírán.

Na jednu stranu je explicitně řečeno, že „kdo nezná pravdu a honí se jen za míněními *(doksas)*“, nebude s to poskytnout odborné umění řeči (262c1–3). Jinak řečeno: má-li si *diairese* nárokovat status odbornosti, musí splňovat podmínku znalosti pravdy. Ale v jakém smyslu? *Diairese* umožňuje eliminovat klam a omyl, a tím nás k pravdě neustále přibližuje.[i]

---

i *Diairese* je v prvé řadě schopnost rozpoznávání a zpřesňování významových nuancí. Bez této dovednosti člověku při argumentaci hrozí, že se dopustí omylu, resp. oklame sám sebe (262a). Sókratés tuto okolnost demonstruje na sebeklamu rétoriky. Doboví rétoři nejsou s metodou rozborů obeznámeni (266c); rétorika se tudíž míjí s podstatou řeči, a není odbornou disciplínou. Právě proto, že nedisponují *diairetickou* dovedností, resp. dialektikou, žijí ovšem řečníci v klamu, neboť svou disciplínu mylně pokládají za *techné*

Můžeme jí však někdy dosíci? O svých řečech na téma *erótu* Sókratés prohlašuje, že „obsahují jakýsi příklad, jak by člověk znalý pravdy *(ho eidós to aléthes)* mohl hravými řečmi svésti posluchače“ (262d). Znamená to, že se pokládá za člověka, který s pomocí dialektiky nalezl (v silném smyslu) pravdu? Domnívám se, že nikoli. Proč by v takovém případě opakovaně připomínal svou obligátní nevědomost (229e–230a, 235c–d) a v některých dialekticky kruciálních záležitostech dával najevo překvapivou nejistotu? Nejmarkantnějším příkladem je pasáž 266b–c, v níž sice Sókratés ztotožňuje *diairesi* s dialektikou, ale nápadně při tom váhá.[i] Pokud by byl zdatným *diairetikem*, musel by mít v sémantickém vymezení pojmů „diairese“ i „dialektika“ jasno, a v tom případě by váhání nebylo na místě. Sókratés ovšem netvrdí, že by byl *diairetickým* odborníkem; tvrdí o sobě toliko, že je „milovníkem rozborů a souborů“ (*erastés ... tón diaireseón kai synagógón*, 266b). Z toho všeho se zdá plynout, že se prezentuje zároveň jako znalec i neznalec pravdy.

Nejuspokojivějším způsobem, jak vysvětlit tuto ambivalenci, je podle mého názoru přijmout výše předloženou interpretaci *diairese* jako heuristické, s filosofickým dialogem úzce spjaté metody, která nás k

---

(viz 269a–c). Sebeklam byl doveden po nejzazší mez: rétorika není odbornou disciplínou, ale právě proto, že jí není (tj. postrádá prostředek korigující sebereflexe), se domnívá, že jí je.

i „A ovšem zdali nazývám lidi schopné to dělati [tj. provozovat metodu souborů a rozborů] správně, či ne, ví bůh; ale ať je tomu jakkoli, jmenuji je až dosud dialektiky.“ Trevaskis dokonce Sókratovu váhavost pokládá za Platónův signál, že ztotožnění *diairese* s dialektikou není myšleno vážně (viz Trevaskis 1967). Tomu však odporuje pasáž 269b, kde je neschopnost rétorů určit podstatu řečnického umění explicitně spojována s jejich neznalostí dialektiky, přičemž dialektikou se v daném kontextu podle všeho míní metoda rozborů a souborů. Platón tu podle mě záměrně nechává Sókrata použít výraz *dialektika*, aby poukázal na to, že kontrast mezi rétorikou a *diairesí*, tj. mezi odborným a neodborným zacházením s řečmi, je vlastně kontrastem mezi rétorikou a dialektikou (viz též 266c, kde Faidros, vyprovokován Sókratem, sám uznává odlišnost obou disciplín). Právě tento kontrast je vodítkem celé rozpravy o rétorice, a v tomto ohledu nedává dobrý smysl, aby se Platón snažil dialektický ráz *diairese* zpochybňovat.

pravdě sice vytrvale přibližuje, ale v žádném okamžiku nám ji v silném smyslu neskýtá. Právě v tom tkví pointa celého *Faidra*. Připouštím, že vezmeme-li v potaz metafyzicko-epistemologickou koncepci, kterou Sókratés předestírá ve své druhé řeči o lásce (tzv. palinódii), může se taková pointa jevit jako podezřele střídmá. Význam palinódie by se však v rámci celistvé interpretace *Faidra* neměl přeceňovat. Pojícím tématem dialogu je rétorika.[i] Řeči o lásce představují příklady rétorických výstupů, které skýtají materiál k pozdějším teoretickým úvahám a rozborům. Nemáme-li podlehnout syndromu nekritických posluchačů cikád, neměli bychom smysl dialogu hledat v jeho stylisticky nejpůsobivějších částech, ale naopak na tyto části hledět prizmatem jejich analýzy v poslední třetině *Faidra*.

Samozřejmě nelze celý obsah *palinódie* přejít mávnutím ruky. Její jádro, totiž koncepce *anamnéze* jako metafyzické podmínky pravdivého poznávání, hraje důležitou úlohu také v *Menónovi* a *Faidónovi*. Na druhou stranu nelze přehlížet řadu indicií, které nasvědčují tomu, že ontologickou zkušenost popsanou ve *Faidrovi* nemáme chápat doslovně.[ii] Jako nejpřiléhavější interpretace se mi proto jeví možnost, že celý mýtus

---

i Viz Curran 1986.

ii Sókratova *palinódie*, pokládaná některými interprety za ideové těžiště *Faidra*, překypuje myticko-náboženskými prvky a obrazy. Hned zkraje dialogu se však Sókratés v rámci náboženské problematiky pasuje do role agnostika (srov. 229e–230a). To už samo o sobě navozuje podezření, zda myticko-religiózní jádro *palinódie* nemáme brát s rezervou. Klíčovou část svého *erótického* mýtu navíc Sókratés výslovně představuje jako „lidský“ výklad, který nemá odhalit, jak se věci vskutku mají (to je výsadou „božského“ výkladu), nýbrž čemu se podobají (246a). Fenomén podobnosti je přitom ve druhé části dialogu hodnocen jako epistemologicky ošemetný (261e–262c). A především: význam obou svých *erótických* řečí Sókratés explicitně zlehčuje poukazem na jejich hravost a nevážnost (262cd; viz též 265b).

vyjadřuje obecné Platónovo přesvědčení o předurčenosti a kognitivní předvybavenosti člověka k poznávání pravdy, resp. k filosofické reflexi.[i]
I kdyby ostatně základem našich kognitivních schopností skutečně byla prenatální metafyzická zkušenost spojená s nazíráním idejí, potřebujeme v rámci své pozemské existence metodu, která by nám naše dočasně zapomenuté, zasuté vědomosti zpřítomnila, tj. metodu, která by nám na netriviální, filosofické úrovni umožnila na pravdu si rozpomínat, reflektovat ji a uvádět nazřené ideje do náležitých strukturních vztahů. K tomu v kontextu Platónova myšlení slouží dialektika, která v rámci *Faidra* nabývá podoby *diairese* (viz 266b–c). Ta však rozhodně není hodnocena jako prostředek, který by nám zajistil pohodlnou „jízdenku k pravdě“. Jde o klopotný proces, v jehož rámci člověk naráží na limity svých kognitivních kapacit: na hranici, která je dělicí čárou mezi lidmi a bohy. Snaha dospět k této hranici nás k bohům přibližuje a zajišťuje nám jejich přízeň (viz 273e–274a; srov. též závěr mýtu o cikádách: 259c–d), ale nezbavuje nás našich lidských omezení.
Napětí mezi lidským a božským způsobem existence, ať už je myšleno doslovně, nebo metaforicky, výstižně zachycuje ambivalenci lidského údělu ve vztahu k pravdivému poznání. Člověk se dokáže vybavit metodami, s jejichž pomocí se bude pravdě neustále přibližovat. Díky dialektice získá „kompas k pravdě“: nebude dezorientovaně bloudit ve sféře *doksa*. V tomto ohledu nebude nevědomý, nýbrž znalý pravdy. V absolutním smyslu však pravda zůstává nedostupnou hvězdou, udávající toliko směr a cíl jeho putování. Můžeme se k ní bez ustání blížit, ale ona je na nebesích, kdežto my na zemi...

---

i V podobném duchu interpretuje Kahn celou koncepci *anamnéze*. Ta je podle něho v zásadě metaforickým vyjádřením Platónova přesvědčení, že je lidská duše strukturně předvybavena k poznávání světa. Lidské poznávání má přitom dvě úrovně: na běžnou (automatickou) kognitivní činnost navazuje náročnější, vyšší reflexe: filosofické poznávání založené na dialektice. Viz Kahn 2006, zvl. s. 131.

Pravda v silném, absolutním smyslu, se tedy zdá být ideálním úběžníkem našeho pozemského úsilí: něčím, co dodává našim životům smysluplný rozměr, co nás sbližuje s bohy. Ze stejného důvodu musí ovšem zůstat božsky nedostupná. Tento paradox – oscilace mezi božskou a lidskou rovinou existence a poznávání – je jedním z klíčových leitmotivů *Faidra*. Poprvé se uvedené téma objevuje v rámci *prooimia*, při signifikantním hovoru na téma pravdivosti mýtů (228c–230a). Sókratova poznámka na závěr této stručné rozpravy[i] v jistém ohledu předznamenává tón celého dialogu. Vztah mezi božským a lidským se poté vrací v podobě řady narážek a hříček.[ii] Napětí mezi lidským a božským chápáním pravdy je poměrně očividným způsobem vyjádřeno také v *palinódii*. Sókratés na jednu stranu rozlišuje mezi božským a lidským výkladem (246a). Svůj výklad označuje jako lidský, tedy ne zcela odrážející skutečnost (tamtéž); zároveň však trvá na tom, že hovoří pravdu o pravdivých věcech (247c).

Co se týče vztahu mezi *diairesí* a božskými aspekty procesu poznávání, svědčí o něm nejen výše připomínaná pasáž 273e–274a a její předznamenání v závěru mýtu o cikádách, ale i řada dalších drobných narážek a zdánlivě bezděčných průpovídek. Sókratés se například žene za lidmi schopnými provádět *diairesi* „jako po stopě boha“ (*katopisthe met´ichnion hóste theoio,* 266b6–7). Dokonce i svou nejistotu ohledně totožnosti dialektiky a *diairese* staví do kontrastu s božským věděním: „A ovšem zdali nazývám lidi schopné to dělati správně, či ne, ví bůh“ (*theos oide*, 266b8). Řekl bych, že není náhoda, že Sókratés tyto obraty používá

i „[Z]koumám ... sám sebe, zdali jsem nějaké zvíře nad Tyfóna zavilejší a soptivější či tvor ... od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu *(theias tinos kai atyfon moiras)*“ (230a).

ii Viz např. Sókratova ironie vůči Faidrovi, která naznačuje, jak ošemetné může být připisovat člověku božské atributy. Faidros podle Sókrata pronesl Lysiovu řeč „přímo *daimonsky*“ (*daimoniós ... ún,* 234d1)*;* a coby inspirátor první Sókratovy řeči o lásce je dokonce titulován jako „božský“ (*theios,* 242a7). Prakticky hned poté jsou však obě tyto řeči odhaleny jako bezbožné, a to zásluhou Sókratova *daimonia* (242b8–d7).

tak krátce po sobě a právě v pasáži, kde se sám pasuje do role pouhého milovníka (tj. nikoli znalce) souborů a rozborů.
Jako by nám tu Platón naznačoval, že „výš“ než na takového milovníka to člověk možná ani nedotáhne. V této souvislosti si nelze nevzpomenout na závěr dialogu, kde Sókratés hovoří o spisovatelích znalých pravdy, kteří jsou schopni kriticky přezkoumávat i obhajovat předmět svého výkladu (viz 278c). Dokonce ani takto výjimečným mužům není vhodné udělit přívlastek moudrý (*to ... sofon,* 278d3), neboť ten přísluší „jedinému bohu“ (*theó monó,* 278d4).
Vypadá to tedy, že stát se přítelem moudrosti – filosofem (viz 278d4), a milovníkem „souborů a rozborů“ (278d) představuje maximální naplnění našich lidských možností, a i k tomu vede trnitá cesta. Útěchu může skýtat odhodlané vědomí, že „tomu, kdo se přičiňuje o krásné věci, je krásné i trpěti, cokoli by mu přišlo trpěti“ (274a).

Závěry

Mezi ranými a středními Platónovými dialogy bývá spatřován předěl, který se mimo jiné projevuje rozdílností filosofických metod: „sókratovskou“ (elenchickou, kriticky zpytavou) dialektiku nahrazuje dialektika „platónská“ (orientovaná více na pozitivní, metafyzicky ukotvené teze). Pokud je správný názor, že *Gorgias* spadá do raného, kdežto *Faidros* do středního období Platónovy tvorby, pak bychom měli tezi o tomto metodickém přeryvu do jisté míry přehodnotit. Dialektická metoda představená ve *Faidrovi* totiž nalézá své vyjádření už v Gorgiovi. Navíc v ní rezonuje spíš skromné, vytrvalé „hledačství“ v duchu *elenchu* než vědomí znalosti trvalých metafyzických pravd.

Bibliografie:

Platón, 2000, *Euthydémos. Menón,* Praha
Platón, 2000, *Faidros,* Praha
Platón, 2000, *Faidón,* Praha
Platón, 1994, *Filébos,* Praha
Platón, 2000, *Gorgias,* Praha
Platón, 2009, *Politikos,* Praha
Platón, 2005, *Sofistes,* Praha
Platón, 2000, *Symposion,* Praha
Burnet, J. (ed.), 1900–1907, *Platonis Opera* I–V, Oxford

Graeser, A., 2000, *Řecká filosofie klasického období,* Praha
Guthrie, W. K. C., 1975, *A History of Greek Philosophy vol. IV. Plato the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge
Guthrie, W. K. C., 1978: *A History of Greek Philosophy. Vol. V: The Late Plato and the Academy,* Cambridge
Kahn, Ch., 1996, *Plato and the Socratic Dialogue,* Cambridge
Sayre, K., 2006, *Metaphysics and Method in Plato´s Statesman,* Cambridge
Špinka, Š, 2009, *Duše a krása v dialogu Faidros,* Praha
Vlastos, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge
Vlastos, G, 1994, *Socratic Studies,* Cambridge
Worthington, I. (ed.), 2003, *Persuasion. Greek Rhetoric in Action,* London and New York

Benson, H. 2006, „Plato´s Method of Dialectic“, in: H. Benson (ed.), *A Companion to Plato,* Singapore, s. 85–99
Curran, J. V., 1986, „The Rhetorical Technique of Plato´s Phaedrus“, Philosophy & Rhetoric 19, s. 66–72

Gagarin, M., 2003, „Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric“, in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*. London and New York, s. 46–68

Hobza, P., 2003, „Lysis jako hledání racionálního obrazu světa“, in: Havlíček, A. (ed.), *Platónův dialog Lysis*, Praha, s. 147–167

Hobza, P., 2004, „Vlastosův elenchos“, Reflexe 25, s. 123–134

Hobza, P., 2006, „Sókratés jako nový paideutický ideál: Jak číst dialog Hippias Menší“, in: Havlíček, A. (ed.), *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha, s. 91–113

Kahn, Ch., 2006, „Plato on Recollection“, in: Hugh Benson (ed.): *A Companion to Plato*, Singapore, s. 119–132

Murray, J. A., 1988, „Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261–266)“, *Philosophy & Rhetoric* 21, s. 279–289

Philip, J. A., 1966, „Platonic Diairesis“, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97, s. 335–358

Trevaskis, J. R., 1967, „Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato“, *Phronesis* 12, s. 118–129