TRAGIKOMICKÝ *EUTHYFRÓN*: FRUSTRACE, VERTIKÁLA, HOMÉR

THE TRAGICOMICAL *EUTHYPHRO*: FRUSTRATION, VERTICAL READING, HOMER

KRYŠTOF BOHÁČEK
Filosofický ústav AV ČR,
Jilská 1
110 00 Praha1
krystof.bohacek@gmail.com

ABSTRAKT
The article deals with interpretative possibilities of the dialogue *Euthyphro*. First, the author introduces the dialogue briefly and then proves the problematic moments that have led to very different approaches in literature. Then he explains that representatives of the Czech research of the dialogue *Euthyphro* also represent these different approaches. Third, the author discusses Patočka's strindent but highly subjective interpretation. Thereafter the author approaches the, however erudite and balanced, too cautious interpretation of Novotný. Finally, the interpretation of Aleš Havlíček is analyzed. The author claims Havlíček's "Vertical Reading" to represent the top of the Czech research and its intepretation to be extremely well done also internationally. However, Havlíček focuses on the issues of ideas, leaving a number of open questions, which the author deals with at the end of the article. Chief among these is criticism of Homer.

1. ROZPAČITÝ SÓKRATÉS, ROZPAČITÝ EUTHYFRÓN: ROZPAČITÝ ČTENÁŘ

V Platónově dialogu *Euthyfrón* vychází sedmdesátiletý Sókratés z úřední budovy *archonta basilea*, nejvyššího athénského představitele pro oblast kultovní a náboženskou, kde právě převzal oficiální znění žaloby z bezbožnosti, která na něj byla aktuálně podána. Musí být velmi rozrušen, neboť jej nevyhnutelně čeká hrdelní pře a on ve svém věku – jak dobře ví dobový čtenář i my díky textu spřízněné *Apologie* – ještě nikdy před soudem nestál a nemá s tímto prostředím žádné zkušenosti.[1] Žalobce je navíc mladý muž, kterého Sókratés pořádně ani nezná[2] a od kterého jej dělí více než jedna generace.[3] Přesné znění žaloby zřejmě slyšel

1 *Apol.* 17d; k Sókratově nezkušenosti v procedurální stránce athénského soudnictví viz Brickhouse – Smith 2004, s. 9.

2 *Euthyphr.* 2b.

3 *Euthyphr.* 2c–3a; srov. *Apol.* 25d a dále rovněž *Apol.* 26e–27a. Debra Nails ovšem uvádí, že označovat Meléta z Pithu za zcela neznámého je v době Sókratova procesu přinejmenším nepříliš věrohodné, ne-li přímo zlomyslné. Sókratův žalobce Melétos (mladší) měl totiž otce téhož jména, Meléta (staršího). Melétos st. byl zřejmě thráckého původu, což by snad mohlo mít nějakou souvislost s tím, že je v dochovaných zdrojích označován za autora písní. Byl také tragickým básníkem, a to zřejmě básníkem bezvýznamným, známým především svým neumětelstvím. Byl zesměšňován již Aristofanem, což znamená, že musel být zhruba Sókratův vrstevník. O tomto Melétovi by stěží mohl Euthyfrón bez dalšího Sókratovi potvrdit, že mu jeho jméno nic neříká. Pasáž ovšem umožňuje i výklad v tom smyslu, že je řeč výhradně o nějakém

Sókratés před krátkou chvílí poprvé, a to patrně v rychlosti a bez možnosti se s konkrétní formulací podrobně obeznámit. Spěchá domů, aby si celou věc důkladně promyslel, a také se nejspíš před blížící se ἀνάκρισις[4] chce poradit s přáteli, zejména s Kritónem.[5]

V tomto rozpoložení Sókratés potkává ještě v areálu *stoa basileios* svého dobře známého mladšího spoluobčana, věštce Euthyfróna. Ten se velmi podiví, že se Sókratés vydal do těchto míst, a starostlivě se vyptává, zda jej nepotkala nějaká nepříjemnost. Rozrušený[6] a pobouřený[7] Sókratés se mu se vším svěří a Euthyfrón na oplátku vylíčí zase svou při. Ta je věru nevšední a Sókrata vcelku pochopitelně zaujme:[8] věštec žaluje svého vlastního otce z vraždy!

Euthyfrónova rozhodnost a sebejistota Sókrata přimějí k tomu, aby se v okrsku *archonta basilea* ještě chvíli zdržel a promluvil si s Euthyfrónem jakožto znalcem božích úradků i všemožných kultovních náležitostí. Jakožto věštec je nástupcem onoho druhu svatých a tak trochu jurodivých mužů typu homérského Kalchanta nebo thébského Teiresii. Jeho úkolem je tedy nepochybně především varovat své spoluobčany před budoucím jednáním, které by vyvolalo hněv bohů a vůbec přineslo všelikou nepřízeň osudu. U koho jiného by měl koneckonců hledat poučení o tom, co je zbožné a co bezbožné? Této klasicky formulované sókratovské otázce je pak věnován celý následující dialog, vystavěný na převrácené analogii žalujícího vědoucího (věštec) a nevědoucího žalovaného (filosof).

Většina interpretů člení zkoumání zbožnosti v *Euthyfrónu* do dvou hlavních částí, v zásadě odpovídajících klasickému Goldschmidtovu schématu malých sókratovských dialogů: v první části (δόξα) je představena partnerova pozice, která je vzápětí demaskována jako pouze domnělé vědění, založené v lepším případě na pochybných

dlouhovlasém mladíkovi z Pithu, jenž má zahnutý nos a řídký vous. Takového by stařec Sókratés ani o poznání mladší Euthyfrón pravděpodobně neznali. Melétos ml. totiž zřejmě nebyl básníkem jako jeho otec, nebo přinejmenším ještě neměl patřičnou reputaci. Podle *Apol.* se nicméně zdá, že Melétos ml. podal žalobu, aby učinil zadost spravedlnosti jakožto básníkův syn, což není pro naše účely bez významu (Sókratés by pak byl žalován uctivým synem a podporu by hledal u neuctivého syna Euthyfróna). Blíže viz Nails 2002, s. 201–202.

4 Podrobný výklad jednotlivých právních úkonů spojených se žalobou z bezbožnosti, zahrnujících v athénském právním řádu několik přípravných slyšení, viz u Brickhouse – Smith 2004, s. 7–9. Klíčová otázka zní, zda v *Euthyphr.* zastihujeme Sókrata ve chvíli první oficiální návštěvy *archonta basilea* (výklad můj i Brickhouse – Smitha), nebo až během ἀνάκρισις, tj. předběžného slyšení, které mohlo následovat až po zveřejnění znění žaloby na *agoře*, kdy by již měl mít obžalovaný o své žalobě jasnou představu a měl by proti ní předběžně vznést námitky.

5 O Kritónovi není v dialogu *Euthyphr.* ani zmínka, nicméně dobový čtenář zcela jistě zná tohoto Sókratova věrného přítele, rádce a pomocníka. My si můžeme udělat představu na základě blízkých dialogů *Apol.*, *Crito*, dále rovněž podle s naším textem dramaticky provázaného dialogu *Phd.* a v neposlední řadě též na základě rámcového dialogu z textu *Euthyd.*

6 *Euthyphr.* 3d–e.

7 *Euthyphr.* 3b–d.

8 *Euthyphr.* 4a–b.

dogmatech tradice, v horším na nijak nezdůvodněných předpokladech. Partnerovo nevědění je demonstrováno aporií, uzavírající celou první část, jejíž smysl je třeba hledat v destrukci partnerova mínění, navození stavu reflektovaného nevědění a v „otevření" duše pro poznání zprostředkované skrze kroky druhé části.[9] Guthrie se dokonce domnívá, že v pasážích *Euthyphr.* 2a–11b je dialog čistě *elenktický*, tj. negativní a pouze vývratný. Následuje krátká centrální pasáž, podle Guthrieho pouhé interludium *Euthyphr.* 11b–e,[10] která je podle Goldschmidta „dogmatickým" či „doktrinálním" jádrem dialogu[11] a obsahuje Sókratovu definici onoho hledaného pojmu – tedy odpověď na centrální otázku τί ἐστι. Druhá část je pak charakteristická Sókratovým vedením partnera, jenž si náhle neví rady a přiznává svou přinejmenším momentální aporii. Podle Goldschmidta otevídá druhá část (ἐπιστήμη) alespoň částečný vhled do celé problematiky, a přináší tedy prostřednictvím Sókratova vědoucího a směřujícího tázání určité pozitivní poznání.[12] Pro Guthrieho je v pasáži *Euthyphr.* 11e–16a rozhodující zejména to, že se Sókratés ujímá vedení rozhovoru a partner pouze potvrzuje či odmítá jeho návrhy. Dialog končí finální *aporií*, tj. nepřekonatelnou překážkou v dalším postupu, způsobenou rozporem mezi obecnými požadavky, vkládanými do rozhovoru prostřednictvím Sókratových otázek, a partnerovou *osobní aspirací*.[13]

Pohledy na dialog se liší zejména v tom, zda vykladači chápou celé zkoumání čistě negativně jako vyvrácení pozice zastávané Euthyfrónem, nebo jako demonstraci sókratovské *elenktické methody*, anebo zda se domnívají, že text obsahuje pozitivní odpověď na centrální otázku. Jiní interpreti se zaměřují na Sókratovu osobu a vazby na proces zachycený v *Apologii*. V neposlední řadě se mnozí domnívají, že dialog *Euthyfrón* je prvním představením idejí u Platóna.[14] Můj text si neklade za cíl rozhodnout toto rozpačité přešlapování nad hlavním tématem dialogu, ale spíše na základě inspirace svými předchůdci naznačit další možné cesty, kterými by se textově korektní a zároveň citlivé bádání mělo ubírat.

2. *EUTHYFRÓN* V ČESKÉM PROSTŘEDÍ

Na domácí scéně se dialogem *Euthyfrón* ve větší míře dosud zabývali tři badatelé: František Novotný, Jan Patočka a Aleš Havlíček. Tito tři myslitelé zároveň představují tři vůdčí impulzy platónského bádání u nás. Podívejme se postupně na jejich čtení, avšak nejprve si vyjasněme vzájemnou provázanost jejich perspektiv.

Česká kulturní veřejnost vnímá Jana Patočku zejména v souvislosti s jeho druhým působením na FF UK na přelomu šedesátých a sedmdesátých

9 Goldschmidt 1992, s. 34–38.
10 Guthrie 1976, s. 122.
11 Goldschmidt 1992, s. 31–34.
12 Goldschmidt 1992, s. 33–34 a dále s. 48.
13 K analýze struktury argumentace v rámci *formální analýzy* viz Boháček 2007, s. 13–21.
14 Havlíček 2014, s. 127–129.

let, dále samozřejmě prostřednictvím plodů jeho následného vedení bytových seminářů a především skrze jeho angažovanost v Chartě 77. Ze samizdatových edic, doplněných o novější bibliografii, rovněž vycházejí současné publikace Patočkových studií k antické filosofii. Jádro Patočkova pohledu na Platóna je ovšem mnohem starší a i vznik obou klíčových platónských textů, které byly po roce 1989 z Patočkovy pozůstalosti jeho žáky připraveny k vydání, se datuje do válečného či těsně poválečného období.[15] Mezi léty 1946 až 1948 přednášel Patočka na FF UK postupně o Sókratovi a Platónovi, přičemž podklady k přednáškám dal k dispozici studentům namísto skript.[16]

Ačkoli se tedy na Františka Novotného obvykle pohlíží v prvé řadě jako na prvorepublikového myslitele (v tomto období se totiž uskutečnil jeho rozhodující překladatelský počin), byla jeho souborná interpretace Platóna zveřejněna později než Patočkovy přednášky (první tři díly 1948–49, poslední svazek dokonce až 1970). V tomto smyslu tedy patří Patočkovi určité prvenství, na druhou stranu je ovšem zároveň třeba jeho pohled označit v některých momentech i za v jistém smyslu koncepčně starší, což se, jak uvidíme, týká zejména interpretace dialogu *Euthyfrón*. Novotný samozřejmě současně se svými překlady uveřejňoval i své proslulé úvody k jednotlivým dialogům, které se staly základem druhého svazku jeho monumentálního díla, jejich vznik je tedy možné datovat do období první republiky. Pro souhrnné vydání je nicméně mnohdy upravoval a zejména je zasadil do zcela jiného kontextu rozsáhlého komplexního filologického představení Platónovy doby, osoby i díla. Podle Novotného vlastních slov lze spis *O Platonovi* označit za plod válečných let.[17] V úvodu ke svému „opus magnum" Novotný patrně o Patočkově práci ještě neví, nebo ji pokládá za příliš parciální: mluví o své knize jako o první svého druhu a explicitně zdůrazňuje, že se pokouší o nezaujatý věcný pohled, oproštěný pokud možno od všech hodnotících a doktrinálně podmíněných perspektiv.[18]

Patočka nepochybně užíval Novotného publikovaných překladů,[19] ve svém interpretačním úsilí se však soustředil především na ucelenou interpretaci Platóna jakožto filosofa „par excelence", máme-li použít jeho oblíbenou formulaci. O Novotném se rovněž nezmiňuje, patrně pokládá jeho přístup za příliš filologický. Ve svém stručném přehledu moderního platónského bádání Patočka nevěnuje Novotnému ani zmínku.[20] V předmluvě ke svému *Sókratovi* se sám dokonce označuje za pionýra v oboru.[21] Oba dva autoři tedy představují dva základní interpretační mody platónského bádání starší doby, a to v relativně krystalické podobě.

15 Patočka 1991, s. 377.

16 Patočka 1990, s. 148.

17 Novotný 1948a, s. 9.

18 Novotný 1948a, s. 7.

19 Což lze snadno doložit průběžnými rozsáhlými citacemi zejména v *Platónovi*, Patočka 1991, s. 369–376.

20 Patočka 1991, s. 19–24.

21 Patočka 1990, s. 5.

Aleš Havlíček naproti tomu je autorem ryze současným. Oproti celkovému nároku Novotného a jednotné interpretaci Patočkově předkládá mnohem konkrétnější zkoumání určité pro platónská studia sice charakteristické, avšak přeci jen specifické a konceptuálně poměrně přesně vymezené problematiky: theorie idejí a vůbec koncept idejí u Platóna. V první části své knihy *Ideje a zbožnost v Platónově dialogu Euthyfrón* Havlíček předkládá velice zasvěcený a methodicky zpracovaný úvod do platónských studií, byť samozřejmě s důrazem na zvolenou centrální problematiku idejí. Ve druhé části poté soustavně interpretuje dialog *Euthyfrón* a na jeho základě se pokouší podat určité odpovědi na otázky, které byly v první části představeny jako dosavadním bádáním opomíjené či řešené neuspokojivě.

Než se krátce vyrovnáme s euthyfrónovskými interpretacemi každého z těchto tří českých myslitelů, zmiňme ještě posledního staršího domácího badatele, jenž se svou sókratovskou monografií výrazněji projevil na poli platónských studií: Josef Ludvík Fischer věnuje v úvodu svého *Případu Sókratés* krátkou poznámku oběma českým předchůdcům, v obou případech však pokládá jejich interpretační východiska za metodologicky neuspokojivá.[22] Sám Fischer ovšem z nevysvětlitelných důvodů věnuje dialogu *Euthyfrón* jedinou kratičkou zmínku,[23] a proto jeho jinak jistě originálnímu interpretačnímu výkonu nebudeme věnovat pozornost.

3. *EUTHYFRÓN* PODLE PATOČKY

Patočkova interpretace dialogu *Euthyfrón* je poučná hned v několika směrech. Za prvé dosvědčuje neomylný Patočkův interpretační instinkt, jenž jej jako obvykle vede k jádru a hlavnímu tématu dialogu. *Euthyfrón* v jeho pohledu spolu s *Iónem* kritizuje „síly tradičního života: nábožensko-mytický, poetický entuziasmus; zbožnost, degenerující v pověru… V nich všech máme před sebou nejstarší obsah athénského duševního života, hlavně to, co bychom mohli nazvat objektivní zbožností a instinktivním vlastenectvím. ‚Vědění', které zde je posuzováno, není uvědoměle získáno, ani netvoří individualitu, jako spíše typ."[24] Patočka tedy vykládá Sókratovo setkání s věštcem Euthyfrónem v kontextu formálně i tematicky analogického rozhovoru s *rhapsódem* Iónem a – již poněkud komplikovanějšího – setkání s vojevůdci Níkiou a Lachétem.[25]

22 Fischer 1994, s. 12–13. O Patočkově filosofickém výkonu se vyjadřuje s úctou, byť mu (podle mého názoru právem) vytýká tendenci nacházet u Platóna své vlastní, pozdně moderní filosofické problémy. Odsudek Novotného je však nepochopitelně přezíravý a vlastně zmiňuje pouhou sókratovskou kapitolu v malé knížečce *Řečtí filosofové a mystici*, vydané na památku vůdčího prvorepublikového klasického vzdělance Vladimíra Groha (Novotný 1947, s. 27–52). Fischer zcela ignoruje úvodní sókratovské pasáže v díle *O Platonovi* (Novotný 1948a, s. 46–77) a vůbec celé důkladné zpracování sókratovské problematiky a sókratovské literární formy (Novotný 1948², s. 339–367, a vůbec dále průběžně, např. s. 381–383).

23 Fischer 1994, s. 121.

24 Patočka 1991, s. 120.

25 Na základě sledovaných prvků *formální analýzy* nelze dialog *Lachés* neproblematicky řadit k formálně identickým

Základní interpretační pozadí však pro Patočku u všech těchto dialogů tvoří *Apologie*. Z ní Patočka vykládá všechny narážky a jejím prostřednictvím chce pak posuzovat hloubku jednotlivých pasáží.[26] Z hlediska celkového představení Platónova myšlení je nepochybně plně oprávněné vykládat tzv. *malé* či *rané sókratovské dialogy* jakožto mikrostudie plasticky ilustrující typizovanou sókratovskou διατριβή.[27] Patočkova základní intence je nepochybně pedagogicko-protreptická: jedná se o (posmrtně vydaný) záznam přednášek, které mají nějaké pořadí, a je pochopitelné, že pro pozdně moderního posluchače je nejpřístupnější představit postavu Sókrata skrze *Apologii* a tu dále rozvíjet skrze sókratovské spisy. Koneckonců před cyklem přednášek věnovaných představení Platónova myšlení předcházely semestry věnované Sókratovi a již tam můžeme tuto Patočkovu tendenci sledovat.[28]

Při snaze celkově – a zejména pokud možno jednotně – vyložit celé košaté Platónovo dílo se ovšem začasté vytrácí onen pocit živého kontaktu s konkrétním Platónovým textem. To se v míře u Patočky jinak neznámé stalo právě při výkladu *Euthyfróna* a to je druhé zásadní poučení. Vykládat „myšlení“ či „filosofii“ dvě a půl tisíciletí mrtvého autora lze obhajitelným způsobem stěží jinak než na základě důsledného studia jeho textů. V textech *Euthyfróna* ani *Ióna* ale nic nenaznačuje tomu, že by autor očekával čtenářovu znalost *Apologie*. Jak jsem se pokusil ukázat výše, dramatický rámec *Euthyfróna* mluví spíše pro opačný přístup a podle mého názoru i obsahově *Apologie* spíše předpokládá znalost elementárního sókratovského rozhovoru, ať již z osobní vzpomínky, nebo představeného *homérovskými dialogy*.[29] Patočka má nepochybně pravdu, že nad celým setkáním s Euthyfrónem se jako hrozivé memento tyčí vidina Sókratova soudu a jeho neblahého konce. K tomuto předporozumění nicméně dobovému čtenáři netřeba znát *Apologii*, a kromě toho je zde i širší spektrum textů zpravujících nás o Sókratově procesu.[30] Jedna věc je tedy sáhnout k *Apologii* pro reálie nám – epigonům – jinak málo známé a jiná vykládat postavu Euthyfróna skrze paralelu k sókratovské celoživotní službě bohu, jak ji známe z *Apologie*.[31] Žádný takový pozitivní obsah totiž text *Euthyfróna* neskýtá.[32]

dialogům *Ion, Hipp. Min., Euthyphr.* a rovněž značně blízkému *Hipp. Mai.*, Boháček 2014, s. 47–53.

26 Patočka 1991, s. 95.

27 Patočka 1991, s. 84–85.

28 Patočka 1990, s. 126–128

29 Boháček 2014, s. 52–65.

30 Patočkovo všeobecné pohrdání Xenofontem zde dostává jednu ze svých nejradikálnějších tváří, Patočka 1991, s. 96.

31 Možná pro tento postup existuje zcela prosté vysvětlení: ve starší (a podle mého názoru celkově zdařilejší) knize o Sókratovi dojde řada na *Euthyfróna* až téměř na samém konci (Patočka 1990, s. 128–133), až poté, co je zejména na *Apologii*, *Prótagorovi* a *Symposiu* vystavěna celá monumentální Patočkova sókratovská filosofická perspektiva. Nicméně zde, v téměř marginální přípravě velkého tématu spravedlnosti zejm. v *Thrasymachovi* (Patočka 1990, s. 133–142) krystalizuje interpretace *Euthyfróna*, která je v pozdější knize o Platónovi pouze obohacena o jemnější detaily, avšak koncepčně již zůstává stejná.

32 Byť s jednou zajímavou a textově podloženou možností přišel právě Aleš Havlíček, viz níže, Havlíček 2012.

Patočka tedy interpretuje rozhovor s poněkud excentrickým věštcem jakožto druhý krok v kritice attického intelektuálního, duchovního i zvykově-společenského establishmentu. Prvním krokem je proň demaskování „iracionalisty“ Ióna.[33] Již v těchto pasážích trne antickou múzou políbený čtenář, znalý Patočkova nedostižného vhledu do tragického uchopení mýtu o Labdakovcích, zda se zde Patočka nenechává příliš unést vlastním zájmem o aktuální, soudobé problémy přelomu pozdní moderny a postmoderny, které snad zaslepují jeho jinak téměř pověstnou vnímavost pro autentickou řeckou perspektivu.[34] V *Iónovi* jde tato tendence na samo ostří nože, oddělující korektní a svévolnou, manipulativní interpretaci.

Kapitola věnovaná *Euthyfrónovi* je už za hranou všeho, čeho bychom se od myslitele takového formátu byli nadáli. Především je Patočkovo čtení jeden velký výsměch: výsměch prastaré mythologii, výsměch vnějškově estetizovanému veřejnému kultu a politickému prostředí, které je jím zakládáno a symbolicky od něj podepíráno, výsměch praktické religiozitě, spočívající v neochvějném zachovávání rituálů sahajících až k paleolitickým vzorcům: „Vskutku pak, podíváme-li se do kulturních dějin soudobých Athén, setkáme se s tolika zjevy nejpestřejší a nejbujnější pověrečnosti, že je to až kupodivu: Euthyfrón je tu pouze exponentem obecného nazírání. Zvláště na vraždu se upínalo množství pradávných, primitivních zvyků a ritů, které v době, prošlé nebo nakažené osvícenstvím, nemohly být ničím jiným než přežitky pověrečného období. Ještě Démosthenés připomíná zvyk, že před zavražděným, jemuž chybí krevní mstitel, s v pohřebním průvodu nese oštěp, aby se sám mohl pomstít. Představa mrtvého, který se vrací, stojí za všemi kathartickými praktikami, kterých bylo stále dost, a stojí asi i za podivnou horlivostí Euthyfrónovou; tato zbožnost je strach před strašidly. Na pověrečnou bázeň je však opět jen mytickopověrečný lék: přesné sledování předpisů, které jsou obsaženy v mytických vyprávěních, které z nich lze vyjmout jako vnuknutí, jež nám božstva poskytují.“[35]

Jistěže má Euthyfrón především strach z hněvu bohů! Bázeň boží je ovšem elementárním fenoménem zvykově založených mezilidských vztahů, tzv. *nepsaných zákonů*, jejichž slavným exponentem je postava Antigony. Euthyfrónův otec se proti těmto zákonům prohřešil nejhorším možným způsobem – vraždou –, a proto jej náš věštec žene před soud. Takováto bázeň prostě byla hlavním pilířem řecké polytheistické zbožnosti – ne náhodou byli Heléni označeni za kulturu viny a trestu.[36] Euthyfrón má strach před hněvem bohů, ale to přece znamená, že se snaží uchránit před prokletím, které skrze otce může postihnout samozřejmě jeho samého, ale dále též všechny pokrevně spřízněné členy rodiny, rodu a kmene, ba vposledku celé politické společenství, jak o tom výmluvně svědčí např. Oidipús nebo zmíněná dramata

33 Patočka 1991, s. 93.
34 Patočka 1991, s. 89–91.
35 Patočka 1991, s. 101.
36 Dodds 2000, s. 36–69.

o Labdakovcích. Autentická helénská zbožnost je zkrátka především σέβας, tedy bázeň před bohy, nikoli láska či tíhnutí k bohům. Oba účastníci rozmluvy jsou fysicky i duchovně svedeni dohromady právě tímto problémem – Sókratés je obviněn z ἀσέβεια, tedy nedostatku úcty a respektu k bohům, Euthyfrón z téhož žaluje otce – nebál se bohů a prolil krev. To je přece cosi, co je smrtelníkům zapovězeno – dokonce i lov nebo porážka zvířete je provázena Patočkou vysmívanými *kathartickými praktikami*.

Koncept μίασμα, se kterým zde Euthyfrón operuje, byl jeden ze stěžejních pilířů helénského polytheismu, figuruje ve všech mýtech, v Homérovi, u Hésioda, u Pindara a má klíčový význam i v tragédiích. Μίασμα je zkrátka zlo, které proviněný přenáší na celé společenství, neboť – řecké náboženství bylo náboženstvím politickým. Jedinec v něm znamenal především příslušníka svého rodu či obce, a právě s ohledem na tyto větší celky polytheismus definoval zbožné či bezbožné jednání.

Pokud psané i nepsané zákony, celý politický – tedy v naší současné perspektivě vlastně veřejný – diskurs, včetně poesie, výtvarného umění, divadla, ale i lékařství nebo přírodovědy, počítá s tím, že člověku je dána určitá nepřekročitelná mez, kterou jakožto smrtelník zkrátka nikdy nesmí narušit, pak je vcelku obtížné pohlížet na jedince, jenž jedná přiměřeně tomuto konceptuálnímu schématu, jako na iracionálního či tmářského či zabedněnce.[37]

Zesměšňuje-li tedy Patočka Euthyfróna jako strašpytla, jenž si celý tento komplex helénské kultury „zapřahá do svého soukromého životního vozíku jako domácí spřežení“,[38] pak je třeba vzít na zřetel, že zesměšňuje spíše sám tento diskurs helénské politické kultury.[39] Jak ostatně poznamenává, mezi pohledem převažujícího athénského občana a pohledem Euthyfrónovým je poměrně malý rozdíl.[40] Proč to Patočka dělá? Nachází se snad takováto frontální kritika „všeho a všech“ v textu *Euthyfróna*? Zcela jistě nenachází. Takovéto odsouzení vlastně celé řecké tradice by se v dobovém kontextu rovnalo potvrzení oprávněnosti Sókratovy popravy a v každém případě by působilo odpuzujícím dojmem.[41] Na postavě Euthyfróna není nic srovnatelně směšného např. se slavnou „magnetickou“ alegorií z *Ióna*[42] či „pantechnickou“ persifláží z *Hippii*.[43]

37 K ambivalenci Euthyfrónova dilematu po stránce sociální i náboženské viz Combs 2011, s. 112–116.

38 Patočka 1991, s. 95.

39 Patočkovi ke cti je třeba poznamenat, že tak nečiní zdaleka sám. I řada současných autorů propadá potřebě zdůrazňovat nadřazenost niterné religiosity (kterou sami sdílejí) nad homérským kultem založený v principu *do ut des*, viz Erler 2006, s. 73–74. Kritiku obdobné intolerantní sebestřednosti viz u Dodds 2000, s. 12. Vyvážené stanovisko Novotného viz níže.

40 Patočka 1991, s. 94. Mezi zástupce dobového *common sense* můžeme směle zařadit i vysmívaného Xenofonta, Patočka 1991, s. 102–103.

41 Něco jiného je jistě *Ústava* s komplexním návrhem celkově jinak strukturované společnosti; i tam si ovšem dává Platón velký pozor, aby zdůraznil, že se jedná o ideální konstrukci, nikoli rozvrácení stávajících pilířů *polis*.

42 *Ion* 533d–536e

43 *Hipp. Min.* 368b–d; stejného názoru na Euthyfrónovu směšnost jako Patočka je Combs 2011, s. 112.

Ke zdroji Patočkova nečekaného přístupu nás může zavést, všimneme-li si bezprecedentní psychologizace v zásadě velmi plochých postav: Sókratova ani Euthyfrónova vnitřní dynamika, ani jakýkoliv jejich emocionální vývoj přece nejsou v textu vůbec patrné, tak jak to koneckonců ve správném *homérovském* či *raném dialogu* má býti pravidlem. Z čeho například lze vyvodit, že Euthyfrón „jen hoří vyprávět o svém případě"? Jak víme, že se „již předem pase na Sókratově údivu", který dává „Euthyfrónovi vítanou příležitost, aby tu svou již tak dalekosáhlou moudrost vykrámoval"?[44] Patočka si zkrátka počíná jako pozdně moderní čtenář a mírou psychologizace zde leckdy předčí i Fischera, pro něhož je to ovšem od počátku cílené experimentální východisko.[45] Patočka tak jistě činí proto, aby aktualizoval. Neaktualizuje však pouze proto, aby Platóna přiblížil svým poválečným studentům. Patočka do postavy Euthyfróna zřejmě již zde promítá svoji frustraci z dýchavičnosti evropské duchovní tradice a souchotinářského dožívání onoho monotheismu, který nějak sdílí a rád by jej představil jako žádoucí variantu vůči klasickému politickému polytheismu.[46] Patočka zkrátka neodolal a na krátký čas se postavil na pozice „staré Evropy" oproti „poevropskému" perspektivismu. Třetí poučení z neuspokojivé Patočkovy interpretace tedy zní, že i když má filosof jako interpret samozřejmě plné právo užívat jakýkoli text ke svým tvůrčím účelům, nelze takové interpretace – přinejmenším tam, kde nejsou právy autentickému kontextu – chápat jako partnera pro porozumění danému textu. Mnohé pasáže z euthyfrónovské kapitoly zkrátka více vypovídají o poválečné Evropě a samotném Patočkovi.

4. *EUTHYFRÓN* U FRANTIŠKA NOVOTNÉHO

František Novotný pojednává ve druhém svazku svého monumentálního díla o dialogu *Euthyfrón* jen krátce.[47] Je ovšem třeba připomenout, že tak činí na základě zevrubné zprávy o stavu textové kritiky a chronologických studií až po válečné období a následně v kontextu prvních tří předcházejících spisů, za které pokládá dialogy *Lysis*, *Charmidés* a *Lachés*.[48] Euthyfrón pro Novotného není žádný samozvanec, ale věštec-profesionál, jehož status odborníka je naopak podstatným *elenktickým* argumentem. Hovor s ním Sókratés vede o zbožnosti, která podle Novotného „není osobní citové nastrojení lidské mysli, projevující se v poměru člověka k božstvu, nýbrž je to chování člověka ve společnosti, v rodině a v obci, vyplývající z jeho uznávání božského práva a řádu". Novotný tedy již anticipuje vlastní vývoj dialogu a dodává, že „je to

44 Patočka 1991, s. 96–97.

45 Fischer 1994, s. 21.

46 Explicitně textově konceptualizovány ovšem byly tyto úvahy až mnohem později, viz např. Patočka 1992, s. 105–116. Přesto se domnívám, že již zde můžeme spatřovat jejich zárodky.

47 Novotný 1948b, s. 69–72.

48 Konkrétní aplikaci metody formální analýzy, která tuto periodizaci vylučuje, viz v Boháček 2007, s. 11–16. Pro systematické zpracování metody formální analýzy viz Boháček 2014, s. 46–52.

jen zvláštní druh spravedlnosti a spolu se spravedlností náleží pojmu občansky dobrého člověka. Pojem zbožnosti je pojem etický.“[49]

V tomto duchu pak Novotný celý rozhovor pojímá jako metodickou aplikaci dialektické methody na etickém poli: Euthyfrón nerozlišuje jednotliviny a εἶδος a poté zase zaměňuje stavové charakteristiky πάθος za οὐσία, věc samu. Novotný dokonce připomíná velmi subtilní argumentaci, vycházející z diference aktiva a pasiva (φιλούμενον – φιλοῦν) a pokračující k sémantickému rozlišení funkce indikativu a participia (φιλούμενον – φιλεῖται).[50] Ke konci dialogu se však přece jen i pro Novotného z neúspěchu žalujícího specialisty vynořuje obžaloba poměrů, v nichž daleko moudřejší Sókratés je sám žalován.[51] Platónův Sókratés totiž pro Novotného již zde pracuje s *objektivní zbožností*, tedy absolutní, nezávislou ideou, jejímž měřítkem nejsou ani lidé, ani bozi.[52] Novotný dává najevo, že v textu nic takového pozitivně obsaženo není, přesto však „tuší“, že již zde Platón má na mysli ideu Dobra.[53]

I přes povážlivou stručnost vnímáme u Novotného systematický záměr: nejde mu o podrobný výklad jednotlivých spisů, ale o přehled uspořádaný následným systematickým zpracováním všech hlavních platónských témat v jedné *synthetické* perspektivě. Proto se religionistickou problematikou soustavně zabývá až ve třetím svazku, kde jí ovšem věnuje plných dvacet osm stran.[54] Ještě dříve se ovšem vrátí přímo do *Euthyfróna* a v kontextu výkladu Platónovy transformace tradičních ἀρεταί přibližuje diskusi o oněch svízelně přeložitelných termínech ὁσιότης a εὐσέβεια.[55] Novotný zde interpretuje diskusi s Euthyfrónem jako první krok dlouhodobé Platónovy polemiky s tradičním lidovým náboženstvím: „i filosof i prostý člověk má takovou zbožnost, jakého má boha“.[56] Filosofická zbožnost je pak vlastně vědomé směřování k Dobru. Proto podle Novotného zbožnost nefiguruje jakožto principiální ἀρετή v nové, ideální obci, vedle moudrosti, statečnosti, rozumnosti a spravedlnosti. Jedním dechem ovšem Novotný dodává, že na rovině životní praxe je tradiční kultická podoba služby bohům zachována, včetně nekritického doporučení obyčejné zbožnosti v *Zákonech*. Na jiném místě dokonce zmiňuje „jakýsi osvícenský ostych, který bránil Platonovi, aby nepodceňoval ono lidové náboženství a zvláště aby je nehleděl nahraditi svým náboženstvím filosofickým“.[57]

Právě kultu a problematice vztahu mezi rituální/ceremoniální a niternou stranou řeckého oficiálního olympského náboženství se pak Novotný podrobně věnuje. Je přesvědčen, že k roli zakládajícího svorníku politického světa musel mít olympský polytheismus vedle rituální také dogmatickou složku. Právě ji Platón chápal jako náboženství

49 Novotný 1994, s. 7.
50 Novotný 1948b, s. 396.
51 Novotný 1948b, s. 71.
52 Srov. Novotný 1948b, s. 396.
53 Novotný 1994, s. 9.
54 Novotný 1949, s. 422–450.
55 Novotný 1949, s. 351–353.
56 Novotný 1949, s. 353.
57 Novotný 1947, s. 77.

otců a viděl její důležitou roli v mravním životě jednotlivce i celé obce natolik, nakolik nemůže většina nikdy dosáhnout filosofie její filosofické víry.[58] S tím souvisí i role mythů, jež (demonstrováno právě na pasáži o vykleštění Úrana z *Euthyfróna*) musí být filosoficky korigovány pro vhodnější výchovné působení, což Novotný nachází ve druhé a třetí knize *Ústavy*. Připomíná ovšem, že tím není nijak napadeno tradiční náboženství jako celek: mythy nikdy nebyly autoritativně vynucovanou, dogmatickou složkou žádného kultu.[59] Jinou otázkou je ovšem vnějškovost řecké služby bohům, zejména pak již homérská snaha získat si jejich přízeň prostřednictvím rituálů či naklonit si je v ošemetných situacích. To vše Platón pokládá dle Novotného za problematické, včetně tradičních očišťovacích postupů orfických a dalších. Na druhou stranu sama *kathartická* intence je pro Platónovu filosofii neobyčejně významná a Novotný rovněž koriguje přísnost *Ústavy* povinností rituálního očišťování po vraždě ze *Zákonů*.[60] V neposlední řadě se Novotný zabývá Platónovým postojem k modlitbě, osudovosti, „vědeckou" theologií *Tímáia*[61] a náboženskou legislativou v *Zákonech*.

Vidíme tedy, že František Novotný nemá primárně zájem vykládat text jednotlivých dialogů, ale spíše se ve třetím svazku systematickým průřezovým traktováním hlavních témat Platónova myšlení snaží u čtenáře vybudovat určité předporozumění,[62] na jehož základě pak můžeme přistupovat např. k dialogu *Euthyfrón*. Že se zdaleka nejedná o překonaný přístup, můžeme snadno zjistit srovnáním díla *O Platonovi* se zcela současným platónským „handbuchem", jenž postupuje v zásadě identicky v poněkud omezenějším rozsahu.[63] Novotný se důsledně snaží podat nezaujatý a na interpretačních tendencích pokud možno nezávislý kontext, bez jehož znalosti nemůže žádná korektní hermeneutická práce probíhat. Tím jsou ale zároveň dány podstatné meze Novotného monumentálního díla: je třeba k němu přistupovat jako k – nesmírně užitečné, obsahově bohaté a autorsky poctivé, ale přesto – pomůcce, která čtenáři interpretaci umožňuje a připravuje, nikoli předkládá.

Ve srovnání s Patočkou tedy vyniknou specifika obou přístupů ještě výrazněji: Novotný zůstává čistým filologem, jenž nikdy neopouští korektní půdu nezaujatého informování. Podává-li nějaký filosofický výklad, je přísně založen na textové evidenci v některém z Platónových spisů. Nad a za tuto prostou evidenci Novotný nikdy nejde – nepředkládá tedy v přísném slova smyslu interpretaci. Patočkova interpretace je naopak vášnivá, subjektivní

58 Novotný 1949, s. 425–426.

59 Novotný 1949, s. 427–429.

60 Novotný 1949, s. 431–433.

61 V českém prostředí tuto problematiku vztahu viditelného a neviditelného Boha, resp. matematické roviny náboženství, důkladně zpracoval Filip Karfík, žel bez jakéhokoliv vztahu k *Euthyfrónovi*, Karfík 2007, s. 77–88.

62 Srovnej analogickou methodologickou premisu v Böhme 2000, s. 7.

63 Horn, Müller, Söder 2009, s. VII. (k vysvětlení *synthetické* koncepce), s. 309–313 (kritika mythu).

a neobyčejně osobitá. Její slabina tkví přesně v tom, v čem je Novotný nejsilnější – tedy v jisté zaujatosti a občasném nekorektním zacházení s textem i čtenářem. Na druhou stranu, Patočka zcela jistě strhne čtenáře a ze všech sil vyvolává jeho zájem o Platóna, sókratovskou problematiku a vůbec antické kořeny našeho současného lidství. Novotný v nikom lásku k Platónovi nevyvolá. Je klasickým vzdělancem, jenž zájem o Platóna prostě předpokládá coby samozřejmou věc. Patočka o tuto zdánlivou samozřejmost naopak svádí obdivuhodný zápas.

5. HAVLÍČKOVA IDEÁLNÍ INTERPRETACE *EUTHYFRÓNA*

Havlíček ve své knize o dialogu *Euthyfrón* spojuje silné stránky obou svých domácích předchůdců. V první části (*Ideje*) podává zasvěcený a poměrně soustavný přehled o platónském bádání, nakolik se v něm do centra pozornosti dostává problém idejí. Protože se jedná o téma pro Platóna jednoznačně ústřední, lze prvních šedesát sedm stran chápat rovněž jako obecnější úvod do platónských studií, jenž nastiňuje hlavní školy, methodologické přístupy, myšlenkové proudy a interpretační perspektivy. I když je sledovaná problematika od počátku autorem zcela jasně omezena na otázku idejí, nelze podceňovat obecný edukativní význam první části Havlíčkovy knihy: v českém prostředí od Novotného až do současnosti dosud chybí jakýkoli methodologický a obecně kontextuální úvod do platónských studií, a to i přes vysokou úroveň, kterou se zejména prostřednictvím České platónské společnosti domácímu bádání v tomto oboru podařilo dosáhnout (v neposlední řadě i díky celoživotnímu Havlíčkovu úsilí).[64] I když tedy Havlíček s řadou představovaných tendencí a trendů zjevně nesouhlasí, dokáže si v přípravné fázi udržet rezervovaný odstup a zhodnotit nesporné silné stránky alternativní pozice.[65] Navíc předkládá i stručný nástin postupného krystalizování konceptu ideje v helénské kultuře. V tomto ohledu je tedy Havlíček důstojným nástupcem Novotného, čemuž posléze dostojí i ve vlastním komentáři ve druhé části, kde na mnoha místech dělá zasvěcené exkurzy do problematiky antické religiozity,[66] resp. právních, sociálních i psychologických aspektů *kathartické rituální praxe.*[67]

Ve druhé části se Havlíček naopak ukazuje jako autonomní myslitel, jenž

64 Pronikavá a i z mezinárodního hlediska velmi významná studie *Vynález věcí* obsahuje velmi užitečný úvod, ten je však určen pro značně pokročilé čtenáře a věnuje se zejména genezi velmi specifické, přísně odborné diskuse ontologické problematiky, Thein 2008, s. 13–57. Sám Thein v tomto smyslu odkazuje k obecnějším methodologickým a přehledovým studiím zahraničním, s. 12. Havlíčkova první část tedy, vzhledem k tematické blízkosti, může sloužit jako vhodné zaplnění této mezery. Kromě domácí produkce se nabízí jediný kandidát z překladové literatury, jenž se zabývá problémem platónských studií jako takových a představuje celou disciplínu v širším kontextu, Realeho monumentální dílo. To je ovšem psáno se zcela svébytným interpretačním záměrem a úplně postrádá onu snahu o nezaujaté zhodnocení dosavadního vývoje, jak ji pro nás chvályhodně ztělesnil Novotný. Reale 2005, s. 21–137.

65 Např. Havlíček 2012, s. 57–60.

66 Havlíček 2012, s. 91–97.

67 Havlíček 2012, s. 82–86.

po Patočkově vzoru přichází s vlastní interpretační perspektivou, jejímž prostřednictvím k dialogu přistupuje. Touto perspektivou jsou ideje. Havlíček vychází z nepopiratelného faktu, že *Euthyfrón* poskytuje textovou evidenci pro tyto otázky: εἶδος a ἰδέα se v dialogu nepochybně vyskytují. Toho Havlíček využívá k tomu, že zmužile odmítá vůbec pochybovat o tom, zda jsou tématem dialogu ideje.[68] Určitý problém nicméně působí fakt, že se v textu tyto výrazy vyskytují pouze na počátku,[69] v souvislosti se Sókratovou snahou objasnit Euthyfrónovi své tázání, které má známou methodologicky vybroušenou formu τί ἐστι. Havlíček ovšem předpokládá, že se v souvislosti se zbožností mluví nadále až do konce dialogu o idejích. Na rozdíl od v literatuře běžné diskuse o tom, zda je v textu také detekovatelná nějaká nauka o idejích, Havlíček přichází s dichotomií *vertikálního a horizontálního čtení*. Zjednodušeně řečeno se jedná o methodologické zásady: v případě horizontálního čtení interpretace sleduje především lineární rovinu argumentace a teze pozitivně zastávané jednotlivými postavami.[70] Vertikální čtení naproti tomu bere na zřetel i křivku dramatického napětí a klade si otázky poukazující mimo text, jak k autorovým záměrům před sepsáním díla, tak k možnému rozvinutí v budoucnu.[71]

68 Havlíček 2012, s. 65.

69 Konkrétně v pouhých dvou pasážích *Euthyphr.* 5d a dále 6d–e se třikrát vyskytuje výraz ἰδέα a jednou εἶδος.

70 Důsledně horizontální čtení *Euthyfróna* nalezneme nejblíže domácímu prostředí u Labuda 2007, s. 81–100.

71 Havlíček 2012, s. 65–67.

Havlíček zcela jednoznačně preferuje čtení vertikální, které mu umožňuje plně rozvinout potenciál jeho oblíbeného *dramatického čtení*.

Zde je ovšem třeba upozornit na doktrinální presupozici, kterou Havlíček vůbec nezmiňuje: i pro horizontální čtení – má-li v textu raného dialogu nacházet *klasickou theorii idejí* – platí, že musí předjímat budoucí rozpracované koncepce. Jinými slovy, musí v zásadě sdílet *ingresivní interpretaci*,[72] která na základě dialogů s masivní textovou evidencí klasické nauky o idejích (*Ústava, Faidón, Symposion*) rekonstruuje předpokládaný doktrinální vývoj, nebo dokonce jednotné theoretické pozadí dialogů, v nichž tato evidence schází. Vzhledem k tomu, že jak *čtení proléptické,* tak i *parainetické* a rovněž *čtení synthetické* je mezi zastánci *unitárního interpretačního přístupu* hojně rozšířeno, to Havlíček patrně nepokládal za nutné. Odhalením tohoto Havlíčkova předporozumění si však lépe uvědomíme, že ani jím rozvržené horizontální čtení, ani čtení vertikální nejsou nutně spojena ani s vykročením mimo text, ani nezabraňují vyvozovat autorovy záměry. To je dáno předcházejícím zaujetím *unitárního nebo vývojového (developmentalistického) interpretačního přístupu*. Havlíček postupuje jako typický *unitarián*.[73]

Havlíčka přitom nezajímá klasická theorie idejí, jak ji spolu s jinými unitariány v textu nachází.[74] Upozorňuje totiž na to, že je přítomna zejména

72 Kahn 1996, s. 59–65.

73 K tomu viz Boháček 2014, s. 40–42.

74 Havlíček 2012, s. 129.

v Euthyfrónových formulacích, které jsou všechny postupně vyvráceny. Podle Havlíčka to svědčí o tom, že Platónův názor je jiný.[75] Tento názor je nicméně možné odhalit vertikálním čtením. Tím se dostáváme k zajímavé Havlíčkově myšlence, kterou jsme již naznačili výše: Havlíček trvá na tom, že tématem dialogu jsou ideje, ať již to má znamenat cokoliv.[76] Vychází jinými slovy z přesvědčení, že u Platóna se až na kontextuálně jasně odlišitelné výjimky vždy jedná o terminologické užití, byť by význam mohl být pro náš současný filosofický úsus poněkud matoucí. Havlíčkův přístup místy skutečně může zmást, např. když převádí mnohovrstevnaté Novotného překlady na unitární filosofický termín „idea", který pak ale v češtině má rovněž znamenat to, co vid, tvar, podoba, pojmový druh, druh, vzhled, obor či rod.[77] Jinými slovy, tím, že kopíruje řecký originál, Havlíčkova „idea" neodpovídá v současnosti běžnému českému filosofickému užití termínu „idea". Havlíčkovi to umožňuje na terminologické rovině připravit půdu pro vertikální interpretaci, která Platónovo „vlastní" pojetí idejí bude hledat v sousedství koncepce Wielandovy.[78] Havlíček tak úspěšně „bere vítr z plachet" letité diskusi mezi platónskými badateli, zda v raných dialozích jsou ideje, nebo ne. *Euthyfrón* je podle Havlíčka prvním dialogem, kde nepochybně jsou – avšak znamenají nakonec úplně něco jiného, než co je předmětem zmíněné diskuse.

V Havlíčkově čtení nelze na půdě dialogu *Euthyfrón* rozlišovat mezi otázkou „co je to idea" a otázkou „co je to zbožnost". Tak jako se Havlíček v prvé části pokusil překlenout dichotomii αἴσθησις – νόησις, resp. σῶμα – ψυχή, resp. αὐτὸ καθ᾽αὑτό – πολλά,[79] pokouší se při interpretaci vlastního dialogu nerozlišovat mezi theoretickou (systematickou) a hermeneutickou (dramatickou) funkcí idejí. V pozadí zřejmě stojí zvláštní Havlíčkovo pojetí dialektiky jakožto propojující a vzájemně obohacující κόσμησις, směřující k jednomu společnému, vzájemným vymezováním i umožňováním provazujícímu smyslu. V tomto bodě se dotýkáme jistého hlubokého a bytostně niterného rysu Havlíčkova dialektického přístupu, jenž v jakési intuitivní kongenialitě s interpretovaným autorem odhlíží od rozdílů a v propojujícím partnerském dialogu směřuje k univerzální jednotě, jejíž vnitřní δύναμις neustále většího a složitěji provazujícího všeobecného pořádavého obohacování chápe spolu s Platónem jako Dobro. Aleš Havlíček zkrátka věřil v „jeden svět" a každý, kdo měl to štěstí být mu nablízku, musel vnímat tu neobyčejnou touhu a schopnost spojovat, domlouvat, překonávat nepřekonatelné a smiřovat nesmiřitelné, velkoryse přehlížet rozdíly a nacházet jednotu, na které lze stavět, budovat a zakládat nový, a přesto souznící smysl. Filosofická perspektiva Aleše Havlíčka byla *unitárně ethická*,

75 Havlíček 2012, s. 66.

76 Srov. pokus o domyšlení Havlíčkova variantního čtení v Hobza 2014, s. 163–166.

77 Srov. Havlíček 2012, s. 10.

78 Havlíček 2012, s. 22–24.

79 Havlíček 2012, s. 29–33.

resp. v antickém smyslu *politická*. To se zásadně projevuje i v jeho interpretaci Platónova *Euthyfróna*.

Havlíček samozřejmě předvede brilantní ukázku horizontálního čtení: rozvrhne jasně artikulovanou a v širším literárním i kulturním kontextu zasazenou strukturu dialogu[80] a podle ní poté probíraje jednu Stephanovu stranu po druhé předkládá komentář probíhající argumentace. Celkem v pěti krocích[81] (Euthyfrónových definicích zbožnosti) jsou postupně odmítány mylné či přesněji neuspokojivé a nedostatečně založené koncepty ideje zbožnosti. I když tedy máme co do činění s obdivuhodně důkladným „horizontálním" komentářem, Havlíčkův interpretační zájem je samozřejmě jinde: ve vertikálním čtení, sledujícím postupný pohyb uchopování celé složité problematiky a propojující všechny obnažené obtíže do jedné projasňující finální perspektivy. To je zvláště patrné na tom, že pasáže klíčové pro Havlíčkovu vlastní interpretaci nejsou součástí strukturou dialogu vymezené „horizontální" argumentační analýzy, ale jsou v komentáři rozptýlené na způsob jakýchsi vložených glos či interludií, jejichž souvislost není *prima facie* vůbec zjevná.[82]

V jádru vertikálního čtení pak nacházíme nerozlučně spjaté téma zbožnosti a idejí, soustředěné kolem jediného konceptu nutné provázanosti, ba dokonce vzájemné odkázanosti vzorů a obrazů, bohů a lidí: bez lidí, kteří náležitě porozumí sami sobě i svému místu v *kosmu*, a tedy vlastně realizují sókratovskou péči o duši jakožto boho-službu (ἀνθρωπίνη σοφία), by bohové nemohli realizovat své božství, a nebyli by tedy bohy jakožto *paradeigmaty* (σοφία). Ovšem bez bohů by lidé nemohli dosahovat Dobra prostřednictvím služby nápodobou. Stejná provázanost platí ve vztahu idejí a smyslově vnímatelných věcí: Havlíčkova unitární interpretace tak i v *Euthyfrónovi* odhaluje dialektiku κόσμησις, která je i přes svou bipolaritu vždy nicméně orientována vzhůru; pro Havlíčka, stejně jako pro Platóna, je touto ἀρχή ἀνυπόθετος Dobro.

Protože členění knihy do kapitol a statí nijak nereflektuje tuto neobvyklou podvojnost Havlíčkovy interpretace, je sama povaha tohoto zvláštního dialektického postupu poměrně netransparentní a při prvním čtení téměř neodhalitelná. Při hlubším zamyšlení ale v této Havlíčkově dvojí paralelní struktuře výkladu (horizontálního a vertikálního) můžeme nacházet ideální propojení hlavního odkazu jeho předchůdců v českém prostředí: „horizontální" poctivost a snahu o důsledně úplné postižení textově vykazatelného předmětu (Novotný) a hluboká, s osobou interpreta a jeho životní zkušeností vnitřně rezonující, osobitá i osobně zaujatá, originální interpretace, posouvající celý podnik do nové dimenze (Patočka). Aleš Havlíček tak ve své vzácné schopnosti spojovat našel svůj obdivuhodný způsob, jak sloučit tyto již o sobě dosti vzácné kvality.

80 Havlíček 2012, s. 68–86.

81 Havlíček 2012, s. 86–91 (předběžná definice), s. 102–106 (1. definice), s. 107–110 (2. definice), s. 116–118 (3. definice) a s. 119–124 (4. definice).

82 Havlíček 2012, s. 95–101, s. 113–116 a s. 127–131.

6. O ČEM JE *EUTHYFRÓN*

„Ideálním" výkonem Aleše Havlíčka tedy české prostředí disponuje dostatečně podrobným a rozsáhlým komentářem, vyvažujícím nezaujatou referenci a deskripci s autorskou interpretací. V kvalitě a úrovni, které Havlíčkovo dílo dosahuje, se s ním ani Patočka, ani Novotný nemohou rovnat. Ke cti válečnému autoru Novotnému je ovšem třeba přiznat, že Havlíček měl k dispozici celou šíři současného bádání a že přece jen platónské interpretace a vůbec klasická studia učinily značný pokrok; dále je třeba připomenout, že pro Novotného je *Euthyfrón* jen střípkem mozaiky a že jeho cíle byly přísně střízlivé a věcné. V jejich šíři a bohatosti zůstává Novotný nedostižnou pomůckou. Patočkovi je zase třeba přičíst k dobru, že se věnuje *Euthyfrónovi* na půdě jediné kapitoly v rámci celkového záměru představit sjednocujícím způsobem českému prostředí filosofa Platóna, navíc primárně formou přednášek. Havlíček naproti tomu měl k dispozici plochu celé monografie – a i tak si, v duchu preciznosti současného bádání, vybral jedno specificky vymezené prisma, kterým interpretaci celého dialogu nasvítil.

Jak tedy nyní s touto již dostatečně pestrou domácí tradicí naložit, kam dále napřít svou badatelskou pozornost na poli dialogu *Euthyfrón*? Na pole idejí zcela jistě ne, tam Havlíčkův impozantní výkon zastiňuje i velkou většinu interpretací mezinárodních a i erudovaností v deskripci lze k němu již jen stěží něco zásadního dodat.

Havlíčkovo čtení je ovšem, jak jsem ukázal, nedílně spjato s *ingresivní interpretací,* a tedy s unitárním interpretačním přístupem. Je to jistě plně obhajitelný, a navíc značně rozšířený přístup, jenž skrze *parainetické* či alternativně *proleptické čtení* vlastně usiluje o rekonstrukci toho, co si autor myslel, když texty psal. Jinou možností, poněkud přízemnější a textově evidentnější, je naopak zaměřit se na interpretaci textů samých, tj. vědomě zůstat v pozici čtenáře. V takovém případě těžko můžeme předpokládat, že by Platón po čtenáři chtěl, aby znal celou jeho filosofii již ve chvíli, kdy většina ještě nebyla publikována, nebo – alternativně – když většinu z ní ještě vůbec nečetl. Takové čtení naopak očekává, že texty musejí dávat dostatečně dobrý smysl samy o sobě (tzv. *autonomie textu*), resp. že se autor může odvolávat pouze na ty texty, které již byly publikovány dříve, nebo – alternativně – jen na texty určené určitému pokroku ve filosofickém poznání. Takové čtení nazývám *anamnestickým*, neboť vychází z methodologické zásady, že je relevantní interpretovat texty pouze s pohledem „zpět", tj. ke starším a elementárnějším dílům, a ne (jako v *proleptickém* i *parainetickém* čtení) „dopředu", tj. k dílům budoucím či náročnějším. V tomto ohledu tedy jistě lze předložit alternativní interpretaci vůči Havlíčkově jednoznačně unitární perspektivě.

Na půdě této spíše přípravné studie jistě nelze předložit cokoli, co by vznášelo nárok byť i jen na pokus být plnohodnotnou alternativou Havlíčkovu pohledu. Mohu tedy jen naznačit směry, kam by bylo v budoucím bádání zapotřebí se podívat. Můžeme navázat

na sám závěr Havlíčkovy monografie, kde si klade otázku, jak domyslet dosah aporeticky končícího dialogu. Unitariánské řešení předložil Havlíček. Nabízí se jiné?

Za prvé se lze bez přednáškové exaltovanosti vážně zamyslet nad Patočkovým pohledem. Pokud bychom skutečně přistoupili na pohled, že je odvrhován celý komplex náboženství, pak bychom, jak nám ukázala pečlivá práce Novotného, tuto radikální pozici nemohli připisovat Platónovi, v jehož filosofii není lidové náboženství ani zesměšňováno, ani dehonestováno. Snad bychom v tom mohli vidět způsob, jak je demaskována Euthyfrónova domnělá „moudrost", neboť opravdu moudří – filosofové – sdílejí univerzální (*kosmickou*) filosofickou víru, prostou tragických rozporů, založených prapůvodně v lokální povaze kultu. To by ale předpokládalo Novotného *synthetické čtení* nebo již zmiňovanou *ingresivní* (nebo *parainetickou*) interpretaci, to vše vposledku založeno na *Ústavě*; vraceli bychom se tedy kruhem k Havlíčkovi, podobně jako *Euthyfrón*. Mohli bychom ale též doplnit Patočkův pohled o Vlastose a jeho vývojový (*developmentalistický*) *přístup*, jenž zásadně počítá se dvěma radikálně odlišnými verzemi Sókrata v *Corpus platonicum*.[83] Nebyla by pak tato Patočkou zdůrazňovaná radikalita reliktem filosofické pozice původního, historického Sókrata? Sókratův přítel a učitel Prodikos přece ve svém spise Ὧραι předložil promyšlenou kritiku tradičního náboženství[84] a Prótagorás – jeho učitel – byl dokonce obžalován z ἀσέβεια stejně jako Sókratés. Nenabízí se zde jednotná filosofická linie tří generací učitel–žák?

Druhá možnost spočívá v paralele Euthyfrónova pojetí zbožnosti s konceptem přátelství. Přátelství smrtelníků *je* u Platóna utilitární koncept… Bohové přátele nepotřebují a dokonale dobří lidé také ne. Stejně tak lze říci, že dokonalí lidé by nepotřebovali bohy.[85] Jistě, ale to se přece netýká Euthyfróna, jak je z dialogu snad každému jasné. Euthyfrón nedosahuje božské moudrosti, ba není ani filosofem, a proto by neměl zastávat roli arbitra ve věcech politických, neměl by se nechat zlákat rozumářstvím sofistické reinterpretace mythologie[86] ani nebezpečnou *filopoesií*.[87] Měl by se naopak vrátit na rovinu tradičního, zvykového kultu. Není nakonec poselství v *Euthyfrónu* obdobné jako v *Iónovi*?

Tím se dostáváme k možnosti ještě radikálnější alternativy: ponechat zcela stranou Havlíčkovu unitární perspektivu idejí a vrátit se k Patočkovi. Mé dřívější výzkumy raných sokratovských dialogů methodou formální analýzy již potvrdily,[88] že i přes všechnu teatrální dehonestaci Euthyfróna Patočka v klíčové otázce jako vždy trefil hřebíček na hlavičku: v jádru dialogu je nepochybně kritika nábožensko-edukativního establishmentu, jehož působení

83 Vlastos 1991, s. 47–49.

84 Scholten 2003, s. 139–143.

85 Resp. ne takovéto bohy a ne tímto způsobem. Srov. Karfík 2007, s. 102–106.

86 Srov. Špinka 2005, s. 23–25.

87 Ke sporu *filopoesie* a (pravé) filosofie viz Boháček 2010, s. 26–38.

88 Boháček 2014, s. 64–65.

na mladého Platóna tak melodramaticky popsal Novotný.[89] Ovšem namísto Patočkovy dryáčnické taškařice vkrádá se citlivému čtenáři do tváře tragická vráska: jak je možné, že Patočka nevidí tragické dilema, které tak velkolepě uchopil v Orestei,[90] zpracováno na civilní občanské platformě v Euthyfrónovi? Jistěže je na rozdíl od Euthyfróna Orestés puzen k matkovraždě mj. i principem krevní msty a úcty k otci, ale u postav z *Antigony* už tomu tak docela není: Kreontovo dilema v Patočkově interpretaci jako by Euthyfrónovi z oka vypadlo![91] Ovšemže má Patočka pravdu, že se jedná spíše o tragikomedii – ovšem v onom vrcholně závažném smyslu, v jakém nám z „komické" analogie s *Oblaky* běhá mráz po zádech: U Platóna syn Euthyfrón nedbá synovské úcty a *lege artis* právně bije svého otce, u Aristofana syn Feidippidés nectně bije holí svého otce Strepsiada, protože k tomu byl sveden sofistou Sókratem...[92] Budoucí interpretace by tedy měla vytěžit tuto Platónovu mistrnou konstrukci dvojí přísně paralelní tragédie, vybudované na vzájemně provázaném principu převrácené analogie: klasickou tragickou perspektivu ztělesňuje Euthyfrón, tragédii Sókratovu pak tvoří neschopnost jeho moudrosti roztít kruh pouze negativního působení. Tato převrácená analogie provází přitom oba partnery celým dialogem jakožto pouto vzájemné odkázanosti, a tím spojuje rozhovor první a poslední slovo. Kruh se uzavírá.

89 Novotný 1948a, s. 20–22 a dále s. 26–32.

90 Patočka 1990, s. 28–34.

91 Patočka, 2004, s. 391–400.

92 Brickhouse – Smith 2004, s. 11.

ZKRATKY

Platón:

Apol.	*Apologia*
Eutyphr.	*Euthyphr.*
Hipp. Mai.	*Hippias Maior*
Hipp. Min.	*Hippias Minor*

BIBLIOGRAFIE

Boháček, K. (2007). „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés“. In: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, sborník příspěvků z platónského symposia, Praha: OIKOYMENH, s. 7–34.

Boháček, K. (2010). „Záhadná filopoesie“. In: Vrabec et al. (eds.), *Filosofické reflexe umění*, Praha: Togga, s. 23–40.

Boháček, K. (2012). „Metoda formální analýzy a její využití při řešení otázek pravosti a hlavního tématu dialogu“. In: A. Havlíček, J. Jinek (eds.), *Platónův dialog Hippias Větší*, Praha: OIKOYMENH, s. 11–26.

Boháček, K. (2014). „Platónovy homérovské dialogy“. In: U. Wollner, J. Cepko (eds.), *Reflexia Homéra v antickej filozofii*, Banská Bystrica: UMB – Belianum, s. 36–67.

Böhme, G. (2000). *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Brickhouse, T. C., Smith, N. D. (2004). *Plato and The Trial of Sokrates*. New York, London: Routledge.

Combs, B. E. (2011). *Plato's Euthyphro: An Examination of the Socratic Method in the Definitional Dialogues*. Austin: UMI Dissertation Publishing, Univ. of Texas.

Dodds, E. R. (2000). *Řekové a iracionálno*. Praha. OIKOYMENH.

Erler, M. (2006). *Platon*. München: C. H. Beck.

Fischer, J. L. (1994). *Případ Sokrates*. Praha: Lidové noviny.

Goldschmidt, V. (1992). „Hon na pseudohodnoty". In: P. Rezek (ed.), *Dialog, vědění, orientace*, PomFil 3, Praha: OIKOYMENH, s. 26–48.

Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV., Plato. The Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press.

Havlíček, A. (2012). *Ideje a zbožnost v Platónově dialogu Euthyfrón*, Acta Universitatis Purkynianae, Studia Philosophica 7. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Turkyně v Ústí nad Labem.

Hobza, P. (2014). „Aleš Havlíček: Ideje a zbožnost v Platónově dialogu *Euthyfrón*". *Reflexe* 46, s. 159–170.

Horn, Ch., Müller, J., Söder, J. (2009). *Platon-Handbuch*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

Kahn, CH. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Karfík, F. (2007). „Co dělá a kdo je demiurg v *Timaiu*" In: F. Karfík (ed.), *Duše a svět*, Praha: OIKOYMENH, s. 77–106.

Labuda, P. (2007). „Sokratovská definícia zbožnosti – analýza dialógu *Euthyfrón*". In: V. Suvák (ed.), *Sokratika II.*, AFPh UP 200/282, Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

Nails, D. (2002). *The people of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Copany.

Novotný, F. (1947). „Platon". In: F. Novotný, K. Svoboda (eds.), *Řečtí filosofové a mystici*, Praha: Společnost přátel antické kultury, s. 53–82.

Novotný, F. (1948a). *O Platonovi I. Život*. Praha: Jan Laichter.

Novotný, F. (1948b). *O Platonovi II. Dílo*. Praha: Jan Laichter.

Novotný, F. (1949). *O Platonovi III. Filosofie*. Praha: Jan Laichter.

Novotný, F. (1994). „Úvod“. In: Platón, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*, Praha: OIKOYMENH, s. 1–6.

Patočka, J. (1990). *Sókratés*. Praha: SPN.

Patočka, J. (1991). *Platón*. Praha: SPN.

Patočka, J. (1992). „Osnova dějin“. In: J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, Praha: Lidové noviny, s. 95–116.

Patočka, J. (2004). „Ještě jedna Antigona a Antigoné ještě jednou“. In: J. Patočka, *Umění a čas I.*, Praha: OIKOYMENH, s. 389–400.

Reale, G. (2005). *Platón*. Praha: OIKOYMENH.

Scholten, H. (2003). *Die Sophistik*. Berlin: Akademie Verlag.

Špinka, Š. (2005). *Dialog a analogie*. Praha: Karolinum.

Thein, K. (2008). *Vynález věcí*. Praha: Filosofia.

Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.