UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOSOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOSOFIE

Diplomová práce

Sókratés jako proponent dialogického diskurzu v Platónově *Apologii* a *Symposiu*

(Socrates as the Proponent of the Dialogical Discourse in Plato´s *Apology* and *Symposium*)

Napsal: **Jan Prokeš**

Vedoucí práce: **Mgr. Pavel Hobza, PhD.**

Poděkování

Rád bych poděkoval Mgr. Pavlu Hobzovi, PhD., za tolerantní přístup a cenné koncepční podněty při vedení mé práce. Za přátelskou podporu a motivaci patří můj vděk také Mgr. Martinu Zielinovi.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem níže předkládanou práci vypracoval samostatně. Veškeré texty a publikace, které mi sloužily za zdroj informací a inspirace, uvádím v seznamu použité literatury.

V Liberci 4. května 2009 .....

Obsah

Úvod a nástin styčných hypotéz 4
1/ Interpretační a metodická východiska 6
2/ *Obrana Sókrata* 10
2.1 Datace a předběžné poznámky k interpretační strategii 10
2.2 Struktura *Apologie* 11
2.3 Chairefóntova delfská mise 13
2.4 Sókratova komunikační strategie 21
a) Útok proti paradigmatu monologického myšlení 21
b) Sókratova ironie 26
c) Sókratés jako *hybristés* a *topos* záměny rolí 29
2.5 Shrnutí dosavadních poznatků 33
3/ *Symposion* 35
3.1 Datace *Symposia* 35
3.2. Nahodilost proti schématu: Sókratés vs. Apollodóros a Aristodémos 37
a) Apollodóros a jeho auditorium 37
b) Apollodóros jako monologický vypravěč 39
c) Komplementarita Apollodóra a Aristodéma 42
d) *Symposion* jako anti-mytický dialog 45
4/ Proč dva příběhy? 50
4.1 „Vnitřní" datace *Symposia* 50
4.2 Privátní vs. veřejné 54
Dodatek: monologický diskurz z hlediska morální autenticity 57
Závěr 62
Summary 63
Bibliografie 64

Úvod a nástin styčných hypotéz

Ve své práci se hodlám věnovat osobě Sókrata coby fikční postavě Platónových děl, resp. její prezentaci v dialozích *Apologie* a *Symposion*. Oběma dílům přikládám značný význam při rozkrývání nejednoznačného komplexu Sókratových charakterových vlastností a kognitivně-komunikačních návyků, které vrhají světlo na mnohé, co v Platónových dílech zaznívá a co se v nich děje. Tím, co oba jmenované dialogy spojuje nejnápadněji, je podle mého názoru snaha odůvodnit, proč se Sókratés odhodlal ke specifické dráze intelektuálně-morálního zpytovatele Athéňanů. *Apologie* nás informuje o Chairefóntově cestě do Delf a pythickém výroku o Sókratově moudrosti, který dotyčného podnítil k přezkoumávání *sofie* jeho spoluobčanů. *Symposion* zase vypraví o setkání mladičkého Sókrata s vědmou Diotimou, která jej zasvětila do tajů *filosofické erótiky*. Četné paralely mezi Mantinejčiným obrazem Eróta a zralým Sókratem indikují možnost číst příběh dialektikova zasvěcení jako vyprávění, jež naznačuje, kterak Sókratés přišel k některým svým povahovým rysům a návykům. Příběh delfské mise i vyprávění o setkání s Diotimou lze tudíž hodnotit jako aitiologické historky poodkrývající význam Sókratovy ambivalentní (ironické) „image".

Abychom jejich význam co nejvíce zhodnotili, musíme dešifrovat rovněž kontext, do kterého jsou obě aitiologická vyprávění vsazena. Jádro obou příběhů je zprostředkováno přes několik mezi-vypravěčů,[1] a toto několikastupňové narativní zarámování plní specifickou úlohu: staví Sókrata (coby účastníka obou uvedených narativních řetězců) do kontrastu s ostatními postavami, které se na předávání příběhů či relevantních údajů podílejí. V *Apologii* je to Pythie a zejména Chairefón; v *Symposiu* Apollodóros a Aristodémos. Oproti Sókratovi se uvedené osoby vyznačují podstatně „škatulkovitějším" způsobem uvažování, jehož povahu vystihuje termín „monologické myšlení" či „monologický diskurz". Principem tohoto diskurzu je nekritické lpění na tradovaných názorech, cyklicky utvrzovaných procesem monologického předávání (převypravování). Sókratés tento model uvažování nabourává širokou škály prostředků, od zaujímání provokativních postojů a ironických póz až po persifláž komunikačních a myšlenkových návyků svých spoluobčanů. Jde o snahu prolomit dobový monologismus názornou demonstrací jeho neprogresivnosti, vnitřní rozporuplnosti, ale také morální a myšlenkové neautentičnosti, proti níž stojí vyzývavá, sebereflektující otevřenost dialogu jako alternativního myšlenkového, resp. komunikačně-kognitivního paradigmatu. V kontextu dobové společenské interakce, jejíž soutěživý ráz jde ruku v ruce s přehnanou citlivostí Athéňanů na vlastní čest, je však Sókratova komunikační strategie

[1] V *Apologii*: (Apollón –) Pythie - Chairefón – Sókratés; v *Symposiu*: (Diotima –) Sókratés – Aristodémos – Apollodóros.

zjednodušeně nazírána jako projev *hybris*, jako snaha zesměšňovat a diskreditovat spoluobčany. V tom spočívá jablko sváru mezi Platónovým Sókratem a Athéňany, které vyústilo ve známý soudní proces. Všechny tyto prvky se v *Apologii* důmyslně skládají do dramaticky propracovaného komplexu, a tak nás zkoumání aitiologického příběhu o Chairefóntově cestě do Delf dovede přes analýzu Sókratovy komunikační strategie až k pochopení *Obrany* v jejích celkových dramat(urg)ických intencích. Konflikt mezi monologickým a dialogickým myšlením hraje však důležitou úlohu i v *Symposiu*, které je chronologickým průřezem Sókratovy filosoficko-výchovné praxe. Tato praxe se silně orientuje na dialog coby zpytavý a permanentně otevřený přístup k veškerým problémům, tezím a předpokladům, ochotný (ba přímo vybízející) k ustavičné reflexi sebe sama. Dostatečně se kontrast mezi monologickým a dialogickým diskurzem ohlašuje už v narativním rámci dialogu, který proti sobě kontrastně staví na jedné straně Sókrata, na druhé straně Aristodéma s Apollodórem. V následující práci se proto po formální stránce soustředím na rozbor narativních rámců *Apologie* a *Symposia*; obsahovým pojítkem předkládaných úvah však bude zřetel ke konfliktu mezi dialogickým a monologickým diskurzem, jejž hodnotím jako klíčový regulátor dramaturgické výstavby obou textů.

1/ Interpretační a metodická východiska

Než započneme s textovými analýzami, pokusím se vyhranit ve vztahu k některým obecným potížím, jež s sebou interpretace Platónových spisů nese a které se nás dotýkají.

První z nich je problematika takzvaného autorského záměru. Lze z Platónových dialogů extrahovat autentické autorovy názory (teorie, doktríny atd.)? A je to vůbec přínosné? Nestačilo by Platónovy dialogy vnímat jako myšlenkově podnětné texty, které nás vpravují do filosofického diskurzu a nutí přemítat nad specifickými problémy bez ohledu na to, jaký názor zastává „inscenátor" těchto děl? Kladně by na takovou otázku odpověděl kupříkladu J. Angello Corlett, podle něhož každé úsilí o rekonstrukci autentických Platónových názorů troskotá na tom, že cokoli zaznívá v jeho dialozích, je vždy a pouze výrok té které postavy, nikoli samotného autora.[2] Richard Kraut[3] coby představitel opačné větve interpretačních přístupů naproti tomu soudí, že podobný postoj nechává sémantický potenciál dialogu nevytěžený. V každém Platónově textu vystupují určité postavy, které prováděním určitých úkonů (zejména pronášením určitých vět) sledují určité cíle. Jaké? A proč? To jsou otázky, jimiž dle Krauta překračujeme sféru dění „uvnitř" dialogu a vstupujeme na rovinu tvůrčího záměru, čemuž se při důsledném čtení zkrátka nemůžeme vyhnout.

Osobně se domnívám, že oba badatelé mají svým způsobem pravdu, a s přihlédnutím k podobným, byť obecnějším diskuzím na poli literární vědy bych se rád pokusil o jakýsi kompromis. S Corlettem sdílím názor, že autentické Platónovy intence jsou striktně vzato nerekonstruovatelné, a to nejen kvůli mnohohlasosti Platónových dialogů, ale i v důsledku charakteristik písemného projevu jako takového.[4] Kraut má naopak pravdu v tom, že významuplnost Platónových textů nevypluje tak docela na povrch, pokud se nepokusíme identifikovat narativní, dramat(urg)ické či ideové strategie, jimiž se výstavba dialogů řídí.

---

[2] J. Angelo Corlett: *Interpreting Plato's Dialogues*, in: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 47, No. 2. (1997); str. 423–437.

[3] Richard Kraut: *Plato*, in: http://plato.stanford.edu/entries/plato/

[4] Srov. Paul Ricoeur: *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava 1997; zvl. 2. kapitola: „Hovorenie a písanie". Ricoeur zde hlavní rozdíl mezi mluvenou a psanou řečí spatřuje v tom, že text není ukotven v dialogické situaci. Tato okolnost jej otevírá nekonečným interpretačním možnostem, neboť právě snaha o jeho výklad supluje ono (permanentně scházející) situační ukotvení. Situační neukotvenosti textu si je přinejmenším implicitně vědom i Platónův Sókratés, když ve *Faidrovi* (275e) poukazuje na mlčenlivost textu tváří v tvář čtenářovým otázkám. Sókratés ovšem tuto skutečnost hodnotí méně pozitivně než Ricoeur a vyostřuje svůj postoj v notoricky známou kritiku písemného projevu. Daná pasáž (*Faidros* 274b–277a) je někdy využívána jako argument pro existenci tzv. „nepsaných nauk" (srov. např. Giovanni Reale: *Historia filozofii starożytnej*, Tom II, Lublin 2005; str. 33); jindy je naopak brána jako Platónova nepřímá obhajoba žánru filosofického dialogu (srov. např. Aleš Havlíček: *Logos jako dialogos. Platónovo mlčení*, in: Logos a svět. Sborník k padesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana. Praha 1997; str. 88–102). Ani přijetí předpokladu, že se Platón v dialogickém žánru po myšlenkové i tvůrčí stránce plně realizuje, neumožňuje ovšem nahlížet dialogy jako samospasitelná, tj. sebeinterpretující díla. Postulát permanentní interpretační otevřenosti textů jako takových zůstává v platnosti i v jejich případě, ba spíše se mu zásluhou jejich mnohohlasosti a nejednoznačnosti dostává zdůraznění.

Není však nezbytné spekulovat nad tím, zda námi odhalené strategie vskutku odpovídají původním autorovým intencím. V oblasti výzkumu literárních děl vědci od dob strukturalismu (ne-li formalismu) vesměs uznávají zbytečnost snah o pronikání do autorovy „hlavy", a přiklánějí se k názoru, že pro význam literárního textu není rozhodující ani tak původní záměr autora[5] jako spíše výstavba daného díla a interpretační aktivita recipienta.[6] Budu se proto snažit rekonstruovat implicitní intence díla (ve výše naznačeném smyslu), aniž mezi ně a autentické autorovy úmysly položím jednoznačné rovnítko. Na poli literárněvědných koncepcí by můj přístup zřejmě nejvíce korespondoval s názory Umberta Eca.[7] Pokud budu v této práci hovořit o Platónových záměrech či názorech, pak nemám na mysli ani tak intence a postoje *skutečného* Platóna jako spíš intence vysledovatelné v jeho dílech čili (abych parafrázoval Eca) nikoli „empirického", nýbrž „modelového" Platóna.[8]

Tím zároveň naznačuji, že Platónova díla hodnotím jako texty s vysokým literárním potenciálem,[9] v nichž tak úplně neplatí kritéria vhodná pro interpretaci „standardních"

---

[5] Jsou ovšem výjimky. O autorskou intenci opírá své chápání významu a interpretace textu např. E. D. Hirsch (viz např. stať *Objektivní interpretace*, in: Aluze 2/2003; str. 150–165).

[6] V českém prostředí se zejména Jan Mukařovský pokoušel relativizovat do té doby ještě poměrně běžný předpoklad interpretační pasivity recipienta (srov. např. souhrnné vyjádření jeho postojů v poněkud pozdější studii *Osobnost v umění* in: Studie I. Brno 2000; str. 275–290). Na aktivní úlohu recipienta literární věda ovšem všeobecně vzato kladla v průběhu 20. století vzrůstající důraz (srov. práce Romana Ingardena či tzv. kostnické recepční školy, navazující zčásti na názory Mukařovského žáka Felixe Vodičky). Pokud velmi zobecníme předpoklady těchto literárněvědných koncepcí, můžeme říci, že podle nich každé literární dílo skýtá větší či menší prostor k volné interpretační aktivitě recipienta, a to prostřednictvím tzv. „míst nedourčenosti". Ty lze chápat jako blíže nespecifikované reálie, s nimiž literární text pracuje. Pokud například není řečeno ani naznačeno, jaké má literární postava vlasy, je pouze na čtenáři, jakou barvu, délku či míru kučeravosti jejím kadeřím přiřkne, tj. jak místo nedourčenosti konkretizuje (srov. např. Wolfgang Iser: *Apelová struktura textů*, in: Čtenář jako výzva. Brno 2001, s. 39–61). Míra dourčenosti však pochopitelně dosahuje různých stupňů, a proto může být hranice mezi tím, co je v textu pevně stanoveno či z něho vyplývá, a tím, co smí/nesmí čtenář dourčit, leckdy značně nejasná. Je nasnadě klást si otázky typu: Existují objektivní kritéria, která by garantovala „správný" výklad díla? Lze vůbec určit hranice adekvátního výkladu a interpretační svévole? A není interpretační svévole někdy žádoucí? (K tomu srov. např. diskuzi zveřejněnou v publikaci Umberto Eco – Richard Rorty – Jonathan Culler – Christine Brook-Roseová: *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava, Archa 1995.) Obsáhlejší seznamování s problematikou ovšem přesahuje rámec této práce.

[7] Viz např. Ecův příspěvek ve výše jmenované knize *Interpretácia a nadinterpretácia*. Eco odmítá možnost rekonstruovat na základě textu autentický autorský záměr, zároveň se však ohrazuje proti interpretační svévoli. Při procesu interpretace jde podle něho o odhalování intencí samotného díla *(intentio operis)*, čímž se v zásadě rozumí sledování narativní, textové strategie díla. Ta může být vrstevnatá a umožňovat větší množství výkladů, některé interpretace jsou však tímto kritériem na druhou stranu eliminovány. Termín *intentio operis* Eco někdy ztotožňuje s výrazem „modelový autor". Petr A. Bílek shrnuje Ecovy názory následovně: „Empirický čtenář si vytváří hypotézu o modelovém čtenáři, kterého si text žádá; modelový čtenář vyprodukovaný textem pak směřuje k postižený modelového autora, který je analogií textového záměru (*intentio operis*)." *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu*. Brno 2003, str. 110.

[8] Více o empirickém a modelovém čtenáři a autorovi viz např. Umberto Eco: „Vcházíme do lesů", in: *Šest procházek literárními lesy*. Votobia, Olomouc 1997, str. 7–40.

[9] Obzvlášť markantní je literárnost v případě *Symposia*. Jmenované dílo je vnímáno jako jeden z literárních vrcholů Platónovy tvorby, a dalo dokonce vzniknout specifickému literárnímu žánru – symposiím (srov. W. Jaeger: *Paideia*. Warszawa 2001; str. 744); v řečnických výstupech jednotlivých sympoziantů jsou rozpoznávány prvky rozmanitých rétorických i literárních diskurzů (dobrou ilustrací je Doverův rozbor Aristofanova proslovu – viz K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's* Symposium, in: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 86, 1966; str. 41–50), a text je dokonce poměřován kritérii moderní literatury (srov. Barbara K. Gold: *A Question of*

filosofických či faktografických spisů. Sémantiku Platónových dialogů spoluurčuje jejich dramatická výstavba, interakce postav, jejich charakter, povaha prostředí, v němž se děj odehrává atd. Proto se ve svém interpretačním přístupu kloním spíše k takzvanému „dramatickému" než „klasickému" čtení Platóna.[10]

S literárností Platónových děl souvisí další problematika: do jaké míry (a zda vůbec) lze chápat postavy Platónových dialogů jako historicky autentické? Pokud má být můj respekt vůči literárnosti Platónových děl důsledný, musím rozhovory, události i postavy, jež se v jeho dílech vyskytují, pokládat za fikci. Jde o rozhodnutí, která je dáno prizmatem mého přístupu a nevylučuje zhodnocení historiografického významu Platónových děl při jinak orientovaném zkoumání. Podobně jako Charles Kahn[11] se však domnívám, že faktografickou hodnotu Platónových děl (včetně těch nejranějších) je třeba brát s velkou rezervou, což se zčásti potvrdí i během následujících rozborů.

Odmítnutí „historického" čtení Platónových děl neznamená odvrhnutí názoru, že historické souvislosti mají pro pochopení příslušných textů svůj význam. Pokud se například v *Symposiu* objeví postava Alkibiada, lze se přirozeně domnívat, že si ji dobový posluchač spojoval s celou škálou vlastností, jimiž tento muž proslul.[12] Není přitom podstatné, zda dané vlastnosti odpovídaly povaze autentického Alkibiada. Ten se stává metapostavou procházející jak Platónovým dialogem, tak řadou dalších (ústních i písemných) zmínek a narací, s nimiž daný dialog vstupuje do intertextuálních vazeb. Rozehrání intertextuálních vztahů otvírá dialog novým interpretačním perspektivám a obohacuje jej o další významy. Podobné souvislosti se budu snažit brát v potaz, aniž bych se tím zpronevěřoval tezi o fikčním rázu Platónových děl. Události a rozhovory znázorněné v Platónových dialozích nepovažuji za historický záznam ani rekonstrukci skutečných událostí či rozhovorů. Totéž platí o historických osobách. Platón své dialogy zabydluje celou řadou postav, jejichž pestrost a charakterová svébytnost si nezadá s obyvateli simpsonovského Springfieldu. Ačkoli (narozdíl od většiny moderních hollywoodských filmů) není jejich podobnost se skutečnými osobami neúmyslná, natož čistě náhodná, jsou přísně vzato složkou autorova fikčního univerza. Vnitřní

Genre: Plato´s Symposium as Novel, in: MLN, Vol. 95, No. 5, Comparative Literature, Dec., 1980; str. 1353–1359).

[10] Tradice klasického (či též dogmatického) čtení sahá až do Akademie a je založena na předpokladu, že Platón ve svých dílech (zejména středního a případně i pozdního období) představuje ucelené filosofické (především metafyzické) koncepce, jež jsou v souladu s jeho vlastními názory. Za nositele a zprostředkovatele Platónových myšlenek je nejtypičtěji pokládána postava Sókrata. Zastánci dramatického čtení, jehož počátky jsou spatřovány u Hegela a Schleiermachera, naproti tomu upozorňují na nutnost vnímat výroky jednotlivých postav vždy v konkrétním situačním, textovém a historicko-kulturním rámci. Interpretačním vodítkem je tudíž (široce pojatá) dialogická situace, nikoli autorita konkrétního mluvčího (byť by jím byl třeba Sókratés).

[11] Srov. Charles Kahn: *Did Plato write Socratic Dialogues*, in: *Classical Quarterly* 31 (ii), 1981; str. 319n.

[12] Srov. Marta C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*. Praha, Oikumené 2003, str. 245nn.

zákonitosti tohoto univerza, jakož i dramaturgická strategie textu (Platónův záměr ve smyslu intencí „modelového autora“), mají před historickými fakty přednost.[13]

Samozřejmě je při takovémto přístupu složité rozlišit, které historické či intertextuální souvislosti jsou pro nás relevantní a které nás zavádějí do mokřad neplodných spekulací. Pokusím se nicméně zohledňovat následující hermeneutická kritéria: dodržovat princip koherence a úspornosti výkladu, dbát na jeho historicko-kulturní adekvátnost, ale také na jeho komplexnost (tj. zohlednění co nejvíce významových vrstev) a podnětnost v kontextu platónských bádání.

[13] Abychom nechodili daleko, uveďme jako doklad této okolnosti známý anachronismus ze *Symposia* 193a, v němž se naráží na rozdělení Mantineje, ke kterému došlo až dlouho po Sókratově smrti, totiž roku 385 př. n. l. Srov. příslušnou překladatelskou poznámku Fr. Novotného in: *Symposion*. Praha 2000; str. 75.

2/ *Obrana Sókrata*

2.1 Datace a předběžné poznámky k interpretační strategii

Apologie bývá badateli vcelku svorně řazena pod hlavičku rané Platónovy tvorby; případné spory se týkají nanejvýš míry ranosti tohoto díla.[14] To, že se jedná o relativně časný tvůrčí počin, by nás však nemělo svádět k představě, že v něm Platón coby nevyzrálý mladíček toliko replikuje názory svého učitele. Výše jsem již poukázal na to, že nemíním číst Platónova díla jako historiografické texty a že Sókrata pojímám jako charakteristickou postavu fikčního univerza autorových dialogů.[15] Přehnaný zřetel vůči ranému charakteru tohoto spisu s sebou navíc nese riziko podcenění jeho dramatické a myšlenkové propracovanosti. Převážně monologický ráz textu kontrastuje prakticky se všemi ostatními Platónovými díly[16] a může vzbuzovat dojem literární jednohubky. Takový pohled by byl zavádějící. *Obrana Sókrata* klade na svého autora nelehké břímě. Je třeba kormidlovat mezi Charybdou a Skyllou následujícího paradoxu: Sókratés má být na jednu stranu obhájen, ale na druhou stranu musí být stejně tak ukázáno, proč byl svými spoluobčany odsouzen. Jeho obhajoba musí být přesvědčivá, a zároveň nepřesvědčivá; musí uspět, a zároveň selhat. Platón tento zapeklitý oříšek rozlouskává s obdivuhodnou suverenitou. [17]

---

[14] Ricken, který pracuje s nejzažitější klasifikací Platónovy tvorby na ranou, střední a pozdní, uvádí *Obranu Sókrata* hned na začátku seznamu raných titulů (viz Friedo Ricken: *Antická filosofie.* Olomouc 1999; str. 44). Kahn sice usiluje o vyčlenění speciální skupiny před-středních dialogů, ale *Apologii* pokládá ze typický příklad raných děl, ba dokonce za jeden z prvních Platónových textů vůbec (viz Charles Kahn: *Did Plato write Socratic Dialogues,* in: *Classical Quarterly* 31 (ii), 1981; str. 307n.). Graeser rozfázovává Platónovu tvorbu do čtyř etap a vyhrazuje *Apologii* místo ve druhé z nich; i u něho ovšem toto dílo předchází dialogům spojovaným s klasickým, „středním" obdobím Platónovy literární činnosti (viz Andreas Graeser: *Řecká filosofie klasického období.* Praha 2000; str. 167).

[15] Opodstatněnost nehistorického přístupu můžeme v případě dialogu *Apologie* ilustrovat s pomocí postřehů Todda Comptona ve stati *Poetic Vitae as Backgrund for Plato´s Apology*, in: *The American Journal of Philology*, Vol. 111, No. 3., Autumn, 1990; str. 330–347. Autor upozorňuje na paralely mezi Platónovým líčením Sókratovy obhajoby a jeho posledních dnů s mytizovanými motivy, jež provázejí vyprávění o skonu Ezopa, Archilocha či Homéra. Dochází k závěru, že v řecké společnosti existovalo charakteristické mytické schéma, jež nazývá „soud básníka" *(the trial of the poet)*: „The trial of the poet, especially as expressed in Plato´s *Apology*, is one of the most meaningful myth in ancient Greece." (str. 347) *Apologie* tedy už s ohledem na tyto prvky nemůže být chápána jako věrná rekonstrukce Sókratova procesu. Jak to vyjadřuje sám Compton: „Although Socrates´ trial was a historical event, Plato´s treatment of it captured its mythical qualities in an immortal work of literary art." (str. 338)

[16] Ačkoli i v jiných dialozích můžeme nalézt poměrně rozsáhlé pasáže monologického charakteru. Do značné míry se monologický princip ostatně uplatňuje i v *Symposiu.* Jde o jednu ze spíše formálních, ale jistě ne bezvýznamných okolností, které *Apologii* se *Symposiem* spojují.

[17] S paradoxním aspektem Sókratovy obhajoby se naopak nedokázal zcela uspokojivě vypořádat Xenofón (srov. *Sókratova obhajoba*, in: *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. Praha 1972; str. 231–239). Připouští sice, že Sókratova řeč měla sebevědomý tón, a zdá se, že toto sebevědomí *(megalēgoria)* pojímá jako něco, co s neblahým výsledkem procesu souviselo. Sebevědomou řeč totiž hodnotí jako neuváženou, pakliže Sókratés od samého počátku procesu nechtěl, aby soud dospěl k verdiktu smrti. A to podle Xenofónta jeho učitel nechtěl. Z toho důvodu se Platónův vrstevník snaží interpretovat Sókratovo sebevědomí spíše jako oprávněnou manifestaci jeho přesvědčení o vlastních morálních kvalitách. Tyto kvality Xenofón pokládá za naprosto ostentativní a domnívá se, že je se stejnou očividností při své obhajobě prezentoval i sám Sókratés. Odsouzenec se tak jeví jako jednoznačně nevinný a paradox, na nějž jsem výše poukázal, zůstává nevyřešen a nevysvětlen.

Jak toho dociluje? *Apologie* (stejně jako všechny Platónovy dialogy) pracuje s napětím mezi tím, co bychom mohli nazvat vnitřní a vnější rámec díla,[18] tj. mezi děním „uvnitř" dialogu a indiciemi poskytovanými „vnějšímu" auditoriu. Členové soudního sboru na Sókrata nespokojeně bučí a dávají mu svými popuzenými projevy (jakož i konečným verdiktem) najevo, že jeho proslov nepovažují za řádnou obhajobu, nýbrž za nestoudnou provokaci. Mají k tomu své důvody, a my si je v kapitole 2.4 přiblížíme. V textu lze však zrovna tak nalézt indicie, které „vnějšímu" auditoriu *Apologie* signalizují, že Sókratovo odsouzení je důsledkem fatálního nepochopení. Platón tímto momentem propůjčuje svému dílu rozměr tragického dramatu: posluchač dialogu může postřehnout něco, co Sókratovu soudnímu auditoriu uniká, a sleduje, jak mechanismus osudového nedorozumění spěje k neodvratnému konci.

V čem ono nepochopení tkví? Podle mého mínění vyvěrá z diskrepance mezi specifickým charakterem Sókratovy mluvy a běžnou rétorickou soudní praxí, potažmo mezi Sókratovou *dialogickou* komunikační strategií a *monologickým* (kraso)řečnictvím, jehož kořeny vězí hluboko v půdě soutěživé *(agónické)* řecké kultury. Než se však budu blíže zabývat rozvinutím a dokumentací tohoto tvrzení, pokusím se krátce nastínit strukturu Sókratovy řeči (tak, jak bývá obvykle členěna interprety a komentátory *Apologie*) a vyjádřím se k povaze obvinění, jež proti němu byla vznesena, i k jeho apologetické strategii.

2.2 Struktura *Apologie*

Sókratés svou oficiální obžalobu shrnuje v Platónově *Apologii* následovně: „Sókratés je vinen tím, že kazí mládež a že nevěří v bohy, v které věří obec, nýbrž v jiná nová daimonia" (24b). Jeho obrana se však nezaměřuje toliko na tato nařčení, nýbrž je pojata šíře a komplexněji. Bude proto na místě nejprve si představit strukturu celého Platónova spisu. Komentátoři jej obvykle člení do následujících segmentů:[19] *úvodní oslovení* (17a1–18a6; Sókratés ospravedlňuje své rétorické zvyklosti, které se odchylují od běžného úzu soudních řečí); *prothesis* (18a7–19a7; Sókratés rozvrhuje svou obhajobu do dvou částí); *první část obhajoby* (19a8–24b2; Sókratés vyvrací předsudky založené na jeho karikaturách, a

---

Zbývá toliko nechápavý úžas nad tím, jak vůbec mohlo k odsouzení Sókrata dojít. Tento údiv ostatně Xenofón nepokrytě vyjadřuje hned v první větě svých *Memorabilí*, kterou jsem výše již citoval.

[18] Termíny si v prakticky totožném smyslu vypůjčuji od Ivakose Vasilioua, který upozorňuje na rozdíl mezi „inner frame" a „outer frame" Platónových dialogů, když chce poukázat na posun mezi vnímáním Sókratovy ironie. Zatímco postavy Platónových dialogů („inner frame") Sókratovu ironii často nechápou či přehlížejí, posluchači dialogů („outer frame") mají samozřejmě možnost být k ní vnímavější. Srov. Ivakos Vasiliou: *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*, in: Classical Quarterly 49.2 (1998), str. 464. K tomuto tématu se vrátím v kapitole 2.4.

[19] Viz C. D. C. Reeve: *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis 1989; str. 3.

s využitím historky o delfské věštbě vysvětluje, co jej pohnulo k jeho způsobu života a jakým způsobem došlo ke zkreslení veřejného mínění o jeho působení); *druhá část obhajoby* (24b3–28a1; Sókratés vyvrací nařčení z bezbožnosti a kažení mládeže v přímé dialogické konfrontaci se svým žalobcem Melétem); *digrese* (28a2–34b5; Sókratés podrobněji popisuje své filosoficko-výchovné působení v Athénách); *epilog* (34b6–35d8; návrat k tématu specifičnosti Sókratovy rétoriky z *úvodního oslovení*); *druhá řeč* (35e1–38b9; Sókratés si navrhuje trest poté, co byl shledán vinným); *závěrečná řeč po odsouzení k smrti* (38c1–42a5).

Jak vyplývá z výše uvedené struktury textu, jádrem Sókratovy obhajoby jsou dva apologetické výstupy, které jsme nazvaly *první* a *druhá část obhajoby*. Třebaže aktuálnější a z hlediska soudního procesu akutnější je pro Sókrata obvinění z kažení mládeže a bezbožnosti, pokládá obžalovaný toto nařčení za sekundární. Mnohem „nebezpečnější" (*deinoteroi* – 18b4) než jeho aktuální žalobci jsou žalobci dřívější, kteří „závistí a pomluvou" (*fthonó kai diabolé* – 18d2) dlouhá léta negativně ovlivňovali veřejné mínění, často už od „dětských let" (*ek paidón* – 18b5) svých posluchačů. Takto šířená nevraživost je zároveň podhoubím aktuální žaloby (19ab), a tak je nutné vypořádat se s oněmi pomluvami přednostně (18e). Falešná představa o Sókratovi má ostatně implicitní vztah k obviněním, jimiž jej počastovali Anytos a spol. Nařčení „dávných žalobců" zní podle hlavního hrdiny *Apologie* následovně: „Sókratés je vinen a dopouští se přečinů tím, že zkoumá věci pod zemí i nebeské, že slabší důvody činí silnějšími a že témuž učí i jiné" (19b). Sókratés je tudíž házen do jednoho pytle s bezbožnými[20] zpytovateli přírody a je mu vyčítáno, že svým „kejklím" učí také jiné. Pomluvy tak nepřímo indikují jak Sókratovu bezbožnost, tak potenciál ke kažení dalších osob (prostřednictvím výuky).

Se samotným obviněním z 19b se Sókratés vypořádá poměrně rychle (19c–20c).[21] Ale první bod obhajoby je kruciální ještě v jednom smyslu. Sókratés nemíní jen dokazovat nepodloženost pomluv, které o něm kolují, ale také vysvětlit, odkud se zkreslený obrázek o jeho aktivitách vynořil (20c). Této námaze je vlastně věnována většina první části obhajoby (20c–24b). Pokud je správný náš předpoklad, že Platón v *Apologii* pracuje s dramatickým napětím, jež vyvěrá z osudového nepochopení, pak by pro nás právě tato část měla mít značný význam. Jestliže Sókratés usiluje v dané pasáži objasnit původ mylných představ o svém veřejném působení, pak by se mu jeho obhajoba měla právě v tomto bodě zároveň zdařit, i

[20] Srov. „posluchači [dávných žalobců] soudí, že zkoumatelé těchto věcí nevěří v bohy" – 18c.
[21] Není mým cílem rekonstruovat Sókratovu obhajobu argument po argumentu, proto jen připojuji příslušný odkaz, aniž bych danou pasáž dále komentoval.

nezdařit.[22] Věc však není tak jednoduchá. Ve skutečnosti se nedomnívám, že by paradoxnost Sókratovy obhajoby (totiž její zdařilost a nezdařilost zároveň) záležela v jediné pasáži; právě naopak, projevuje se (jak ještě uvidíme) v celé jeho řeči, resp. je důsledkem jeho komunikační strategie. Přesto musíme pasáži, v níž Sókratés popisuje vznik pomýlených názorů o své osobě, věnovat velkou pozornost. Nejen kvůli tomu, jak důležitou roli hraje ve skladbě obhajoby, ale také proto, že se v ní projevuje zvlášť nápadná souvislost s dialogem *Symposion*.

2.3 Chairefóntova delfská mise

Aby vysvětlil, odkud se vzaly pomýlené předsudky o charakteru jeho zpytovné činnosti, uvádí Sókratés, co jej vlastně k jeho charakteristickému působení vedlo. Oním impulsem byl Apollónův výrok o Sókratově moudrosti. Výrok sice striktně vzato pronesla Pythia, ale zdá se, že Sókratés za autora sdělení pokládá spíše Apollóna než delfskou věštkyni, protože si boha explicitně předvádí za svědka (*tés gar emés ... martyra hýmin paredzomai ton theon ton en Delfois* – 20e6–7). Na tom není nic překvapivého, neboť věštkyně typu Pythie byly pokládány za pouhé *zprostředkovatelky* božských úradků.[23] Pokud však vezmeme tuto okolnost v úvahu, vidíme, že svědectví, jehož se Sókratés dovolává, je zprostředkované hned přes několik mezičlánků. Apollónův výrok vyřkla Pythia (21a) a od ní se jej dozvěděl nikoli Sókratés, nýbrž Chairefón. Na Sókrata tak přichází řada až ve třetím sledu, takže Sókratovi posluchači mají „Apollónovo svědectví" vlastně až ze čtvrté ruky. Chairefón coby klíčový mezičlánek navíc už nežije, příběh může potvrdit pouze jeho bratr (21a).

Tato několikastupňová zprostředkovanost celého svědectví pozoruhodně koresponduje se složitým narativním rámcováním *Symposia*. V jádru tohoto rámcování stojí Sókratovo setkání s Diotimou, které jsme v úvodu popsali jako příběh naznačující, kterak si Sókratés mohl osvojit některé své charakterové rysy, návyky a životní postoje. Jinak řečeno: jde o aitiologické vyprávění odůvodňující specifický ráz Sókratovy filosoficko-výchovné činnosti a pomáhající pochopit jeho svéráznou image. Sókratovo vyprávění o Chairefóntově „delfské misi" je ovšem zrovna takovým aitiologickým příběhem.

---

[22] Kdyby se mu jeho úsilí zdařilo, znamenalo by to, že jeho obrana splnila svůj cíl, ale pak by zůstalo zcela nepochopitelné, proč jej porota odsoudila (a Platón by tudíž selhal coby dramatický inscenátor). Kdyby se mu jeho úsilí nezdařilo, byl by sice pochopitelný verdikt poroty, ale Platón by selhal coby autor apologetického spisu.

[23] Viz Tomáš Vítek: *Věštci v antickém Řecku*, in: *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha 2006, str. 119 – 147. Při své klasifikaci věštců řadí Vítek Pýthii a podobná orákula mezi takzvané *profétai*. Výraz *profétés* se v dobových pramenech často objevuje i s připojeným jménem příslušného boha (např. Apollónův *profétés*), čímž je podle Vítka naznačováno, „že ten, kdo hovoří a věští, není vlastně prorok, nýbrž bůh" (str. 126). Srov. též Ladislav Vidman: *Od Olympu k panteonu*. Praha 1997, str. 87nn.

V *Symposiu* vypovídá o svém dávném setkání s Diotimou sám Sókratés, a to v rámci *erótických* hovorů probíhajících na Agathónově hostině. Ke čtenáři se však příhoda dostává prostřednictvím Aristodéma a Apollodóra. Srovnáme-li tuto konstelaci s analogickým sledem zprostředkovatelských postav v *Apologii*, dostáváme následující schéma:

Dialog	**Zdroj Sókratova specifického chování**	**1. příjemce** (kontakt přímo se zdrojem)	**2. příjemce** (kontakt pouze s 1. příjemcem)	**3. příjemce**	**4. příjemce**
Symp.	Diotima (její zasvěcení)	Sókratés	Aristodémos	Apollodóros (upozorňuje na svůj pomocný zdroj: Sókrata)	anonymní Apollodórův druh (potažmo posluchači dialogu)
Ap.	Apollón (jeho věštba)	Pythia	Chairefón	Sókratés (upozorňuje na možnost svědectví pomocného zdroje: Chairefóntova bratra)	anonymní sbor soudců (potažmo posluchači dialogu)

Otázka zní: proč jsou v obou případech aitiologické příběhy tak složitě zarámovány? Proč dělí konečné příjemce od zdroje tolik mezičlánků? A jakou funkci má každý z nich? Proč je například zprostředkovatelem delfské historky Chairefón, a ne někdo jiný? Odpověď na tuto otázku pokládám za velmi důležitou, a proto začnu od ní.

Jako jedna z vysvětlujících možností se nabízí Platónova inspirace historickými skutečnostmi. Je dost dobře možné, že se historický Chairefón vskutku kdysi vypravil do Delf dotázat orákula na Sókratovu moudrost a že na tuto skutečnost historický Sókratés během soudního procesu poukázal. Koneckonců, referuje o tom také Xenofón.[24] Popis Chairefóntovy delfské mise se však u obou autorů rozchází; a oba spisovatelé mohou sledovat (a nejspíše

[24] Viz *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*; str. 234.

také sledují) každý své vlastní záměry, jimž historická fakta podléhají.[25] Ponechme proto stranou Xenofóntovu verzi i problematiku „historického jádra“,[26] a zaměřme se jednoduše na to, co můžeme vyvodit přímo z Platónova *textu*.

Otázka tedy zůstává. Proč je aktérem delfské historky právě Chairefón? Lze pro to nalézt nějaké důvody v příslušné pasáži Platónovy *Apologie*? Ocitujme si ji nejprve v celém jejím rozsahu: „Chairefónta jste bezpochyby znali. Ten byl od mládí mým druhem a také přívržencem vaší lidové strany, spolu odešel do toho vyhnanství a s vámi se vrátil domů. A víte, jaký byl Chairefón, jak prudký, do čehokoli se dal. A tak kdysi zašel i do Delf a osmělil se dáti bohu tuto otázku – a opakuji, nehlučte, občané –, otázal se tedy, zdali je někdo moudřejší než já. Tu Pythia odpověděla, že nikdo není moudřejší. A to vám dosvědčí tuhle jeho bratr, protože on sám již zemřel.“ (20e–21a; překlad F. Novotný)

Jaký je rozvrh této pasáže? Sókratés nejprve uvádí na scénu Chairefónta. Prezentuje jej jako všeobecně známou osobu (*eo ipso* jako někoho, o jehož charakteru si mohou porotci sami učinit dobrý obrázek). Následně specifikuje jak Chairefóntův vztah ke své osobě, tak k demokratické *polis*. Soustřeďme se nejprve na druhou relaci. Chairefón byl členem „lidové strany“ (*pléthu*); tato okolnost jej spojuje se členy soudního sboru, nikoli však se Sókratem (Chairefón byl „přívržencem **vaší** [nikoli *naší*] lidové strany“ – ***hymón** tó pléthei hetairos*; 21a2). Chairefón má tak alespoň po této stránce k soudnímu sboru blíže než Sókratés; navíc jako oddaný demokrat podstoupil exulantské peripetie při oligarchickém převratu.[27] Tyto Sókratem jmenované okolnosti jistě měly zvýšit Chairefóntův kredit v očích porotců.[28] Zároveň je však Chairefón někdo, kdo může o Sókratovi vydat fundované svědectví. Vždyť pomluvy, které se o Sókratovi šířily, slýchali Athéňané často už od svých „dětských let“ (*ek paidón*, 18b5). Je proto nutné, aby jim čelila autorita, která zná Sókrata náležitě dlouho a bedlivě. Tento předpoklad je naplněn: Chairefón je Sókratovým druhem již od mládí (*ek neú*, 21a1).

---

[25] „These versions [tj. Xenofóntova a Platónova *Apologie*] do not agree with each other, and in places they are quite contradictory. Here before our eyes is the mythmaking process at work,“ Moses Finley, *Aspects of Antiquity*. New York 1977; str. 62. Citováno dle Todda Comptona (*Poetic Vitae as Backgrund for Plato´s Apology*; str. 338). Srov. též výše.

[26] O historickou rekonstrukci průběhu Chairefóntovy delfské mise se pokouší např. H. W. Parke: *Chaerophon´s Inquiry About Socrates*, in: *Classical Philology*, Vol. 56, No. 4. (Oct., 1961), str. 249–250.

[27] Srov. překladatelskou poznámku Fr. Novotného č. 32, in: Platón: *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Praha 2000; str. 97.

[28] U svědků předvolávaných k soudu hrála jejich důvěryhodnost v očích poroty důležitou roli. Jedním z předpokladů důvěryhodnosti je samozřejmě i náležitý vztah k *polis* (srov. Jochen Bleicken: *Athénská demokracie*. Praha 2002; str. 266). Více si o faktorech ovlivňujících rozhodování soudu povíme v příští subkapitole.

Vidíme tedy, že Chairefón v *Apologii* prostředkuje nejen mezi Pythií a Sókratem, ale také mezi Sókratem a jeho soudci. Protože je historka, kterou se Sókratés chystá před porotci vyprávět, poměrně povážlivá (neboť se týká vztahu Sókrata k božským úradkům), je vcelku pochopitelné, že ji obžalovaný nechce vyprávět sám za sebe, nýbrž mezi sebe a své posluchače nastrkává třetí osobu: bezúhonného zprostředkovatele. Chairefón překlenuje distanc mezi Sókratem a porotním sborem, jelikož jej spojují důvěryhodné vazby k oběma stranám.

Pasáž však pokračuje. Sókratés připomíná prudkost svého přítele, což na první pohled dává smysl především ve vztahu k následující informaci: Chairefón neváhal zajít do Delf a osmělil se položit bohu prostřednictvím Pythie poměrně netypickou otázku. Prudkost není chvályhodná vlastnost, ale pokud je Chairefón spořádaný občan (viz jeho vztah k *polis*) a pokud je jeho prudkost notoricky známa (z čehož můžeme soudit, že je bytostnou součástí jeho naturelu), je patrně na místě hledět na ni s určitou shovívavostí. Chairefóntova prudkost představuje z tohoto hlediska psychologické odůvodnění i jisté ospravedlnění toho, proč se Chairefón odhodlal k návštěvě Delf a k tomu, aby Apollónovi položil troufalou otázku.

Jak vidno, tím, kdo celý delfský incident „spískal“, byl Chairefón, nikoli Sókratés. Třebaže však Sókratés vypráví o něčem, na čem on sám nenese vinu, a třebaže se snaží Chairefónta prezentovat jako řádného občana a ospravedlnit zdánlivou opovážlivost jeho počinu, je celá pasáž provázena hlučením davů.[29] Popuzenost soudního sboru je pochopitelná: vždyť hovořit o vlastní moudrosti a dovolávat se v tomto bodě svědectví jednoho z nejctěnějších Olympanů, to je vskutku na pováženou. Sám Sókratés si uvědomuje, že jeho projev může působit jako pronášení přehnaných řečí *(mega legein*, 20e4*)*. Jeho snahu ospravedlnit se však dav ignoruje a hlučí dál. Důvod lze spatřovat nejspíše v tom, že soud celou pasáž pokládá za nepřístojnou a Sókratovo omlouvání chápe jako ironickou pózu. Nutno uznat, že Sókratova řeč působí dosti ambivalentně; o tom však obšírněji pojednáme v příští kapitole. Jeden z příznačných příkladů této ambivalence nás nicméně zajímá již teď:

Sókratés si Chairefónta povolává jako prostředníka mezi sebou a soudci. Má k tomu pádný důvod, na nějž jsme již poukázali: Chairefón Sókrata dobře zná a zároveň by měl být seriózní postavou v očích soudců. Jenže je tu háček. Příběh o Chairefóntově delfské misi je součástí *první části obhajoby*, tj. obhajoby proti Sókratovým pomlouvačům. Potýkat se s těmito pomlouvači je jako bojovat se stíny *(skiamachein*, 18d6*)*. Vždyť už jen některého z nich jmenovat představuje povážlivý problém (viz 18d). Přesto jedno jméno zaznívá.

[29] V jediném odstavci Sókratés hned dvakrát (20e4 a 21a5–6) vyzývá porotce, aby nehlučeli.

Sókratés explicitně poukazuje na Aristofana a jeho komedii *Oblaka* (viz 19c). V této komedii však vystupuje také – Chairefón![30] Sókratés, chtěje uvést na pravou míru své karikaturní charakteristiky, povolává na pomoc – další karikovanou postavu. Aby vyvrátil zvěsti o svém sofistickém šarlatánství, povolává osobu, o níž kolují legendy téhož zrna. Vzhledem k tomu, že Sókratés porotcům *Oblaka* výslovně připomněl (a že předpokládá všeobecnou znalost této hry),[31] mohl přeci očekávat, že si soudní sbor spojí s touto komedií rovněž Chairefónta. Z tohoto hlediska působí Sókratův nápad dovolávat se Chairefónta velmi nemístně. Jako by se obžalovaný v rámci téže kauzy dovolával podpory spoluobviněného.

Sókratova evokace Chairefónta se tak rázem problematizuje. Chairefón již nepůsobí jako ideální prostředník mezi Sókratém a soudním sborem; spíše jako by se ocitl na jedné lodi s obžalovaným. Při bližším pohledu se věc zkomplikuje dokonce ještě víc. Ačkoli Sókratés Chairefónta povolává coby svého dlouholetého přítele, neváhá sugerovat, že je mezi nimi určitý distanc. Tento odstup nevyplývá jen z toho, že se Chairefón na rozdíl od svého druha účastnil politických aktivit coby člen *pléthu*.[32] Rezervovanost Sókrata vůči jeho zesnulému příteli vyjadřuje i ona prostá zmínka o Chairefóntově prudkosti (*sfodros*, 21a4). Tentýž výraz zaznívá v *Apologii* na ještě jednom, podle mého mínění kruciálním místě.

V okamžiku, kdy Sókratés završuje *první část obhajoby*, vysvětluje ještě jednou její vztah ke *druhé části*. Abychom jeho slovům porozuměli, musíme na okamžik přerušit naše zkoumání delfského příběhu, a nastínit dopad této historky na Sókratovo jednání. Sókratés si, jak vyplývá z jeho slov, vyložil Apollónův výrok jako pokyn k obecnímu působení, při němž zpytuje znalosti svých spoluobčanů, aby se přesvědčil, zda některý z nich není moudřejší než on (21c). Nejenže však nenachází nikoho vskutku moudrého, ale nadto zjišťuje, že lidé jsou velmi neochotni připouštět svou vlastní nevědomost. A zde je pramen celého konfliktu Sókrata s jeho spoluobčany: „pravdu by se jim, myslím, nechtělo říci, že si, jak vychází najevo, osobují vědění, ale že nevědí nic. Protože pak jsou, myslím, ctižádostiví a prudcí [*sfodroi*] a je jich mnoho, a protože o mně mluví usilovně a přesvědčivě, naplnili vám uši svými starými a silnými [*sfodrós*] pomluvami. Z té příčiny mě napadl i Melétos a Anytos a Lykón ...“ (23de; překlad F. Novotný).

Logická konsekvence (s přihlédnutím k necitovaným, ale relevantním pasážím) je následující. Athéňanů se velmi dotýká, že Sókratés poukazuje na jejich nevědomost, a proto si neodbytný tazatel vytváří během své zpytovné mise mnoho nepřátel (21e). Neochota připustit

[30] Srov. Aristofanés: *Oblaky*. Praha 1996; překlad J. Šprincl.
[31] „... vždyť jste tyto věci viděli i sami v oné Aristofanově komedii“ (19c).
[32] Distance Sókrata od veřejné (ve smyslu politické, nikoli veřejně exponované) činnosti a kritika athénské demokracie je jedním z témat *Apologie*, viz 31c–32e.

vlastní nevědomost se u mnohých z nich spojuje s prudkostí a ctižádostivostí, a tato kombinace (ctižádostivost, prudkost a masovost Sókratových nepřátel: *filotomai ontes kai* ***sfodroi*** *kai polloi*, 23e1–2, zvýrazněno mnou)[33] se chová jako třaskavá směs v přetlakové komoře. Je nutné ji ventilovat, a to se děje permanentním šířením pomluv, ale i aktuální žalobou.

Vidíme, že slůvko *sfodros* hraje důležitou roli nejen při psychologické motivaci Chairefóntovy delfské mise, ale zrovna tak při psychologické motivaci šíření protisókratovských nálad, a to jak v případě „starých žalobců" (viz jejich charakteristika jako *filotomai kai sfodroi*, 23e1), tak v případě Anyta, Meléta a Lykóna, kteří Sókrata napadli z téže příčiny, a navíc jsou pod vlivem „silných" (*sfodrós*, 23e3) pomluv. Funkce výrazu *sfodros* v pasáži o Chairefóntovi (20e) je tedy analogická funkci, kterou můžeme rozpoznat v pasáži o Sókratových žalobcích (23e). Nikde jinde v *Apologii* se již adjektivum *sfodros* neobjevuje. Přitom fakt, že při Chairefóntově charakteristice použil Sókratés právě výrazu *sfodros*, lze stěží brát jako náhodu. Chairefóntova prudkost byla sice jeho obecně známou vlastností, ale Sókratés k ní mohl referovat i jiným termínem. V *Charmidovi* 153e např. svého druha charakterizuje výrazem *manikos*.

Sókratovi žalobci mají oproti Chairefóntovi nicméně jeden povahový rys, který u svého přítele Sókratés nejmenuje. Jde o ctižádostivost, *filotimii*. Tato okolnost je podle mého názoru velmi důležitá, ale budu se jí věnovat až v příštích kapitolách. Zde chci jen poukázat na to, že výše předestřené skutečnosti paradoxně potvrzují Chairefóntovu roli *mezi*-článku. Se všemi důležitými osobami zainteresovanými v sókratovském procesu jej na jednu stranu něco spojuje, ale na druhou stranu jej od nich vždy i něco odděluje. Se soudci sdílí údajnou oddanost vůči demokratické *polis*; se Sókratem to, že se stal obětí pomluv; se žalobci to, že se vyznačuje prudkostí. Soudcové však mají důvod hledět na něj skrze prsty kvůli jeho nejapné pověsti (viz Aristofanova *Oblaka*); mezi žalobce charakterově nezapadne, neboť neoplývá *filotimii*; a od Sókrata jej zase odlišuje sklon k prudkosti.

Skutečně však Chairefóntova „prudkost" indikuje tak zásadní distanci mezi ním a Sókratem? Nejde jen o snahu schematizovat Chairefóntovu roli *mezi*-článku? Domnívám se, že nejde. Přesvědčí nás o tom bližší analýza toho, jak se Chairefóntova prudkost v delfské kauze projevuje. Odpověď je třeba hledat – v otázce. Ve znění otázky, kterou Chairefón pokládá orákulu. Sókatés ji opisuje slovy: „... otázal se tedy, zdali je někdo moudřejší než já" (21a).

[33] Srov. *Filébos* 52d: „*Sókr.*: O čem asi je třeba říci, že je na straně pravdy? Čistota a ryzost, či prudkost [*sfodra*], mnohost, velikost a smělost?"

Otázka je přímočará, takřka ultimátní. Umožňuje jen dvě odpovědi: kladnou, nebo zápornou. Je pravda, že nebylo nijak neobvyklé, když se lidé na Pythii obraceli s otázkami, na něž stačilo odpovědět pouze „ano", nebo „ne". Ve skutečnosti právě takové dotazy tvořily většinu agendy, již musela Apollónova prorocká mluvčí vyřizovat. Jednalo se však o otázky ze sféry běžných lidských problémů a starostí: o radu, zda je vhodné se oženit; o ujištění, zda právě narozený potomek není ve skutečnosti sousedův levoboček ap.[34] Porovnáme-li modelový dotaz typu „mám se vypravit na dalekou cestu?" s Chairefóntovou otázkou „je Sókratés nejmoudřejší člověk?", asi se neubráníme pocitu, že se pohybujeme na poněkud jiné úrovni. Přesto lze namítat, že funkce dotazu zůstává táž: ujistit se o nějaké skutečnosti. Ano, to je pravda – a právě v tom tkví „jádro pudla".

Chairefón se vypravil do Delf proto, aby se o něčem ujistil; aby vetkl svému přesvědčení definitivní ráz. V tom spočívá zásadní rozdíl mezi ním a Sókratem. Zatímco Chairefón byl podle všeho o Sókratově moudrosti předem přesvědčen (jinak by otázku neformuloval takto přímočaře), Sókrata výrok orákula nemálo zaskočil (21b). Pro Chairefónta výrokem Pythie vše končí: ujistil se o tom, co vědět chtěl. Pro Sókrata naopak vše začíná. Zatímco pro Chairefónta je vědmina odpověď pečetí pravdy, Sókratés usiluje o to, aby tuto pečeť rozlomil a zjistil, co se pod ní vlastně skrývá.

A tím se navracíme k problému *zprostředkovanosti* Apollónova výroku přes několik postav. První zprostředkovatelskou postavou je Pythia. Vzhledem ke svému profetickému charakteru přirozeně plní funkci hlásné boží trouby, a nikdo od ní ani nic jiného nečeká. Je to jen pasivní předavatel informace. Ale když se zamyslíme nad rolí Chairefónta, zjišťujeme, že se nápadně podobá té „pythické". Celá pasáž, kterou jsme na začátku této kapitoly citovali (20e–21a), působí dojmem, jako by se Chairefóntova úloha naprosto vyčerpávala tím, že předá zprávu o své vlastní misi. Tím jeho role končí, a uzavírá se také jeho úloha v Sókratově vyprávění. Zdá se skoro příznačné, že posledním bodem pasáže o delfském podniku je informace, že Chairefón již zemřel (*teteleútéken*, 21a9).[35] Sloveso *teleútein*, jehož minulý čas tu Sókratés užívá, je symptomaticky dvojznačné: může mít nejen význam „skonat", ale také „dojít k cíli" čili (volněji parafrázováno) „splnit (dokončit) svou úlohu".

Úloha Chairefónta coby pasivního posla odpovídá roli Apollodóra a Aristodéma v *Symposiu* a vrhá světlo na celý problém několikastupňové zarámovanosti obou vyprávění (tj. příběhu o delfské výpravě i historky o setkání s Diotimou). Blíže se postavami Apollodóra a Aristodéma budeme zabývat až při analýze *Symposia;* už teď však z distinkce mezi

[34] Srov. Ladislav Vidman: *Od Olympu k panteonu.* Praha 1997; str. 89.
[35] Příznačný je i fakt, že u Xenofónta tento údaj chybí; srov. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*, str. 234.

Sókratovým a Chairefóntovým počínáním ve vztahu k Apollónově věštbě můžeme vyvodit některé závěry.

Za prvé: poukazem na Chairefóntovu prudkost *(sfodros)* Sókratés vskutku vyjadřuje určitou distanci od svého druha. Být prudký znamená být ihned se vším hotový, v ničem nevidět problém. V případě Sókratových žalobců vede prudkost k zášti a předpojatosti vůči obviněnému; v případě Chairefónta zase k nekritickému obdivu vůči jeho příteli. (Obdiv je nekritický alespoň do té míry, že Chairefón pokládá Sókrata za nejmoudřejšího člověka a nechává si své přesvědčení potvrdit od věštírny.) Chairefón se v tomto ohledu jeví jako člověk, který s gustem rozřazuje skutečnost do přehledných, jasně vymezených škatulek. Podobá se tím spíše Sókratovým žalobcům než svému příteli; rozdíl je pouze v tom, že Chairefón Sókrata nevřadil do škatulky „šarlatán" či „sofista", nýbrž do protilehlé škatulky „mudrc".

Sókratés se naopak jednoznačnosti a škatulkovitosti vzpírá. Když se dozví, co o něm orákulum prohlásilo, chce celou záležitost přezkoumat. A to je druhý, závažnější moment, který jej od Chairefónta (i Meléta, Anyta, Lykóna a vůbec většiny Athéňanů) odlišuje. Sókratés poukazuje na to, že ve všem lze hledat problém; vše je možné (a žádoucí) podrobit zpytavému přezkoušení (viz 38a). Žádný div, že Sókratés tolik provokuje své spoluobčany. Žádný div, že je zaměňován se sofisty, když má tak utkvělou potřebu do všeho „šťourat". Máme tu jako na dlani scénář toho, jak mohlo dojít ke všeobecné dezinterpretaci Sókratova působení (srov. 22e–23a). Sókratés se však zjevně necítí být sofistou; vždyť i sofisté podléhají klamu o své moudrosti a vědoucnosti, a to dokonce víc než běžní občané, neboť si za svou výuku nechávají platit (srov. Sókratův ironický[36] proslov o Euénovi z Paru, 20a–c).

Nás však na tomto místě ani tak nezajímá Sókratův postoj k sofistům, jako spíš kontrast mezi ním a Chairefóntem. Jako by tento kontrast varoval před tím, abychom pasivně a nekriticky přebírali názory či údaje, které nám někdo předává. Třebaže i Chairefón obdržel toliko zprostředkovanou zprávu (odpověď Apollóna mu zprostředkovala Pythie), vzal ji jako neproblematický fakt. Až Sókratés se nad sdělením pozastavuje: zkoumá je a interpretuje. Snad je to výzva: „nebuďte jako moji žalobci, ale nebuďte ani jako Chairefón (a Apollodóros a Aristodémos); nespokojte se s tím, co slyšíte od druhých, ale zkoumejte to a interpretujte".

[36] Definovat „sókratovskou" ironii vůbec není snadné, protože Sókratés v Platónových dialozích uplatňuje ironii různého charakteru. Souhlasím s Jill Gordon (*Against Vlastos on Complex Irony*, in: Classical Quarterly 46, i, 1996; str. 131–137), že Vlastosovo rozdělení na jednoduchou a komplexní ironii nepředstavuje vyčerpávající klasifikaci. Gordon se v uvedeném článku věnuje příkladům ironie, která vyplývá z konfliktu v dramatické skladbě dialogu. Mám za to, že pasáž *Ap.* 20a–c je příkladem právě takové ironie. Její ironičnost vyplouvá na povrch teprve v momentě, kdy se seznámíme se skepsí Sókrata vůči osobám, které si nárokují moudrost či vědění. Problematice ironie se nicméně budeme ještě věnovat.

Tuto výzvu je ovšem třeba vztáhnout i na celou Platónovu *Apologii*; také ona je zprávou, která musí být interpretována. A při jejím výkladu musíme být vskutku ostražití. Vždyť k tomu nevybízí jen příklad Sókratova bedlivého zpytování delfského výroku, ale i ambivalentnost, ba provokativnost jeho rétoriky. Podívejme se na ni proto blíž.

2.4 Sókratova komunikační strategie

a) Útok proti paradigmatu monologického myšlení

Už v úvodních dvou větách *Apologie* to jenjen jiskří napětím, které je signifikantní jak pro vztah Sókrata k jeho spoluobčanům, tak pro celou jeho obrannou řeč: „Jaký dojem učinili moji žalobci na vás, občané athénští, nevím; ale já jsem se po jejich řečech stěží vzpamatoval, tak přesvědčivě mluvili. A přece neřekli takřka ani slova pravdy.“ (17a) Přesvědčovací rétorika je postavena do kontrastu s vůlí po pravdě.[37] Tentýž kontrast se objevuje i v jiných Platónových dialozích, včetně *Symposia*;[38] my se však nyní soustřeďme na *Apologii*.

Sókratés v *Obraně* upozorňuje, že se během obhajoby bude držet svých obvyklých komunikačních návyků, a prosí porotce o shovívavost, pokud by se jeho způsob řeči odchyloval od konvenční forenzní rétoriky (17d–18a). Omlouvá své způsoby svým vysokým věkem a tím, že stojí před soudem poprvé, takže je mu „docela cizí zdejší způsob mluvení“ (17d). Svou vlastní rétorickou způsobilost nadto „shazuje“ prohlášením, že jeho řeč bude nepřipravená a složená z nahodilých slov (17b). Jistě v tomto sdělení můžeme hledat osten ironie, neboť Sókratův projev působí naopak velice promyšleně. Jak však upozorňuje Reeve, nelze celou pasáž brát jen jako Sókratovu mystifikaci o vlastní rétorické nemohoucnosti. Sókratés poukazem na své běžné komunikační návyky podle Reeva signalizuje, že se jeho apologie bude opírat o „elenchický způsob zkoumání a charakteristické a provokativní doktríny, které jsou jeho nedílnou součástí“.[39] Je pravda, že jmenované prvky můžeme (jak Reeve ukazuje) vystopovat v pasáži, kdy Sókratés podrobuje Meléta svému elenchickému dotazování (24c–28a). Během této činnosti je Sókratés zjevně ve svém živlu a nejzřetelněji se odchyluje od obvyklého úzu soudní řeči. Přesto se domnívám, že je třeba Reevův názor poněkud rozšířit. Poukazem ke svým komunikačním návykům Sókratés nepředznamenává pouze své tíhnutí k *elenchu*, ale k *dialogu*, resp. *dialogickému diskurzu* jako takovému, a to v celé škále komunikačních prostředků od *elenchického* dotazování přes ironii a persifláž až

[37] Jako leitmotiv se tento kontrast navrací v průběhu *Apologie* několikrát; srov. např. „Avšak je tomu, jak já pravím, občané, ale není snadné o tom přesvědčit.“ (38a).
[38] Viz Sókratova reakce na Agathónovu řeč, *Symp.* 198b–199b.
[39] „... elenctic examination and the characteristic and provocative doctrines which are part and parcel of it.“ C. D. C. Reeve: *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*; str. 8.

po matoucí záměnu rolí komunikujících partnerů, jak o tom později pojednáme. Sókratovu obhajobu je proto nezbytné chápat především – jako *dialog*.

Tím nenarážím jen na to, že *Apologie* spadá do kontextu Platónových dialogů. Tradice sice tento spis označuje jako dialog, ale jedním dechem bývá připomínáno, že o typický Platónův dialog vlastně ani nejde,[40] mnohem spíše se v jádru jedná o klasickou formální řeč.[41] Přesto v *Obraně* samozřejmě nacházíme řadu dialogických prvků: elenchickou diskuzi Sókrata s Melétem (24c–28a); reprodukci rozmluvy, již Sókratés vedl s Kalliou Hipponikovým (20ab); ale také řečnické obraty, jimiž jako by Sókratés simuloval rozhovor se svými soudci (20c, 29cd či 37e). Ani tyto momenty však nejsou to, co mám na mysli, když hovořím o potřebě vnímat *Apologii* jako dialog. Její dialogický potenciál nespočívá jen v tom, že oplývá dílčími dialogickými rysy, ale také v tom, že má za úkol dialog *iniciovat*.

Sókratova řeč chce *vyprovokovat* dialogickou reakci. Je to *první věta* rozhovoru, k němuž druhou větu vyřkne teprve čtenář, neboť Sókratovi bezprostřední posluchači (tj. soudci) dialogické poselství jeho obhajoby nepochopili. Přesněji řečeno: nepřijali je. V tom tkví jádro dramatického konfliktu, jehož jsme se dotkli v závěru kapitoly 2.1. Jde tu o střet dvou zcela odlišných komunikačních strategií.

V kapitole 2.3 jsme viděli, že pramenem zkresleného obrázku Athéňanů o Sókratovi byly specifické charakterové vlastnosti obžalovaného, zejména jeho tendence podrobovat vše přezkušujícímu zkoumání. Snaha vše zproblematizovat Sókrata odlišuje od standardního Athéňana a v *Apologii* je naznačeno, že právě tady je třeba hledat příčinu konfliktu mezi ním a mnohými jeho spoluobčany. Tento letitý konflikt se projevoval atmosférou nevraživosti a šířením pomluv, a vedl až k aktuálnímu soudnímu řízení.

Vidíme však, že tentýž konflikt vyvstává i ve vztahu Sókrata ke členům *dikastéria*. Sókratés se odmítá škatulkovitě podřídit šabloně běžné soudní řeči. Proč? Tyto řeči mohou působit přesvědčivě, ale jejich přesvědčivost člověka ukolébává k nečinnosti, paralyzuje jeho vlastní úsudek a schopnost jednat,[42] takže jen pasivně přijme, co je mu v proslovu nabízeno. Obvyklá soudní řeč je monologem: uzavřeným sdělením typu „říkám to jednou a provždy“. Má představovat jakousi autoritativní „stvrzenku“ domnělé pravdy, ne nepodobnou té, kterou Chairefón vyžaduje od Delfské věštírny. U soudu pronášejí sice svou řeč obě strany, jak žalobce, tak obžalovaný, avšak jejich konfrontace nemá charakter argumentačního dialogu, při němž by ta která strana neváhala zpochybnit svá vlastní východiska. Soudci následně

[40] Srov. Ch. Kahn, *Did Plato Write Socratic Dialogues*; str. 307n.
[41] „Unique among Plato's works, this is a formal speech.“ Paul Woodruff: *Plato's Shorter Ethical Works*, in: http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-shorter/#11.
[42] „... já sám jsem se po jejich řečech stěží vzpamatoval ...“ (17a).

přistupují k proslovům oponentů jako ke dvěma jasně vymezeným a vzájemně se vylučujícím skutečnostem. Chairefón položil Pythii otázku typu „ano-ne“, protože nebyl schopen zahlédnout jiné alternativy. Soudci si však počínají analogicky: o celém případu rozhodují pouze v modu „vinen-nevinen“; žádná jiná varianta není. Chairefóntův přístup ke skutečnosti, právě tak jako athénský soudní systém, odpovídá způsobu myšlení, který si libuje v jasných a provždy vymezených kategoriích. Nazvěme takové myšlení *monologickým diskurzem.* Bipolarita typu „vinen-nevinen“ sice počítá se dvěma variantami, což se zdá monologický princip narušovat, ale není tomu tak. Dvojice variant není v dialogickém vztahu. Představují dvě uzavřené, kompaktní veličiny, které se vzájemně neprostupují a nestýkají, nýbrž vylučují. Jejich vztah není reciproční, nýbrž hierarchický. Proto nikdy nedochází k jejich plnohodnotné konfrontaci: k jejich dialogickému střetu. Vždy platí buď beze zbytku jedna, nebo beze zbytku druhá možnost; volba mezi nimi probíhá na bázi mechanické činností, při níž se rozhodujeme pro celek jedné veličiny, a současně zavrhujeme celek opačné možnosti, aniž hledáme společný průnik či jinou (novou) alternativu.

Sókratova řeč chce monologické paradigma prolomit. Nemá nikoho omámit, nechce z nikoho učinit toliko pasivního příjemce dat. Jeho proslov má vyburcovat, vyprovokovat k odpovědi – k dialogu. V tom tkví ono tragické nedorozumění mezi ním a jeho spoluobčany, jehož je soudní proces vyjádřením a osudovým naplněním. Sókratés nesází na jednoznačné odpovědi buď-anebo; chce zůstat mimo jednoznačné kategorie a vzpírá se i bipolárnímu členění skutečnosti. Vyzývá k hledání a ke zkoumání; a vybízí k němu i ve věci svého procesu. Proto jeho obhajoba zároveň selhává (neplní očekávání soudců a jeví se jako projev Sókratovy nestoudnosti), ale i neselhává (Sókratés se hájí, ale nikoli v rovině „vinen-nevinen“,[43] nikoli v rovině monologicky bipolárního myšlení svých současníků). Proto Sókratova řeč je (a musí být) ambivalentní; proto Sókratova řeč je (a musí být) provokativní; a proto před klasickým soudem nemůže uspět.

Zatím jsme však výše uvedené vývody nepodložili téměř žádnými příklady. Podívejme se proto důkladněji na to, jak vlastně takový athénský soud v 5. století př. n. l. probíhal. „Předsedající úředník zahájil čtením žaloby a odpovědi obžalovaného. Poté následovaly řeči žalobce a obžalovaného. […] Délka všech řečí a odpovědí nesměla překročit pevně stanovený časový limit, který se odměřoval vodními hodinami.“[44] Jak tedy vidíme, každá řeč se musela podrobit časovým požadavků: být přesně vymezená. A to platilo i o

[43] „... buď věřte Anytovi, nebo nevěřte, a buď mě osvoboďte, nebo neosvoboďte, ale buďte si jisti, že bych nezměnil svého jednání, ani mám-li stokrát zemříti.“ (30b–c) Jinak řečeno: „má obhajoba je indiferentní vůči škatulkám typu vinen-nevinen, mou obhajobou je mé jednání samo o sobě.“

[44] Jochen Bleicken: *Athénská demokracie*. Praha 2002; str. 258n.

celém procesu, který (ať už šlo o soukromou, nebo veřejnou žalobu) „musel být uzavřen téhož dne, kdy začal“.[45] S kritickým nádechem na to ostatně upozorňuje sám Sókratés (37ab). Celý justiční proces je takříkajíc prefabrikovaný, jasně a strnule strukturovaný; všechny jeho části mají povahu jakoby izolovaných, do sebe uzavřených komponent. Narozdíl od Sókrata (viz 17c) soud při svém chodu nepřipouští náhodu a improvizaci. Ortel musí být jednoznačný a musí zapadnout do dichotomního schématu „vinen-nevinen“. Soudci nejenže nediskutují s protivnými stranami,[46] ale ani nejednají o svém výroku mezi sebou;[47] verdikt je výsledkem sečtení jejich hlasů v tajném hlasování, nikoli důsledkem jejich dialogické konfrontace. Tuto strukturu nerozrušuje ani možnost udělení různě vysokého trestu, neboť i o něm se rozhoduje hlasováním mezi dvěma alternativami. „Soud může pouze vybírat mezi návrhy obou stran. Tento strnulý formalismus vedl např. v procesu se Sókratem k popravě, s níž ovšem nepoddajný stařec předem počítal: soud totiž mohl volit jen mezi trestem smrti, požadovaným žalobci, a mezi směšnou pokutou 30 min, kterou navrhl Sókratés.“[48] I ona nepřijatelná výše pokuty, kterou si Sókratés navrhl, tedy velmi dobře zapadá do jeho snah rozbourat strnulost bipolárního dobového myšlení a provokovat spoluobčany k dialogu.[49] Ten je však ve vztahu k soudcům nemyslitelný; a totéž platí ve vztahu k žalobcům: „Průběh soudního jednání je spoután neměnnými pravidly, která vylučovala dialog mezi protivnými stranami a především také mezi nimi a soudci.“[50] Sókratova konfrontace s Melétem tedy zřejmě představovala podobnou anomálii jako výše jím navrhnutého trestu...

Střet protivných stran se obvykle omezoval na izolovaně pronesené řeči žalobce i obviněného. Je samozřejmě pravda, že každá ze stran měla právo odpovědět na proslov svého oponenta a vyvracet jeho argumenty.[51] Opět se však jednalo o samostatné výstupy, nikoli o dialog. Věcná argumentace navíc nehrála zdaleka takovou roli jako rozmanité jiné faktory: „Soudci přirozeně přikládali největší váhu charakterovým vlastnostem žalobce a obžalovaného. Jejich rozhodnutí přitom přirozeně značně ovlivňovaly i údaje, jež strany mohly ve svých vystoupeních uvést, aniž měly s věcí něco společného (morální kvality účastníka sporu nebo svědka, jejich vztah k *polis* atd.). Rozumí se samo sebou, že pro úspěch

[45] Tamtéž, str. 259. Výjimka nastávala jen v případě nepříznivého počasí bez výhledu na zlepšení, viz Robert Flaceliére: *Život v době Periklově*. Praha 1981; str. 248.
[46] „Soud je zcela pasivní – pouze naslouchá.“ Bleicken; str. 257.
[47] Tamtéž, str. 260.
[48] Tamtéž, str. 257.
[49] Reakci soudců, tj. odmítnutí Sókratova protinávrhu a přijetí trestu smrti, nelze samozřejmě brát jako odpověď ve smyslu dialogické komunikace. Jde naopak o akt dokumentující setrvání v pohodlném, neproblematickém, standardním justičním schématu.
[50] Bleicken; str. 265.
[51] Tamtéž; 259.

mohlo být určující i nadání a erudice řečníků, kteří chtěli soudce přesvědčit – respektive přemluvit – i za cenu, že překroutí pravdu. Vnější lesk rétoriky zatemňoval podstatu sporu."[52]

Vidíme, že spíše než spravedlivému hledání pravdy se modelové athénské soudní řízení podobá jakémusi soutěžnímu řečnickému zápolení. Je jako duel, v němž může zvítězit jen jeden, protože na konci platí pro oba účastníky jediný ortel: buď jsi vinen, nebo nevinen; buď jsi vítěz, nebo poražený. Jeden může zvítězit jen na úkor druhého. Odpovídá to principu ctižádostivé soutěživosti, jíž je řecká kultura do značné míry prodchnuta.[53] Asi není tak úplně náhoda, že řečtina disponuje týmž výrazem pro soutěžní klání i pro soudní spor: *agón*. Koneckonců, soutěživost nebyla jen záležitostí atletických či sportovních soubojů, zahrnovala také střety na poli rétoriky[54]– a máloco přispělo rozvoji této disciplíny intenzivněji než fenomén porotních soudů.[55] *Dikastéria* byla jedním z kořenů athénské demokracie,[56] ale právě tak v jejích základech tkvěl fenomén soutěživosti.[57] Zřejmě právě zde je třeba hledat původ monologické bipolarity řeckého myšlení, kterou se Sókratés pokouší rozrušovat. Pokud je takřka paradigmatickým příkladem tohoto monologismu struktura soudního řízení, žádný div, že právě při něm tak frapantně vystupuje odlišnost Sókratovy komunikační strategie.

Platónův učitel odmítá přistoupit na dichotomní schémata typu „vinen-nevinen", „vítěz-poražený", či „mudrc-šarlatán". Jeho řeč se vzpírá tomuto škatulkování už samotnou svou podstatou. Je ambivalentní; rozehrává celou řadu alternativ a všechny nechává ve hře. Paradoxně (ve skutečnosti ovšem zcela příznačně) v ní zůstávají i ty momenty, proti nimž se Sókratés ohrazuje: prvky klasické forenzní rétoriky. Jen tak může být poukázáno na jejich problematičnost a vnitřní konfliktnost. Sókratés se proto neváhá uchýlit k argumentaci *ad hominem*: viz jeho pozitivní charakteristika „svědka" Chairefónta (20e–21a) nebo opakované

---

[52] Bleicken; str. 266.

[53] Fenoménem řecké soutěživosti se zčásti zabývá Tomáš Hejduk v knize *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Červený Kostelec 2007. Pro charakteristiku této soutěživosti přejímá termín „zero-sum competition": soutěž s nulovým součtem. Termín vyjadřuje fakt, že jedinec může vyhrát vždy jen na úkor jiného jedince (či jedinců). Vítězství (zvýšení prestiže) je tím větší, čím drtivější je porážka (a tudíž zostuzení) soupeře. Srovnej c. d. str. 105nn.

[54] Srov. A. W. Nightingale: *The Folly of Praise:Plato´s Critique of Encomiastic Discourse in the* Lysis *and* Symposium; str. 116n. Máme-li pro křiklavý příklad vztahu mezi rétorikou a *agónickou* řeckou kulturou sáhnout přímo do Platónova díla, nabízí se příznačná pasáž z *Gorgii* (456b–457c), v níž titulní postava srovnává rétoriku se zápasnictvím.

[55] „Není náhodou, že řečnické umění jako umění přemlouvání se začalo rozvíjet právě s počátky demokracie a že právě toto umění, rétorika, dospělo rychle k vrcholnému rozkvětu zásluhou demokracie, která nezbytně vyžadovala schopnost argumentace před soudem a v lidovém shromáždění." Bleicken, c. d., str. 267.

[56] Jak připomíná Bleicken (c. d., str. 243), Aristotelés v *Athénské ústavě* počítá porotní soudy ke třem nejdůležitějším pilířům demokracie, které podle něj zavedl Solón. Aristotelův náhled na význam *dikasterií* není ojedinělý; podle Bleickena se v očích Athéňanů „porotní soudy staly prototypem demokratické myšlenky" (tamtéž, 244).

[57] „The remarkable freedom, or the chaotic disorganization, of Greek cultural institutions was a product of social habits especially dominant in Athens, the practice of open, public competition in all areas of life." Ann N. Michelini: *Plato´s Socratic Mask*; str. 54.

upozorňování na vlastní vysoký věk (17d; 34e), které může být hodnoceno jako snaha o zvýšení vlastní důvěryhodnosti na úkor mladých žalobců (viz 25d, kde Sókratés své stáří ironicky konfrontuje s Melétovým mládím; této problematice se ještě budeme věnovat). Podobně matoucně může působit fakt, že celá Sókratova obhajoba vykazuje nápadné analogie s Gorgiovou *Obranou Palaméda*.[58] Gorgias je typickým stoupencem přesvědčovací, přemlouvací rétoriky.[59] Sókratés jej explicitně jmenuje v *Symposiu*, když na něj přichází řada s řečnickým výstupem po Agathónovi (198b–199b). Dramatikův projev se přirovnává ke Gorgiovu, neboť na Sókrata působí bezmála paralyzujícím dojmem,[60] a v podobném smyslu se stařec vyjadřuje o přesvědčivých proslovech svých žalobců v *Apologii*. Proč tedy on sám svou obhajobu strukturuje tak, že připomíná jeden z nejcharakterističtějších výtvorů Gorgiovy rétoriky? Právě proto, aby vystupňoval ambivalenci své řeči; aby ukázal na dvojsečnost persvazivních řečí a zároveň upozornil na to, že jeho proslov nemá být vnímán jako monolitický, monologický celek, který zaslouží být buď beze zbytku přijat, nebo beze zbytku zamítnut. Sókratés se snaží Athéňany vyburcovat z monologického autismu.

b) Sókratova ironie

Jakési vnitřně konfliktní pnutí je ostatně pro Sókratovy projevy v Platónových dílech typické. Bývá mnohdy spojováno s jeho ironií. V tomto ohledu je ovšem nezbytné mít v patrnosti, že výrazu *eiróneia* náležel za Sókratových časů poněkud odlišný význam, než jakého nabývá dnešní pojem ironie. *Eiróneia* znamenala jednoduše *lež*, resp. cílevědomé (lstivé) klamání komunikačního partnera.[61]

Gregory Vlastos, jehož poznatky v oblasti sókratovské ironie patří k nejvíce fundovaným, se však domnívá, že Sókratés zahajuje významový posun *eiróneie* k dnešnímu smyslu slova ironie.[62] Jsem s ním v tomto názoru zajedno,[63] ale pouze pod podmínkou, že nebudeme esenci moderní ironie spatřovat toliko ve vyjádření „záporn[ého] vztah[u]

---

[58] Výčet těchto analogií předkládá Reeve, *Socrates in Apology*; str. 7n.

[59] Přinejmenším jej takto charakterizuje právě Platón, srov. *Gorgias* 52de či již připomínanou pasáž 456b–457c, v níž Gorgias přirovnává rétoriku k zápasnictví.

[60] „... bál jsem se, aby mi Agathón nakonec nepustil ve své řeči na mou řeč hlavu Gorgiovu, hrozného řečníka, a neproměnil mě v němý kámen.“ (198c) Samozřejmě tu jde o slovní hříčku: Gorgiova řeč má schopnost proměňovat člověka v kámen podobně jako hlava Gorgóny. Jistě však Sókratés tuto okolnost nepřipomíná jen kvůli tomu, aby si mohl dopřát tento *kalambúr*; právě naopak: hříčka má poukazem ke Gorgóně podtrhnout paralyzující účinek persvazivních řečí, jichž jsou rétorické Gorgiovy výtvory prototypem.

[61] Srov. Ivakos Vasiliou: *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*; str. 461.

[62] Vycházím z Vasiliouových referencí o Vlastosově pojetí, neboť inkriminovaná Vlastosova díla (článek *Socratic irony* či knihu *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*) nemám k dispozici.

[63] Např. pasáž *Ap.* 25d („Co to, Meléte? Ty, tak mladý, jsi patrně o mnoho moudřejší než já, takový stařec.“) je příkladem ironie, která je vskutku blízká tomu, jak tomuto pojmu rozumíme dnes.

vyslovením pravého opaku toho, co máme na mysli.“[64] Je třeba se uchýlit k obecnější charakteristice: „Z širšího hlediska je ironie důsledek rozporu v chápání; proto každá situace, kde jedna osoba ví nebo vnímá více než osoba druhá, stává se potenciálně ironickou.“[65] Jádrem ironie je podle této definice situační nesrovnalost, kontextuální konflikt. Dramatická vrstevnatost Platónových textů je samozřejmě pro vytváření podobných konfliktů jako dělaná, a vskutku v ní také vznikají, a to hned na dvou úrovních. Vasiliou je nazývá „vnější“ a „vnitřní rámec“ dialogu.[66] Aktéři fikčního univerza Platónových dialogů (tj. vnitřního rámce) mohou Sókratovu *eirónii* vnímat naprosto v intencích jejího dobového významu: jako Sókratův pokus ošálit je, vyzrát na ně. Někdy jim dokonce *eirónický* Sókratův tón uniká. Teprve na úrovni vnějšího rámce však mohou posluchači dialogu posoudit Sókratovu *eirónii* v kontextu celé dramatického struktury, do níž je vetknuta; a zde se nejzjevněji manifestuje její konfliktní ráz. Některé rozpory se totiž mnohem zřetelněji vyjevují právě na této úrovni; příkladem takového konfliktu je i výše zmiňované napětí mezi tím, že se Sókratés v úvodu *Apologie* distancuje od persvazivních řečí, a faktem, že je celá jeho řeč strukturována na půdorysu Gorgiova rétorického díla a nezřídka se uchyluje k argumentační praxi typické pro soudní řeči.

Domnívám se, že pokud je sókratovsko-platónská ironie něčím skutečně charakteristická, pak je to právě její konfliktně ambivalentní ráz; její dialektické, provokující napětí. Toto pnutí se obvykle stává zřetelnější, pokud bereme v potaz celou dramatickou skladbu Platónových děl, tzn. nejen jejich vnitřní, ale i vnější rámec. Proto se také domnívám, že posun mezi původním významem *eiróneie* k jejímu dnešnímu chápání je spíše záležitostí dramatické konstrukce Platónových dialogů než toliko Sókratova specifického projevu jako jejich izolovaného prvku. Z toho důvodu jsem výše hovořil raději o sókratovsko-platónské než jen o sókratovské ironii. Vlastos naopak významový posun od řecké *eiróneie* k moderní ironii přisuzuje přímo Sókratovi, ale asi nebude tak úplně náhoda, že se mu vyčítává malý zřetel k dramatické stavbě Platónových děl.[67] Přesto je třeba uznat, že Sókratův projev (právě proto, že zůstává bytostnou součástí dramatické struktury Platónových textů) je často nabit

[64] Josef Hrabák: *Poetika*. Praha 1973; str. 137.
[65] Hrabák, str. 137.
[66] Vasiliou, 464. Viz též výše, kap. 2.1.
[67] Podle Vasilioua je Vlastos příliš soustředěný na vnitřní rámec dialogů; na dění „uvnitř“ Platónových děl (viz c. d., str. 464n). Gill Gordon v článku *Against Vlastos on Complex Irony* zase upozorňuje na to, že Vlastosovo rozlišení jednoduché a komplexní ironie, byť je jeho přínosnost nepopiratelná, neumožňuje vyčerpávajícím způsobem charakterizovat veškerou ironii, kterou v Platónových dílech nacházíme. Některé případy jsou založeny na tom, co Gordon popisuje jako nesoulad v dramatické skladbě dialogu („an incongruity between phenomena within a dramatic context“ – str. 134; příklady takové inkogruity můžeme podle mého názoru zaznamenat i v *Apologii*, viz též výše, kap. 2.3). Sókratova vlastní *eiróneia* však podle Gordon zůstává plně v souladu s jejím dobovým chápáním (136n.).

vnitřním pnutím, které se neprojevuje až na úrovni dialogu jako celku, ale také v jeho jednotlivých momentech.[68] Rovněž ony jsou prodchnuty ambivalentním napětím, což koresponduje s Vlastosovým postřehem, že klíčovým rysem Sókratovy bytostné ironie je její významová podvojnost: jako by Sókratés to, co říká, zároveň myslel i nemyslel vážně. Vlastos proto hovoří o *komplexní ironii*. Vasiliou oponuje názorem, že příznačnost Sókratovy ironie nespočívá v její komplexnosti, nýbrž v její podmíněnosti: platnost toho, co Sókratés říká, je podmíněna okolnostmi, v jejichž pravdivost sám Sókratés nevěří.[69]

Nechci tu rozřešovat tento spor. Mým cílem bylo poukázat na vrstevnatost a složitost ironie, s níž se v Platónových dialozích setkáváme. Mám-li shrnout svůj postoj, pak jsem toho názoru, že sókratovsko-platónská ironie velice často vykazuje jeden důležitý rys: vyrůstá z dramatického napětí mezi konfliktními skutečnostmi, a proto je patrnější na úrovni dramatické výstavby Platónových děl. To neznamená, že bychom ji nemohli zaznamenat v jejich vnitřním rámci. V něm však často koresponduje s dobovým pojetím *eiróneie* coby šalebného šibalství či klamavého pozérství: a právě tak je Sókratova *eiróneia* vnímána jeho spoluobčany. Klasickým příkladem *eiróneie* v tomto smyslu je Sókratova okázalá pokornost,[70] kterou několikrát uplatňuje i v *Apologii* (např. 17b, 20c).

I v těchto případech však *eirónia* vykazuje konfliktní ráz, a to nikoli jen v tom smyslu, že Sókratova ironická skromnost[71] koliduje s jeho skutečnými schopnostmi, ale také v tom smyslu, že má *provokovat* komunikační partnery k reakci, k dialogu. Sókratova pokorná póza je ironickým beranidlem proti monologickému autismu jeho spoluobčanů, který – jak jsme již výše naznačili – koření v atmosféře řecké soutěživosti.[72] Sókratova ironická pokora kontrastuje s dobovou ctižádostivostí.[73] Ve střetu s touto ctižádostivostí však přehnaná pokora pochopitelně působí jako potměšilost, jako nejapný žert podrývající hodnoty, které vyznává většina občanů. Setkání s člověkem, který proklamuje svou vlastní nevědomost (21d) a řečnickou neschopnost (17b), a přitom usvědčuje druhé lidi z nevědomosti, muselo být pro standardního Athéňana mimořádně pokořující. Pokud Sókratés pokořovatelskou praxi svého zpytovného působení navíc před soudem tak zevrubně popsal, žádný div, že neušel trestu...

---

[68] Viz již uváděný příklad *Ap.* 25d.
[69] Vasiliou, str. 462n.
[70] Vasiliou hovoří o „false modesty" a rovněž ji prezentuje jako klasický příklad *eiróneie*, viz 367. Jako komplementární doplněk okázalé zdvořilosti lze podle mého názoru hodnotit Sókratovu tendenci k přehnané chvále některých (obv. nadutých a do sebe zahleděných) spoluobčanů. Coby specifické podoby Sókratovy ironie si této tendence všímá A. W. Nightingale ve článku *The Folly of Praise:Plato´s Critique of Encomiastic Discourse in the* Lysis *and* Symposium, in: *Classical Quarterly* 43 (i), 1993, str. 119nn.
[71] Například proklamace o vlastní rétorické nemohoucnosti v *Apol.* 17b.
[72] Srov. též A. W. Nightingale, c. d., str. 119n.
[73] „Socrates' eirôneia, is anomalous in Greek societies, where self-assertion and self-advertisement were encouraged by competitive social practices." Ann N. Michelini: *Plato´s Socratic Mask*; str. 49.

c) Sókratés jako *hybristés* a *topos* záměny rolí

V *Apologii* je pokořovatelský charakter Sókratovy činnosti umocněn na druhou. Nejenže obviněný zevrubně popisuje své zpytavé aktivity, které si průměrný Athéňan sotva mohl vykládat jinak než jako Sókratovu snahu ponižovat spoluobčany. Navíc si řečník při své obhajobě počíná, jako by chtěl pokořit i členy soudního sboru. Jak mívá ve zvyku, uplatňuje před nimi pózu ironické skromnosti (17b–18a), ale krom toho se dopouští řady zjevných nemístností: jako svého svědka se dovolává Chairefónta, kterého prezentuje jako důvěryhodného občana, ačkoli jsou o něm rozšířeny podobné zvěsti jako o něm; hovoří o božské inspiraci svého působení, dokonce sebe sama prezentuje jako dar poskytnutý Athénám od boha (30e); jako svůj protitrest navrhuje směšně malý obnos. Najdou se i jiné příklady[74] a my se k dokladům Sókratovy opovážlivosti před soudem ještě vrátíme, ale už teď jsou naše postřehy dostačující, abychom pochopili, jak Sókratovo charakteristické vystupování patrně vnímala většina jeho současníků, a jak se nejspíše muselo jevit i jeho porotcům: jako ukázková *hybris*.

Tento pojem bývá ovšem vymezován všelijak, a tak se nejprve podívejme, jak se k němu staví klasičtí filologové. Pokusím se představit tři poměrně respektované, ale odlišné koncepty, abychom si učinili co nejkomplexnější představu. První z nich patří MacDowellovi.[75] Ten upozorňuje na četnost a rozmanitost kontextů, v nichž *hybris* figuruje, pročež nelze tento výraz zaměňovat jednoduše s pýchou či arogancí, jak znějí nejčastější překladatelské ekvivalenty. *Hybris* může být demonstrována celou škálou symptomů: samolibostí, nestoudností, bujností, nevázaností, přehnaným sebevědomím, domýšlivostí ap. Univerzálně platný je však negativní podtón zkoumaného výrazu: *hybris* je hodnotící, nikoli objektivní slovo. Právě tak univerzálně platí, že se člověk *hybristního* jednání dopouští vždy dobrovolně. *Hybris* bývá často namířena proti jinému jedinci, který se pak stává *hybristovou* obětí; není to však nezbytnou podmínkou. Hojně se *hybris* projevuje u mladých či bohatých lidí, ale ani to není závazné pravidlo.

Na MacDowellovy postřehy bezprostředně reaguje Fisher.[76] Ten se domnívá se, že MacDowellovi uniká stěžejní souvislost. Na základě rozboru Aristotelových úvah o *hybris* v *Rétorice* a *Poetice* vyvozuje, že esenciální charakteristikou zkoumaného fenoménu je vůle poškodit něčí čest: někoho pokořit, zneuctít, zahanbit. *Hybris* tedy vždy obnáší oběť a vždy

[74] Srov. Reeve, *Socrates in Apology*; str. 6n.
[75] Douglas M. MacDowell: *„Hubris“ in Athens*, in: *Greece and Rome*. 2nd Ser., Vol. 23, No. 1 (Apr., 1976), str.14–31.
[76] N. R. E. Fisher: *Hybris and Dishonour I*, in: *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 23, No. 2 (Oct., 1976), str. 177–193; týž: *Hybris and Dishonour II*, in: *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 26, No. 1. (Apr., 1979), str. 32–47.

úzce souvisí s fenoménem *timé*.[77] V souladu s MacDowellem nicméně Fisher připomíná častý výskyt *hybris* u mladých či bohatých osob, přičemž u mladých (jak podotýká Aristotelés) jde o důsledek *filotimie*, zvýšené citlivosti na vlastní čest. Ta je nutí prudce reagovat na jakýkoliv pokus o dotčení jejich *timé*, a souběžně je ponouká k tomu, aby sami dehonestovali druhé.

Podobně jako MacDowellovy se i Fisherovy poznatky zařadily do fondu názorů respektovaných autorit, ale ani ony nezůstaly bez kritiky. Podle Cairnse[78] není *hybris* primárně soustředěna na druhou osobu (oběť), nýbrž na samotného *hybrista*. Jádrem *hybris* je totiž domýšlivost, nadhodnocování sebe sama („thinking big", *mega fronein*). Na druhou stranu Cairns uznává, že se *hybris* týká sféry *timé*, neboť ono nadhodnocování souvisí s osobní prestiží. Projevem *hybris* tak vcelku typicky bývá snaha degradovat druhé. Jedná se sice o sekundární důsledek, ale v behaviorální rovině jde obojí ruku v ruce.

Jak vidíme, úvahy klasických filologů se často točí okolo fenoménu *timé*. Zvláště Fisherovy a Cairnsovy postřehy odpovídají tomu, co jsme si řekli o řecké soutěživosti a o jejím principu nulového součtu: jeden vyhrává na úkor jiného. Někoho ponížit automaticky znamená navýšit vlastní prestiž, a naopak. V takové atmosféře museli být Athéňané na svou čest mimořádně citliví, a tak není divu, že příčinu svých pomluv i aktuální žaloby spatřuje Sókratés právě v prudkosti a *filotímii* svých spoluobčanů.[79]

S ohledem na hypersenzitivní lpění soudobých Athéňanů na vlastní cti a se zřetelem ke zdánlivě pokořovatelskému charakteru Sókratovy činnosti se skutečně zdá pravděpodobné, že jej mnoho jeho spoluobčanů pokládalo za *hybrista*. A nejinak si jeho výstup před *dikastériem* asi vykládali porotci. Jeho přezíravý postoj k obvyklé forenzní rétorice; jeho místy blahosklonně domlouvavý (30de), jindy zase neskrývaně útočný či přinejmenším ostře kritický (31e–32d) tón vůči auditoriu; jeho návrh, aby byl místo potrestání živen v prytaneiu (36d); a konečně i nejapně nízká finanční částka jako alternativa vůči trestu smrti (38b), to vše skutečně působí jako pohrdání autoritou soudu. Sókratova snaha poukázat na božskou inspiraci vlastního působení se zase jeví jako příznak jeho domýšlivosti, či jako nejapný, vysmívavý žert – jeden z dalších typických projevů *hybris*.[80] Sám Sókratés si je rizika tohoto

[77] Fisher přezkoumává a reinterpretuje MacDowellovy příklady *hybris* bez oběti tak, že se ukazuje, že i v nich je vlastně oběť přítomna (viz Fisher 1976). Ve druhé části svého článku (Fisher 1979) v podobném duchu reinterpretuje tradiční přístup k *hybris* v řeckých dramatech, ale i u Thúkidida, Hérodota a Platóna.

[78] Douglas L. Crains: *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in: Journal of Hellenic Studies cxvi (1996),str. 1–32.

[79] Viz již citovaná pasáž: „Protože pak jsou, myslím, **ctižádostiví** [*filotimoi*] a prudcí, a je jich mnoho, a protože o mně mluví usilovně a přesvědčivě, naplnili vám uši svými starými a silnými pomluvami. Z této příčiny mě napadl i Melétos a Anytos a Lykón ..." (*Ap*. 23e; překlad F. Novotný, zvýrazněno mnou)

[80] Srov. MacDowell, c. d., 20n. V uvedené pasáži MacDowell ostatně připomíná, že je Sókratés v *Symposiu* opakovaně označován za *hybrista* právě v tomto, „posměvačském", smyslu.

výkladu vědom, neboť předtím, než se pouští do vyprávění delfské historky, na obojí výslovně poukazuje: „A snad se bude některým z vás zdát, že **žertuji** *[paidzein]*; avšak dobře vězte, budu vám mluvit pouhou pravdu.“ (20d) „A nehlučte mi, občané athénští, ani bude-li se vám zdát, že **mluvím něco přílišného** *[mega legein]*.“ (20e; obojí překlad Fr. Novotného; zvýrazněno mnou).

Jenže Sókratovo ujištění o vlastní serióznosti působí v kontextu jeho ambivalentní mluvy spíš jako *eiróneia*, jako klamavá póza; či ještě lépe: jako umocnění nejapnosti a nestoudnosti jeho projevu, jako rezonátor jeho vlastní *hybris*. Přesto obvinění z *hybris* padá v *Apologii* na opačné straně. Při své dialektické konfrontaci s Melétem Sókatés osočuje svého žalobce, že je to naopak on, kdo si ze svého auditoria utahuje (27a). Explicitně jej dokonce nazývá *hybristem* a výslovně tuto okolnost spojuje s Melétovým mládím: „Mně se vskutku zdá, občané athénští, že tenhle člověk je velmi **zpupný** a nevázaný ***[hybristés** kai akolastos]* a že podal tuto žalobu přímo z jakési zpupnosti a nevázanosti a **mladické bujnosti** ***[hybrei** tiní kai akolasía kai **neotéti]***.“ (26e–27a; překlad Fr. Novotný, zvýrazněno mnou) Tento prvek můžeme hodnotit jako diskreditační obrannou strategii prostřednictvím argumentace *ad hominem* (viz předešlá kapitola). Sókratés je v této strategii nesmírně důsledný, neboť Melétovo mládí cíleně konfrontuje se svým vysokým věkem (25d). Pokud se *hybris* v obecném povědomí do značné míry spojovala s mládím, jak se shodují MacDowell i Fisher, pak můžeme tento fakt hodnotit jako Sókratovu konsekventní snahu poukázat na nepravděpodobnost toho, že by byl *hybristem*. Je tomu právě naopak, *hybristem* je Melétos! Koneckonců je tento mladík typickým produktem prudkosti a *filotímie*, v nichž Sókratés spatřuje příčiny své žaloby (23e). *Hybris* je mnohem spíše vlastností Sókratových odpůrců, ctižádostivých Athéňanů neschopných přiznat si vlastní nevědomost[81] a opustit schéma monologického bipolárního myšlení; Sókratés proti *filotímii* staví naopak svou okázalou skromnost a ironický odstup.

Přesto jeho pokus usvědčit z *hybris* Meléta nenachází u soudců odezvu. Bipolarita jejich myšlení neumožňuje zahlédnout v Sókratově diskuzi s Melétem cokoli jiného než snahu pokořit odpůrce; zvláště když jsou oni sami během jeho výstupu vystaveni nepříliš uctivým výpadům. Sókratova obrana před soudci selhává; ale posluchač/čtenář dialogu má příležitost vymanit se ze strnulého bipolárního uvažování. Má dokonce možnost zahlédnout absurdnost,

[81] Srov. Reevovu charakteristiku Sókratovy zpytavé činnosti jako jakéhosi *antihybrismu*, probouzení Athéňanů z jejich *hybris* (*Socrates in Apology*; zvláště kap. 1.4–1.6). Reeve dává tuto skutečnost do souvislostí s apollónskou inspirací Sókratova působení (srov. úlohu Apollóna jako boha očišťovatele). Je pravda, že Reeve chápe *hybris* poněkud svébytněji než někteří klasičtí filologové (viz c. d., str. 28). Asi však není náhodou, že jedním z nápisů, jimiž se údajně honosila delfská věštírna, není toliko notoricky známé „poznej sám sebe“, ale také „střez se *hybris*“ *(hybrim meisei)* – viz Reeve, c. d., str. 30.

která v tomto typu myšlení spočívá a kterou Sókratés demonstruje třeba i tím, že ve své zdánlivě *hybristní* řeči tematizuje *hybris* Meléta. Dochází tu k téměř travestní záměně rolí (a jak ještě uvidíme, totéž *topos* se zcela signifikantně vyskytuje i v *Symposiu*). Sókratés, který je sám v očích veřejnosti *hybristés*, si vyměňuje roli se svým žalobcem, a to hned ve dvou rovinách: jednak jej samotného obviňuje z *hybris* (a zcela konsekventně tuto *hybris* dokládá), jednak se vůči němu chová, jako by obžalovaným byl naopak on („tvrdím, že je vinen Melétos" – 24c). *Topos* přehozených rolí musí pochopitelně zamotat hlavu každému, kdo zarytě lpí na definitivních a provždy platných přesvědčeních, které mechanicky a paušálně uplatňuje na všechny životní situace. Jakmile jsou role vyměněny, klasický *status quo* je překocen vzhůru nohama a obvyklá přesvědčení náhle neobstojí, nebo jsou přinejmenším podrobena zneklidňujícím pochybám. Jestliže totiž může být *hybristem* jak obžalovaný, tak žalobce, podlamuje to bipolárně-monologické schéma uvažování, jež se v jádru zakládá na axiómu: „pravdu může mít jen jeden". Topos *záměny rolí* plní z tohoto hlediska podobně rozrušující funkci jako Sókratův *elenchos*[82] či jeho ironie[83] a naprosto zapadá do Sókratovy dialogické komunikační strategie. Nejprve je nutno komunikačního partnera probudit z monologické zaslepenosti; poukázat na konfliktnost, na rozpornost jeho zdánlivě kompaktních a univerzálně platných názorů/předsudků/domněnek; na nutnost vzdát se šablonovitého myšlení, které je hned se vším hotovo. Skutečnost je bohatší, nejednoznačnější, než by se zdálo.

Většina Sókratových současníků je příliš pohodlná a příliš prosáklá monologickou mentalitou, než aby si něco takového připustili. Fakt, že jen schematicky implementují skutečnost do předem připravených šablon, samozřejmě podstatně znesnadňuje, aby vůbec pochopili charakter Sókratovy činnosti. Ztotožňují jej se sofistou, protože je to kategorie, kterou znají, a nemíní se obtěžovat tím, aby si všímali markantního rozdílu mezi charakterem Sókratova působení a aktivitami sofistů. Sofisté učí za peníze, kdežto Sókratés rozmlouvá se svými spoluobčany zadarmo: bez rozdílu mezi chudými a bohatými (33b). Snad proto, že sofisté obvykle vyučují mladíky, je Sókratés obviněn z kažení mládeže. Přitom však nerozmlouvá toliko s mladými, ale i se starými (33a)! Sókratés odmítá selektivní přístup

[82] Přikláním se k tzv. „negativnímu chápání" sókratického *elenchu*. Sókratovi při elenchických zkoumáních v raných dialozích nejde ani tak o to, aby se dobral pozitivního poznání, ale spíš o to, aby usvědčil své komunikační partnery z kontradikce – aby odboural jejich ustrnulé názory a otevřel jejich mysl možnosti dialogické konfrontace. O tradici pozitivního či negativního chápání *elenchu* a o potížích pozitivního zhodnocení tzv. *definičního elenchu* viz Pavel Hobza: *Lysis jako hledání racionálního obrazu světa*, in: *Platónův dialog* Lysis. *Sborník příspěvků z platónského symposia* (20. 10. – 21. 10. 2000), Praha, Oikumené 2003; str. 154nn.

[83] Srov. Vasiliouvo zhodnocení Sókratovy ironie (kterou chápe jako podmíněnou ironii, viz výše) coby prostředku, jak vylákat z domýšlivých *(hybristních?)* komunikační partnerů kontradiktorická tvrzení a přesvědčit je o nedostatečnosti jejich vědění (Vasiliou, c. d., str. 470nn.).

k tomu, s kým bude hovořit; nezaměřuje se jen na bohaté, či jen na mladé. Nejde mu o výběr mezi tou nebo onou alternativou, při němž vyloučí možnost opačnou. Chce přezkoumávat; netouží hledat definitivní, monologické odpovědi, nýbrž vést rovnocenný dialog.

2.5 Shrnutí dosavadních poznatků

Vodítkem mých rozborů *Apologie* byl způsob, jak je v uvedeném dialogu Sókratés prezentován, zvláště v kontrastu ke svým spoluobčanům. Jako jeden z klíčových momentů spisu jsem identifikoval konflikt mezi Sókratovou vůlí k dialogu a monologickou strnulostí jeho současníků, na niž Platón v některých svých dialozích, včetně *Obrany,* modelovým způsobem poukazuje. Mezi rysy *monologického diskurzu* počítám zejména důraz na vlastní čest, sklon k soutěživosti založené na principu nulového součtu a s tím související tendenci k bipolárně šablonovitému přístupu ke skutečnosti; všechny rysy jsou nějakým způsobem tematizovány i v *Apologii* (*filotímia* Sókratových žalobců; bipolární princip rozhodování athénského soudu nápadně odpovídající paradigmatu soutěžního klání; bipolární princip kladení otázek v delfské věštírně atp.).

Aby prolomil autistický, do sebe zavřený a sebe-potvrzující charakter monologického myšlení, využívá Sókratés prostředků, které na veřejnost působí anomálním a nepříznivým (provokujícím a pokořujícím) dojmem, např. *eiróneie*. Tyto prostředky však odpovídají Sókratově dialogické komunikační strategii. Aby bylo vůbec možné zahájit dialog, je nejprve třeba probudit komunikačního partnera z letargie jeho dogmatických, dialog znemožňujících předsudků; narušit jeho škatulkovité myšlení. Proto Sókratés na své současníky působí značně ambivalentním dojmem, a proto si ambivalentní charakter zachovává i jeho apologetická řeč.

Složky této řeči jsou ve vztahu provokujícího napětí, hraničícího s vnitřní rozporností, ba absurditou (např. když si Sókratés prohodí roli s Melétem). Obojí však vyplývá z toho, že Sókratés ve svém projevu pracuje s prvky tradičních myšlenkových schémat či rétorických postupů, a to tak, aby poukázal na jejich problematičnost, vnitřní konfliktnost. To jej zdánlivě spojuje se sofisty, ale existuje tu podstatný rozdíl: sofisté jsou produktem soutěživé řecké kultury (stejně jako monologické myšlení většiny Sókratových spoluobčanů). Možná že sofistické slovní žonglérství mate mnohé Athéňany stejnou měrou jako Sókratovo do morku kostí jdoucí zpytování, ale to nemůže zastřít důležitou diskrepanci. Sofistům nejde o to, aby věcem takříkajíc přicházeli na kloub, aby je poctivě zkoumali s ohledem na jejich skutečné vlastnosti; uzavírají se do sféry slov a jazyka a jsou vlastně stejně nepřístupní dialogu jako ostatní jejich současníci. Jejich výstupy mají za úkol udivit, omráčit, fascinovat – a především zmanipulovat posluchače. Své auditorium si ostatně pečlivě vybírají: jsou vedeni zištnými

pohnutkami. Sókratés se naproti tomu nekloní k jednostranné persvazivní aktivitě, a konsekventně s tím varuje před pasivním přijímáním cizích názorů: jedná se o dvě strany téže mince – monologické mentality. Své auditorium si nevybírá; rozmlouvá s každým. Jeho cílem není komunikačního partnera paralyzovat, „zpasivnit“, nýbrž naopak vyprovokovat k reakci, k dialogu; nikoli mu v působivém monologu vlít do hlavy, co si má myslet, nýbrž jej *vést* k myšlení.

3/ *Symposion*

3.1 Datace *Symposia*

Podobně jako v případě *Obrany Sókrata* je relativní datace vzniku *Symposia* jednou z méně problematických kapitol platónského bádání. Panuje poměrně široká shoda v tom, že dialog spadá do středního, „klasického" období Platónovy tvorby.[84] Zásluhou anachronismu v *Symposiu* 193a lze navíc dataci opřít o konkrétní časový údaj: dialog s největší pravděpodobností nevznikl dříve než roku 385 př. n. l.[85]

Relativní datace sepsání *Symposia* má význam zejména s ohledem na klasický výklad Platónova díla, který počítá s tím, že v dialozích středního období autor pracuje se specifickými kognitivně-ontologickými předpoklady či doktrínami, zejména s dualistickým chápáním světa ukotveným v takzvané teorii forem či idejí. V rámci *Symposia* bývá za projev této koncepce chápána pasáž 210e–211d, kde Diotima hovoří o věčném „krásnu podivuhodné podstaty". Diotima ono krásno charakterizuje vlastnostmi a slovními obraty, které upomínají na některé pasáže *Ústavy* (např. 505a), na základě čehož se mnozí interpreti kloní k možnosti ztotožňovat tzv. ideu krásy ze *Symposia* s ideou dobra z *Ústavy*.[86]

Podobné úvahy stojí mimo sféru mého zájmu, neboť nehodlám svou interpretaci stavět ani na předpokladu přítomnosti, ani na předpokladu absence zmíněných elementů v *Symposiu*. Přesto se relativní datace *Symposia* může stát zdrojem výhrad na adresu předkládané práce. Pokud *Apologie* a *Symposion* vznikaly v odlišných tvůrčích obdobích, mohou odrážet jiné myšlenkové pozadí, vztahovat se k jiné tvůrčí a ideové strategii.[87] Snahu porovnávat určité

---

[84] Srov. např. Andreas Graeser: *Řecká filosofie klasického období*. Praha 2000, str. 167 nebo Charles Kahn: *Did Plato write Socratic Dialogues*, in: *Classical Quarterly* 31 (ii), 1981, str. 306. Jaeger hovoří o *Symposiu* jako o velkém dílu Platónova vyzrálého období (Werner Jaeger: *Paideia.* Warszawa 2001; str. 741). Rickenovo zařazení *Symposia* mezi rané dialogy (viz *Antická filosofie*. Olomouc , str. 44) je tak vcelku ojedinělé a působí o to překvapivěji, že uvedený autor o *Symposiu* hned na další stránce referuje jako o jednom ze tří Platónových „klasických dialogů" (spolu s *Ústavou* a *Faidónem*).

[85] Viz Nussbaumová, str. 352. (Pozn.: V knize je uvedena mylná paginace; inkriminovaný anachronismus se vyskytuje v pasáži 193a, nikoli 183a). Autorka se domnívá, že *Symposion* pravděpodobně vzniklo kolem roku 375 př. n. l. (tamtéž).

[86] Příkladem tohoto klasického přístupu může být Jaeger 2001; str. 762. Z novějších interpretů se k této možnosti kloní i Charles Kahn, viz *Did Plato write Socratic Dialogues*, str. 316n. Naopak proti totožnosti ideje dobra s ideou krásy srov. F. C. White: *Love and Beauty in Plato´s Symposium*, in: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 109, 1989, str. 149–157.

[87] Koncepční rozdíl mezi ranými a středními dialogy náleží ke všeobecně uznávaným faktům. Tatarkiewicz shrnuje diskrepanci jmenovaných tvůrčích etap následovně: „Dialogi wczesnego okresu są: a) sokratyczne, tj. stawiają sobie za zadanie, wzorem Sokratesa, określanie pojęć etycznych, b) są elenktyczne, tj. wykazują, jakich określeń przyjmować nie należy, ale pozytywnych rozwiązań przeważnie nie dają), c) zbijają cudze rozumowania ich własną bronią, nie zaznaczając własnego stanowiska Platona, d) nie wypowiadają i zdają się w ogóle nie znać poglądów uważanych za najtypowsze dla Platona, mianowicie teorii idei, e) późniejsze z nich skierowane są przeciw sofistom. […] Dialogi średniego okresu są: *a)* konstrukcyjne, tj. budują własne pozytywne teorie, które łączą się z sobą w system, *b)* zawierają dualistyczne sformułowania nauki o ideach, które uważane są za typowo Platońskie, *c)* są najbogatsze artystycznie i mają najwięcej polotu poetyckiego, *d)* noszą wybitne cechy mistycznego orfizmu i odbijają przez to od pewnej trzeźwości wczesnych i późnych

aspekty *Apologie* s analogickými aspekty *Symposia* lze tudíž podezírat z metodické lehkovážnosti, protože je tu možnost, že obojí vystupuje v odlišném myšlenkově-tvůrčím kontextu. Taková výtka však není zcela oprávněná. Nezabýváme se pátráním po koncepčních rozdílech mezi rozmanitými Platónovými tvůrčími etapami, nýbrž způsobem, jakým se ve dvou konkrétních textech, totiž v *Apologii* a *Symposiu*, pracuje s postavou Sókrata. Pokud charakteristika této postavy doznává nějakých změn, pak bychom je měli rozpoznat na základě textové evidence. Primární je pro nás tudíž svědectví samotných textů. Teprve pokud na jeho základě vypozorujeme, že Platónovo pojetí Sókrata vykazuje v rámci *Symposia* oproti *Apologii* posun, můžeme postoupit „o patro výš", tj. pokusit se tento posun vysvětlit, třeba i s přihlédnutím k tradované koncepční odlišnosti raných a středních spisů.

Tak dalece ovšem v našem bádání nedospějeme. Ústřední tezí našich dosavadních rozborů bylo zjištění, že Sókratés v *Apologii* figuruje jako představitel (a v jistém smyslu propagátor) dialogického diskurzu. Právě v tom spočíval klíč k pochopení jeho svérázného vystupování. Jsem přesvědčen, že tutéž roli hraje prakticky ve všech Platónových „sókratovských"[88] dialozích, snad s výjimkou těch, v nichž se objevuje jako nevyzrálý mladíček. Co spojuje *Apologii* se *Symposiem* (a odlišuje tuto dvojici od jiných Platónových děl), je snaha Sókratovu roli proponenta dialogického diskurzu jednak ukotvit, resp. objasnit (pomocí aitiologických vyprávění), a jednak zdůraznit, resp. demonstrovat a rozvinout (prostřednictvím konfrontace s postavami reprezentujícími monologickou mentalitu – ať už jde o Pýthii, Chairefónta, Meléta, ba celé dikasterion v *Apologii*; nebo o Apollodóra, Aristodéma a všechny účastníky „erótického" banketu v *Symposiu*). Tato hlavní dramat(urg)ická linie zůstává u obou dialogů shodná.

V možnostech předkládané práce není bohužel bedlivé zkoumání veškerých postav, které v *Symposiu* vystupují. Podobně, jako jsme se v případě *Apologie* soustředili vedle Sókrata především na osobu Chairefónta, zaměříme se při zkoumání *Symposia* primárně na Apollodóra a Aristodéma. Důvod je nasnadě: oba jsou podobně jako Chairefón *zprostředkovateli* aitiologického příběhu, jímž v tomto případě rozumíme vyprávění o Sókratově setkání s Diotimou. Zaměření na kontrast mezi Sókratem na jedné straně a Apollodórem a Aristodémem na druhé straně nám sice nedovolí podat zevrubnou interpretaci

---

dialogów." W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii. Tom I. Filozofia starożytna i średniowieczna*. Warszawa 2007; str. 93n.

[88] Termín „sókratovské" či „sókratické" dialogy („socratic dialogues") se vžil pro označení rané Platónovy tvorby, která podle mínění některých interpretů nejvěrněji odráží působnost jeho učitele (viz Charles Kahn: *Did Plato write Socratic Dialogues*, in: *Classical Quarterly* 31, ii, 1981; str. 305). V této práci však pod uvedený pojem zahrnuji veškeré Platónovy spisy, v nichž Sókratés vystupuje.

Symposia; přinejmenším však osvětlí některé aspekty Sókratova vystupování, jež se zdánlivě odlišuje od jeho standardních zvyklostí.

3.2. Nahodilost proti schématu: Sókratés vs. Apollodóros a Aristodémos

a) Apollodóros a jeho auditorium

Povšimli jsme si, že aitiologické příhody, které mají osvětlovat zvláštní ráz Sókratovy filosoficko-vychovatelské praxe, jsou jak v *Apologii*, tak v *Symposiu* zasazeny do několikastupňového narativního rámce. Tyto rámce si měrou své komplexnosti v podstatě odpovídají (přinejmenším zahrnují shodný počet zprostředkujících osob). V případě *Obrany* jsme se pokusili odhalit i funkci onoho narativního rámce. Spočívala v konfrontaci pasivní zprostředkovatelské úlohy Pythie a Chairefónta se zpytující a interpretační (byť rovněž zprostředkovatelskou) rolí Sókrata. Než přikročíme k analýze mediačních úloh vypravěčů v *Symposiu*, připomeňme si tabulku analogií mezi narativními strukturami rámců, do nichž jsou aitiologické příběhy v *Apologii* i *Symposiu* začleněny:

Dialog	**Zdroj Sókratova specifického chování**	**1. příjemce** (kontakt přímo se zdrojem)	**2. příjemce** (kontakt pouze s 1. příjemcem)	**3. příjemce**	**4. příjemce**
Symp.	Diotima (její zasvěcení)	Sókratés	Aristodémos	Apollodóros (upozorňuje na svůj pomocný zdroj: Sókrata)	anonymní Apollodórův druh (potažmo posluchači dialogu)
Ap.	Apollón (jeho věštba)	Pythia	Chairefón	Sókratés (upozorňuje na možnost svědectví pomocného zdroje: Chairefóntova bratra)	anonymní sbor soudců (potažmo posluchači dialogu)

Jak vidíme, jen jediná zprostředkující osoba se vyskytuje v obou dialozích: Sókratés. Zatímco v *Apologii* plní úlohu třetího příjemce (potažmo posledního zprostředkovatele),

v *Symposiu* je hned prvním (bezprostředním) příjemcem (a tudíž prvním zprostředkovatelem). Povaha jeho kontaktu se zdrojem je však značně odlišná od role Pythie coby prvního zprostředkovatele v *Apologii*. Ve skutečnosti se jeho vystupování v obou dialozích liší od všech ostatních osob, které v mediačních řetězech figurují. Sókratés se jako jediný nespokojuje s funkcí pasivního přenašeče informace; v obou spisech má jeho vystupování citelně dialogický ráz. V *Apologii* přezkoumává pravdivost delfského výroku téměř tak, jako by vedl s věštírnou polemický rozhovor (srov. např. 21bc). V *Symposiu* není jen pasivním adresátem/médiem toho, co říká zdroj (Diotima), nýbrž s ním dialogicky rozmlouvá.

V obou řetězcích Sókratés vystupuje jako jediný „dialogický" zprostředkovatel; ostatní postavy začleněné do „distribučního řetězu" jsou vlastně pouhými převypravovači. Srovnáme-li Sókratovu úlohu finálního vypravěče delfského příběhu v *Apologii* s analogickou rolí Apollodóra v *Symposiu*, spatřujeme následující rozdíly. Delfský příběh je podán provokující, dvojznačnou formou,[89] a třebaže nevyvolává skutečný dialog, přinejmenším si vynucuje reakce posluchačů (hlučení davů). Apollodórovo vyprávění naproti tomu není ani jednou přerušeno. Ani ono zdaleka není prosto dvojznačností a provokativních diskrepancí, ale ty nevyplývají ani tak z Apollodórova podání jako spíš z povahy vyprávěného. Apollodóros totiž – a v tom je největší rozdíl mezi ním a Sókratem – neoplývá ambicemi překročit úlohu prostého převypravovače.[90] Nepokouší se (narozdíl od Sókrata v *Apologii*) interpretovat či zkoumat smysl toho, co říká; soustředí se jen na reprodukci toho, co slyšel od Aristodéma. Jeho anonymní druh jej k tomu ostatně vyzývá, a Apollodóros na výzvu, vzdor svému počátečnímu konfliktnímu vystupování, vcelku poslušně přistupuje.[91]

To nás přivádí k tomu, abychom si blíže povšimli úlohy Apollodórova auditoria. Tvoří je anonymní vypravěčův druh a jeho společníci, jejichž jménem onen *hetairos* promlouvá (srov. 173e). Víme, že jde o „lidi bohaté a výdělkáře" (viz 173c), a Apollodóros je popichuje kvůli jejich nezájmu o filosofii. Sám se přitom pasuje do role milovníka filosofických řečí a tvrdí, že je schopen podobné řeči sám pronášet.[92] Jeho posluchači však nejsou zvědaví na jeho filosofickou sebeprezentaci. Neodhodlávají se zkoumat, zda je tato sebeprezentace pravdivá,

[89] Sókratés ji uvozuje troufalým prohlášením, že si vede za svědka boha Apollóna. Také prezentace Chairefónta coby spořádaného athénského občana je problematická, viz výše.

[90] Výjimku představuje jeho selekční funkce: nepřevypravuje všechno, co od Aristodéma slyšel, nýbrž jen to, co se mu zdá hodno paměti. Selekce však odpovídá záměru Apollodórova vyprávění: prezentovat řečené jako výlučnou skutečnost, která je hodna „petrifikace" prostřednictvím opakování (tj. převypravování), nikoli kritického zkoumání.

[91] „*Druh*: Nestojí za to, Apollodóre, nyní se o té věci hádat; ale neodepři nám toho, zač jsme tě prosili, a **vypravuj nám, jaké byly ty řeči**." – *Apoll.* Byly tedy asi takovéto – ale raději se pokusím i já vypravovati vám všechno od začátku, **jako to vypravoval on**." (173e–174a; překlad F. Novotný, zvýrazněno mnou)

[92] „Vůbec já cítím nesmírnou radost – vedle pomyšlení, že nabývám prospěchu – při filosofických řečech, kdykoli je buď sám mluvím, nebo slyším od jiných ..." 173c.

či zda se jedná o pózu; celou problematiku konfliktu mezi filosofií a výdělečnou činností, jakož i status Apollodórových filosofických kompetencí odsouvají na vedlejší kolej (174e). Očividně mají v plánu Apollodóra toliko poslouchat, nikoli s ním debatovat. Značně podobně si počíná i Glaukón, o jehož setkání s Apollodórem referuje posledně jmenovaný z kraje dialogu: také on Apollodóra vybízí k vyprávění a dává najevo svou vůli poslouchat (173b).

Nabízí se otázka, proč Glaukón[93] ani Apollodórův druh nenavštívili přímo Sókrata, aby si celý příběh vyslechli rovnou od něho. Nemůže to být tím, že by podceňovali význam Sókratovy úlohy na Agathónově hostině. Glaukón sice o celém dýchánku nic určitého neví (172c), avšak Sókrata explicitně jmenuje mezi třemi „celebritami" banketu (172b). Navíc by bylo podivné, aby se zcela cílevědomě (viz 172a) domáhal svědectví Apollodóra, kdyby nebyl přesvědčen o důležitosti role jeho učitele. Proč však chodí ke kovaříčkovi, a ne rovnou ke kovářovi? Totéž platí o Apollodórově anonymním druhovi, který se rovněž neobrací na Sókrata, nýbrž na jeho žáka, a to vzdor tomu, že si je dobře vědom Apollodórových sklonů k verbální agresi.[94] Čím si Apollodóros, častující své spoluobčany výtkami a posměšky, vysloužil přednost před svým mistrem? Možná Glaukón ani Apollodórův druh jednoduše nepatří mezi osoby Sókratovi blízké, a tudíž se neodvažují obracet přímo na něj. Přesto se zdá příznačné, že osoby, které chtějí slyšet *vyprávění*, vyhledají Apollodóra, a nikoli jeho učitele. Ten si totiž spíše než ve vyprávění libuje v dialogické konfrontaci, a v úvodu *Symposia* je tato okolnost naznačena. Když je Apollodóros otázán, zda o večírku slyšel vyprávět přímo od Sókrata, poměrně rezolutně takovou možnost zavrhuje („Bůh ví, že ne", *ú ma ton Dia*, 173b). I jemu samotnému patrně připadá nějakým způsobem nepatřičné, že by Sókratés měl celý příběh sám *vyprávět*. Sókratés Apollodórovi toliko zodpověděl některé konkrétní dotazy; jinak jeho žák o celé události slyšel od Aristodéma (173b).

b) Apollodóros jako monologický vypravěč

Hned v úvodu *Symposia* je tudíž, byť poněkud podprahově, tematizován kontrast mezi Sókratem coby proponentem dialogicko-filosofického diskurzu a jeho současníky coby reprezentanty monologického paradigmatu. Glaukón ani Apollodórův druh nemají zájem na tom, aby se prostřednictvím diskuze pídili po filosofické relevanci řečí vedených na banketu; chtějí si tyto řeči jen pasivně poslechnout (velice pravděpodobně je k tomu motivuje spíše vidina klepů o Sókratově milostném životě než cokoli jiného). Je sice pravda, že Glaukón

[93] Glaukón se navíc o podrobnostech ze sympozia pídí obzvlášť horlivě: Apollodóra sháněl v této záležitosti již dříve (172a). Srov. M. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, str. 353nn.

[94] „Jsi stále stejný, Apollodóre; stále totiž káráš sebe i ostatní, a jak se zdá, pokládáš vesměs všechny lidi, počínaje od sebe, za ubohé mimo Sókrata." (173d).

klade Apollodórovi otázky (173ab), takže by se dalo říci, že s ním vlastně vede dialog. Ale jeho otázky mají spíše upřesňující, stvrzující funkci, podobně jako Chairefóntova delfská otázka v *Apologii* (viz výše). Cílem podobných otázek není řečené zproblematizovat a rozvinout, nýbrž naopak zpečetit, dobrat se definitivního obrázku. Podobnou funkci, jak se zdá, měly i otázky, které Apollodóros kladl přímo Sókratovi. Jejich účelem nebylo rozdmýchat debatu, nýbrž nechat si potvrdit již slyšené,[95] totiž to, co Apollodórovi vyprávěl Aristodémos. Zdá se tedy, že ani Apollodóros, jakkoli se pokládá za Sókratova žáka, není reprezentantem dialogického myšlení.

Ale není náš soud příliš ukvapený? Apollodóros projevuje vůči svému učiteli, jakož i vůči filosofii, nevšední zápal, a k jeho každodenním aktivitám patří svědomité hudrání na adresu každého, kdo nečiní totéž. Nejde Apollodórovi při podobných extempore o totéž, o co usiluje Sókratés? Nechce Apollodóros provokovat Athéňany svou (zdánlivou?) *hybris*, aby je vytrhl ze strnulých předsudků a myšlenkových schémat? Koneckonců, jméno „Apollodóros" lze překládat jako „dar Apollónův", a právě tak se Sókratés prezentuje v *Apologii*: jako „člověk daný obci od boha [Apollóna]" (31b). Navíc se v onom dialogu Sókratés hlásí k roli jakéhosi obecního svědomí: pokládá za svou povinnost domlouvat Athéňanům, a právě toho se s velkým elánem zhošťuje i Apollodóros. Způsob, jakým Sókratés promlouvá v *Apologii* k fiktivnímu Athéňanovi,[96] na první pohled odpovídá způsobu, jakým kárá své spoluobčany Apollodóros.

Problém je, že Sókratovo domlouvání fiktivnímu Athéňanovi je jen modelové a má sloužit za názorný příklad. Ve skutečnosti Sókratés nikdy tak explicitní a především jednoznačný jako Apollodóros nebývá. Koneckonců, i v jeho modelovém příkladu zaznívá charakteristická ironie („ty, výborný muži..."). Na podobně ambivalentní projev se Apollodóros sotva zmůže; jeho řeči schází odstup či nadhled, natož vůle prezentovat to, co říká, jako problém naditý vnitřním napětím. Jeho projev je jen stereotypním, prvoplánovým moralizováním, které má posvětit jeho povýšeneckou netaktnost.

Přesto je pravda, že Sókratés v *Apologii* jmenuje Apollodóra mezi osobami, které jsou mu nejbližší (34b). Jak jsme ale viděli na příkladu Chairefónta, ani osoby Sókratovi velmi blízké ještě nemusejí sdílet jeho zpytavě dialogický způsob myšlení. Chairefón navíc patřil k Sókratovým nejstarším druhům, kdežto Apollodóros náleží k nejmladším. Chairefóntovo

[95] Řecké znění příslušné pasáže (173b; zvýrazněno mnou): *ú mentoi alla kai Sókraté ge enia édé avéromén hón ekeinú* ***ékúsa****, kai moi hómologei kathaper ekeinov diégeito.* Fr. Novotný překládá: „Než také i Sókrata jsem se zeptal **na některé věci ze zprávy toho muže,** a potvrdil mi, že tomu bylo tak, jak onen vypravoval."

[96] „Ty, výborný muži, jsi Athéňan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ?" 29d, překlad F. Novotný

jméno zaznívá v *Apologii* mnohem dříve než jména ostatních Sókratových přátel (20e); Apollodóros je naopak zmíněn jako poslední z nich. A přece Apollodóra s Chairefóntem něco spojuje: jejich prudkost. Apollodóros sice není v *Symposiu* charakterizován jako *sfodros*, ale očividně si počíná s jakousi paušální prudkostí. Je zaslepen předsudky. O osobách výdělečně činných se vyjadřuje s univerzální pohrdlivostí (173c), kdežto Sókratés v *Apologii* výslovně deklaruje: „dávám možnost stejně bohatému jako chudému, aby se mne tázal i aby mne poslouchal, jestliže někdo chce odpovídat a slyšet, co já říkám." (33b) Apollodóros je ovlivněn bipolárním viděním světa podobně jako jeho současníci. Proto jeho projev ani nemůže vykazovat známky nějakého nadhledu a odstupu; je to přímočaré plísnění, jehož účelem není vyvolat dialog, nýbrž vyjádřit Apollodórovu výlučnost.[97]

Jakmile tuto svou výlučnost Apollodóros na začátku *Symposia* dostatečně demonstruje, pokračuje v neproblematickém monologickém diskurzu – převypravuje, co slyšel jinde. Přes svou idiosynkrazii vůči „byznysmenům" je nakonec ochoten jim vše vyprávět. Není to však doklad jeho rovnostářství či snahy vymanit se z bipolárního myšlení, který by byl srovnatelný se Sókratovým výrokem z *Ap.* 33b. Apollodóros nevyvolává dialog, nýbrž *vypráví*, a to proto, že tento monologický akt potvrzuje jeho nadřazenost, převahu nad ostatními Athéňany, kteří jsou ochotní hltat jeho slova.

Právě v tomto duchu je třeba vnímat jeho filosofickou sebeprezentaci: „... cítím nesmírnou radost [...] při filosofických řečech, kdykoli je buď sám mluvím, nebo slyším od jiných..." Tato věta není přihlášením se k dialogickému charakteru Sókratova filosofování, nýbrž vyjadřuje monologicky elitářské myšlení jeho žáka. Apollodóros zbožňuje filosofické řeči, protože pro něj mají nádech něčeho exkluzivního. Neumí však vést filosofický dialog; jeho role „filosofa" se omezuje buď na *poslouchání*, nebo na *mluvení* (čímž se míní reprodukce slyšeného), ale nezahrnuje *rozmlouvání*. Poslouchání i mluvení odpovídá monologické mentalitě; narušit ji může až tvůrčí dialog, ale ten je Sókratovu žáku cizí. V tomto ohledu je Apollodóros skutečně jak *manikos*, tak *malakos*, jak zarputilý, tak měkký, jak jej charakterizuje Neumann s poukazem na různočtení v *Symposiu* 173d.[98] Narozdíl od

[97] Je ovšem pravda, že Apollodórovy řeči mají i sebekritický ráz. Upozorňuje na to jeho *hetairos* (173d) a je to patrné i z Apollodórovi konfrontace s Glaukónem: „Předtím jsem jen pobíhal sem tam a myslil si, že dělám něco vážného; ale přitom jsem byl politováníhodnější než kdokoli jiný – ne méně než jsi nyní ty –, když jsem si myslil, že je všechno pro mne přednější než zabývati se filosofií." (172c–173a) Vidíme však, že tato sebekritika míří do *minulosti* a má poukázat na *dřívější* pošetilost Apollodóra, kdežto v současnosti se jmenovaný staví naopak do role filosofa (173c). Připouští sice, že je *možná* chudák, ale o svých druzích to tvrdí s naprostou *určitostí* (173d). Jeho zdánlivé sebepokořování má jen potvrdit jeho výlučnost, resp. přezíravý a sebeuspokojivý odstup od ostatních Athéňanů.

[98] Harry Neumann: *On the Madness of Plato´s Apollodorus*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 96. (1965); str. 288n. V inkriminované pasáži *Symposia* je připomínáno přízvisko,

Neumanna se však nedomnívám, že je ona oscilace mezi *manickým* a *malakickým* rysem Apollodórova naturelu důkazem jeho filosofických kompetencí. Spíše naopak; Apollodóros podléhá střídavě oběma extrémům: vůči většině Athéňanů vystupuje *manicky*, vůči Sókratovi je naopak pasivní, nekritický, *malakický* („sápeš se sám na sebe i na ostatní mimo Sókrata" – 173d). Buď jen hovoří (aby zpražil své spoluobčany či reprodukoval již řečené), nebo jen naslouchá, ale nedokáže obojí skloubit a usměrnit do podoby tvůrčího dialogu. Jeho podobnost se Sókratem je jen vnější, formální.

c) Komplementarita Apollodóra a Aristodéma

Podobně povrchní je i podobnost mezi Sókratem a Aristodémem, který prvně jmenovaného imituje tím, že chodí bos (173b). Ve vztahu k Sókratovi je podobně jako Apollodóros nekritický, pasivně poddajný („Udělám, jak ty budeš chtít." – 174b). Je sice osobou, která má k Sókratovi blízko,[99] ale zdá se příznačné, že spolu v *Symposiu* zapřádají rozhovor jen v okamžiku svého shledání. Cestou k Agathónovi již oba mlčí, a Sókratés se za Aristodémem dokonce opožďuje, jako by se od něho distancoval. Hrouží se raději do vlastních myšlenek, než aby debatoval se svým společníkem. Ten tím není nijak zaskočen, očividně je na podobný jev zvyklý a sám na tuto Sókratovu zálibu později upozorňuje účastníky banketu: „Má už takový zvyk; leckdy se kdekoli zastaví a stojí. Ale přijde hned, jak myslím. Nevyrušujte ho tedy a nechte ho!" (175b) Tato ukázka je zcela symptomatická. Aristodémos referuje k *vnějším* rysům Sókratova zvyku („leckdy se zastaví a stojí"), ale nepokouší se interpretovat,

---

pod nímž je Apollodóros všeobecně znám. Překladatelé a editoři se však neshodují, zda ono přízvisko zní *malakos*, nebo *manikos*. V původních rukopisných verzích se vyskytovalo *manikos*, ale pak by podle mínění některých vydavatelů daná pasáž nedávala smysl (Apollodórův druh pozastavuje nad původem této přezdívky, a to by tváří v tvář Apollodórově vehemenci a zanícenosti bylo zarážející). Proto se i Fr. Novotný uchyluje ke čtení *malakos*, a celou pasáž předkládá: „A odkud asi jsi vzal ten přívlastek, že ti říkají »měkký«, to já nevím; vždyť ve svých řečech jsi stále takový, sápeš se sám na sebe i na ostatní mimo Sókrata." (173d; srov. poznámku překladatele: *Symposion*. Praha 1993, str. 71n.). Domnívám se však, že i původní čtení *manikos* může dávat velmi dobrý smysl, jak ukazuje např. polský překlad W. Witwického: „Skąd to poszło, że cię wariatem nazywają, nie wiem doprawdy; ale to, co mówisz, to tak wygląda ..." (*Uczta*. Warszawa 1999, str. 53). Poměrně přesvědčivě podle mého názoru argumentuje pro variantu *manikos* i Bury, který navíc připomíná analogii s *Charm.* 153b, kde je výrazem *manikos* charakterizován Chairefón: „There can be little doubt (pace Naber) that *manikos*, not *malakos*, is the true reading: it is supported by the words *mainomai kai parapaiô* in Apollodorus's reply. Stallbaum supposes an ellipse of some such phrase as *dokeis de labein autothen* before *en men gar ktl.*, and (with Wolf) explains *manikos* as referring to the vehemence and excess of Apollodorus both in praise and blame: cp. *Polit.* 307 B, and *Apol.* 21 A where Chaerephon (termed manikos in *Charm.* 153 B) is described as *sphodros eph' ho ti hormêseien*. But the connexion of the sentence *en men gar ktl.* with the preceding clause is better brought out by Hug; he supplies (after *ouk oida*) "so ganz ohne Grund wirds wohl nicht sein," so that the line of thought is-- "Though I do not know exactly why you got the nickname 'fanatic'--yet in your speeches at any rate you do something to justify the title." R. G. Bury: *The Symposium of Plato*. Cambridge 1909; citováno podle serveru Perseus: http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090&query=page%3D%2371

[99] „... byl to milovník Sókratův, a to jeden z největších té doby, jak se mi zdá." (173b)

co má tento obyčej znamenat.[100] Jen doporučuje, aby Sókratés nebyl rušen. Prozrazuje sice tímto doporučením svou úctu k Sókratovi, jenže jeho obdiv jej zároveň odsuzuje k povrchnosti. Aristodémos si všímá vnějších příznaků Sókratova chování, aniž pátrá po jejich významu.

Apollodóros a Aristodémos se snaží Sókratovi co nejvíce připodobnit, nejsou to však vydaření dvojníci. Apollodóra baví pokořovat každého, kdo se nevěnuje filosofii; je oním typem Sókratových posluchačů, k nimž referuje *Apologie* 33b.[101] Sókratés však nepokořuje své spoluobčany proto, aby manifestoval svou výlučnost, nýbrž proto, aby je vytrhl z jejich monologické letargie. Proto v jeho řeči probleskuje vnitřní napětí *(eiróneia)*, ambivalence, která je Apollodórovi zcela cizí. Sókratés je sice v průběhu *Symposia* opakovaně obviněn z *hybris*, ale skutečným *hybristem* je v tomto textu mnohem spíše Apollodóros.[102] Jeho *hybris* z úvodu dialogu kontrastuje s domnělou *hybris* Sókrata, která tkví spíše v jeho ironii, v jeho ambivalentním projevu (srov. kap. 2.4/c).

Apollodórovo počínání je ukázkou dezinterpretace Sókrata jeho vlastním žákem, a jeho přítomnost v dialogu je možné vykládat jako polemiku s obviněním, že Sókratés kazí mládež. Příčinou Apollodórovy útočnosti vůči spoluobčanům není fakt, že by jej k tomu jeho mentor naváděl, nýbrž Apollodórova neschopnost hlouběji promyslet význam Sókratových zpytovných aktivit. Apollodóros se opájí v pokořování svých současníků, jímž potvrzuje svou vlastní výlučnost; jde vlastně o aplikaci principu „nulového součtu" známého z řecké soutěživosti (viz kap. 2.4/a) a rezonujícího i v dobovém fenoménu *hybris* (viz 2.4/c).[103] Sókratés však princip *agónického* soupeření nepřijímá, jak jsme se již přesvědčili v kap. 2.4/a. Apollodórovo vystupování je ukázkou toho, jak *nemá být* Sókratés pochopen.

Výstražným příkladem je však i Aristodémos, a to nejen s ohledem na svou povrchnost. Xenofón o tomto muži prozrazuje, že „neobětuje bohům ani se neobrací na věštce", nýbrž „se dokonce posmívá těm, kteří to činí."[104] Pokud byl Aristodémos těmito sklony proslulý, mohla by být jeho přítomnost v *Symposiu* vnímána jako polemika o údajné Sókratově bezbožnosti, z níž byl obviněn v *Apologii*. Aristodémos se podle Xenofónta

[100] V kontrastu k Alkibiadovi v *Symp.* 220c, který tutéž Sókratovu činnost popisuje naopak „zvnitřku": „Napadlo ho totiž jakási myšlenka, a tu stál na témž místě od rána v uvažování, a když nepřicházel k výsledku, nepouštěl a pořád stál hledaje."

[101] „... rádi poslouchají, jak jsou ode mne zkoušeni lidé, kteří si myslí, že jsou moudří, ale nejsou. To jistě není nezábavné."

[102] Srov. Stanley Rosen: *Plato´s Symposium*. New Haven and London. 1968; str. 14. Výčet odkazů na domnělou Sókratovu *hybris* str. 21nn.

[103] Apollodórovy závislosti na *agónickém diskurzu* si všímá i A. W. Nightingale: *The Folly of Praise:Plato´s Critique of Encomiastic Discourse in the* Lysis *and* Symposium, in: Classical Quarterly 43 (i), 1993, str. 122.

[104] *Memorabilia* I.4, překlad V. Bahník. O Aristodémově ateismu a jeho relevanci pro *Symposion*, která se však trochu liší od našeho pohledu, srov. S. Rosen, c. d., str. 17nn.

posmíval těm, kteří se obracejí na věštce; je to tedy posměvač ve věcech náboženských podobně, jako je Apollodóros posměvač v záležitostech světských.[105] Je pravda, že sám Platón v *Symposiu* Aristodémovu bezbožnost netematizuje, ale vzhledem k tomu, že o ní píše Xenofón, nešlo patrně o nijak neznámý fakt. Aristodémův ateismus se jeví jako relevantní intertextuální souvislost, na jejímž pozadí lze jeho úlohu v *Symposiu* vnímat. Fakt, že se Aristodémos nepokouší nijak vysvětlit příčinu Sókratova záhadného zastavení, nýbrž zůstává jen u jejího banálního popsání („leckdy se zastaví a stojí"), by v tomto ohledu nabýval nového významu. Sókratovo zastavení lze chápat jako moment vnitřní očisty,[106] duchovně-sakrální úkon, který je Aristodémovu vidění světa zcela nepřístupný. Aristodémos coby prvoplánový, pyšný ateista není schopen zahlédnout a pochopit složitý (dialogický) Sókratův vztah k posvátnému.[107]

Apollodórovi i Aristodémovi zůstává zakryt princip filosofického dialogu. Na jednu stranu jsou to aktivní řečníci, ba dokonce posměvači (Apollodóros ve světské, Aristodémos v náboženské oblasti), na druhou stranu (ve vztahu k Sókratovi) pasivní posluchači. Nedokáží svou aktivitu zkoordinovat s pasivitou tak, aby byli schopni skutečného dialogu. Vždy se u nich projevuje jen jedno, nebo druhé; buď aktivita (hovoření, posmívání), nebo pasivita (poslouchání). Proto Apollodóros vystupuje v *Symposiu* jako postava aktivní (až agresivní) a hovorná, kdežto Aristodémos jako člověk pasivní (až poddajný) a málomluvný. Jedná se o dvě strany téže mince: Apollodóros je komplementárním protějškem Aristodéma, *a vice versa*. Odlišnost jejich vystupování je dána jen rozdílností kontextů, v nichž v *Symposiu* figurují. Aristodémos se nalézá v přítomnosti Sókrata a plní roli oddaného žáka, proto si počíná spíše pasivně; Apollodóros se situuje do role obecního mentora, a působí proto aktivně. Vzhledem k nekritickému Apollodórovu vztahu k Sókratovi (viz 174b) ovšem můžeme soudit, že pokud by se ocitl v blízkosti svého učitele, počínal by si podobně jako Aristodémos. O Aristodémovi platí totéž v opačném gardu.[108] Chování obou mužů zapadá do

[105] Glaukón vysloveně Apollodóra žádá, aby se mu *neposmíval* (*mé skópt´* – 173a).

[106] Srov. Rosen, c. d., str. 25. Duchovně-sakrálním významem Sókratova zastavení se zčásti zabývá Miroslav Šedina ve stati *Marsyas. Maska a tvář Sókrata v Platónově dialogu Symposion*, in: *Sparagmos*. Praha 1997; str. 179–223.

[107] Sakrálními motivy jsou prodchnuty oba dialogy, jimiž se zabýváme (v *Apollogii* jde o motiv Apollónovy věštby; v *Symposiu* se evokuje iniciační scénář typický pro dobová mystéria). Domnívám se, že Platónův Sókratés přistupuje ke sféře posvátného s úctou, ale také s vědomím, že posvátné „vzkazy" je nutné zpytovat a interpretovat, vést s nimi dialog. Vztah k posvátnému je podle mého názoru bytostnou součástí Sókratova dialogického myšlení. Problematika by jistě zasluhovala větší pozornost, ale přesahuje kapacity této práce.

[108] Pokud můžeme věřit Xenofóntovi, pak si v okamžicích Sókratovy absence počínal Aristodémos podobně agilně a povýšenecky jako Apollodóros, byť nikoli ve vztahu k „byznysmenům", nýbrž ve vztahu k věřícím lidem. Přinejmenším jeden důkaz o Aristodémově „aktivitě" nám však zanechává i Platón. Je to právě Aristodémos, kdo o celém banketu podává zprávu (a nikoli jednou: vyprávěl o ní jak Apollodórovi, tak Foinikovi – 173b). U Aristodéma se tudíž rovněž projevuje kontrast, který jsme se pokusili doložit u Apollodóra:

bipolárního schématu vzájemně se vylučujících opozit: oba přijímají buď roli aktivních mluvčích, nebo mlčících posluchačů, a to s ohledem na to, zda vystupují v úloze mentorů, či žáků. Protiklady aktivity a pasivity jsou tedy v hierarchickém, komplementárním vztahu. Apollodóros i Aristodémos se přiklánějí buď k jedné, nebo k druhé možnosti, aniž zvládají obojí skloubit. A právě tím se podle mého názoru nejmarkantněji odlišují od Sókrata.

d) *Symposion* jako anti-mytický dialog

Také Sókratés v *Symposiu* vystupuje v podvojné roli vychovatele i žáka; ani v jednom případě však nepůsobí toliko aktivně (potažmo povýšenecky)[109] či toliko pasivně (potažmo nekriticky).[110] Kontrast mezi Sókratem a Apollodórem i Aristodémem tak opět odpovídá kontrastu mezi monologickým vs. dialogickým paradigmatem myšlení. Tento kontrast je i zde umocněn prvkem, na nějž jsme narazili již v *Apologii*. Jde o *topos* záměny rolí.

Apollodóros i Aristodémos si hrají na Sókrata; jde však o planou, vnější pózu. Zatímco Apollodóros ani Aristodémos Sókratem nemohou *být*, Sókratés může sám sebou *nebýt*. Jeho identitu to neohrozí, neboť nebytí sebou samým naprosto odpovídá ambivalenci, která je jeho nejpodstatnějším rysem. A právě to nám *Symposion* manifestuje. Nejprve se Sókratés hned na začátku dialogu vzdává své obvyklé image bosonohého ošklivce.[111] Později se při rozhovorech s Diotimou prezentuje jako nezkušený mladíček, neoplývající dosud svými

---

buď jen pasivně mlčí a poslouchá, nebo naopak hovoří, ale jen tak, že reprodukuje již řečené. V přítomnosti Sókrata si počíná převážně jako pasivní posluchač; při jeho absenci je však aktivním mluvčím. Svou poslední přímou větu v *Symposiu* ostatně Aristodémos pronáší v Sókratově nepřítomnosti (175b). Jakmile se Sókratés na hostinu dostaví, Aristodémos už do hovorů vůbec nezasáhne. Nedozvídáme se nic ani o jeho chvalořeči na *Eróta*, ačkoli ji měl pronést každý z účastníků hostiny (177d). Je pravda, že Apollodóros některé řeči záměrně vypouští (178a). Vynechání Aristodémova výstupu je však signifikantní. Aristodémos zůstává jediným účastníkem sympozia, který je v dialogu explicitně jmenován, aniž by byla jeho řeč reprodukována. Přitom si Platón dává nápadně záležet na tom, abychom mohli určit, kdy měl Aristodémos svou řeč pronést. Agathón jej posadil vedle Eryximacha (175a). Vzhledem k pořadí, v němž měly být *eulogie* pronášeny (odleva doprava, 177d), musel Aristodémos sedět po lékařově pravici, neboť před Eryximachem měl promlouvat jeho druhý soused, Aristofanés (185cd). Aristodémos měl tudíž řečnit po něm, neboť si komediograf prohodil pořadí s Eryximachem (185d). Aristofanés však výslovně podotýká, že po něm „zbývá již jen Agathón a Sókratés“ (193e). Z toho ovšem plyne, že Aristodémos vedle Eryximacha sedět nemohl, takže se v Apollodórově řeči vyskytuje narativní rozpor. Tento rozpor můžeme vykládat různým způsobem: možná se jedná o doklad nespolehlivosti lidské paměti, o snahu relativizovat to, co Apollodóros vykládá. Nelze však popřít, že narativní trhlina obrací pozornost k Aristodémovu mlčení. V konfrontaci se skutečností, že je to právě Aristodémos, kdo o celém banketu podává zprávu, se tato okolnost jeví jako obzvlášť významuplná (srov. Rosen, c. d., str. 17nn.). Podle mého názoru potvrzují uvedené indicie Aristodémovu závislost na bipolárním schématu aktivity a pasivity, který jsme výše identifikovali.

[109] Viz pokorný závěr jeho debaty s Agathónem.

[110] Jeho setkání s Diotimou má charakter rozmluv, nikoli zcela pasivního naslouchání. Vědma sice plní roli dominantního mluvčího, ale Sókratés se neváhá například dožadovat vysvětlení momentů, kterým nerozumí (206b).

[111] „Řekl, že potkal Sókrata vymytého a obutého, což bylo u něho jen zřídka viděti; a že se ho otázal, kam jde tak vykrášlen.“ 174a

obvyklými atributy a zvyklostmi.[112] Sókratovi, jak jej známe z Platónových dialogů, se podobá pramálo. A přeci jeho sebeprezentace zůstává v souladu s jeho obvyklou ambivalencí, či přesněji řečeno s *funkcí* jeho ambivalence (znepokojit, provokovat, vyvolávat otázky). Vždyť co může více rozjitřit, narušit a zkomplikovat naši představu o próteovském ironikovi než to, že je tento muž schopen a ochoten na svou mnohotvářnost rezignovat?

Topos záměny rolí coby způsob, jak uvést v absurditu (nebo přinejmenším v pochybnost) myšlenková schémata založená na vylučujících se opozitech, se však v *Symposiu* neomezuje jen na problematiku relace učitel-žák či jejich aktivní vs. pasivní úlohy. Ne náhodou je dialog zastřešen svátkem Dionýsa – mistra převleků, zmatků, přeměn a protikladů.[113] Celé *Symposion* je karnevalem rozmanitých rošád a předvádí se tu celá řada opozit, a to nejen v rámci Sókratových výstupů. Domnívám se, že jde o důsledek pronikání sókratovské ambivalence na úroveň dramatické výstavby textu. Jinými slovy: Platón coby autor dialogu a Sókratův žák duplikuje ironii a dvojakost svého učitele nejen tím, že jej zachycuje coby ambivalentní postavu, ale navrch také tím, že i toto zachycení samo má ironický a dvojaký ráz. Odůvodnění takového počínání se nabízí samo: Platón Sókrata chápe jako osobu brojící proti jednoznačnosti a škatulkovisti. Pokud zamýšlel v *Symposiu* podat skutečně plastický portrét svého učitele,[114] byl by věru špatným učedníkem, kdyby ke zvěčnění svého mistra přistoupil nekriticky, bez ironického odstupu a problematizujícího rozptylu.[115]

Sókratés zachycený v *Symposiu* je tudíž mimořádně ambivalentní postavou nikoli jen proto, že to vyplývá z jeho charakteru, ale také proto, že celý jeho obrázek je podán nadmíru dvojsečně. *Symposion* se na první pohled tváří jako velice sofistikovaná, několikanásobná vzpomínka, oplývající takříkajíc mýtotvorným,[116] heroizačním potenciálem. Tato vzpomínka je opakovaná, její transformace v souvislý příběh je pečlivě nacvičovaná: Apollodóros není na vyprávění historky o banketu nepřipraven, protože ji nedávno již vyprávěl (172a). Také Aristodémos příběh předával opakovaně (173b). Diotima má pro memorování a opakování vzpomínek pochopení: jde o způsob, jak v mysli trvale fixovat dosažené vědění (208ab). Ve

[112] K této problematice se blíže vrátím v kap. 4.
[113] Se zřetelem k dionýsovské relevanci dialogu se *Symposion* pokoušel v poslední době číst např. Pavel Hobza: *The* Symposium *as Mysterious Relevation of the Dionysiac Nature*, in: *Plato´s Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Praha 2007; str. 41–58. Na signifikantní výskyt *toposu* záměny rolí v *Symposiu* upozorňuje např. Radcliff G. Edmonds III: *Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato´s* Symposium, in: Transactions of the American Philological Association 130 (2000); str. 261–285.
[114] V kap. 4 se pokusím ukázat, že *Symposion* jako celek lze číst právě jako pokus o komplexní Sókratův portrét.
[115] Už výše (kap. 2.4/b) jsem ostatně poukázal na to, že ironie představuje nedílnou součást Platónových dialogů, takže je na místě hovořit spíše o sókratovsko-platónské než jen o sókratovské ironii. Nejde totiž jen o typický rys fikční postavy Sókrata, nýbrž také o podstatný prvek Platónovy dramat(urg)ické strategie.
[116] Srov. Rosen, c. d., str. 1nn.

skutečnosti je sice zachování téhož obsahu v mysli pouze zdánlivé („uchovává vědění, takže se **zdá** totéž *[tén autén **dokein** einai]*“ – 208a, zvýrazněno mnou), přeci jen je však zaručena jeho kontinuita, a tím i relativní nesmrtelnost. Touha zajistit si nesmrtelnost prostřednictvím setrvání ve vzpomínkách druhých lidí však pramení v lidské ctižádosti (*filotímia;* 208c); jejím cílem je nesmrtelná sláva (*doxa*, 208d; *kleos*, 209d) a uznání (*areté*, 20d; Fr. Novotný překládá jako „čest“).[117] Tyto prvky spadají do „nižší“ úrovně *erótického* zasvěcení;[118] na vyšší úrovni již nehraje roli *filotimia*, nýbrž nectižádostivé, nezávistivé (*afthonos*, 210d) filosofování.

Takový obrázek Sókrata, který by jej neproblematicky glorifikoval, by byl produktem touhy po slávě a uznání, na něž sám maieutik rezignoval. Platón by takovou apoteózou svému učiteli prokázal medvědí službu. Složité rámcování *Symposia* nemá proto sloužit k vytvoření nadčasového a provždy platného obrázku Sókrata. Spíše se jeho prostřednictvím vynořuje kontrast mezi glorifikačním mýtem o Sókratovi, o nějž usilují Apollodóros a Aristodémos, a dvojznačnou, neustále unikající skutečností, která z něho vzdor snahám těchto vypravěčů čiší.

Opakování, k němuž se Apollodóros i Aristodémos hlásí, má strukturační, pořádající funkci. Je to způsob, jak z něčeho neznámého, znepokojivého, cizího (chaosu) vytepat uspořádanou, důvěrně známou jednotku (kosmos); jak uchopit a vytvarovat to, co se zdá neuchopitelné a beztvaré. Tento „kosmizační“ ráz Apollodórova a Aristodémova vyprávění je „uvnitř“ příběhu umocněn pořádavým úsilím Eryximacha coby představitele lékařského (apollónského) umění, jež vetkává skutečnosti řád a harmonii (viz např. 187c). Eryximachos

[117] Je to pochopitelné: paměť pracuje na selektivní bázi, není schopna uchovat vše. Nesmrtelnost prostřednictvím věčného přežívání v paměti mají proto zajištěnu jen výlučné osobnosti, události či výtvory; zkrátka a dobře to, co je *hodno* zapamatování. Tímto krédem se řídí i Apollodóros: „co jsem si nejlépe zapamatoval a čí řeči se mi zdály hodny paměti, ty vám podle jednotlivých řečníků povím.“ (178a)

[118] Jak si povšimla celá řada interpretů (viz např. J. Cleary: *Erotic Paideia in Plato´s Symposium*, in: Plato´s *Symposium.* Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense. Praha 2007; str. 137), vykazují Sókratovy rozhovory s Diotimou zřetelný mysticko-iniciační ráz. Svědčí o něm už sama profese vědmy či religiózní etymologie jejího jména („čest Diovi“, popř. „čest od Dia“ – viz Nussbaumová, *Křehkost dobra*, str. 366). Stěžejní evidenci však poskytuje pasáž 210a. V ní Diotima vrcholnou část svého *erótického* výkladu předznamenává výrazem *telea kai epopteia,* charakteristickým pro nejvyšší stupeň iniciace v eleusinských mystériích (viz M. Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha 2008; str. 306.) Na základě toho se Diotimin výklad o erótu dělí na nižší (203b–209e) a vyšší (210a–212a) mystéria. Na úrovni nižších mystérií Diotima mimo jiné hovoří o lidské touze po nesmrtelnosti a spojuje ji se ctižádostí coby prahnutím po nesmrtelné slávě (viz výše). Člověk, jenž dosáhl nejvyššího erótického nazření, se však oddává *nezávistivému* (afthonó) *filosofování.* Na této úrovni není žádný prostor pro závist *(fthonos)*, a tudíž ani pro ctižádost. *Fthonos* se vyskytuje v atmosféře ctižádosti; je bytostnou součástí sebestředného (monologického) diskurzu, jenž nejen narušuje vůli po poctivém, bezpředsudečném zkoumání skutečnosti, ale nabourává i elementární mezilidskou vzájemnost (srov. *fthonos* jako jeden ze zdrojů Sókratovy obžaloby – viz *Apologie* 18d). Lpění na cti a slávě vhání člověka do pasti monologismu; při *erótickém* prozření nezbývá než na ctižádost rezignovat. Novým ideálem se stává nezávistivé filosofování, které se mi zdá příhodné vnímat jako odhodlání k autentickému přístupu k sobě samému, ke druhým i k okolnímu světu. Za *erótickým* zasvěcením se tak vlastně skrývá akceptace dialogickému diskurzu. Na to, abych zde více rozvedl a doložil oprávněnost takové interpretace, zde ovšem není dostatek prostoru.

vykazuje z hostiny pištkyni a navrhuje nezávodit v pití (176e); vnáší prvek askeze a organizovanosti na úkor náhody. Jeho úsilí je završeno určením pořadí, v němž mají být pronášeny řeči o *Erótovi* (177d), a zdá se, že Eryximachova námaha slaví úspěch. Rétoři až na výjimky disciplinovaně pronášejí své proslovy jeden po druhém, nevpadají si do řeči, nemluví jeden přes druhého (srov. oproti tomu Xenofóntovo *Symposion*). A přeci ani všechna tato péče neudrží faktor nahodilosti na uzdě. Dokonce sám Eryximachos musí neplánovaně zaskočit za řečníka Aristofana a prohodit si s ním pořadí, když komediograf dostane škytavku (185d).

Zdánlivě překvapivě může působit skutečnost, že se Sókratés vcelku dobrovolně nastolenému řádu podrobuje. Přistupuje na hru s pevnými mantinely, která dává minimální prostor jeho improvizační (dialogické) rétorice. V závěru dialogu se dokonce sám projevuje jako zastánce pevných pravidel, když tvrdí, že musí po Alkibiadově eulogii pronést chvalořeč na osobu po své pravé ruce (222e). Tato proklamace je však jen záminkou, která naopak bortí původní řád (Agathón si vyměňuje místo s Alkibiadem, 223a); ke chvalořečím nakonec nedojde kvůli dalšímu průlomu náhody: do místnosti se *náhle* protlačí dav nových hostí (223b). Okolo Sókrata jakoby se nečekané a nahodilé události kumulovaly. Je to právě on, kdo na hostinu přivádí nečekaného (nezvaného) hosta Aristodéma, a protože je tento muž zdrojovým zpravodajem o událostech na symposiu, stojí u vzniku celého pečlivě nacvičovaného a memorovaného příběhu pouhá náhoda, totiž nahodilé setkání Aristodéma se Sókratem. Ten je v *Symposiu* i v jiných ohledech prezentován jako „bořič“ plánů a strůjce neočekávaných situací. Aristodémos například v důsledku Sókratova zpoždění dorazí na hostinu dříve než jeho společník, ačkoli původně zjevně očekával, že oba dojdou svorně (174b). Sókratés se na hostinu nedostavuje ani na opakované vyzvání; přichází teprve, když sám uzná za vhodné: mívá ve zvyku objevovat se *náhle* (213c). Narušuje i pořadí a pravidla vedení *eulogií*. Nejprve se pokouší o dialogickou konfrontaci s Agathónem ještě dříve, než se básník zhostí své rétorické úlohy – a kdoví, zda by se k ní vůbec dostal, nebýt zásahu Faidra (194b). Svůj proslov o *erótu* pak Sókratés jako jediný zahajuje dialogickou konfrontací se svým předchůdcem, a jako jediný dokáže svou řečí vyprovokovat kritickou reakci (212c). Aristofanés se však ke svým námitkám vůči Sókratovi nedostane, neboť opět dochází k *náhlému* vpádu nečekaného hosta: zaznívají tóny flétny a na večírek hřmotně vrávorá Alkibiadés (212cd).

Eryximachovo snaha udržet pištkyni mimo banket a předejít nezřízené pitce je jednorázově knokautována. Eryximachos, zástupce lékařského, tj. apollónského umění a

milovník „jasného“ Faidra,[119] otce *erótických* řečí, musí ustoupit Alkibiadovi, vtrhávajícímu uprostřed noci a ztělesňujícímu četnými atributy samotného boha Dionýsa.[120] Kosmos původních chvalořečí na Eróta ustupuje proklamovanému opileckému chaosu Alkibiadovy chvalořeči na Sókrata: „Jestliže pak budu mluvit páté přes deváté, jak si nač vzpomenu, nediv se; vždyť není snadno, vylíčit plynně a po pořádku tvou podivnou osobu, je-li člověk v takovém stavu.“ (215a)

Z hlediska charakterizace Sókrata je Alkibiadova řeč nejhutnější a nejvíce plastickou pasáží celého *Symposia*. Zároveň je však také po výtce mnohoznačná, což se odráží i v její recepci. Bývá vykládána jako potvrzení Sókratovy koncepce lásky,[121] ba jako dovršení starcovy apoteózy,[122] ale objevují se i zcela opačné interpretace, označující Alkibiadův projev za polemiku s příliš abstraktním pojetím *erótu*.[123]

Podle mého názoru dochází v Alkibiadově výstupu k finálnímu rozkmitání ambivalence procházející celým dialogem. *Symposion* je v určitém ohledu Sókratovou apoteózou, ale podobně, jako *Apologie* nebyla klasickou obhajobou, není ani *Symposion* klasickou glorifikací. Cílem dialogu není „zaklít“ postavu Sókrata do přediva příběhů, jimž permanentní opakování propůjčuje nezpochybnitelnou, sterilní autoritu. Pokud něco slýcháme příliš často a příliš dlouho, začneme to brát jako fakt: podobnou zkušenost učinil Sókratés v *Apologii*, když se o něm Athénami po léta šířily pomluvy. Sókratovo zbožštění by bylo opačným případem téhož principu. *Symposion* je jeho apoteózou jen v tom smyslu, v jakém je *Apologie* jeho obhajobou. Nemá být nesmrtelnou vzpomínkou ve smyslu provždy platné, mytické charakterizace, nýbrž nehasnoucí inspirací pro pozorné čtenáře. Právě proto jsou „petrifikační“ momenty *Symposia* rozdrolovány nahodilými událostmi a eskapádami; vždyť i sama Diotima zdůrazňuje, že finálního nazření krásy se člověku dostává *náhle*, nečekaně, neplánovaně (*exaifnés*, 210e). Vylučovat nahodilost, neplánovanost z procesu poznání je kontraproduktivní; uzavřeme-li své myšlení do šablonovitých schémat, vlastně si možnost poznání odepíráme. Právě na to nás upozorňuje ambivalentní portrét ambivalentního ironika, jímž *Symposion* (a zvláště Alkibiadova řeč) veskrze jest.[124]

---

[119] O mileneckém vztahu Faidra a Eryximacha viz Rosen, c. d., 35n.

[120] Výčet paralel mezi Alkibiadem a Dionýsem viz Pavel Hobza: *The* Symposium *as Mysterious Relevation of the Dionysiac Nature*, str. 43n.

[121] Např. Jaeger: *Paideia*, str. 764.

[122] „Alkibiades uważa Sokratesa za półboga i z szeregu wspomnień osobistych buduje mu spiżowy pomnik.“ Komentář překladatele W. Witwického, in: *Uczta*. Warszawa 1999, str. 152.

[123] Např. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, str. 382nn.

[124] Velmi výmluvným vyjádřením ambivalence Sókratova portrétu je ostatně tragikomičnost, napětí mezi vážností a nezávaznou hříčkou, která rovněž prochází celým dialogem, ale nejvýrazněji se ohlašuje v Alkibiadově proslovu. Srov. Frisbee C. C. Sheffield: *Alcibiades´ Speech: A Satyric Drama*, in: *Greece & Rome*, Vol. 48, No. 2, October 2001; str. 193–209. O

4/ Proč dva příběhy?

4.1 „Vnitřní“ datace *Symposia*

Ohniskem předchozích rozborů se staly aitiologické příběhy v *Apologii* a *Symposiu*. Cílem analýz bylo zdokumentovat hypotézu, že lze ony příběhy s ohledem na narativní rámce, v nichž figurují, interpretovat jako prostředek ke kontrastnímu předvedení dvou odlišných komunikačně-kognitivních diskurzů. Vzhledem k tomu, že v kontrastu monologického a dialogického diskurzu spatřuji jakýsi „společný jmenovatel“ sémantického náboje narativních rámců *Apologie* i *Symposia*, mohl by se vkrádat nepřesný dojem, že druhý z dialogů pokládám za pouhou variaci prvního. Ve skutečnosti považuji *Symposion* za dílo s podstatně komplexnější strukturou a mezi oběma dialogy shledávám mnohem zásadnější pojítko. Rád bych této okolnosti věnoval bližší pozornost, neboť jsem se při svých rozborech do jisté míry opíral o skutečnosti, které s tím souvisejí a které je třeba názorněji vyložit a uvést do souladu s předchozími postřehy.

V prvé řadě jsem implicitně pracoval s hypotézou, že *Symposion* průřezově uchopuje celou Sókratovu výchovně-filosofickou dráhu, přičemž setkání s Diotimou představuje její rozhodující bod. O tom, že tomu tak je, se lépe přesvědčíme, jakmile určíme dataci stěžejních událostí, s nimiž nás *Symposion* seznamuje. Lze je rozfázovat do čtyř hlavních časových úseků. První z nich reprezentuje doba, během níž Apollodóros vypráví celý dialog svým anonymním druhům. Druhá časová rovina odpovídá době konání symposia. Třetím úsekem je doba rozhovorů mezi Sókratem a Diotimou. A poslední je fáze *erótického* vztahu Sókrata s Alkibiadem. V dialogu se (zvláště v Alkibiadově řeči) samozřejmě objevují další časové odkazy (např. k tažení k Poteidai či k bitvě u Délia), ale nám jde jen o ty nejpodstatnější.

Nejmenším problémem je datace konání hostiny. Podle *Symp.* 173a se uskutečnila den poté, co „Agathón zvítězil svou první tragédií“, a zdá se pravděpodobné, že je tím myšlen historicky doložitelný úspěch jmenovaného básníka na lénajích roku 416 př. n. l.[125]

O přesné době hovorů mezi Sókratem a Diotimou můžeme pouze spekulovat. Sókratés v *Symposiu* prohlašuje, že před setkáním s Diotimou smýšlel o Erótovi podobně jako Agathón (201e). Tento výrok můžeme chápat přinejmenším dvojím způsobem. Buď Sókratés mluví pravdu, a skutečně Agathónovy postoje dříve sám zastával, nebo je jeho prohlášení pouze aktem solidarity s básníkem, kterého svou argumentací před okamžikem pokořil (viz 201b). Pokud by platila druhá možnost, pak by vyprávění o Diotimě vůbec nemuselo být Sókratovou

[125] Srov. komentář překladatele Fr. Novotného in: *Symposion*. Praha 2000; str. 71. Nepřímo to potvrzují i některé narážky v textu: lénajím odpovídají dionýsovské prvky dialogu; navíc se tento svátek slavil uprostřed zimy (viz Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha 2008, str. 371), což koresponduje s Apollodórovou poznámkou, že v době konání hostiny „byly dlouhé noci“ (223c).

vzpomínkou, nýbrž ad hoc vytvořenou konstrukcí. Setkání s touto ženou se tedy vůbec nemuselo uskutečnit, a jeho datace se v takovém případě zdánlivě jeví jako zbytečná.

Ve skutečnosti však nezáleží na tom, zda se rozhovory s Diotimou vskutku odehrály. Pokud Sókratés tvrdí, že před setkáním s Diotimou zastával podobné názory jako Agathón, pasuje sebe sama do pozice osoby, která je (resp. kdysi byla) o něčem přesvědčena a patrně se poměrně bezelstně ke svým názorům hlásila. Je ovšem nepravděpodobné, že by si tak počínal dialekticky vyzrálý ironik, jakým je Sókratés v době konání Agathónova dýchánku.[126] Ve vyprávění o Diotimě tudíž musíme spatřovat Sókratovu prezentaci sebe sama coby podstatně mladší osoby, dosud nevyzrálé a nevyhraněné po stránce celistvého „Weltanschau" (alespoň v porovnání se „současným"[127] Sókratem). Průběh jeho konfrontace s Diotimou svědčí o tom, že není ani příliš zběhlý v metodice dialektického tázání. „Sókratovský" dialog neiniciuje on, nýbrž Diotima,[128] a Mantinejka se také ujímá role dominantního mluvčího. Nápadné jsou samozřejmě i paralely mezi atributy, jež Diotima připisuje Erótovi (202e–204a), a Sókratovými charakteristikami a zvyklostmi, jak je známe z Platónových děl. Podobnost je tak frapantní, že by bylo s podivem, aby se k ní Diotima alespoň nějakou drobnou poznámkou nevyjádřila, kdyby se všemi danými rysy vyznačoval Sókratés již v době jejich shledání.

Vezmeme-li dále v potaz iniciační ambice vědmina výkladu,[129] jeví se Sókratovo setkání s touto ženou jako zlomový bod jeho života; jako událost,[130] která zásadně formovala jeho sebepochopení. Je přitom lhostejné, zda vyprávění o Diotimě budeme brát jako Sókratovu autentickou vzpomínku, nebo jako jeho mystifikaci, neboť i v tom případě má příběh výpovědní hodnotu. Nebyla by to vlastně ani tak mystifikace jako spíš zhuštěný, obrazný popis Sókratova duchovního vývoje – obojí přitom odpovídá naší hypotéze o aitiologickém charakteru celého vyprávění.

Setkání s Diotimou, ať už ho chápeme jako „skutečnou"[131] událost, nebo jako obraz duševního obratu, se podle všech indicií odehrálo krátce předtím, než Sókratés přijal image známou z většiny Platónových dialogů (v případě *Symposia* věnuje této image značnou pozornost Alkibiadés – 215a–222b, a jak bylo již naznačeno, do značné míry odpovídají

[126] Viz už třeba Sókratova krátká slovní půtka s Agathónem 175de.
[127] „Současným" Sókratem je míněn Sókratés v době konání Agathónovy oslavy.
[128] Srov. *Symp.* 201e: „Tu se mi zdá nejsnazší postupovati tak, jak tehdy vykládala ona cizinka, dávajíc mi otázky."
[129] Viz kap. 3.2/d.
[130] Či spíše proces, neboť rozmluv, které Sókratés s Diotimou absolvoval, bylo patrně více – srov. *Symp.* 207a.
[131] Ovšem skutečnou jen v rámci fikčního univerza Platónových dialogů.

vlastnostem Eróta v Diotimině podání).[132] Dá se očekávat, že budování zmíněné image bylo záležitostí dlouhodobějšího vývoje; avšak prvním krokem k jejímu ustavení nejspíše bylo odhodlání ke vstupu do veřejného života prostřednictvím charakteristických debat s občany či návštěvníky Athén. Pokud jsou tyto úvahy správné a pokud se spolehneme na názor Nussbaumové, že jednu z prvních významnějších Sókratových debat popisuje Platón v *Prótagorovi*,[133] pak lze setkání Sókrata s Diotimou datovat přibližně k roku 433 př. n. l. Právě někdy kolem tohoto roku se totiž pravděpodobně odehrává *Prótagoras*[134] a dá se předpokládat, že k setkání s Diotimou došlo nedlouho předtím.[135]

Období „milostné" aféry Alkibiada se Sókratem (217a–219c) předcházelo athénskému tažení k Poteidai (219e).[136] Musela tedy proběhnout v pozdních 30. letech (snad kolem 431 př. n. l.). Sókratés už v této době podle všeho přijal svou charakteristickou image;[137] jeho duchovní přeměna byla v podstatě dovršena.

Poslední chronologický oříšek představuje problém, v které době Apollodóros celý dialog líčí. Podle indicií obsažených v textu lze Apollodórovo vyprávění zasadit do období mezi lety 408 a 399 př. n. l.[138] R. G. Bury se přiklání k dataci do roku 400 př. n. l.[139] Odlišný a zajímavými úvahami podepřený názor předkládá Martha Nussbaumová.[140] Zápal, s nímž se Glaukón několik dní před Apollodórovým vyprávěním pídí po bližších informacích o symposiu (172a), těžko může být v případě tohoto činorodého a filosofií se nezabývajícího muže (172c–173a) motivován touhou nechat se zpravit o filosofických záležitostech. Pokud by člověka Glaukónova profilu mělo na událostech spjatých se symposiem něco zajímat, pak spíše okolnosti praktického (zejména politického) dosahu. Takovou okolností by v prvé řadě

---

[132] Ke vztahu atributů přisuzovaných Sókratovi Alkibiadem a vlastností, jež Diotima připisuje Erótovi, viz Frisbee C. C. Sheffield: *Alcibiades´ Speech: A Satyric Drama*, in: Greece & Rome, Vol. 48, No. 2, October 2001; str. 193–209 (výčet vzájemných paralel str. 196n.).

[133] Viz Nussbaumová, str. 212.

[134] Viz např. Nussbaumová, str. 202. V datování děje dialogu *Prótagoras* do tohoto období panuje poměrně velká shoda, ale objevují se i námitky. John Walsh (*The Dramatic Dates of Plato´s Protagoras and the Lesson of Arete*, in: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 34, No. 1, 1984; str. 101–106) například poukazuje na to, že charakteristika některých postav, které v *Prótagorovi* vystupují (např. Agathóna či Alkibiada), indikuje, že jsou starší, než by koncem 30. let měly být. Walsh proto navrhuje posunout dataci *Prótagora* o jednu dekádu později, tedy do pozdních 20. let. Walshovy argumenty však nepokládám za zcela přesvědčivé a souhlasím s tezí Nussbaumové, že Sókratés v *Prótagorovi* vystupuje v roli dosud nepříliš veřejně známé postavy, což by v pozdních 20. letech nemohlo již platit (Aristofanova *Oblaka* se hrála od roku 423).

[135] Srov. Nussbaumová, str. 214: Sókratés, jak jej Platón líčí v *Prótagorovi*, dosud „je i není Diotimou přesvědčen".

[136] Osada Poteidai byla dobyta roku 429 př. n. l. Viz komentář Fr. Novotného in *Symposion*, Praha 2000; str. 79n.

[137] Viz např.: „Na to odpověděl velmi ironicky a zcela podle svého způsobu a obyčeje" (*Symp.* 218d).

[138] Tj. mezi Agathónovým odchodem z Athén (*Symp.* 172c), který se uskutečnil roku 408 př. n. l., a Sókratovou smrtí roku 399 př. n. l. (v době hovoru je Apollodóra s druhy je Sókratés ještě naživu, neboť Apollodóros prohlašuje, že se s ním stýká – tamtéž).

[139] Viz Nussabumová, str. 352.

[140] Tamtéž, str. 352nn.

mohl být fakt, že se hostiny účastnil Alkibiadés. Právě k této osobnosti se vzdor vší její kontroverznosti upíraly naděje mnohých Athéňanů na zvrat ve válce se Spartou, a to i po jejím odchodu z mateřské polis roku 405 př. n. l. Glaukónova dychtivost dobrat se podrobností o Agathónově dýchánku by tak dle Nussbaumové dávala největší smysl, pokud bychom ji časově lokalizovali do období vrcholících spekulací o Alkibiadově návratu do Athén, tedy do doby krátce před jeho zavražděním roku 404 př. n. l.

Argumenty Nussbaumové, jakkoli bystré a působivé, však narážejí na podstatný zádrhel, který vychází z Apollodórovy výtky na adresu Glaukóna: „což nevíš, že Agathón zde již **mnoho let** nebydlí, kdežto tomu **nejsou ještě tři léta**, co se já stýkám se Sókratem … ?“[141] V roce 404 př. n. l. od Agathónova odchodu z Athén uplynuly pouze 4 roky. Apollodóros však „necelá tři léta“ *(údepó tria eté)* svého učednictví staví do kontrastu k „mnoha letům“ *(pollón etón)* od Agathónova odchodu. To by těžko mohl učinit, kdyby od sebe obě události dělila prodleva jen o málo větší než jeden rok. S přihlédnutím k tomu se mi zdá málo pravděpodobné (i když ne nemožné),[142] že by šlo Apollodórových „mnoho let“ interpretovat jako „čtyři roky“. Dataci do roku 404 př. n. l. tak pokládám za spornou a jsem pro její posunutí spíše někam k roku 400 př. n. l., jak navrhuje Bury.

Pokud by platily hraniční letopočty 433 (setkání s Diotimou) a 400 (Apollodórovo vyprávění), pak by Agathónova hostina (416) byla prakticky přesně uprostřed tohoto časového rozpětí a tvořila (z chronologického hlediska) *omfalos* dialogu. I pokud bychom však Apollodórovo vyprávění datovali letopočtem 404 př. n. l., nemění to nic na důležitém faktu, že *Symposion* prostřednictvím všech výše probíraných dat v podstatě mapuje průběh Sókratovy výchovně-filosofické kariéry. Je zachycen Sókratův životní obrat (setkání s Diotimou), raná fáze jeho aktivit (Alkibiadovo vyprávění) i doba jeho vrcholící popularity (Agathónův dýchánek). Apollodórovo vyprávění naopak bezpochyby spadá do doby Sókratova pozdního působení (404 př. n. l.[143] až 400 př. n. l.) – dost možná natolik pozdního (přikloníme-li se k pozdější dataci), že se nad ním již vznáší stín nadcházejícího soudního procesu.

[141] *Symp.* 172c. Překlad Fr. Novotný. Vytučněno mnou.

[142] Mohli bychom předpokládat, že Apollodóros žije v mylném domnění, že Agathón opustil město dávno předtím, než se stal Sókratovým žákem. Vzhledem k tomu, jakou si dává Platón péči s tím, aby posluchačům svého díla poskytl indicie o dobách konání jednotlivých pasáží, mi však nepřijde pravděpodobné, že by Apollodóra nechal takto mlžit.

[143] Pakliže je rok 404 př. n. l. pro datování Apollodórova vyprávění s ohledem na výše předloženou argumentaci nepravděpodobný, pak předcházející roky můžeme prakticky s jistotou vyloučit.

4.2 Privátní vs. veřejné

Proč se *Symposion* pokouší o tak komplexní zachycení Sókratova výchovně-filosofického působení? Odpověď může naznačit starcova poznámka z *Apologie* 37b: ke své obhajobě by potřeboval ne jeden, ale „mnoho dní". Lze tedy *Symposion* chápat jako jakousi rozsáhlejší a názornější Sókratovu obranu proti nařčením, která jsou připomínána v *Apologii*? Taková možnost se jeví lákavě. V *Symposiu* je prostřednictvím Apollodóra a Aristodéma[144] tematizován Sókratův vztah k jeho žákům; mysticko-iniciační rozhovory s Diotimou[145] zase dokumentují jeho poměr k náboženským záležitostem. Obojí by šlo chápat jako odpověď na obvinění z kažení mládeže a bezbožnosti; navíc se v *Symposiu* opakovaně řeší i problematika Sókratovy *hybris*,[146] o jejímž vztahu ke starcově odsouzení jsme již pojednali (kap. 2.4/c). *Symposion* tak působí jako amplifikace a exemplifikace momentů, které zaznívají v *Apologii*.[147]

Přesto se domnívám, že vztah obou dialogů stojí na něčem jiném. *Symposion* se od *Obrany* neliší jen tím, že věnuje mnohem širší časový záběr Sókratově prezentaci, ale také svou atmosférou. V *Apologii* vystupuje Platónův učitel před početným a ne zrovna vstřícně naladěným davem; v rámci *Symposia* se naopak ocitá v uzavřeném kroužku relativně přátelsky smýšlejících osob. Právě v takovém prostředí se může nejplněji projevit jeho naturel. Řečnění před plénem mu nevyhovuje; Sókratovou doménou je sféra soukromých hovorů (viz *Apologie* 31c). S tím naprosto koresponduje hned úvodní informace, která v *Symposiu* ze Sókratových úst zaznívá. Dozvídáme se, že míří na hostinu k Agathónovi, jemuž den předtím „utekl při oslavě vítězství", neboť měl „strach z velkého davu" (174a). *Symposion* má tedy oproti *Apologii* podstatně privátnější a také méně nucený rozměr. Zatímco k soudu se Sókratés zkrátka *musel* dostavit, na banket se zavázal přijít dobrovolně („slíbil

[144] Ale také (a to je možná vůbec nejzásadnější) Alkibiada.
[145] Ale i další indicie, mimo jiné i kontrast k ateistickému Aristodémovi (viz kap. 3.2/c).
[146] Zejména *Symp.* 175e a 218c.
[147] Tato myšlenka je o to svůdnější, že podobný vztah do značné míry spojuje *Apologii* a *Symposion* Platónova konkurenta Xenofónta. Ten sice v úvodu svého *Symposia* podotýká, že v předkládaném díle zaznamenává, „co dělají muži po všech stránkách dokonalí, [...] když si dovolí trochu zábavy" (*Vzpomínky na Sókrata*. Praha 1972, str. 185), ale v tom se intence jmenovaného spisu nevyčerpává. Ve svých biografických knihách o Sókratovi je Xenofón posedlý touhou rehabilitovat svého učitele vůči nespravedlivým nařčením, která vedla k jeho smrti. Názorně to deklaruje hned první věta *Memorabilí*: „Častokrát jsem se s údivem ptal sám sebe, jakými důvody přesvědčili Sókratovi žalobci Athéňany, že zájem státu vyžaduje jeho smrt." (*Vzpomínky na Sókrata*, str. 21). Cesta k rehabilitaci Xenofóntova učitele vede přes demonstrativní popis bezúhonného Sókratova života. Už v *Apologii* Xenofón naznačuje, že nejlepším důkazem Sókratovy neviny je právě jeho život (viz *Vzpomínky na Sókrata*, str. 231). S ohledem na to si ve svých vyprávěních často libuje v takových historkách o Sókratovi, které dokládají jeho zbožnost, morální kvality a výchovný étos. Všechny jmenované prvky nalezneme v hojné míře i v *Symposiu*. Více o apologetickém podtextu jmenovaného díla viz např. Bernhard Huss: *The Dancing Socrates and the Laughing Xenophon, or The Other Symposium*, in: The American Journal of Philology, Vol. 120, No. 3. (Autumn, 1999), str. 398nn.

jsem, že dnes přijdu“ – 174a). Na hostině se navíc vedou řeči o *erótu*, tedy o povýtce intimním tématu.

Kontrast mezi privátností *Symposia* a veřejným rázem *Obrany* má zásadní význam pro pochopení souvislosti mezi aitiologickými příběhy, jež v obou dialozích zaznívají, a zároveň poskytuje odpověď na dosud nevyřčenou, ale velmi případnou otázku: proč se zmíněné příběhy tak výrazně odlišují? Pokud mají oba nějakým způsobem osvětlit Sókratovo chování, jeho charakter a „image“, proč se Platón nespokojil jen s jedním z nich?

Závažnost této otázky ještě stoupne, jakmile bedlivěji upřeme pozornost na první z aitiologických historek. Skutečně poskytuje vyprávění o Chairefóntově delfské otázce klíč k pochopení Sókratových zpytovných aktivit? Apollónův výrok sice představuje dostatečně závažný spouštěcí impuls, ale proč se tento impuls na Sókratově chování projevil právě tak, jak se projevil? Apollón neprohlásil nic než to, že nikdo není moudřejší než Sókratés. Jak mohl dotyčný z tohoto strohého výroku vyvodit komplexní charakter své činnosti (totiž aby zapřádal rozhovory se svými spoluobčany a snažil se je vymanit z mylných představ o vlastní vědoucnosti)? A co jej vůbec pohnulo k tomu, aby se nad Apollónovým výrokem tak intenzivně zamýšlel? Proč jej nepřijal jako hotový fakt (podobně jako Chairefón)?

Zdaleka nejsem první, kdo si podobné otázky klade. Brickhouse a Smith např. hledají vysvětlení tohoto rozporu v Sókratově pojetí zbožnosti, které rekonstruují na základě dialogu *Euthyfrón*.[148] Já se naproti tomu domnívám, že odpověď poskytuje dialog *Symposion*. Příčinu celé záhady je třeba hledat v *erótu*.[149] Nikoli však v tom smyslu, že by *erós* sám o sobě představoval puzení dovádějící lidi automaticky k filosofii. Poselstvím Sókratova *erótického* zasvěcení je, že k filosofii nestačí toliko aktivizační síla *erótu*,[150] ale také pevná vůle a odhodlání při jeho racionální regulaci. Jinak řečeno: s *erótickým pudem*, tak jako se vším, je třeba vést dialog. Nevyplácí se jej ani zcela potlačovat, ani mu bezhlavě podléhat, je nezbytné obojí usouladňovat podobně jako aktivitu hovoření s pasivitou naslouchání v procesu komunikace. Vyprávění o Sókratově *erótickém* zasvěcení (ale i o událostech dokumentujících jeho následnou *erótickou* vyzrálost)[151] je tudíž příběhem o cestě tohoto muže k dialogickému vnímání skutečnosti, o postupné Sókratově akceptaci dialogického diskurzu.

---

[148] Thomas C. Brickhouse – Nicholas D. Smith: *The Origin of Socrates´ Mission*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4. (Oct. - Dec., 1983), str. 657–666.

[149] Podobnou myšlenku nadhazuje Shinro Kato (*The Apology: The Beginning of Plato´s Own Philosophy*, in: Classical Quarterly 41, ii, 1991; str. 363), aniž ji však dále rozvádí.

[150] Pak by se filosofem mohl stát každý zapálený nadšenec typu Apollodóra.

[151] O svém zasvěcení hovoří sám Sókratés, kdežto o jeho *erótické* vyzrálosti (tj. o úspěšnosti dialektikovy erótické iniciace, resp. o Sókratovi coby nositeli dialogického diskurzu) vydává nejzevrubnější svědectví Alkibiadés. Volba Alkibiada jako rozhodujícího vypravěče je bezpochyby signifikantní a koresponduje s principem kontrastu mezi dialogicky orientovaným Sókratem a proponenty monologického paradigmatu.

Apologie, jak to odpovídá jejímu oficiálnějšímu, veřejnějšímu charakteru, odůvodňuje Sókratovu zpytovnou aktivitu *zvnějšku*. Zaměřuje se na obecní význam jeho působení a přiměřeně k tomu je konstruován i *aitologický* příběh, který má Sókratovo chování zastřešit. V *Symposiu* se naproti tomu vyjevují soukromé, *vnitřní* pohnutky Sókratova působení. Teprve v kontextu Sókratovy iniciace ze *Symposia* dává *Apologie* úplný smysl. Sókratovo setkání s Diotimou je obrazem jeho *vnitřní* proměny (probuzení z monologické letargie a zahájení inklinace k dialogickému diskurzu); kdežto Apollónův výrok představuje apel k transpozici této proměny do sféry *vnější*, obecní činnosti (tj. šíření dialogického diskurzu mezi lidmi).

Alkibiadés smyslu Sókratova působení do značné míry rozumí (přinejmenším je k Sókratovi podstatně vnímavější než Aristodémos a Apollodóros), ale není s to jej následovat, a to příznačně kvůli své ctižádosti (srov. zejm. *Symp.* 216b). V tomto smyslu je Alkibiadés nositelem monologické mentality *par excellence*.

Dodatek: monologický diskurz z hlediska morální autenticity

Nedostatek prostoru nám znemožnil zkoumat detailněji dichotomii monologického a dialogického diskurzu v *Symposiu*. Omezili jsme se na analýzu kontrastu mezi Sókratem a Apollodórem, potažmo Aristodémem. V *Symposiu* ovšem vystupují další postavy, jež lze chápat jako nositele monologické mentality. Rozbor jejich povahy a chování by podstatně obohatil naši představu o tom, jak negativně se monologický diskurz může podepsat nejen na kognitivně-komunikační sféře lidského jednání, ale také na lidském charakteru jako takovém. Obzvlášť signifikantní jsou z tohoto hlediska postavy Agathóna s Alkibiadem, které představují podobně komplementární dvojici jako Apollodóros s Aristodémem. V následujících řádcích se pokusíme postihnout alespoň jejich nejbytostnější rysy.

K ostré konfrontaci Sókrata s Agathónem v *Symposiu* dochází, jakmile starší z obou mužů dorazí na hostinu a dramatik jej vyzve, aby se vedle něho usadil. Touží se svého hosta dotýkat, a absorbovat tím jeho moudrost (175d). Snad jde jen o nadsázku, ale i tak vyjadřuje tato pasáž charakteristický rys Agathónova smýšlení. Metaforu dotýkání a hmatového kontaktu používá dramatik opakovaně i ve své pozdější chvalořeči. Suzanne Stern-Gillet tuto okolnost vykládá jako důsledek básníkovy víry, že zdrojem moudrosti a vědění může být inspirativní vnuknutí,[152] a já s jejím názorem souhlasím. Sókratés na Agathónova slova reaguje tak, že persifluje metaforu inspirativního dotyku metaforou prázdné a plné nádoby, mezi nimiž moudrost přetéká (175de). Jde o ukázkovou aplikaci ironie, jejímž cílem je zproblematizovat řečené; resp. poukázat na absurditu Agathónova uvažování. Jablkem sváru se podobně jako v *Apologii* stává údajná Sókratova moudrost. Sám Sókratés ji označuje za „chatrnou a pochybnou“ a nadřazuje jí „velkou a krásnou“ moudrost Agathóna (175e). Jde přirozeně o další ironický šleh, který však zároveň nastoluje problematiku dvou odlišných koncepcí *sofie*. Proti moudrosti, jež přichází k pasivnímu příjemci sama od sebe (prostřednictvím inspirativního vnuknutí), tu stojí něco, co můžeme nazvat moudrostí sókratickou či filosofickou.[153] Chápu tuto moudrost jako hodnotu, která je vydobývána v nikdy nekončícím procesu dialogického zpytování. I filosof může přirozeně plnit pasivní úlohu, i on může být příjemcem rozmanitých vnuknutí, ale tuto pasivitu je nezbytné vyvážit aktivní rolí vykladače a zpytovatele podobných událostí. K inspirativnímu vnuknutí je nutné přistupovat „dialogicky“; vnuknutí je podnětem k dalšímu zkoumání, k nikdy nekončícímu

[152] Suzanne Stern-Gillet: *Poets and Other Makers: Agathon´s Speech in Context*, in: Plato´s *Symposium*. Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense. Praha 2007; str. 92n.
[153] Srov. Rosen, c. d., str. 29 a 37, kde autor hodnotí *Symposion* jako soud mezi poezií a filosofií.

rozhovoru. Pokud je ovšem filosofická moudrost podmíněna neustálým zpytováním, nelze jí fakticky nikdy trvale dosáhnout, natož ji vlastnit. Není divu, že ji Sókratés označuje za chatrnou a pochybnou a přirovnává ji ke snu *(hósper onar úsa* – 175e).

Výše popsaná scéna zároveň upozorňuje na Agathónovu tendenci chápat moudrost jako komoditu a druhé lidi jako *prostředky* k jejímu získání. Dramatik je v tomto směru ovlivněn dobovou *agóničností* a *filotimií*. Soutěživá rivalita znemožňuje vidět ve druhé osobě dialogického partnera. Pokud to zjednodušíme, existují pro ctižádostivce jen dvě kategorie lidí: sokové, a obdivovatelé. Vítězstvím nad soky roste jedincův kredit u jeho obdivovatelů; a naopak: nárůst obdivovanosti zvyšuje žárlivost soků. Obojí vede k pocitu sebeuspokojení, takže druzí lidé nejsou vlastně nic než *prostředky* k ctižádostivcově seberealizaci. Ctižádostivé, monologické myšlení tudíž svádí k instrumentálnímu pojímání druhých osob. Když Sókratés persifluje Agathónovo uvažování metaforou dvou nádob, mezi nimiž přetéká moudrost, poukazuje nejen na pasivitu inspiračního pojímání *sofie*, ale také na instrumentálnost a posesivnost takové koncepce. Druhá osoba je pro Agathóna žádoucí tehdy, vlastní-li něco, co jemu samotnému schází, a zároveň mu k tomu může dopomoci. Styk mezi Agathónem a danou osobou se dá přirovnat k handlu; vlastněná hodnota se mění v tržní komoditu. Výchovně-erótický vztah je redukován na obchodní transakci; osobní rozměr se vytrácí ve prospěch neosobní, utilitárně-obchodní relace.

Ještě zřetelněji vystupuje tento rys u Alkibiada, který touží po sebezdokonalení výměnou za svou tělesnou krásu (218c–219a).[154] Alkibiadovi nejde ani tak o sebezdokonalení ve smyslu morálním, nýbrž o zisk znalostí, které by mu umožnily vynikat nad ostatními. V tomto duchu lze vnímat i jeho větu ze *Symp.* 218d, kde proklamuje svou touhu stát se nejlepším *(beltiston)*.[155] Věta je příznačně dvojsmyslná, může indikovat jak vůli po morálním zdokonalení, tak ambice stát se lepším (schopnějším) než ostatní. Vzhledem k Alkibiadově obecně známým charakterovým rysům[156] a vzhledem k tomu, že Sókratés ctižádostivému mládenci imponuje zejména svou schopností přemáhat a oslňovat druhé svými řečmi,[157] se ovšem zdá jasné, která z obou možností je pravděpodobnější.

---

[154] O utilitárních rysech Alkibiadova přístupu ke světu viz též Nightingale: *The Folly of Praise*, str. 124nn.

[155] Srov. A. Havlíček: *Die Unsterblichkeit begehren*, in: Plato´s *Symposium*. Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense. Praha 2007; str. 245.

[156] O Alkibiadových povahových rysech viz např. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, str. 435nn. Srov. též Jakub Jirsa: *Alkibiades´ Speech in the* Symposium *and its Origins*, in: Plato´s *Symposium*. Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense. Praha 2007; str. 280–292.

[157] Viz zejména úvodní pasáže mladíkovy chvalořeči: 215b–e. Srov. Clearyho poznámku: „It is clear both that Alcibiades sees the Socratic dialectic as being agonistic in character, and that implicitly espouses the Homeric motto: »Always to excell (the others).«" John J. Cleary: *Erotic paideia in Plato´s* Symposium, in: Plato´s *Symposium*. Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense. Praha 2007; str. 140.

Na monologický přístup ke skutečnosti se tak nabaluje škála dalších vlastností, korumpujících lidský charakter a znemožňujících upřímný zájem o druhého člověka. Obětí těchto okolností se stává sám Alkibiadés, když na večírku zpola žertovně, zpola vážně obviňuje Sókrata z *hybris* právě kvůli tomu, že se jej ironik snažil z jeho monologicko-filotimního autismu vytrhnout. Mladík tvrdí, že Sókratés pohrdl *(hybrisen* 219c*)* jeho krásou: že jej pokořil a urazil. To potvrzuje spojitost mezi Sókratovou pověstí *hybrista*[158] a zdánlivě pokořovatelským charakterem jeho jednání. Pasáž o Alkibiadově milostném neúspěchu je však prodchnuta sexuálním kontextem, který Alkibiadovo obvinění z *hybris* obohacuje ještě o jeden význam: o referenci k sexuálnímu násilí.[159] Svou sexuální zdrženlivostí se Sókratés podle Alkibiada dopouští jeho znásilnění. Taková myšlenka je z objektivního hlediska absurdní, ale v subjektivní rovině má svou logiku. Alkibiadés se v daném okamžiku cítil ponížen, jako by prodělal skutečné znásilnění. Celá situace dokonale vystihuje ambivalentní ráz Sókratova působení. Obvinit Sókrata z *hybrismu* je z Alkibiadovy pozice nanejvýš případné, protože v něm dotyčný vyvolal maximální pokoření. Na druhou stranu je však totéž osočení stejnou měrou absurdní: jak by Sókratés mohl být sexuálním násilníkem, když projevuje tak dokonalou tělesnou sebekontrolu? Sám Alkibiadés obdivuje Sókratovu charakterovou pevnost a uměřenost (*sófrosyné*; 219d); jak by však mohl být *hybristem* člověk vyznačující se podobnými vlastnostmi?[160]

V *Apologii* tvořilo obvinění Sókrata z *hybris* nevyřčený předpoklad celého procesu. Stínu tohoto obvinění si byl však obžalovaný vědom, a proto osočil z *hybris* zpupného a nevázaného mladíka Meléta, aby poukázal na absurditu toho, že by mohl být *hybristem* on: usedlý stařec (viz výše). Na absurditě se zakládá také inkriminovaná pasáž *Symposia*. Absurdita je tu ovšem zřejmější a intenzivnější, a to právě zásluhou sexuální konotace celé scény. Názorně se ukazuje, že Sókratés může být z *hybris* osočen pouze v subjektivní rovině. Sókratova „oběť" se cítí pokořena a ponížena. Jakmile se však povznese nad své momentální

[158] Že je tato image obecně známa, dokládá Alkibiadés hned z kraje své řeči: „Jsi posměvač *(hybristés)*; či ne? Budeš-li to zapírat, přivedu svědky." (215b)

[159] Srov. David Cohen: *Sexuality, Violence and the Athenian Law of „Hubris"*, in: *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 38, No. 2. (Oct., 1991), str. 171–188. Autor se v uvedené stati snaží dokázat, že sexuální *hybris* byla v Athénách stíhána zákonem, což by korespondovalo se snahou Alkibiada inscenovat fiktivní proces se Sókratovou *hybris* (*Symp*. 219c). Cohenovy názory však nejsou všeobecně akceptovány – viz např. polemická reakce Clifforda Hinleyho: *Debate. Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, in: *Past and Present*, No. 133. (Nov., 1991), str. 167–183. Přesto se domnívám, že užití výrazu *hybrisen* v *Symp.* 219c nese vzhledem k sexuálnímu kontextu celé situace poměrně zřejmou konotaci sexuálního násilí. Podobného názoru je R. G. Edmonds ve článku *Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato´s* Symposium, in: Transactions of the American Philological Association 130 (2000); str. 275.

[160] Srov. protichůdnost *sófrosyné* a *hybris* v Platónových středních či pozdních dialozích, např. ve *Faidrovi* 237e–238a. Zajímavý komentář k této dichotomii viz N. R. E. Fisher: *Hybris and Dishonour II*, in: *Greece & Rome*, 2nd Ser., Vol. 26, No. 1. (Apr., 1979), str. 14n.

pocity, zjišťuje, že k obvinění z *hybrismu* schází skutečná evidence, ba že faktické Sókratovo počínání onomu obvinění naopak protiřečí.

Nařčením Sókrata z *hybris* tak kulminuje ambivalence Alkibiadovy řeči (ne-li celého dialogu). Alkibiadés si musí být absurdity svého osočení vědom: svou řeč na Sókrata koncipuje jako *eulogii*, a navíc vyjadřuje obdiv nad uměřeností a charakterovou pevností dotyčného (219d). Jeho obvinění je tudíž žertovné, odlehčené. A přece je zároveň míněno vážně. Je odrazem Alkibiadovy frustrace z toho, že není schopen téhož co Sókratés. I když si uvědomil své lpění na cti a obdivu davu (*tés timés tés hypo tón pollón*, 216b), i když se za to před Sókratem stydí, i když je k Sókratovi vnímavější než zbytek sympoziantů, i když je schopen za Sókratovou vnější ošklivostí rozpoznat krásu jeho nitra[161] – přesto není mocen v praktické rovině Sókratovi přitakat. Zůstává v zajetí ctižádostivé nátury, kterou nezvládá ukočírovat. Přiznává svou prorážku („zvítězil nad mou krásou" – 219c), ale tím zároveň prozrazuje své lpění na *agónickém* diskurzu. Sókratés pro něj zůstává pokořitelem, a tudíž *hybristem*. Alkibiadés se nedokáže se Sókratem smířit, protože nepřijímá nesoutěživou dialogičnost jeho komunikační strategie.[162] A není toho schopen z toho důvodu, že není *ochoten* zříci se vlastní *filotímie*. Jeho duchovní růst je zablokován; zbývá jen natlakovaný kotel protichůdných emocí, jimž dává průchod opilost.

V *Symposiu* je Alkibiadova opilost (snad vlivem Sókratovy přítomnosti a mladíkova studu) usměrněna relativně pozitivně: transformuje se v duchaplnou satyrskou hru. Opilost je však těkavý stav mysli, je to příznak duševní lability.[163] Podroušenost může mít nejen pozitivní, ale také negativní důsledky. Jak víme od jiných antických autorů, historický Alkibiadés se na hostinách s oblibou uchyloval k *hybristnímu* parodování mystérií a krátce poté, kdy se podle Platóna konal Agathónův banket, pod vlivem vína zhanobil sochy boha Herma.[164] Narozdíl od Sókrata Alkibiadés nezvládá držet svou opilost pod kontrolou; je to nevyzpytatelná rozbuška, právě jako jeho *filotímia*.

---

[161] Což je samo o sobě v kontextu řecké averze vůči ošklivosti neobvyklé – zvlášť u Alkibiada, zahleděného do vlastní krásy – viz 217a. Srov. John J. Cleary: *Erotic paideia in Plato´s* Symposium; str. 146.

[162] Fakt, že Sókratés na *agónicko-konfliktní* ráz mluvy vědomě rezignuje, vyplouvá na povrch nejmarkantněji při jeho konfrontaci s Agathónem, jež předchází dialektikově řeči o *erótu*. Svědčí o tom zejména Sókratovy proklamace v *Symp.* 199ab („hodlám říci po svém způsobu jen pravdu, chcete-li bez úmyslu závodit se svými řečmi") či smířlivý závěr jeho elenchicky laděného rozhovoru s dramatikem, který ústí v prohlášení, že sám kdysi zastával podobné názory (201e).

[163] Je příznačné, že se Alkibiadés v *Symposiu* zaštiťuje svou pravdomluvnost právě opilostí (*Symp.* 217c), kdežto Sókratés se za tímtéž účelem v *Apologii* (byť nepřímo) dovolává svého stáří (srov. *Ap.* 17bc). Stáří představuje méně akcidentální vlastnost než opilost. Schopnost akceptovat vlastní stáří je příznakem duševní vyrovnanosti. Člověk, který docílí takového stavu, skutečně může spojovat svůj věk s vlastní pravdomluvností: jeho přístup ke světu nepodléhá proměnlivým pohnutkám, nýbrž je podřízen neoblomnému, vyrovnanému charakteru.

[164] Srov. M. Šedina: *Marsyas. Maska a tvář Sókrata v Platónově dialogu Symposion*, in: *Sparagmos*. Praha 1997; str. 221n. Je příznačné, že se „zátahu" na hermovky podle Plútarcha účastnili i Faidros s Eryximachem.

Alkibiadés tak v honbě za seberealizací svého ega ztrácí svou duševní integritu, svou morální autenticitu. Je ambivalentní postavou, nikoli však v tomtéž smyslu jako Sókratés. Za vší Sókratovou proměnlivostí lze tušit nějaký úmysl, cíl, a pevné odhodlání za ním kráčet. Sókratés na jednu stranu odmítá schematické, sebepotvrzující myšlení, a staví proti němu improvizaci a nezavršitelnost dialogického procesu. To ale neznamená, že by byl tento proces naprosto nekontrolovaný. Podobně, jako není vhodné z procesu poznávání vylučovat nahodilost a improvizaci, není ani žádoucí eliminovat z něj heuristická vodítka, metodiku, koncepční vize – a ovšem také morální rozměr.

Když Sókratés prezentuje sebe sama jako nevyzrálého žáčka vědmy Diotimy, rezignuje na svou obvyklou ironii a ambivalenci. Může totiž ve své ambivalenci zajít tak daleko, že se jí vzdá, a to proto, že mu není cílem, nýbrž jen prostředkem. Sókratés nejedná provokativním způsobem proto, aby oslňoval či pokořoval druhé, nýbrž proto, že je to počátek cesty k naplnění vize života jako dialogu, jako svorného, nezávistivého filosofování.

Aristodémovi i Apollodórovi tato vize uniká. Alkibiadés ji nejspíše postřehuje, ale chybí mu vůle k jejímu následování. V posledku tak jeho opilecký výstup, jakkoli překypuje (sebe)ironií a dvojsečností bezmála sókratickou, zůstává divadlem hraným na efekt, vyprázdněnou formální podívanou. Pod maskou Alkibiadovy ambivalence se neskrývá žádné morální odhodlání, žádná vize, jen momentální (byť snad upřímné) poblouznění Sókratovým charismatem. Alkibiadés je fiktivní inkarnací Dionýsa, boha masek a převleků. Přibírá však jen takové masky, kterých si žádá publikum. Skutečný obličej tu pod maskami schází...

Sókratés není mužem masek, nýbrž mužem mnoha tváří: jsou různé a proměnlivé, ale každá je z masa a kostí; každá je v morálním smyslu autentická. Je-li Alkibiadovým božským protějškem Dionýsos, je Sókratovým pandánem Hermés. Sošky tohoto boha, takzvané hermovky, mohly nést rozmanité obličeje, dokonce i tváře jiných bohů (či lidí), ale jejich funkce byla stále stejná: coby strážci rozcestí upozorňovaly na přechod, přerod, pohyb – byly v širokém smyslu záštitou komunikace.[165] Je příznačné, že když Alkibiadés během svého pozdějšího opileckého řádění tyto sochy ničil, nezaměřoval se jen na jejich výrazné falické ústrojí (konotující *erótický* rozměr), ale také na jejich obličeje. V symbolické rovině šlo o vítězství masky nad tváří, o výhru neautentičnosti nad odhodlaným hledačstvím.

V *Symposiu* sice ztělesňují světlou, střízlivou, „apollónskou" rovinu dialogu, jenže ta je převálcován Alkibiadovým nočním, opileckým, dionýsovským chaosem.

[165] „The herm interrupts the passing of the traveler and insists that every passage is a communication and that every communication will both demand and prevent progress and intercourse." R. Osbourne, *The Erection and Mutilation of the Hermai*, citováno podle M. Šediny: *Marsyas*, str. 220. Srov. Šedinův komentář – tamtéž, str. 220nn.

Závěr

Závěrečná kapitola bývá vyhrazována rekapitulaci a bilancování ústředních myšlenek práce. Snad mi nebude zazlíváno, když se této tradici zpronevěřím. Jako přehledový nástin práce jsem pojal již její úvod a o určitou sumarizaci poznatků i jejich reflexi jsem se snažil průběžně. Na tomto místě proto připojím jen několik drobných poznámek a úvah.

Především bych nerad, aby má práce vyvolávala dojem, že jsem pod vlivem výše předložené interpretace zaujatý vůči principu soutěživosti či že pokládám monologické komunikační postupy za zhoubu lidského charakteru. Vhodně usměrněná soutěživost se stává společenským „tmelem" a rovněž záliba ve vyprávění může být přínosem, pokud se neomezuje toliko na bezduchou reprodukci slyšeného. Hlavním poselstvím výše zkoumaných dialogů je otevřený, zpytavý přístup ke všemu, tedy i ke jmenovaným fenoménům. Monologické komunikační postupy i soutěživost mohou být pozitivně zhodnoceny, pokud nenabudou extrémní podoby a nestanou se univerzálními principy sociálních institucí.

Tato hrozba je naneštěstí stále aktuální a četné signály (zejména nárůst rozmanitých forem extremismu) by nás před ní měly varovat. Namísto toho zabředávají do monologického autismu bohužel i někteří politici. Ultimátní rivalita na české politické scéně kupříkladu téměř groteskně sklouzává k aplikaci bipolárního schématu „my (hodní) vs. oni (špatní)". Podobně vyhrocené prostředí je pochopitelně výhodné pro populistické, neřkuli demagogické projevy, v nichž jednoduché a kolovrátkově opakované teze válcují solidní debatu.

Tendence k soutěživosti, resp. ke spektakulárním střetům, jejichž protagonisté dávají všanc svou důstojnost, ovšem není jen záležitostí politické soutěže. Inklinují k ní i rozmanité televizní show, a prospívá jí rovněž silná orientace médií na bulvární témata. Jedním z důsledků podobných trendů může být redukce skutečnosti na *podívanou,* která účastníka/diváka ukolébává k životní i myšlenkové pasivitě tím, že mu podsouvá parazitní formu existence prostřednictvím povrchní účasti na životě a emocích jiných osob.

Nechci ovšem na tomto místě rozvíjet zbytečně černé vize. Cílem mých závěrečných úvah nebylo lamentovat nad společností, nýbrž poukázat na stálou aktuálnost problémů, s nimiž se u Platóna setkáváme...

Summary

In my diploma thesis I focused on the ambiguency of Socrates whom I treated as a fictional character. The corpus of Plato´s works contains two dialogues, *Apology* and *Symposium*, both of which provide us „aitiological stories“ about Socrates´ ambiguency, i. e. stories which explain the oddities in Socrates´ nature and behaviour. Both of the stories are embedded in multiple narrative frames. By analyzing these frames we found out there was a friction between two kinds of discourses in the dialogues. One of them we called „monological“, the other „dialogical“. The former one is based on non-critical repeating and acceptance of the statements and opinions, whereas the latter one tends to the neverending and self-reflective inquiry. The monological discourse not only leads to the mental indolence and complacency, but (based on ambitious disposiotions) could eventually corrupt the human character and destroy the interpersonal solidarity. As a fighter against this kind of moral breakdown, Socrates tried to wake his fellow-citizens from the „monological autism“, using all the means of dialogical discourse such as irony, parody, role-reversal or *elenchos*. This made him strongly unconventional and suspicious from the point of view of his fellows which resulted to the notorious trial...

Bibliografie

Primární literatura

a) texty v originále

Luis Dyer (ed.): *Apology of Socrates and Crito with Extracts from the Phaedo and Symposium and from Xenophon´s Memorabilia*. Boston 1885

Platón: *Symposion*, in: http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0173:text=Sym.

b) texty v českém překladu

Aristofanés: *Oblaky*. Praha 1996; překlad J. Šprincl

Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón.* Praha 1994; překlad F. Novotný

Platón: *Faidón*. Praha 2000; překlad F. Novotný

Platón: *Faidros.* Praha 2000; překlad F. Novotný

Platón: *Filébos*. Praha 1994; překlad F. Novotný

Platón: *Gorgias*. Praha 2000; překlad F. Novotný

Platón: *Charmidés. Lachés. Lysis. Theagés*. Praha 1995; překlad F. Novotný

Platón: *Prótagoras.* Praha 2000; překlad F. Novotný

Platón: *Symposion*. Praha 2000; překlad F. Novotný

Platón: *Ústava.* Praha 2001; překlad F. Novotný

Xenofón: *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. Praha 1972; překlad V. Bahník

c) texty v cizojazyčných překladech

Platon: *Uczta.* Warszawa 1999; překlad W. Witwicki

Plato: *Symposium;* překlad Harold N. Fowler, in: http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0174:text=Sym.

Sekundární literatura:

a) publikace

Petr A. Bílek: *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu*. Brno 2003

Jochen Bleicken: *Athénská demokracie*. Praha 2002

R. G. Bury: *The Symposium of Plato*. Cambridge 1909; in: http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0090&query

Umberto Eco – Richard Rorty – Jonathan Culler – Christine Brook-Roseová: *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava 1995

Umberto Eco: *Šest procházek literárními lesy*. Olomouc 1997

Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha 2008

Robert Flaceliére: *Život v době Periklově*. Praha 1981

Andreas Graeser: *Řecká filosofie klasického období*. Praha 2000

Aleš Havlíček (ed.): *Platónův dialog Lysis. Sborník příspěvků z platónského symposia (22. 10.–21. 10. 2000)*. Praha 2003

A. Havlíček, M. Cajthaml (ed.): *Plato´s Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Praha 2007

Tomáš Hejduk: *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Červený Kostelec 2007

Josef Hrabák: *Poetika*. Praha 1973

Werner Jaeger: *Paideia*. Warszawa 2001

Ann N. Michelini (ed.): *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Boston 2003

Jan Mukařovský: *Studie I*. Brno 2000

Marta C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*. Praha 2003

Giovanni Reale: *Historia filozofii starożytnej*, Tom II, Lublin 2005

C. D. C. Reeve: *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis 1989

Friedo Ricken: *Antická filosofie*. Olomouc 1999

Paul Ricoeur: *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava 1997

Stanley Rosen: *Plato´s Symposium*. New Haven and London. 1968

M. Sedmidubský – M. Červenka – I. Vízdalová (ed.): *Čtenář jako výzva*. Brno 2001

Jiří Starý, Tomáš Vítek (ed.): *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha 2006

Miroslav Šedina: *Sparagmos*. Praha 1997

W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii. Tom I. Filozofia starożytna i średniowieczna.* Warszawa 2007

Ladislav Vidman: *Od Olympu k panteonu*. Praha 1997

b) <u>články a stati</u>

Thomas C. Brickhouse – Nicholas D. Smith: *The Origin of Socrates´ Mission*, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 44, No. 4. (Oct.– Dec., 1983), str. 657–666

David Cohen: *Sexuality, Violence and the Athenian Law of „Hubris"*, in: Greece & Rome, 2nd Ser., Vol. 38, No. 2. (Oct., 1991), str. 171–188

Todd Compton: *Poetic Vitae as Backgrund for Plato´s Apology*, in: The American Journal of Philology, Vol. 111, No. 3., Autumn, 1990, str. 330–347

J. Angelo Corlett: *Interpreting Plato's Dialogues*, in: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 47, No. 2. (1997), str. 423–437

Douglas L. Crains: *Hybris, Dishonour, and Thinking Big*, in: Journal of Hellenic Studies cxvi (1996), str. 1–32

K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's* Symposium, in: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 86. (1966), str. 41–50

Radcliff G. Edmonds III: *Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato´s* Symposium, in: Transactions of the American Philological Association 130 (2000), str. 261–285

R. E. Fisher: *Hybris and Dishonour I*, in: Greece & Rome, 2nd Ser., Vol. 23, No. 2 (Oct., 1976), str. 177–193

R. E. Fisher: *Hybris and Dishonour II*, in: Greece & Rome, 2nd Ser., Vol. 26, No. 1. (Apr., 1979), str. 32–47

Barbara K. Gold: *A Question of Genre: Plato´s Symposium as Novel*, in: MLN, Vol. 95, No. 5, Comparative Literature. (Dec., 1980), str. 1353–1359

Jill Gordon: *Against Vlastos on Complex Irony*, in: Classical Quarterly 46, i, 1996, str. 131–137

Aleš Havlíček: *Logos jako dialogos. Platónovo mlčení*, in: Logos a svět. Sborník k padesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana. Praha 1997, str. 88–102

Clifford Hinley: *Debate. Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, in: Past and Present, No. 133. (Nov., 1991), str. 167–183

E. D. Hirsch: *Objektivní interpretace*, in: Aluze 2/2003; str. 150–165

Bernhard Huss: *The Dancing Socrates and the Laughing Xenophon, or The Other Symposium*, in: The American Journal of Philology, Vol. 120, No. 3. (Autumn, 1999), str. 381–409

Charles Kahn: *Did Plato write Socratic Dialogues*, in: Classical Quarterly 31 (ii), 1981, str. 305–320

Shinro Kato: *The Apology: The Beginning of Plato´s Own Philosophy*, in: Classical Quarterly 41 (ii) 1991, str. 356–364

Richard Kraut: *Plato*, in: http://plato.stanford.edu/entries/plato/

Douglas M. MacDowell: *„Hubris" in Athens*, in: Greece and Rome. 2nd Ser., Vol. 23, No. 1 (Apr., 1976), str.14–31

Andrea Wilson Nightingale: *The Folly of Praise: Plato´s Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, in: Classical Quarterly 43 (i), 1993, str. 112–130

Harry Neumann: *On the Madness of Plato´s Apollodorus*, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 96. (1965), str. 283–289

C. D. C. Reeve: *Plato on Friendship and Eros*, in: http://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship

H. W. Parke: *Chaerophon´s Inquiry About Socrates*, in: Classical Philology, Vol. 56, No. 4. (Oct., 1961), str. 249–250

Frisbee C. C. Sheffield: *Alcibiades´ Speech: A Satyric Drama*, in: Greece & Rome, Vol. 48, No. 2, October 2001, str. 193–209

Ivakos Vasiliou: *Conditional Irony in the Socratic Dialogues*, in: Classical Quarterly 49.2 (1998), str. 456–472

John Walsh: *The Dramatic Dates of Plato´s Protagoras and the Lesson of Arete*, in: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 34, No. 1, 1984, str. 101–106

F. C. White: *Love and Beauty in Plato´s Symposium*, in: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 109, 1989, str. 149–157

Paul Woodruff, *Plato's Shorter Ethical Works*, in: http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-shorter