

nost duše myslet a poznávat v něm však explicitně tematizována není. Jaký význam má poznání duše pro její samopohyb a pro její schopnost pohybovat „zevnitř“ tělem, bude zřejmější až na základě následujícího mýtu o duši jako okřídleném spřežení, a zejména na základě druhé poloviny dialogu. Tak jako v důkaze nesmrtnosti v dialogu *Faidón*, je také jedním z centrálních úkolů interpretace palinodie ukázat, jak spolu souvisejí dva základní rozměry duše: rozměr „epistemologický“, zohledňující především duši jako myslící a poznávající entitu, a rozměr „fysikálně-kosmologický“ zdůrazňující naopak její roli v uspořádání pohybujícího se kosmu. Uvidíme, že láska hraje v porozumění duši a její přirozenosti klíčovou roli právě proto, že se v ní tyto dva hlavní rozměry duše zvláštním způsobem protínají. Díky lásce duše pohybuje vlastním tělem na základě toho, jak se při spatření jiného oduševnělého těla rozpomíná na to, co je vlastním předmětem myšlení a poznání.

E. Podoba duše

Na Sókratův důkaz nesmrtnosti veškeré duše naváže jeho obrazný a „pouze lidský“ výklad o božských a lidských duších. Tento výklad lze rozdělit do dvou částí. První popisuje „podobu“ (ἰδέα) duší a jejich vnitřní strukturaci,⁹⁸ druhý jejich pohyby a cesty.⁹⁹ Obě tyto části mají blíže objasnit nejen přirozenost veškeré duše, ale také rozdíl mezi božskými a lidskými dušemi.¹⁰⁰

⁹⁸ *Phaedr.* 246a3–d5.

⁹⁹ *Phaedr.* 246d6–249d3. K této části srv. níže podkapitulu „Křídla a cesty duší“, str. 101–123.

¹⁰⁰ K tomuto Sókratovu výkladu srv. R. S. Bluck, *The Phaedrus and Reincarnation*; D. D. McGibbon, *The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus*; E. Schmalzriedt, *Der Umfahrtsmythos des Phaidros*; A. Lebeck, *The Central Myth of Plato's Phaedrus*; W. Nicolai, *Der Mythos vom Sündenfall der Seele*; M. Dyson, *Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's Phaedrus*; K. Alt, *Diessseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele*; L. C. Eggers, *Zeus e anima del mondo nel Fedro*; D. Cürsger, *Eros, Dialektik und Rhetorik*.

Jaká je tedy „podoba“ duše? „Nechť se duše podobá srostlé mohutnosti okřídleného spřežení a vozataje.“¹⁰¹ Duše je tedy jedna mohutnost „srostlá“ z několika různých, přirozně však k sobě náležejících momentů. Jeden z těchto momentů je symbolizován obrazem křídel či per,¹⁰² druhý koňským spřežením řízeným vozatajem. Okřídlená či opeřená je celá duše,¹⁰³ jak přesně si však máme toto její okřídlení či opeření představit, není řečeno. Tato nejasnost je pro Sókratův výklad příznačná. Sókratés totiž kombinuje nejrůznější názorné obrazy a vytváří z nich mnohohrstevný konglomerát, který již jednoduše zobrazitelný či představitelný není, a který tak znamená nemalou interpretační výzvu.¹⁰⁴

Základní rozdíl mezi božskými a ostatními dušemi Sókratés vysvětluje ve dvou krocích. Nejprve za pomoci obrazu spřežení popíše rozdíl ve vnitřním uspořádání božských a ostatních duší,¹⁰⁵ poté metaforou křídel a jejich ztráty vyjádří odlišný vztah božských a nebožských duší k celku světa a k tomu, co ho zakládá.¹⁰⁶

¹⁰¹ Srv. *Phaedr.* 246a6–7: εἰκέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἠνιόχου. Výraz συμφύτῳ δυνάμει bychom mohli překládat také jako „přirozeně k sobě náležející mohutnosti“. Překlad „srostlá mohutnost“ lépe vystihuje, že duše je složená z různých mohutností, překlad „přirozeně k sobě náležející mohutnosti“ naopak, že tyto mohutnosti k sobě přirozeně náležejí.

¹⁰² Uvidíme, že Sókratés pracuje jak s obrazem křídel, tak s obrazem peří. Obraz křídel užívá především tam, kde mluví o síle, jež vynáší duše „vzhůru“, od částečného k celkovému, obraz peří pak zejména tehdy, když líčí jeho opětovný růst a stavy, které s tímto růstem souvisejí.

¹⁰³ Srv. *Phaedr.* 251b.

¹⁰⁴ K náboženskému a staršímu filosofickému pozadí Sókratova mýtu o cestách duší srv. také R. Bodéüs, *La philosophie et les dieux du Phèdre*; S. M. M. Scharnagl, *Plato and the Mysteries*; Th. Ebert, *A Pre-Socratic Philosopher behind the Phaedrus*; S. Slaveva-Griffin, *Of Gods, Philosophers, and Charioteers*.

¹⁰⁵ *Phaedr.* 246a6–b4.

¹⁰⁶ *Phaedr.* 246b5–d5.

Co se vnitřního uspořádání týče, nebožské duše se od božských liší v několika ohledech. Za prvé je jejich spřežení tvořeno pouze dvěma koňmi, zatímco počet koní božských duší není přesně určen (ať už je však jakýkoli, podstatné je, že vytvářejí jednotné spřežení). Důležitější je však rozdíl ve způsobu, jímž vozataj koně řídí. U božských duší vozataj koně „pohání“ (ἐλαύνειν), u ostatních je krotí (ἡνωχεῖν), přičemž toto krocení je „nesnadné a trapné“. To je způsobeno třetím, nejdůležitějším rozdílem mezi božskými a ostatními dušemi: vozataj i koně božských duší jsou „dobří a z dobrého“, u nebožských duší je však jeden kůň dobrý a krásný, druhý opačného původu a opačné povahy. Obtížné řízení spřežení nebožských duší však není způsobeno pouze přítomností špatného koně, ale také, jak ještě uvidíme, nedokonalostí jejich dobrého koně i vozataje.¹⁰⁷

Tento prvotní popis rozdílu mezi božskými a ostatními dušemi Sókratés prohlubuje za pomoci obrazu křídel a jejich ztráty: božské duše svá křídla nikdy neztrácejí, ostatní duše je však ztratit mohou. Obraz ztráty křídel Sókratovi umožňuje vyjádřit dvojí možný vztah duše k tomu, co je neoduševnělé (tj. k tomu, co se pohybuje „zvnějšku“). Veškerá duše (ψυχὴ πᾶσα) totiž pečuje o vše neoduševnělé (ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου) a v nejrůznějších podobách „obchází“ (či „hlídkuje“) po veškerém světě (πάντα οὐρανὸν περιπολεῖ).¹⁰⁸ Tato péče a vztah k neoduševnělému může mít dvě základní podoby. První je vlastní okřídleným duším. Tato duše se „vznáší ve výši“ (μετεωροπορεῖ) a spravuje veškerý kosmos (πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ).¹⁰⁹ Druhý způsob je naopak vlastní

¹⁰⁷ K trojdělení duše a obrazu koňského spřežení srv. G. R. F. Ferrari, *The Struggle in the Soul*; L. P. Gerson, *A Note on Tripartition and Immortality in Plato*; E. N. Ostenfeld, *Self-motion, Tripartition, and Embodiment*; E. M. Buccioni, *The Psychological Forces in Plato's Phaedrus*; E. Belfiore, *Dancing with the Gods*. K obecnější problematice trojdělení duše srv. J. M. Rist, *Plato Says That We Have Tripartite Souls*; F. Karfík, *Co je to smrtelná část duše?*; M. F. Burnyeat, *The Truth of Tripartition*.

¹⁰⁸ *Phaedr.* 246b6–7. Znovu se tak v našem textu objevuje dvojznačný výraz „veškerá duše“ (ψυχὴ πᾶσα), tentokrát ve spojení s analogickými výrazy „vše neoduševnělé“ a „veškerý svět“.

¹⁰⁹ *Phaedr.* 246b7–c2.

těm duším, které svá křídla ztrácejí. Zbaveny křídel tyto duše padají, dokud se nezachytí nějakého pevného a „zemitého“ těla, které obydí a které se posléze působením jejich síly zdánlivě samo pohybuje. Toto spojení zemitého těla a duše zbavené křídel bylo nazváno živou bytostí (ζῷον).¹¹⁰ Pro další Sókratův výklad je přitom rozhodující, že tyto „padlé“ duše (na rozdíl od duší okřídlených, jež se vztahují k celku světa) velmi snadno podléhají perspektivě tohoto partikulárního zemitého těla a ztrácejí schopnost pochopit samy sebe i vše ostatní z perspektivy celku.

Uvidíme, že tento rozdíl mezi dvojím vztahem k tomu, co je neoduševnělé, je pro porozumění odlišnosti božských a lidských duší a pro pochopení pravé povahy lásky zcela klíčový. Vrhá však také nové světlo na předchozí ztotožnění duše s tím, co pohybuje tělem „zevnitř“. Za prvé je nyní již zřejmé, že tělo se pohybuje „samo od sebe“ pouze zdánlivě: vlastním principem jeho pohybu je duše. Za druhé je však také jasné, že duši můžeme s „vnitřním hybným principem“ těla ztotožnit pouze za předpokladu, že nebudeme mít na mysli pouze jednotlivá „pevná“ či „zemitá“ těla, ale také „tělo“ celého kosmu. Duše totiž ve svém původním, „okřídleném“ stavu neobývají jednotlivá těla, ale pohybují a vládou „zevnitř“ celým kosmem.

Jestliže se tedy mohlo zdát, že ztotožnění duše s vnitřním hybným principem těla bylo v předchozím důkazu nesmrtelnosti veškeré duše založeno na zkušenosti s rozdílem mezi živými bytostmi a neživými předměty, nyní se ukazuje, že tento rozdíl je pro Sókrata pouze výchozím bodem, který je zapotřebí pochopit na pozadí jiné, obecnější diference. Přirozeností duše je skutečně pečovat o vše neoduševnělé a pohybovat jím „zevnitř“. Tuto přirozenost však nesmíme chápat primárně na základě zkušenosti s jednotlivými živými těly. Ta je totiž výrazem omezené perspektivy naší „padlé“ duše, jež ztratila vztah k celku světa. Přirozeností duše tedy primárně není pohybovat „zevnitř“ jednotlivými partikulárními „zemitými“ těly, ale pohybovat se v celém kosmu, a podílet se tak na jeho vnitřní strukturu.

¹¹⁰ *Phaedr.* 246c2–d2.

Dokladem naší omezené partikulární perspektivy je také vznik běžného významu slov „smrtnelná a nesmrtelná živá bytost“.¹¹¹ Smrtnelnou živou bytostí je totiž běžně nazýváno dočasné spojení této „padlé“ duše a těla, nesmrtelnou pak totéž spojení, které trvá po všecken čas. Běžné pojetí rozdílu mezi smrtným a nesmrtelným tedy nevychází z pochopení nesmrtelnosti jako specifické charakteristiky duše, ale z dvojího možného vztahu duše k tělu. Do značné míry paradoxně pak nesmrtelným není nazvána sama duše, ale to, co vzniká jejím stálým spojením s tím, co nesmrtelné není, totiž s tělem.

Toto pojetí nesmrtelných živých bytostí je zvláštním způsobem dvojnásobné. Možná právě proto o něm Sókratés říká: „Tyto věci at jsou tak, jak je bohu milo, a tak at se o nich také mluví.“ Na jedné straně je totiž toto pochopení nesmrtelnosti očividně výrazem zaslepenosti tělesnou perspektivou „padlých“ duší. Výraz „nesmrtelná živá bytost“ podle Sókrata nevznikl z nějakého „rozumného úsudku“ (ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένον), ale na základě „projekce“ naší zkušenosti smrtných bytostí jako náš konstrukt boha, kterého jsme ani neviděli, ani dostatečně nemysleli, ale který je neomezeným pokračováním našeho vlastního způsobu bytí.¹¹² Takto pochopená „nesmrtelná božská bytost“ je tedy pouhou prolongací padlého stavu našich vlastní duší, absolutizací jejich omezené perspektivy, a tedy projevem naší zaslepenosti.

Na druhé straně by však pojetí „nesmrtelné živé bytosti“ jako nezrušitelného spojení duše a těla nemuselo být zcela mylné. Pokud bychom se ho totiž pokusili pochopit z perspektivy předcházejícího důkazu nesmrtelnosti duše, mohli bychom mu rozumět tak, že na nesmrtelnosti, která je vlastní duši, může mít podíl také to, čemu tato nesmrtelnost není vlastní. Nesmrtelnou bytostí by tak mohl být „veškerý kosmos“, pochopený jako nehynoucí spojení „veškeré duše“ a „všeho, co je neoduševnělé“. O něm totiž skutečně důkaz nesmrtelnosti duše ukázal, že nemůže zahynout. Proto také zřejmě Sókratés říká, že tento nesmrtelný živočich je srostlý z duše a těla „po všecken čas“, což znamená, že nevzniká až pádem duše. A pro-

to také naopak neříká, že jde o „srostlinu“ duše a „zemitého, pevného těla“ (tak jako v případě smrtného živočicha), ale (obecněji) o „srostlinu duše a těla“.

„Nesmrtelnou živou bytost“ můžeme tedy pojmut dvojím zásadně odlišným způsobem. Buď na základě podílu tělesnosti na nesmrtelnosti duše, nebo naopak jako výraz naší zaslepenosti, která si boha představuje podle lidského vzoru a která nedovede pochopit, že nesmrtelná je především duše. Běžné je druhé pojetí, pravdivé však první.

F. Křídla a cesty duší

Důležitější než zkoumání vzniku výrazů „smrtný“ a „nesmrtelný živočich“ v jejich běžném významu je však výklad o tom, proč některé duše ztrácejí křídla.¹¹³ Teprve porozumění této ztrátě nám totiž umožní pochopit jak celkový rámeček osudů všech duší, tak odlišnost božských duší od duší ostatních. Tato odlišnost však nespočívá pouze v různé míře vnitřní jednoty jednotlivých duší a v tom, zda mohou či nemohou ztratit svá křídla, ale také v jejich cestách, které v rámci „veškerého kosmu“ vykonávají, a v jejich vztahu k tomu, co Sókratés nazývá „jsoucím způsobem jsoucí jsoucna“. Okřídlené duše mají možnost tato pravá jsoucna poznávat (božské nerušeně a dokonale, ostatní vždy pouze částečně), neokřídlené duše tohoto přímého poznání schopny nejsou.

Postupně tak před námi začíná vyvstávat Sókratův celkový ontologický rozvrh a role duše v něm. Duše je nesmrtelné samohybné jsoucno, které svým pohybem pečuje o to, co je neoduševnělé. Tento vztah duše k tělesnosti může mít různé podoby. Duše může obývat a svým pohybem v něm spravovat celý kosmos, může však ztratit tuto schopnost vztahu k celku světa, která je symbolizovaná jejím okřídlením, a může se usadit v partikulárním zemitém a pevném těle, pohybovat jím a převzít jeho perspektivu. Ztráta křídel a schopnosti vztahu k celku světa je přitom způsobena, jak se nyní Sókratés pokusí ukázat, ztrátou vztahu těchto duší k dokonalému, jsoucímu způsobem jsoucímu jsoucnu.

¹¹¹ Srv. *Phaedr.* 246b5–6; 246c3–d2.

¹¹² Srv. *Phaedr.* 246c6–d2.

¹¹³ Srv. *Phaedr.* 246d2–5.

Teprve postupně se tak vyjevuje, že duše je sice (jak ukázal důkaz její nesmrtelnosti) počátkem pohybu a vznikání, není však ontologicky nejpůvodnější entitou. Duše je prostředkující bytost, která se v závislosti na svém vnitřním ustrojení a na vztahu k ostatním duším může své prostředkující role zhostit velmi různým způsobem. Lze však v případě našich nebožských duší, které ztratily křídla, poznání pravých jsoucen a vztah k celku tělesného světa a místo toho se nechaly zaslepit částečnou perspektivou partikulárního „zemitého“ těla, ještě mluvit o jejich prostředkující roli? Nejsou tyto duše spíše „místem ruptury“, kde se celek bytí a vznikání rozlamuje vedví? Pokusím se ukázat, že tomu tak není. Také naše duše se totiž stále mohou vztahovat k tomu, co je ontologicky nejpůvodnější, a na základě tohoto vztahu přispívat k dobrému uspořádání celku světa. Tento podíl lidských duší na dobrém uspořádání světa je přitom umožněn láskou a přátelstvím, které je na ní založeno.

Láska totiž plní dvojí roli. Může vést k tomu, že duše opět nabývá svých perutí, a obnovuje tak původní podobu prostředkující role veškeré duše. Ale již v našem současném „padlém“ a „neokřídleném“ stavu přináší zásadní prospěch: je jakýmsi „náhradním“, zároveň však jedinečným způsobem, jak této prostředkující roli alespoň částečně dostát. Láska je totiž specifickým druhem rozpomínky na pravá jsoucná, který proměňuje, pokud s ním správně zacházíme, nejen nás samé, ale také toho, kdo v nás tuto lásku vzbudil, a kdo se tak pro nás stal prostředníkem našeho vztahu k těmto dokonalým jsoucnům. Vztah k pravým jsoucnům je přitom díky specifické podobě vzájemnosti lidských duší, k níž dochází v lásce, velmi úzce spojen se vztahem k tělesnosti. Láska je tedy zvláštním (a svým způsobem zcela jedinečným) způsobem, jímž se i naše „padlé“ duše mohou podílet na zpřítomnění pravých jsoucen v tom, co je neoduševnělé.

1. Cesty božských duší

Jaká je ale podle Sókrata příčina ztráty křídel? A čím se liší cesty božských a ostatních duší? Na začátku svého líčení odlišných cest božských a nebožských duší se Sókratés vrací k roli křídel, která byla stručně zmíněna na závěr minulé pasáže, a dále tuto roli rozvádí. Síla křídel (ή πτεροῦ δύναμις) táhne to, co je těžké, vzhůru, tam, kde

bydlí bohové. Díky ní se tedy duše ze všeho, co se vztahuje k tělu, nejdříve účastní božského,¹¹⁴ které je dobré, krásné a moudré.

Jak bylo již částečně zřejmé z předchozí pasáže, celé universum je vertikálně strukturováno za pomoci rozlišení „nahore-dole“. Sókratés však tomuto „prostorovému rozlišení“ dodává hlubší význam: „nahore“ bydlí rod bohů – a božské je dobré, krásné a moudré.¹¹⁵ Vztah mezi perutemi duší a tím, co je moudré, krásné a dobré, je oboustranný. Perutě pozvedávají vše, co je těžké (a co tedy přirozeně tíhne k tomu, co božské není), k božskému, které je „definováno“ tím, že je dobré, krásné a moudré.¹¹⁶ Zároveň se však perutě tím, co má tyto vlastnosti, živí a rostou.¹¹⁷ Také duše je tedy, když ztratí perutě a „naplní se špatností“, „těžká“ a padá dolů. Viděli jsme již v předchozí pasáži, že tento pád dolů znamená především ztrátu schopnosti vztahovat se k celku kosmu a zaslepenost představou, že existuje pouze to, co má povahu spojení s jednotlivým „zemitým“ tělem. Nyní Sókratés ukáže, že tato ztráta a zaslepenost se zakládá na neschopnosti duše uvidět pravá jsoucná a žít s nimi.

Zdá se však, že Sókratés pracuje s dvěma vzájemně souvisejícími rozlišeními mezi tím, co je nahore, a tím, co je dole. Také cesty božských duší mají totiž podobu rytmického vzestupu a sestupu. I nejnižší bod této amplitudy je však „nahore“: je jím „domov“ bohů, tedy to místo, kam duši vynáší síla křídel. V tomto domě bohů setrvává pouze Hestia, ostatní bohové z něho vyjíždějí na podivuhod-

¹¹⁴ Srv. *Phaedr.* 246d6–8: κεκοινωνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ψυχῆ. Vypuštění slova ψυχῆ, k němuž se přiklání moderní vydavatelé, není podle mého názoru nutné, může být dokonce v jistém ohledu zavádějící. Za prvé je totiž velmi dobře možné, že duše ve *Faidru* je v jistém smyslu tělesná – byť nikoli po způsobu tělesnosti, vlastní jednotlivým živým bytostem, jež vznikají pádem duše. Proto také Sókratés o duši, která ztratila křídla a která zatížena špatností padá, říká (246c3), že se zachytí „něčeho pevného“ (στερεοῦ τινοῦ) či nějakého „zemitého těla“ (σῶμα γήϊνον). Za druhé se však duše zcela nepochybně vztahuje k tělu – a v tomto smyslu je περὶ τὸ σῶμα.

¹¹⁵ *Phaedr.* 246d8–e1.

¹¹⁶ *Phaedr.* 246d6–8.

¹¹⁷ *Phaedr.* 246e1–4.

né cesty „uvnitř nebes“.¹¹⁸ První jede Zeus, který vše pořádá a o vše se stará, za ním následuje vojsko bohů, daimónů a všech, kteří je chtějí a mohou následovat, uspořádané do dvanácti oddílů. Cesty božských duší tedy charakterizuje jakýsi řád pohyblivé mnohosti, který je zcela prost žárlivosti a závisti (φθόνος).¹¹⁹ Sókratés se tímto způsobem (podobně jako již dříve svou kritikou běžného pojetí nesmrtnosti) vymezuje vůči tradičnímu pojetí bohů, v němž je naopak *fthonos* bohům vlastní. Je zde výrazem úsilí bohů o zachování difference mezi nimi a lidmi,¹²⁰ vládne však také mezi bohy samými. Těmto dvěma projevům závisti a žárlivosti u tradičních bohů odpovídá dvojí stránka nezávistivosti bohů v Sókratově pojetí: jak vztahům mezi bohy navzájem, tak vztahům bohů k ostatním duším je závist zcela cizí. Bohové spolu nesoupeří, ale společně vytvářejí jeden spravedlivý řád, v němž každý z bohů vykonává to, co mu náleží;¹²¹

¹¹⁸ Srv. *Phaedr.* 246e4–247a7.

¹¹⁹ *Phaedr.* 247a7.

¹²⁰ *Fthonos* je tradičně odpovědí bohů na lidskou pýchu, *hybris*, tedy na snahu lidí být jako bohové. Platón trvá na diferencii mezi bohy a lidmi, zároveň však tradiční pojetí boha a člověka proměňuje do té míry, že se cílem lidského života může stát „připodobnění bohu“. K Platónově pojetí boha a vztahu lidí a bohů srv. A.–J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*; R. Hackforth, *Plato's Theism*; V. Goldschmidt, *Theologia*; W. J. Verdenius, *Platons Gottesbegriff*; J. Van Camp – P. Canart, *Le sens du mot θεός chez Platon*; K. F. Doherty, *God and the Good in Plato*; týž, *The Demiurge and the Good in Plato*; C. J. de Vogel, *What Was God for Plato?*; V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*; R. J. O'Connell, *God, Gods, and Moral Cosmos in Socrates' Apology*; M. L. Morgan, *Platonic Piety*; S. Menn, *Plato on God as Nous*; D. Sedley, *Becoming Like God in the Timaeus and Aristotle*; týž, *The Ideal of Godlikeness*; F. Ferrari, *Theologia*; M. Enders, *Platons „Theologie“*; E. E. Pender, *Images of Persons Unseen*; A. W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*; G. Naddaf, *Plato: The Creator of Natural Theology*; S. Lavecchia, *Die ἀποίωσις θεῶν in Platons Philosophie*; F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos*; týž, *Co dělá a kdo je demiurg v Timaiu*; M. Bordt, *Platons Theologie*.

¹²¹ Srv. *πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ*, *Phaedr.* 247a6. Mezi bohy tedy v tomto smyslu vládne spravedlnost.

bohové však také umožňují, aby je kdokoli následoval.¹²² Uvidíme dále, že také podle Sókrata hraje *fthonos* v odlišení božských a ostatních duší důležitou roli. Na rozdíl od tradičního chápání však *fthonos* v Sókratově pojetí necharakterizuje božské, ale ostatní duše. Nebožské duše se totiž na rozdíl od duší božských snadno mýlí v tom, po čem skutečně touží a v čem spočívá jejich dobro, a proto se domnívají, že o svůj podíl na dobru musí mezi sebou bojovat. Ostatní duše se tak od božských neliší pouze svou vnitřní nejednotností a možností ztratit své perutě, ale také svým vzájemným vztahem: mezi božskými dušemi vládne „absence závisti“ (ἀφθονία), ostatní duše naopak závisti propadají.

Pohyby, které sbor bohů a těch, kdo je následují, vykonává „uvnitř nebes“, sledují dvojí cíl. Viděli jsme, že každý z bohů těmito svými pohyby „činí, co mu náleží“, „vykonává své dílo“. V čem přesně toto dílo spočívá, Sókratés explicitně říká pouze o Diovi, který „vše pořádá a o vše se stará“. Z jeho předchozích slov je však jasné, že také dílem ostatních božských duší je péče o celek tělesného světa. Zároveň ovšem nyní vychází najevo, že bohové „pečují“ o vše neoduševnělé také nepřímou, tím, že jsou vůdci ostatních duší, z nichž každá se opět svým vlastním způsobem stará o to, co je tělesné.

Bohové a všechny ostatní duše, které je následují, nevykonávají tyto své cesty „uvnitř nebes“ pouze proto, aby jimi pořádali celek tělesného světa. Duše totiž těmito cestami vyjíždějí k vrcholu nebeské klenby, směrem k hostině a hodokvasu, po němž všechny touží a na němž závisí jejich další osudy. Duše však nesměřují k této posvátné hostině nejkratší možnou cestou, ale projíždějí při tomto výstupu vzhůru „mnoho podivuhodných cest“. Ze Sókratových slov se zdá, že tyto mnohé cesty, které duše vykonávají, by bylo možné rozdělit na dvě fáze. Během prvé projíždějí duše mnohé cesty „v nebi“ a vykonávají přitom své dílo spočívající v péči o to, co je neoduševnělé. Druhá fáze této cesty se sice také odehrává v nebi, míří však již jednoznačně k hostině na „hřbetu“ nebes.¹²³ „Dílo“ bohů a hostina, na níž se toto dílo zakládá, tak spolu úzce souvisejí.

¹²² *Phaedr.* 247a6 n. Srv. k tomu také *Tim.* 29e, kde „nezávistivost“ či „dobropřejnost“ demiurga hraje klíčovou úlohu ve vzniku světa.

¹²³ Srv. „když pak jdou k hostině a kvasu“ (*Phaedr.* 247a7).

Zásadní rozdíl mezi božskými a ostatními dušemi se projeví především během druhé, vzestupné fáze cest duší k nebeské hostině.¹²⁴ Vozy božských duší totiž jedou i po této strmé cestě snadno, neboť jsou rovnovážné a dobře řízené. Vozy ostatních duší je buďto vůbec nejsou schopny následovat, nebo tak činí pouze stěží. Stahuje je totiž k zemi jejich špatnosti se účastníci kůň, zvláště když nebyl vozatelem náležitě vychován.¹²⁵ Tato poslední Sókratova formulace je poněkud překvapivá. Mohla by znamenat, že k zemi táhne tyto nebožské duše jejich špatný kůň pouze tehdy, když není dobře vychován. Do důsledků domyšleno by to však znamenalo, že by i tyto duše mohly (kdyby jejich špatný kůň byl dobře vychován) na vrchol nebes vyjízďet bez obtíží. S tím však Sókratovo líčení očividně nepočítá. Uvidíme naopak, že na samém vrcholu nebes jsou dokonce u nejlepších nebožských duší na obtíž oba jejich koně. Zdá se tedy, že ani nejdokonalejší výchova není schopna způsobit, aby špatný kůň nekomplikoval dosažení toho, po čem duše touží. Špatná výchova však tuto jeho obtížnost dále prohlubuje – a v tomto smyslu vinu za tuto obtížnost špatného koně nese do značné míry sám vozataj.

Místo, na němž se odehrává posvátná hostina, je zvláštním způsobem hraniční. Je to jakýsi přechod mezi pohyblivým světem a tím, na čem je tento svět založen, co je však již zcela jiné povahy než on. Duše totiž nevyjíždějí pouze k „vrcholu nebeské klenby“, ale projíždějí také „ven na hřbet světa“.¹²⁶ Hraniční povaha tohoto zvláštního místa se projevuje několika způsoby. Jednak tím, že se na něm duše, tyto samohybné, stále se hýbající bytosti, zastavují. To neznamená, že by ustal jakýkoli jejich pohyb: jednotlivé duše zde sice již nevykonávají žádný vlastní pohyb, unáší je však dokola otáčení nebes.¹²⁷ Sókratés v tuto chvíli neříká, co je příčinou tohoto otáčení. Z jeho předchozího důkazu nesmrtnosti duše, podle něhož má veškeré vznikání a veškerý pohyb počátek v samopohybu duše, by však vyplývalo, že také příčinou tohoto pohybu musí být duše.

¹²⁴ Srv. *Phaedr.* 247a8–c2.

¹²⁵ *Phaedr.* 247b2–6.

¹²⁶ *Phaedr.* 247b7.

¹²⁷ *Phaedr.* 247c1.

Tentokrát je to však duše, která pohybuje celým kosmem, tedy jakási „světová duše“ nebo „duše nebes“ vykonávající otáčení nebes. Sókratés sice ve *Faidru* (na rozdíl od dialogu *Timaios*) o žádné takové duši nemluví, jeho koncepce však cosi podobného očividně předpokládá. Důvod, proč Sókratés explicitně světovou duši nezmiňuje, může spočívat v tom, že chce vyzdvihnout význam vzájemnosti a souhry jednotlivých duší, který by výslovná tematizace světové duše mohla zastínit.

Motiv zastavení individuálních duší na hřbetu nebes tak Sókratovi umožňuje novým způsobem rozvinout to, co bylo naznačeno již v dvojnásobném obratu „veškerá duše je nesmrtelná“. Viděli jsme, že tato nesmrtelnost „veškeré duše“ je založena na skutečnosti, že se duše jakožto samohybná příčina veškerého dalšího pohybu a vznikání nepřestává hýbat. Nyní se však ukazuje, že individuální duše se na vrcholu své cesty již nehýbou „samy od sebe“, ale pouze tak, že se podílejí na pohybu celku světa (či „nebes“), jehož jsou součástí. S největší pravděpodobností je přitom zapotřebí předpokládat, že tímto „otáčením nebes“ jsou individuální duše unášeny i tehdy, když jsou „uvnitř nebes“, a když se tedy samy pohybují – a že zastavení duší na hřbetu nebes pouze pohyb celého světa činí patrným. Veškerý „individuální“ samopohyb jednotlivých duší je tak nakonec zapotřebí pochopit jako součást pohybu celku světa a vzájemnosti „veškeré duše“.

Zastavení individuálních duší na hřbetu nebes má přitom klíčovou roli pro jejich „individuální“ pohyb „uvnitř nebes“. Toto zastavení totiž společně s pohybem nebes umožňuje božským duším nerušeně nazírat to, co je mimo tento svět.¹²⁸ A na tom, zda a do jaké míry budou duše tohoto pohledu mimo svět schopny, závisí jejich další pohyby uvnitř světa. Uvidíme, že duše, které nebudou schopny se na vrcholu své cesty zastavit, nebudou schopny dostatečně nerušené kontemplace toho, co je, a budou proto ohroženy ztrátou křídla a s ní souvisejícím odpadnutím od nebeských cest božských duší a pohlcením částečnou perspektivou jednotlivých „zemitých těl“.

Poprvé se tak stává zcela zřejmé, že existuje také cosi jiného než pohyblivý svět vznikání a zanikání a než příčina tohoto pohybu

¹²⁸ *Phaedr.* 247c1–2.

a vznikání, kterou je „veškerá duše“. Ontologickou diferencí mezi sekundárním, závislým pohybem (do něhož spadá také vznikání) na straně jedné a samohybnou duší jakožto příčinou tohoto pohybu na straně druhé je tedy zapotřebí pochopit na pozadí obecnější diference mezi pohyblivým oduševnělým světem a tím, co je „mimo něj“, co je však prostřednictvím příčinného působení duší základem tohoto světa. Duše jsou sice ontologicky původnější než to, čeho jsou příčinou, jsou však stále součástí tohoto světa. Zároveň se ale vztahují k tomu, co je již mimo něj. Klíčovou otázkou tedy je, jaký význam má tento vztah duší k tomu, co je mimo svět, pro jejich příčinné působení v tomto světě.

Co tedy duše na tomto vrcholu své cesty nazírají? A jakým způsobem tato jejich kontemplace ovlivňuje jejich pohyby – a tím i jejich „péči o vše, co je neoduševnělé“?¹²⁹ Popsat tato „nadsvětlní místa“ (ὕπερουράνιος τόπος) a to, co se v nich nalézá, není nijak snadné a přesahuje to schopnosti „zdejších básníků“.¹³⁰ Viděli jsme, že Sókratés se na jedné straně staví do dlouhé básnické tradice počínající Homérem, na druhé straně se však vůči ní vymezuje. Nyní je již zcela zřejmé, že sám sebe nechápe pouze jako „lepšího“ či „moudřejšího“ tradičního básníka. Jeho chvalozpěv na lásku totiž musí vylíčit cosi, co nejen žádný „zdejší“ básník dosud neopěvoval, ale ani opěvovat nebude. Pokud bychom tedy vůbec mohli říci, že Sókratés je básník, museli bychom tvrdit, že není básníkem v našem slova smyslu, nýbrž zcela jiného druhu. Máme-li postihnout pravou podstatu lásky, musíme se tedy opřít o jiný způsob řeči a jinou podobu božského šílenství, než je to, kterému běžně říkáme básnictví. Božské šílenství lásky je možné náležitě postihnout jedině za pomoci božského šílenství lásky k moudrosti, filosofie. Sókratés přitom s největší pravděpodobností předpokládá, že milovník moudrosti, filosof, má podíl na všech dalších jmenovaných božských šílenstvích, a že tedy filosofie má také básnický, věštecký a očistný rozměr. Uvidíme, že Sókratés jako jakési vodítko pro překročení běžného básnictví využije (obdobně jako v dialogu *Faidón*) motivy pocházející

¹²⁹ K Platónově pojetí kontemplace srv. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*; A. W. Nightingale, *Spectacles of Truth*.

¹³⁰ *Phaedr.* 247c3–4.

z mysterijních proudů řeckého náboženství. Filosofie tedy není pouze očišťovnou (*katharsis*) od zla, ale také zasvěcením do nejvyšších mystérií, která člověka činí blaženým.

Proto také Sókratés říká, že je zapotřebí nyní, když mluví o pravdě, odvážit se říci pravdu.¹³¹ To neznamená, že zcela opouští pouze lidský a obrazný výklad. Ale tak jako duše vystupují až na samý kraj kosmu, a aniž ho zcela opustily, vztahují se svým pohledem k tomu, co již není z něj, tak i výklad, který chce tato nadsvětlní místa alespoň částečně vylíčit, musí využít onen zvláštní amalgám obrazů, jež jsou vlastní lidskému a názornému výkladu, k tomu, aby jej překročil a pokusil se postihnout pravdu v její vlastní podobě.¹³²

To se projevuje mimo jiné tím, že Sókratés tato nadsvětlní místa a to, co se v nich nachází, charakterizuje několika vzájemně se doplňujícími způsoby, v nichž sice zcela neschází obrazná vyjádření, zároveň se však v nich objevuje jiný než obrazný způsob řeči. Sókratés vymezuje tato místa čtverým způsobem. Za prvé negativně: zaujímá je bezbarvá (ἀχρόματος), beztvará (ἀσχηματιστος) a nehmateľná (ἀναφής) jšoucnost. Za druhé je vystihuje tím, že stupňuje jedno klíčové pozitivní „neobrazné“ pojmové určení: na rozdíl od vznikání (γένεσις), jehož příčinou je duše, tato nadsvětlní místa zaujímá „jšoucnost jšoucím způsobem jšoucí“ (οὐσία ὄντως οὐσα), „to, co je jšoucím způsobem jšoucí“ (ὅ ἐστιν ὄντως), případně „skutečná, jšoucí jšoucna“ (τὰ ὄντα ὄντως).¹³³ Tato kumulace „nenázorného“ pojmu „být“ či „jšoucí“ je velmi důležitá. Je z ní totiž patrné, že bytí, které umožňuje lásku a v jehož rámci je jedině možné porozumět přirozenosti duše, je podstatným způsobem hierarchicky stupňované: „Je“ totiž dokonce i to, co přísně vzato „není“ (tj. „vznikání“). „Je“ ale také to, co sice „je“, co však není v plném slova smyslu, tedy co není jšoucí „jšoucím způsobem“ (tj. nesmrtelná duše). Především však „je“ to, o čem ani naši básníci, ani my jakožto o jšoucím běžně

¹³¹ *Phaedr.* 247c4–6.

¹³² K jednotlivým obrazům, které Sókratés ve svém mýtu užívá, a k „amalgámu“, který z nich vytváří, srv. především A. Lebeck, *The Central Myth of Plato's Phaedrus*.

¹³³ *Phaedr.* 247c6–e2.

nemluvíme, co však je v plném slova smyslu, tj. co „je jsoucím způsobem jsoucí“. Kritériem stupňování bytí přitom není nic jiného než bytí samo: „jsoucím způsobem jsoucí jsoucno“ se od „nejsoucňho jsoucna“ a od jsoucna, které sice je, nikoli však jsoucím způsobem, neliší ničím jiným než sebou samým. V tomto smyslu bychom nakonec zřejmě neměli mluvit o „stupňování“ bytí směrem k jeho větší dokonalosti, ale spíše o „odlišení“ toho, co není plně jsoucí, od toho, co plně jsoucí je. Možnost vyjádřit tuto různost přítom nabízejí naše řečové struktury, či přesněji řečeno, kombinace substantiva („jsoucno“, případně „jsoucnost“), slovesa („jsoucí“) a adverbia („jsoucím způsobem“), kterou se pokoušíme plnost bytí vyjádřit.

Tato smyslově neuchopitelná jsoucím způsobem jsoucí jsoucnost je (za třetí) „viditelná“ pouze „kormidelníkovi“ duše, kterým je νοῦς („mysl“ či „rozum“).¹³⁴ Zda je přitom možné nús jednoduše ztotožnit s vozatajem duše, není zcela jasné. Na jedné straně je tento výklad velmi pravděpodobný a přirozený. Na druhé straně je však možné, že „kormidelníkem“ duše není přísně vzato vozataj sám, ale to, co v něm vládne. Tak jako v jiných případech, ani zde však Sókratés neusiluje o vytvoření přesné terminologie ani o její striktní přiřazení k obrazům, jež užívá. Tyto obrazy (vozataj, kormidelník) a pojmy (nús) se spíše vzájemně doplňují a musí být interpretovány jeden druhým. Konečně (za čtvrté) se ke jsoucím způsobem jsoucímu vztahuje „rod pravdivého vědění“ (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος).¹³⁵

Tato jsoucnost není přitom zcela jednolitá, je v ní naopak možné rozlišit jednotlivá pravá jsoucna. Co vše mezi tato pravá jsoucna náleží, Sókratés neříká, jako jejich příklad však uvádí spravedlnost samu (δικαιοσύνη αὐτή), rozumnost (σωφροσύνη), ale také vědění (ἐπιστήμη).¹³⁶ Přítomnost vědění mezi „předměty“, jež duše kontemplují na vrcholu nebe, může být překvapivá. Z toho mála, co Sókratés o tomto vědění říká, je však zřejmé, že tato skutečnost je velmi důležitá. Jednak právě vědění a jeho přítomnosti mezi ostatní-

mi pravými jsoucny věnuje největší (byť i tak pro čtenáře příliš stručnou) pozornost. Jednak se zdá, že toto vědění přispívá k jednotě těchto pravých jsoucen. Vědění, které je „v“ tom, co je vskutku jsoucí, je totiž podle Sókrata zapotřebí odlišit jak od vědění, které je spojeno se vznikáním, tak od vědění, které je pokaždé jiné, v závislosti na tom, k jakému z předmětů, které běžně nazýváme jsoucny, se vztahuje. Vědění, které duše nazírají na své okružní jízdě na hřbetu nebes, je totiž stále stejné, ačkoli se vztahuje na mnohá skutečná jsoucna. V tomto smyslu se zdá, že má v rámci jsoucňho jsoucna sjednocující roli (jakkoli jistě není jediným sjednocujícím prvkem pravé jsoucnosti, bez něhož by tato jsoucna neutvářela jednotu).

Kontemplace pravých jsoucen přináší duši radost, zároveň jí však poskytuje výživu.¹³⁷ Z dalšího Sókratova líčení bude zřejmé, že tato výživa je nezbytná jak pro vozataje, tak pro křídla duše. Když se totiž této výživy duši nedostane, naplňuje se zapomenutím a špatností, ztrácí svá křídla, a tím i schopnost vznášet se ve výši, pečovat o celek světa a dosáhnout toho, po čem touží. Duše je tedy samohybné jsoucno, jehož pohyb do značné míry závisí na tom, zda a v jaké podobě se mu dostane této výživy. Božské duše (a z ostatních ty, které je následují) přitom charakterizuje skutečnost, že se snaží dosáhnout toho, co jim náleží (τὸ προσήκον). Duše je tedy v tomto smyslu relační bytost, k níž náleží cosi, čím sama není a co nemá, čeho se však může snažit dosáhnout. Uvidíme ale, že duše se může živit různým způsobem a že také může různým způsobem chápat to, co je jí vlastní. Duše je tedy relační samohybné jsoucno vztažené k tomu, čím sama není, a otevřené velmi odlišným možnostem své vlastní existence.

Božské duše setrvávají na této hostině na hřbetu nebes do té doby, než je otáčení nebes donese zpět na totéž místo.¹³⁸ Božské duše tedy na pravá jsoucna hledí nerušeně, nenazírají je však naráz, ale postupně, jak jim je nabízí otáčení nebes. Za touto představou se nepochybně skrývají také astronomicko-kosmologické motivy, Sókratés však s její pomocí chce zřejmě vyjádřit více. Může chtít takto zdůraznit závislost individuálních duší na pohybu celku světa. Může

¹³⁴ *Phaedr.* 247c7–8.

¹³⁵ *Phaedr.* 247c8.

¹³⁶ *Phaedr.* 247d5–e2.

¹³⁷ *Phaedr.* 247d1–4.

¹³⁸ *Phaedr.* 247d4–5.

však také tímto způsobem vyzdvihnout diferenci mezi celkem „jsoucím způsobem jsoucí jsočnosti“ a pohyblivým kosmem. Uvidíme, že Sókratés sice pro toto hledění užívá (především tam, kde mluví o podílu ostatních duší na této božské hostině) mysterijní terminologii, brání se však být jen v náznaku jakémukoli „mystickému splnutí“ duší a pravých jsočen. Duše nejen s pravými jsocnými nikterak nesplývají, dokonce se jich ani nedotýkají, pouze na ně (z dálky) hledí. A navíc je tento jejich pohled vždy částečný: vidí vždy pouze jejich „část“, tu, kterou jim v tom kterém okamžiku ukáže otáčení nebes. Ačkoli se tedy dá říci, že božské duše pravá jsočna nerušeně kontemplují, nejedná se ani v jejich případě o celkový „vhled“, který by jsoucí jsočnost uchopoval naráz. Sókratés ani výslovně netvrdí, že božské duše zhlédnou *všechna* pravá jsočna. Řekne pouze, že duše vidí spravedlnost, rozumnost, vědění, a že když spatří „ostatní pravá jsočna“ a „pobude na hostině“ (ἐστιαθεῖσα), „ponoří“ se zpět do nitra světa. Nejpravděpodobnější však je, že tato hostina bohů je úplná a že jim nezůstane nic skryto, tj. že „ostatní pravá jsočna“ jsou „*všechna* ostatní pravá jsočna“.

Každopádně poté, co božské duše dokončí celý oběh, „ponoří“ se zpět dovnitř nebe a přijdou domů.¹³⁹ V tomto „domě bohů“ se dostává potravy (v podobě ambrosie a nektaru) koním božských duší. Sókratés tak stupňuje a prohlubuje motivy obsažené v tradičním pojetí božství. Tradiční potrava bohů, ambrosie a nektar, je totiž podle Sókrata pouze tím, čím se živí nižší, ovládané složky duše. I božské duše jsou ve své samohybnosti odkázané na dvojí „výživu“, které se jim dostává na dvou protilehlých pólech jejich cest. Nejvyšším bodem cest božských duší je „hřbet světa“, místo, kde vozataj může nahlížet jsoucím způsobem jsoucí jsočna a jimi se sytit. Nejnižším bodem této cesty je velmi prozaicky popsané nasycení koní, které nenese rysy hostiny, nemá kontemplativní charakter a o němž se na rozdíl od nebeské hostiny nedozvíme, co duši přináší.

2. Cesty nebožských duší

Vylíčení cest božských duší Sókratovi umožňuje načrtnout celkový ontologický rámeček, v němž je zapotřebí porozumět přirozenosti veš-

¹³⁹ *Phaedr.* 247e2–6.

keré duše, a popsat způsob života dokonalých duší. Na tomto pozadí pak může vylíčit cesty a přirozenost lidských duší a připravit si tak půdu pro porozumění lásce a její ambivalenci.¹⁴⁰

Ostatní duše se snaží následovat božské duše, i těm nejlepším z nich se to však daří pouze částečně. Sókratés rozlišuje trojí základní typ duší. Ani ty, které nejlépe následují bohy a připodobní se jim, nedosahují plné účasti na hostině bohů.¹⁴¹ Ani těmto duším se totiž nepodaří projet po způsobu bohů na hřbet nebes, tam se zastavit a nerušeně se oddat kontemplaci pravých jsočen. Dokonce i tyto nejlepší z ostatních duší pozvedají do vnějšího nadnebeského prostoru pouze hlavy svých vozatajů a jsou i v této vrcholné fázi své cesty obtěžovány a mateny svými koňmi. Vidí tedy zřejmě všechna pravá jsočna, ale pouze s velkou námahou. Na tomto osudu nejlepších nebožských duší se tak ukazuje, jaký význam má pro duše schopnost projet vrcholem nebeské klenby a zastavit se na hřbetu nebes. Pouze tento limitní stav, v němž se sice duše neodpoutává od pohyblivého světa, ale vystupuje ze své ponořenosti do něj, a v němž sice nepřestává být sama sebou, ale v němž ustává její vlastní samopohyb jako to, co každou duši „individualizuje“, umožňuje duši nerušeně se podílet na tom, co opravdu je. Vlastní individuální „výkon“ jednotlivé duše je tedy nutný pro to, aby se duše na tento vrchol své cesty dostala. Má-li však duše dosáhnout toho, k čemu tento její výkon míří, musí její vlastní snažení a její vlastní samopohyb ustát. Nerušená kontempace je možná pouze tehdy, když duše ustane ve svém vlastním samopohybu a snažení – a v tomto smyslu se vzdá toho, co ji činí individuální příčinou pohybu. Vrcholem individuální pohybové aktivity duše je tak její ustání a oddání se tomu, čeho sama není příčinou: pohybu celku nebes, především však nahlížení toho, co skutečně je.

¹⁴⁰ Srv. *Phaedr.* 248a1–249d2. K otázce „pádu“ nebožských duší srv. D. D. McGibbon, *The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus*; E. Schmalzriedt, *Der Umfahrtsmythos des Phaidros*; W. Nicolai, *Der Mythos vom Sündenfall der Seele*; K. Alt, *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele*.

¹⁴¹ *Phaedr.* 248a1–5.

Tím se otvírá velmi zajímavá otázka, co je vlastně příčinou „individuace“ jednotlivých duší. Nejjednodušší odpověď je, že je to jejich samopohyb. Právě zastavení individuálních duší na hřbetu nebes však ukazuje, že tato odpověď není zcela uspokojivá. Duše totiž ustáním svého samopohybu svou individualitu neztrácí. Není však vyloučené, že individuální samopohyb jednotlivé duše se ani na tomto místě nezastavuje zcela. Zastavuje se pouze ta jeho složka, která je spjata s koňmi a která je vztažena k prostorovému pohybu v rámci nebes. Pohybu otáčení nebes by tak na rovině individuální duše mohl odpovídat pohyb myšlení, jímž jednotlivá duše spojuje v jednotu to, co jí pohyb nebes postupně nabízí. Tento „samopohyb myšlení“ by tedy duši propůjčoval její individualitu i během jejího zastavení na hřbetu nebes. Tomu by mohlo odpovídat také Sókratovo zdůraznění skutečnosti, že božské duše vidí při své kontemplaci pravých jsoucen samo pravé poznání a že se tímto čistým poznáním (a *nús*) živí. Vztah mezi individuálním „prostorovým“ pohybem jednotlivých duší, otáčením nebes, myšlením jednotlivých duší, pravým poznáním, které je „v tom, co skutečně je“, a *nús* však Sókratés ponechá nevyjasněný.

Druhý nejdokonalejší typ nebožských duší je schopen vynořit svoji hlavu pouze občas – a uvidí tedy pouze některá ze skutečných jsoucen.¹⁴² Pro porozumění našemu současnému stavu a podstatě lásky je však nejdůležitější třetí typ nebožských duší.¹⁴³ Ty sice také touží po tom, co je nahoře, a snaží se bohy následovat, ale nedaří se jim ani na chvíli pozvednout své hlavy do nadnebeského prostoru, a vykonávají proto onu okružní jízdu ponořeny do „vnitřku nebes“. Vidíme, že tak jako na jiných místech svého mýtu Sókratés také v tomto případě střídá různé obrazy, které z různých perspektiv vyjadřují totéž. Mluví tedy na jedné straně o „vrcholu nebeské klenby“, na druhé straně o „hřbetu nebes“, na nějž mají duše vyjet, zároveň však také pracuje s metaforou ponoření duší do vnitřku nebes a obrazem zápasu duší, které se zoufale snaží alespoň na chvíli vynořit nad hladinu tohoto světa a nadechnout se čerstvého vzduchu nadnebeských míst. Ruku v ruce s tím se obraz spořádaně postupuje

¹⁴² *Phaedr.* 248a5–6.

¹⁴³ *Phaedr.* 248a6–249d2.

jejího vojska božských duší proměňuje v obraz bezohledného závodu zápasících duší, který navíc evokuje situaci topících se, o život bojujících a navzájem se potápějících trosečníků. Zoufalý zápas těchto beznadějně se topících duší má pro ně katastrofální následky. Vzhledem k nesmrtelnosti duší nevede tento zápas k jejich naprosté záhubě. Mnohé duše však z něho odcházejí zmrzačeny a s polámanými perutěmi, všechny pak bez účasti na pravých jsoucních, což vede k tomu, že se po odchodu sytí pouhým míněním.¹⁴⁴

Co je však příčinou toho, že tyto nebožské duše nemohou následovat bohy k jejich hostině? Viděli jsme, že jednou z těchto příčin je špatný kůň, který táhne celé spřežení dolů, zvláště když není dobře vychován. Ze současného Sókratova líčení je však zřejmé, že vinu za tuto neschopnost následovat bohy nese také špatnost vozataje. Ta nespočívá pouze v jeho neschopnosti zvládat své koně, ale také v tom, jak se chová k ostatním duším a jak chápe jejich společné úsilí. Na rozdíl od zástupu božských duší, v němž zcela schází *fitthonos*, vládne naopak v davu těchto nebožských duší nesmírný hluk, zmatek a vrava (*θόρυβος*), zápas a svár (*ἄμιλλα*) a lopocení (*ἰδρωός*), v němž po sobě duše šlapou, vrhají se na sebe a snaží se dostat jedna před druhou. Příčinou tohoto zmatku je totéž, co v jiné podobě žene vzhůru i božské duše, totiž úsilí uvidět, kde je ona úrodná rovina pravdy, na níž roste příhodná pastva pro nejlepší část duše a jíž se živí přirozenost perutí.¹⁴⁵ Všechny duše tedy touží po pravých jsoucních a po tom, co je skutečně dobré a co jim náleží. Nemohou toho však dosáhnout, protože nechápou, v čem toto dobro spočívá a jak k němu dospět. Ze Sókratova líčení je totiž zřejmé, že duše nevědí, kde tato „louka blaženosti“, z níž je možné hledět na pravá jsoucní, je, domnívají se však, že ji mohou dosáhnout pouze jedna na úkor druhé. Proto mezi nimi vládne svár a proto se snaží dostat jedna před druhou, místo toho, aby společně následovaly boha a stoupaly po božských cestách vzhůru.

Viděli jsme, že Sókratés tuto pasáž o cestách božských a lidských duší představil jako výklad o příčině ztráty křídel některých duší. Nyní se začíná vyjevovat komplexní povaha této příčiny. Pokud to-

¹⁴⁴ *Phaedr.* 248a5–b5.

¹⁴⁵ *Srv. Phaedr.* 248b5–c2.

tiž duše zahlédne alespoň něco z pravých jsoucen, bude až do doby další jízdy zástupů duší k hostině na vrcholu nebes prosta pohromy a své perutě neztratí. Pokud však pravá jsoucna neuvidí a nasytí se pouze míněním, naplní se zapomněním a špatností, zatíží se tak, zatížena pozbude perutí, padne k zemi a ve svém pádu se nakonec zachytí nějakého „zemitého těla“.¹⁴⁶ Příčinou ztráty perutí je tedy neschopnost sytit se pravými jsoucnými, jimiž se křídla živí. Tato neschopnost je však zaviněna řevnivostí vládnoucí mezi jednotlivými dušemi. A tato řevnivost je vyvolána nepochopením toho, v čem spočívá dobro a jakou roli při jeho získání má vzájemnost duší. Vlastní příčinou ztráty perutí je tak ztráta vnitřní jednoty a schopnosti podílet se na celku. Duše ztrácejí perutě proto, že jsou vnitřně nejednotné, že tíhnou k tomu, co je pouze partikulární, že chápou svůj vzájemný vztah na základě sváru a řevnivosti, že nejsou schopny podílet se na tom, co jim zpřítomňují bohové, a poznávat pravdu. Je přitom velmi obtížné říci, co je příčina a co následek. Všechny tyto výše zmíněné příčiny jsou totiž zároveň důsledkem ztráty perutí.

Božské duše se tedy od ostatních duší liší několika úzce spolu souvisejícími charakteristikami. Za prvé jsou vnitřně jednotné, neboť veškeré jejich „součásti“ jsou dobré. Za druhé neztrácejí své perutě. Díky tomu (za třetí) nepodléhají částečné perspektivě jednotlivých „zemitých těl“, ale starají se o celek tělesného světa. Za čtvrté jsou prosty závisti, jak vůči sobě navzájem, tak vůči těm, kdo je chtějí následovat. Za páté jsou dobré, krásné a moudré. Všechny tyto charakteristiky božských duší jsou pak (za šesté) založeny na tom, že nikdy neztrácejí svou schopnost nerušeně kontempletovat pravdivá a skutečně jsoucí jsoucna.

Ostatní duše se od duší božských ve všech těchto ohledech liší. Nikoli tak, že by jim byly nutně vlastní opaky těchto božských vlastností, tyto božské vlastnosti však nikdy nemají plně, ale vždy pouze na základě své účasti na osudech a povaze božských duší, a tento svůj podíl mohou (či snad dokonce musí) přechodně ztrácet a musí o něj stále zápasit.

¹⁴⁶ *Phaedr.* 248c5–8; 246c3–4.

3. Člověk jako bytost rozpomínky

Pro porozumění lidské situaci je klíčové, že mezi osudy nebožských duší i mezi osudy duší, jež ztratily svá křídla, existují zásadní rozdíly. Tyto rozdíly popisuje „Adrastein zákon“.¹⁴⁷ Sókratés nechce za pomoci tohoto zákona podrobně vylíčit osudy všech nebožských a neokřídlených duší. Snaží se pouze vyzdvihnout některé základní principy, jimiž se tyto osudy řídí, aby mohl lépe vysvětlit přirozenost lidské duše, ambivalentnost lásky a specifickou povahu filosofie jakožto lásky k moudrosti.

Prvním základním principem Adrasteina zákona je, že duše, která při následování svého boha uvidí něco z pravdivých jsoucen, svá křídla neztrácí. A pokud bude schopna svého boha následovat stále, bude této pohromy ušetřena.¹⁴⁸

Druhým základním principem je, že se duše při svém prvním vtělení nedostává do zárodku žádného zvířecího tvora, ale vždy do zárodku budoucího člověka.¹⁴⁹ Reinkarnační cyklus duší tedy začíná v lidském těle. Sókratés ve svém výkladu rozlišuje devět základních podob lidského života, do nichž se duše po ztrátě svých křídel může vtělit. Duše, která z pravých jsoucen uviděla nejvíce, se vtěluje do zárodku budoucího filosofa, milovníka krásy nebo některého služebníka Mús a Eróta.¹⁵⁰ Kdo všechno do této první skupiny patří a zda se uvedené formy života navzájem liší (a pokud ano, pak čím), není ze Sókratova líčení zcela zřejmé. Uvidíme však, že Sókratés filosofii představí jako nejvyšší podobu lásky, k níž nakonec veškerá láska ke krásě a také veškerá služba Músám směřuje. V tomto smyslu by tedy všechny tři Sókratem užitá názvy (filosof, milovník krásy, služebník Eróta a Mús) nakonec označovaly tři stránky jednoho typu života, jehož dokonalou podobou je život filosofický. Duše, která naopak uviděla nejméně, se vtěluje do zárodku budoucího tyrana.¹⁵¹ Mezi

¹⁴⁷ *Phaedr.* 248c2.

¹⁴⁸ *Phaedr.* 248c3–5.

¹⁴⁹ *Phaedr.* 248c9–d2.

¹⁵⁰ *Phaedr.* 248d2–4.

¹⁵¹ *Phaedr.* 248e3.