

FHS UK
Sety textů ke zkoušce Úvod do filosofie
platné od ZS 2015

7. Pravda a řeč

Soubor obsahuje pouze povinné texty,
doporučená výkladová literatura je k dispozici v knihovně.

- GADAMER, H.-G.: „Člověk a řeč“, „Řeč a rozumění“, in týž: *Člověk a řeč*, Praha: OIKOYMENH, 1999 (přel. J. Sokol a J. Čapek), s. 22–29 a 30–44.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (přel. I. Chvatík a kol.), §§ 28–34, s. 157–194 a § 44, s. 242–260.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Praha: OIKOYMENH, 2010 (přel. V. Koubová) s. 7–27.
- PLATÓN, „Kratylos“, in *Platónovy spisy I.*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (přel. F. Novotný), s. 163–173 [po odstavec 391b včetně].
- PLATÓN, „Gorgias“, in *Platónovy spisy III.*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (přel. F. Novotný), s. 233–335.

GADAMER, H.-G.: „Člověk a řeč“, „Řeč a rozumění“

in týž: *Člověk a řeč*, Praha: OIKOYMENH, 1999 (přel. J. Sokol a J. Čapek), s. 22–29 a 30–44

ČLOVĚK A ŘEČ

(1966)

Podle jedné klasické definice podstaty člověka, pocházející od Aristotela, je člověk živá bytost, jež má *logos*. V západní tradici se tato definice stala kanonickou v té podobě, že člověk je *animal rationale*, rozumná živá bytost – to jest, že se liší od ostatních zvířat schopností myslet. Řecké slovo *logos* bylo tedy přeloženo jako rozum, resp. myšlení. Ve skutečnosti to slovo znamená také a převážně řeč. Aristotelés na jednom místě¹ vykládá rozdíl mezi člověkem a zvířetem takto: zvířata mají možnost vzájemného dorozumění tak, že si navzájem ukazují, co probouzí jejich žádost, aby to hledala, a co jim působí bolest, aby tomu unikla. Jen potud je příroda vybavila. Pouze člověku se navíc dostal *logos*, schopnost vzájemně si sdělovat, co je prospěšné a co škodlivé, a tím také to, co je správné a nesprávné. To je hluboká pasáž. Užitečné a škodlivé je to, co není žádoucí samo o sobě, nýbrž kvůli něčemu jinému, co ještě vůbec není dáno, ale co si s jeho pomocí můžeme opatřit. Zde se tedy jako rozlišující znamení člověka vyznačuje jistý nadhled nad tím, co je právě přítomné, jistý smysl pro budoucí. A jedním dechem Aristotelés dodává, že tím je dán i smysl pro správné a nesprávné – to všechno ale jen proto, že člověk jako jediný má *logos*. Dovede myslet a dovede mluvit. Dovede mluvit, to jest: může svým mluvením ne-přítomné činit zjevným takže je i někdo jiný vidí před sebou. Cokoli míní, může tak sdělovat, ba ještě víc: tím, že se dovede takto dorozumívat, existuje vůbec jen mezi lidmi nějaké mínění společného, to jest společné pojmy, a především ty společné pojmy, které umožňují lidské spoluzití bez vražd a zabíjení, v podobě společenského života, v podobě nějakého politického zřízení, v podobě hospodářského života, rozčleněného dělbou práce. To všechno vězí v té prosté výpovědi, že člověk je živočich, který má řeč.

¹ Aristotelés, *Politika* I, 2, 1253a9 nn.

Zdálo by se, že toto tak zjevné a přesvědčivé zjištění muselo fenoménu řeči odjakživa zajistit přednostní místo v myšlení o podstatě člověka. Co může být přesvědčivější, než že řeč zvířat – chceli tak jejich způsob dorozumívání nazývat – je něco docela jiného než lidská řeč, v níž se představuje a sděluje předmětný svět? A sice znameními, jež nejsou pevně daná jako výrazové prostředky zvířat, nýbrž zůstávají proměnlivá, a to nejen v tom smyslu, že existují různé jazyky, nýbrž také, že v jednom jazyce mohou stejné výrazy označovat různé věci a různé výrazy totéž.

Ve skutečnosti se však v západním filosofickém myšlení podstaty řeči nikdy do středu zájmu nekladla. Byl tu sice vždycky ten nápadný náznak, že podle příběhu stvoření Starého zákona Bůh předal prvnímu člověku vládu nad světem tím, že ho nechal všechny bytosti pojmenovat, jak se mu zlíbí. Také příběh o babylonské věži jistě dosvědčuje zásadní význam řeči pro lidský život. Přesto právě náboženská tradice křesťanského západu myšlení o řeči jistým způsobem ochromila, takže otázka po původu řeči byla nově položena teprve v době osvícenství. Byl to veliký krok kupředu, když se na otázku po původu řeči přestalo odpovídat zprávou o stvoření a začalo se pátrat v přirozenosti člověka. Neboť nyní se už nebylo možné vyhnout dalšímu kroku, že totiž přirozenost řeči vylučuje vůbec klást otázku po nějakém prastavu člověka bez řeči, a tím i po původu řeči vůbec. Herder a Wilhelm von Humboldt rozpoznali původní lidskost řeči jakožto původní řečovost člověka a vypracovali základní význam tohoto fenoménu pro lidský názor na svět. Rozmanitost stavby lidské řeči se stala polem bádání Wilhelma von Humbolta – bývalého ministra kultu, a když se stáhl z veřejného života, „mudrce z Tegelu“ –, jehož pozdní dílo založilo moderní jazykovědu.

Nicméně založení filosofie jazyka a jazykovědy Wilhelmem von Humboldtem ještě vůbec neznamenal skutečné obnovení aristotelského náhledu. To, jak se zde staly jazyky národů předmětem bádání, jistě znamenalo vykročení na cestu poznání, jež mohla novým a nadějným způsobem objasnit rozmanitost národů a dob i společnou podstatu člověka, jež je jejich základem. Ale horizont otázky po člověku a řeči se tu omezil na pouhé vybavení člověka jistou schopností a na vyjasnění strukturních zákonitostí této schopnosti: říkáme jim gramatika, syntaxe, slovník. Jazykovědci se snažili poznávat v zrcadle řeči náhledy národů na svět, a to dokonce do po-

drobností výstavby jejich kultury – mám na mysli třeba náhled do kulturního stavu indoevropské skupiny národů, za nějž vděčíme velkolepým bádáním Viktora Hehna o pěstování rostlin a domácích zvířat. Jazykověda je, tak jako jiné prehistorie, prehistorií lidského ducha. Fenomén řeči má nicméně při tomto způsobu bádání pouze význam privilegovaného pole vyjadřování, na němž lze studovat podstatu člověka a jeho rozvíjení v dějinách. Až do ústředních poloh filosofického myšlení se však touto cestou proniknout nedalo. Neboť v pozadí celého novověkého myšlení stále ještě bylo karteziánské vyznačení vědomí jako sebevědomí. Tento neotřesitelný základ vši jistoty, nejjistější ze všech faktů, jímž sám o sobě vím, že jsem, se v novověku stal měřítkem pro všechno, co vůbec může vyhovět nároku vědeckého poznání. Vědecké prozkoumání řeči spočívalo nakonec na stejném základě. Byla to spontánnost subjektu, pro niž je jazykotvorná energie jednou z forem jejího potvrzení. Jakkoli se náhled světa, uložený v jazycích, dal z této zásady plodně vykládat – záhada, kterou řeč ukládá lidskému myšlení, se tak vůbec nedostala do zorného pole. Neboť k podstatě řeči náleží její přímo propastná nevědomost o sobě samé. Potom tedy není náhodou, že pojem *řeči* je až pozdním výsledkem. Slovo *logos* neznamená pouze myšlení a řeč, nýbrž také pojem a zákon. Vznik pojmu *řeči* předpokládá vědomí řeči. To je však teprve výsledek pohybu reflexe, v němž myslící vystupuje reflexí z nevědomého výkonu řeči a zaujímá odstup k sobě samému. Vlastní záhada řeči však spočívá v tom, že právě toto vystoupení z řeči ve skutečnosti nikdy zcela nemůžeme uskutečnit. Neboť každé myšlení o řeči je totiž řečí už vždy zase dostiženo. Jen v řeči můžeme myslet, a právě toto zabydlení našeho myšlení v nějaké řeči je tou hlubokou hádankou, již řeč myšlení klade.

Řeč není jedním z prostředků, jimiž si vědomí zprostředkovává svět. Není to vedle znaku a nástroje – které jistě také patří k bytostnému určení člověka – nějaký třetí instrument. Řeč vůbec není instrument ani nástroj. Neboť k podstatě nástroje patří, že ovládáme jeho použití – a to znamená, že jej bereme do ruky a zase odkládáme, když nám posloužil. To není totéž, jako když bereme do úst slova řeči, která jsou po ruce, a když jsme je použili, necháváme je upadnout zpátky do všeobecné slovní zásoby, jíž vládneme. Taková analogie je falešná, protože se nikdy neocitáme jako vědomí vůči světu tak, že bychom v jakémsi stavu, v němž ještě nemáme řeč, sahali po

nástroji dorozumění. Naopak jsme v každém věděni o sobě samých a v každém věděni o světě vždycky už obklopeni řečí, která je naše vlastní. Vyrůstáme, učíme se vyznat ve světě, učíme se znát lidi a nakonec sebe samé tím, jak se učíme mluvit. Učit se mluvit neznamená být uváděn do užívání už hotového nástroje označování nám důvěrně známého světa, nýbrž znamená získávat důvěrnou známost světa samého i toho, jak se s ním setkáváme.

Záhadný, hluboce skrytý děj! Jaká je to pošetilost si myslet, že dítě říká slovo, své první slovo. Jaká to byla pošetilost chtít prařeč lidstva odhalit tím, že se děti nechávaly vyrůstat v hermetickém oddělení od všech lidských zvuků a pak se na základě jejich prvního artikulovaného žvatlání chtělo nějaké hotové lidské řeči přiznat privilegium, že je pra-řečí stvoření. Pošetilost takových myšlenek tkívá v tom, že chtějí nějakým umělým způsobem suspendovat naše skutečné ponoření do světa řeči, v němž žijeme. Ve skutečnosti jsme v řeči už vždycky stejně doma jako ve světě. Opět je to Aristotelés, u něhož nacházím nejrozumnější popis pochodu, jak se člověk učí mluvit.² Aristoteléský popis ovšem nemá na mysli učení řeči, nýbrž myšlení, tj. získávání obecných pojmů. Jak se v prchavém proudu jevů, v neustálém proudění střídavých dojmů vůbec může vyskytnout něco, co zůstává? Je to jistě především schopnost podržovat, tedy paměť, jež nám dovoluje něco znovu poznat jako totéž. To je první velký výkon abstrakce. V proudu střídajících se vjemů si tu a tam povšimneme něčeho společného, a tak se z hromadících se rozpoznání, kterým říkáme zkušenosti, pomalu rodí jednota zkušenosti. V ní však výslovné zacházení s takto zakoušeným vystupuje v podobě věděni obecného. Nyní se Aristotelés ptá: Jak může vlastně vzniknout toto věděni obecného? Přece jistě ne tak, že jedna věc po druhé defiluje okolo a náhle díky nějaké určité jednotlivosti, která se znovu ukáže a je rozpoznána jako tatáž, získáme věděni obecného. Není to přece toto jednotlivé jako takové, jež by se vůči všem ostatním jednotlivým vyznačovalo tajemnou schopností představovat obecné. Je naopak jako každé jiné jednotlivé. A přece je určité pravda, že věděni obecného někdy vzniklo. Kde začalo? Aristotelés to ukazuje na ideálním obraze: jak se zastaví prchající vojsko? Jak to začne, že se vojsko opět zastaví? Přece

² Aristotelés, *Druhé analytiky*, II, 19, 99b35.

jistě ne tak, že se zastaví první voják nebo druhý nebo třetí. Jistě se nedá říci, že vojsko stojí, když určitý počet utíkajících vojáků přestal utíkat, a jistě také ne, když přestal utíkat ten poslední. Neboť s ním vojsko nezačíná stát na místě, nýbrž začalo se zastavovat už dávno. Jak to vůbec začíná, jak se to šíří a jak se jednou nakonec vojsko zase zastaví – to znamená: zase poslouchá jedno velení – to nikdo nemůže vědomě zvládat, plánovitě ovládat nebo konstatováním poznávat. A přece se to nepochybně stalo. Právě tak je tomu s věděním obecného, a právě tak je tomu se vcházením do řeči, neboť je to totéž.

Ve všem našem myšlení a poznávání jsme už vždycky předpojati řečovým výkladem světa, do něhož vrůstat znamená *vyrůstat* na světě. Potud je řeč tou vlastní stopou naší konečnosti. Vždycky už je před námi. Vědomí jednotlivce není měřítkem, na němž by se dalo měřit bytí řeči. Ba neexistuje vůbec jednotlivé vědomí, v němž by řeč skutečně byla. Jak je tu tedy řeč? Přece jistě ne bez jednotlivého vědomí. Ale také ne v pouhém shrnutí mnohých vědomí, z nichž každé je jednotlivým vědomím.

Přece nikdo, kdo mluví, si jako jednotlivý člověk doopravdy neuvědomuje své mluvení. Jsou to výjimečné situace, kdy si člověk uvědomí řeč, již mluví. Například když člověk chce něco říci a přijde mu na jazyk slovo, o které zakopne, které mu přijde podivné nebo komické, takže se sám sebe ptá: „Dá se to tak vůbec říci?“ Tu si na okamžik uvědomujeme řeč, již mluvíme, protože nedělá to, co má. A co tedy má dělat? Myslím, že tu můžeme rozlišovat tři věci.

První je bytostné sebezapomnění, které mluvení přísluší. Vlastní strukturu, gramatiku, syntaxi řeči atd., tedy všechno to, co tematizuje jazykověda, si živé mluvení vůbec neuvědomuje. Proto patří k těm podivným perversím přirozenosti, že moderní škola musí učit gramatiku a syntaxi ne na nějaké mrtvé řeči jako je latina, nýbrž na vlastní mateřské řeči. Od každého, kdo si má výslovně uvědomit gramatiku řeči, kterou ovládá jako svoji mateřskou, se vyžaduje věru obrovský výkon abstrakce. Skutečný výkon řeči dává jí samé úplně zmizet za tím, co jí právě říkáme. Je taková pěkná zkušenost při učení cizím jazykům, na níž jsme to všichni zažili. Jsou to příklady, které se používají v učebnicích a jazykových kursech. Jejich úkolem je abstraktivně upozornit na určitý jazykový jev. Kdyby, když se ještě vědělo o této úloze abstrakce, již učení gramaticy a syntaxi nějakého jazyka představuje, bývaly to důstojně nesmysl-

né věty, jež říkaly něco o Caesarovi nebo o strýci Karlovi. Novější tendence vpouštět do takových příkladů co nejvíce zajímavých vědomostí o cizích zemích má ten nežádoucí účinek, že se příkladová funkce věty zatemňuje v té míře, v jaké na sebe poutá naši pozornost obsah řečeného. Čím více je řeč živým výkonem, tím méně si ji uvědomujeme. Tak tedy ze sebezapomnění řeči plyne, že její vlastní bytí spočívá v tom, co je v ní řečeno, ve společném světě, v němž žijeme a k němuž patří i celý dlouhý řetěz tradice, která k nám zaznívá z literatury v mrtvých i živých cizích jazycích. Vlastním bytím řeči je to, do čeho vcházíme, když ji slyšíme, totiž to řečené.

Druhým bytostným rysem bytí řeči se mi zdá být její nepřipoutanost k já. Kdo mluví řečí, již nikdo jiný nerozumí, nemluví. Mluvit znamená mluvit k někomu. Slovo chce být výstižným slovem, to však neznamená jen, že představuje míněnou věc mně samému, nýbrž že ji staví před oči druhému, k němuž mluvím.

Potud mluvení nepatří do sféry já, nýbrž do sféry my. Tak dal kdysi Ferdinand Ebner své významné knize *Slovo a duchovní skutečnosti* plným právem podtitul *Pneumatologické fragmenty*. Neboť duchovní skutečnost řeči je skutečnost pneumatu, ducha, který spojuje já a ty. Skutečnost mluvení spočívá, jak si lidé dávno všimli, v rozhovoru. V každém rozhovoru však vládne nějaký duch, ať zlý nebo dobrý, duch zatvrzelého trvání na svém nebo duch sdělování a proudící výměny mezi já a ty.

Forma, v níž probíhá každý rozhovor, se dá, jak jsem ukázal jinde,³ popsat na základě pojmu hry. K tomu je ovšem třeba zbavit se myšlenkového návyku, který se na podstatu hry dívá z hlediska vědomí člověka, který si hraje. Toto především Schillerem zpopularizované určení člověka, jakožto toho, kdo si hraje, chápe pravou strukturu hry jen ze subjektivní perspektivy. Hra je však ve skutečnosti pohybový děj, který hráče obklopuje a zahrnuje. Takže to rozhodně není jen metafora, mluvíme-li o *hře vln* nebo o *tančících komárech* či o *volné hře světla*. Sama fascinace hrou spočívá pro toho, kdo si hraje, spíš ve vytržení sebe sama do jisté pohybové souvislosti, jež rozvíjí svoji vlastní dynamiku. Hra je v proudu, je-li jednotlivý hráč v plné vážnosti hry přítom, tj. už se nedrží zpátky jako

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *GW* 1, str. 491 nn.

někdo, kdo si jenom hraje a nebere to vážně. O lidech, kteří to nedovedou, říkáme, že si neumějí hrát. Základním rysem hry tedy je, že je sama naplněna duchem lehkosti, svobody a štěstí, že se cosi daří, a že tímto duchem naplňuje také hrajícího. Chci nyní zdůraznit, že tento základní rys hry je strukturálně podobný povaze toho rozhovoru, v němž je řeč vskutku přítomna. Jak navzájem vstupujeme do hovoru a jsme jím pak už přímo nesení, o tom už nerozhoduje vůle jednotlivce, který se jednou drží zpátky a jindy se mu otvírá, nýbrž zákon věci, o níž v rozhovoru jde, který z nás vylákává jednotlivé repliky a nakonec je sehrává dohromady. Tak když se nějaký rozhovor vydaří, jsme ho potom, jak říkáme, plní. Hra řeči a protireči pokračuje dál ve vnitřním rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón krásně nazývá myšlení.

S tím souvisí třetí věc, kterou bych rád nazval universálností řeči. Řeč není žádná uzavřená oblast vyslovitelného, kolem níž by byly jiné oblasti nevýslovného, nýbrž ona zahrnuje všecko. Není nic, co by se zásadně vymykalo možnosti vyslovení, jakmile jen moje mínění něco míní. Je to universálnost rozumu, s níž možnost vyslovení neúnavně drží krok. Tak má také každý rozhovor svou vnitřní nekonečnost a žádný konec. Přerušujeme ho buď proto, že se nám zdá, že bylo řečeno dost, nebo proto, že už není co říci. Ale každé takové přerušování má nějaký vnitřní vztah k obnově a navázání rozhovoru.

Tuto často bolestivou zkušenost zakoušíme pokaždé tam, kde se od nás vyžaduje nějaká výpověď. Otázka, na níž je třeba odpovědět – pomysleme třeba na krajní příklad výslechu nebo výpovědi před soudem – je jako závora postavená proti duchu mluvení („Tady mluvím já“ nebo „Odpovězte na moji otázku!“), který by se rád vypovídal a chce rozhovor. Vyslovené nemá nikdy svoji pravdu v sobě samém, nýbrž odkazuje dozadu i dopředu na nevyslovené. Každá výpověď je motivovaná, to znamená, že na všechno, co se říká, se můžeme smysluplně zeptat: „Proč to říkáš?“ A teprve když jsme s řečeným spolu porozuměli tomuto neřečenému, je výpověď srozumitelná. Známe to zejména u otázky. Otázka, kterou nechápe-me jako motivovanou, nemůže také najít odpověď. Neboť motivace ní příběh otázky teprve otevírá oblast, z níž je možné vzít a dát odpověď. Tak je to ve skutečnosti v tázání i v odpovídání nekonečný rozhovor, v jehož prostoru stojí výpověď i odpověď. Všechno řečené se odehrává v takovém prostoru.

Můžeme si to objasnit na zkušenosti, kterou všichni známe. Mám na mysli překládání a čtení překladů z cizích jazyků. Co má překladatel před sebou, je jazykový text, tj. ústně nebo písemně řečené, jež má přeložit do vlastního jazyka. Je vázán na to, co v něm stojí, a přece nemůže prostě přetvářet řečené z cizího jazykového materiálu do vlastního, aniž by se znovu stal tím, kdo mluví. To však znamená, že si v sobě musí vydobýt nekonečný prostor mluvení, odpovídající řečenému v cizím jazyce. Každý ví, jak je to těžké. Každý ví, jak ploše dopadá překlad řečeného v cizím jazyce. Zobrazuje se do jedné plochy, smysl slov a podoba věty napodobují originál, ale překlad jaksi nemá žádný prostor. Chybí mu ten třetí rozměr, z něhož bylo to původně, tj. v originále řečené, v oblasti svého smyslu zbudováno. To je nevyhnutelná bariéra všech překladů. Žádný nemůže nahradit originál. Překlad je do plochy promítnutá výpověď originálu, do níž se mnohé, co v originálu zaznívalo v pozadí a mezi řádky, nepodařilo převést. Kdybychom se však domnívali, že výpověď se tím stala jaksi srozumitelnější, že tato redukce na prostší smysl musí porozumění ulehčovat, byl by to omyl. Žádný překlad není tak srozumitelný, jako jeho originál. Je to právě ten smysl řečeného, který zahrnuje mnohé – a smysl je vždycky směr –, jenž se dostává ke slovu jen v původním mluvení a v každém opakování uniká. Úkolem překladatele tedy nemůže být napodobovat řečené, nýbrž nastavit se do jeho směru, to jest smyslu, a to, co má být řečeno, přeložit ve směru svého vlastního mluvení.

Nejzřetelnější je to u takových překladů, které mají umožnit rozhovor dvou lidí jiných jazyků tím, že se mezi ně zařadí tlumočník. Tlumočník, který jen předává, co jedním vyslovená slova a věty ve druhém jazyce znamenají, zkresluje rozhovor až do nesrozumitelnosti. To, co musí předat, není řečené v autentickém a doslovném znění, nýbrž to, co ten druhý chtěl říci a řekl, přičemž mnohé nechal nevyřčeno. I omezenost jeho reprodukce musí vytvořit prostor, v němž jedině je rozhovor možný, tj. onu vnitřní nekonečnost, jež přísluší každému dorozumění.

Tak je řeč pravým středem lidského bytí. Musíme ji ovšem vidět v té oblasti, kterou sama vyplňuje, v oblasti lidského spolubytí, v oblasti dorozumění, vždy znova vzrůstající shody, jež je pro lidský život stejně nezbytná jako vzduch, který dýcháme. Člověk je vskutku, jak řekl Aristotelés, bytost, jež má řeč. Všechno, co je lidské, bychom měli přijímat jako řečené.

ŘEČ A ROZUMĚNÍ

(1970)

Problém rozumění se v posledních letech stává stále aktuálnějším. Jistě to souvisí s vyhocením světové politické a společenské situace a s vyostřováním napětí, jež prostupují naši přítomnost. Všude se stává, že pokusy o dorozumění mezi zónami, národy, bloky, generacemi traskotají, že se zdá, jako by chyběla společná řeč, a že klíčové pojmy, které užíváme, působí jako provokace, které utužují protiklady a vyostřují napětí, kvůli jejichž odstranění se lidé sešli. Vzpomeňme jen na slova jako „demokracie“ nebo „svoboda“.

Tak vlastně ani není třeba dokazovat tezi, že každé dorozumění je řečový problém a buď se v prostředí řečovosti zdaří, nebo nezdaří. Všechny fenomény dorozumívání, rozumění i nedorozumění, jež tvoří předmět takzvané hermeneutiky, jsou tedy jevy řečové. Teze, o níž bych chtěl v dalším diskutovat, je však ještě o krok radikálnější. Tvrdí totiž, že řečový charakter nemá pouze dorozumívání mezi lidmi, nýbrž i proces samotného rozumění – dokonce i tehdy, když se obrací k mimořečovému nebo naslouchá vyhaslému hlasu psaného písma; i takové rozumění je řečovým dějem, který má podobu vnitřního rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón charakterizoval podstatu myšlení.

Že je všechno rozumění řečové, to je provokativní tvrzení. Stačí se podívat kolem sebe a na vlastní zkušenosti a máme hned množství zdánlivých protipříkladů, v nichž se právě mlčenlivé, tiché rozumění ukazuje jako ten nejvyšší a nejnvnitřnější způsob rozumění. Kdo se snaží naslouchat řeči, musí ihned narazit na takové jevy, jako je třeba „mlčenlivé srozumění“ nebo „schopnost vytušit i beze slov, co chce druhý říci“. Je ovšem otázka, zda to nejsou v jistém smyslu mody řečovosti. Doufám, že se mi ještě podaří vysvětlit, proč má smysl něco takového tvrdit.

Ale jak je to s ještě jinými jevy – mám na mysli třeba „úžas bez hlasu“ nebo „němý obdiv“ – k nimž nás vede sama řeč? To, s čím se tak setkáváme, jsou fenomény, o nichž můžeme rovnou říci: to

mi vzalo řeč. A bere nám to řeč zřejmě právě tím, že je to tak velice zřejmé, že se našemu pohledu, který zahlédá stále více a více, zjevuje cosi příliš velikého na to, aby to bylo možné vyjádřit slovy. Není příliš odvážné tvrzení říkat, že co nám bere řeč, je ještě také forma řečovosti? Není to ten absurdní dogmatismus filosofů, kteří se zas a znovu a ještě jednou snaží stavět na hlavu věci, které stojí docela dobře na nohou? Když však něco člověku vzalo řeč, tak to znamená, že toho chce říci tak *mnoho*, že ani neví odkud začít. *Selháni* řeči dosvědčuje její *schopnost* hledat výrazy pro *všechno*. Že mi tedy něco vzalo řeč, je samo jakýsi druh řeči – a to takový, jímž řeč nekončí, nýbrž začíná.

Chtěl bych to ukázat především na prvním příkladu, který jsem uvedl: na tom, že mluvíme o „tichém srozumění“. Jaká je hermeneutická hodnota tohoto jazykového obratu? Problematika rozumění, o níž se dnes rozmanitě diskutuje zejména v těch vědách, kde nejsou k dispozici žádné exaktní metody ověřování, tkví v tom, že je to pouhá vnitřní evidence rozumění, která náhle vysvitne – například, když náhle porozumím nějaké větné souvislosti, něčí výpovědi v určité situaci. To znamená, když je mi náhle úplně jasné a uchopitelné, jakým právem druhý říká to, co říká, anebo také jakým neprávem. Takové zkušenosti rozumění vždycky zjevně předpokládají nesnáze rozumění, narušenost srozumění. Každé úsilí porozumět tak začíná tím, že něco, s čím se setkáváme, nám připadá podivné, provokující, dezorientující.

Řekové měli krásné slovo pro to, na čem naše rozumění záleží: říkali tomu *atopon*. To vlastně znamená „nemístné“, to co nemůžeme umístit do schémat našeho rozumějíciho očekávání – a na čem se tudíž zarazíme. Slavná platónská nauka, že filosofování začíná údivem, chce říci, že je to právě toto zaražení, tato nemožnost dostat se dál s předem schematizovaným očekáváním naší orientace ve světě, které volá k myšlení. Aristotelés na jednom místě velmi pěkně popisuje, že to, co očekáváme, závisí na tom, jaký vhled do určité souvislosti máme. Jako příklad uvádí, že když se někdo diví, že odmocnina ze dvou je iracionální, tj. že se poměr úhlopříčky a strany čtverce nedá vyjádřit racionálně, je na tom vidět, že není matematik; matematika by udivilo, kdyby někdo tento poměr za racionální pokládal. Tak relativní je toto zaražení, tak velice souvisí s věděním a s hlubším pronikáním do věcí. Všechno tohle zaražení a údiv a nemožnost dostat se v rozumění dál, je vždycky zjev-

ně zaměřeno na to, abychom se snažili dojít dál, k pronikavějšímu poznání!

Proto tvrdím, že chceme-li skutečně nahlédnout místo rozumění v celku našeho lidského bytí, včetně bytí společenského, musíme fenomén rozumění vědomě vyprostit ze sklonu dávat přednost poruchám rozumění. Srozumění se předpokládá i tam, kde je narušeno. Teprve na poměrně vzácných překážkách dorozumívání a srozumění je kladen úkol cílené snahy rozumět, která má vést k nápravě porušeného rozumění. Jinými slovy: příklad „tichého rozumění“ není žádná námitka proti řečovosti rozumění, ale naopak dosvědčuje její šíři a universálnost. To se mi zdá být základní pravda, které musíme znovu pomoci ke cti, když jsme po několik staletí pro naše sebepochopení absolutizovali pojem metody moderní vědy.

Moderní věda vznikala v 17. století jako věda založená na myšlenke metody a metodického zajišťování pokroku poznání. Naši planetu proměnila jedinečným způsobem, když dala přednost jedné formě přístupu ke světu, jež není ani jediná ani nejobsáhlejší z těch, které máme. Je to přístup, který metodickým izolováním a vědomým vyzkoušením – v experimentu – otevírá jednotlivé dílčí oblasti, tematizované takovým izolováním, pro nové zásahy našeho konání. To byl ten velký výkon matematických přírodních věd, zejména galileovské mechaniky v 17. století. K duchovním výkonům objevů zákonů volného pádu a nakloněné roviny nevedlo, jak známo, pouhé pozorování. Nebylo žádné vakuum a volný pád byl abstrakce. Každý si snad ještě vzpomene na vlastní úžas nad pokusem, který zažil ve třídě: v relativním vakuu padají kousky olova stejně rychle jako peří. Když Galilei abstrahoval od odporu prostředí, bylo to pro něho izolování podmínek, jaké se v přírodě vůbec nevyskytují. Ale jen taková abstrakce umožňuje matematicky přesně popsat činitele, které tvoří výsledek přírodního procesu – a tím umožňuje i řízené zásahy člověka.

Mechanika, kterou tak Galilei vybudoval, je vskutku matkou naší technické civilizace. V jejím rámci vznikl zcela specifický metodický způsob poznávání, který vyvolal napětí mezi naším nemetodickým poznáváním světa, zahrnujícím celou šíři naší životní zkušenosti, a mezi poznávacími výkony vědy. Kantův velký filosofický výkon spočíval v tom, že našel přesvědčivé pojmové řešení tohoto novověkého problémového napětí. Neboť filosofie 17. a 18. století se

vyčerpala neřešitelnou úlohou spojit velké vševědění metafyzické tradice s novou vědou – pokus, jímž skutečného vyrovnání mezi rozumovou vědou z pojmů a vědou zkušenostní nemohlo být dosaženo. Kant naproti tomu našel řešení. Když s použitím anglické kritiky metafyziky kriticky omezil rozum a jeho pojmové poznávání na to, co je ve zkušenosti dáno, jistě tím zničil metafyziku jako dogmatickou rozumovou vědu. Ale „bořitel všeho“, jak současníci drobného královeckého profesora Kanta vnímali, byl zároveň velkým zakladatelem mravní filosofie na přísném principu autonomie praktického rozumu. Kant rozpoznal svobodu jako jedinečnou skutečnost rozumu, tj. ukázal, že bez předpokladu svobody nelze praktický lidský rozum a tím ani mravní a společenskou existenci člověka vůbec myslit. Navzdory všem deterministickým sklonům, vycházejícím z moderní přírodní vědy, tímto způsobem nově legitimoval myšlení v oblasti pojmů svobody. Jeho morálně filosofický impuls, především ve zprostředkování Fichtově, vskutku stojí za velkými průkopníky „historického světového názoru“, jako byli především Wilhelm von Humboldt, Ranke, Droysen. Ale jistě i Hegel a všichni, kteří jím byli kladně či záporně určeni, jsou zcela naplněni pojmem svobody a zachovávají si tudíž proti každému pouhému metodologismu historické vědy výhled do celku filosofie.

Nicméně právě tato souvislost mezi novou vědou a ideálem metody, který ji nese, se také přičinila o to, že se fenomén rozumění takřkáje odcizil. Tak jako je pro přírodovědce příroda především neproniknutelnou cizotou, kterou nutí výpočty a cílevědomým násilím, týráním v experimentech k výpovědím, tak se také vědy, které používají rozumění, samy víc a víc chápaly na základě pojmu metody tohoto druhu – a tudíž nahlížely na rozumění převážně a v prvé řadě jako na odstraňování nedorozumění, jako na přemostování cizoty mezi já a ty. Ale může „ty“ být vůbec někdy tak cizí, jako je z definice předmět experimentálního zkoumání přírody? Měli bychom tedy uznat, že srozumění je původnější než nedorozumění, takže se rozumění vždy znovu vrací zpátky do obnoveného srozumění. To, zdá se mi, plně legitumuje universálnost rozumění.

Ale proč se rozumění vyjevuje v řeči? Proč „tiché srozumění“, které vždy znovu vzniká jako společenství orientace ve světě, znamená řečovost? V tomto tázání už je zahrnuta odpověď. Je to právě řeč, jež toto společenství orientace ve světě neustále buduje a nese. Mluvit spolu neznamena primárně se spolu přít. Zdá se mi příznač-

né pro napětí uvnitř moderny, že má tak ráda tento obrat naší řeči. Mluvit spolu primárně také neznamená v řeči se vzájemně mýjet. Když spolu mluvíme, budujeme tak spíše společný pohled na to, o čem mluvíme. Vlastní skutečnost lidské komunikace spočívá v tom, že rozhovor neprosazuje mínění jednoho proti mínění druhého a ani že nepřidává mínění jednoho k mínění druhého jako v nějakém sčítání. Rozhovor proměňuje oba. Podařený rozhovor je takové povahy, že nelze znovu upadnout do nesouhlasu, který ho podnítl. Společenství, jež je tak společné, že už není mým a tvým míněním, nýbrž způsobem, jak jsme společně vyložili svět, teprve umožňuje mravní a společenskou solidaritu. Co je pravé a platí za správné, to ze své podstaty vyžaduje společenství, jež vzniká tím, že si lidé rozumí. Společné mínění se vskutku stále buduje ve vzájemném rozhovoru a pak zase zapadá do ticha srozumění a samozřejmosti. Z tohoto důvodu se mi zdá být oprávněné tvrzení, že všechny mimoslovní formy rozumění míří zpět na to rozumění, jež se šíří v řeči a v rozhovoru.

Vycházím-li z tohoto náhledu, neznamená to víc, než že v každém rozumění tkví jakýsi možný vztah k řeči, takže – a v tom tkví hrdość našeho rozumu – kdekoli vznikne nesouhlas, je vždycky možné rozhovorem navodit srozumění. Ne vždy se nám to podaří, ale náš život ve společnosti spočívá na předpokladu, že budeme-li spolu hovořit, zdaří se nám v nejšířším rozsahu to, co by se jinak zatvrzelému lpění na vlastních míněních vzepřelo. Je tudíž také těžký omyl, když se někdo domnívá, že z universálnosti rozumění, z níž zde vycházím a kterou se snažím učinit věrohodnou, plyne nějaký zvláštní harmonizující či konzervativní základní postoj k našemu společenskému světu. „Rozumět“ uspořádáním a pořádkům našeho světa, rozumět v tomto světě sobě navzájem určité předpokládá právě tolik kritiky a potírání toho, co je strnulé či co se nám odcizilo, jako uznání či obhajování stávajících pořádků.

Tato skutečnost se ukazuje opět na způsobu, jak spolu hovoříme a vytváříme srozumění. To lze pozorovat od generace ke generaci. A když si dokonce světové dějiny obují sedmimílové boty, jak se to patrně stalo zejména v posledním desetiletí, stáváme se přímo svědky toho, jak vzniká nová řeč. Nová řeč tu jistě neznamená řeč úplně novou, ale přece nepochybně něco víc než pouhou výměnu výrazů pro stejné věci. S novými aspekty a novými cíli se vypracovává a rodí i nové mluvení. Nová řeč porozumění ztěžuje, ale v ko-

munikativním dění přináší i překonávání těchto těžkostí. To je přinejmenším ideální cíl každé komunikace. Za zvláštních okolností se může ukázat, že je nedosažitelný. K takovým zvláštním podmínkám patří zejména patologické přerušování mezilidského srozumění, charakteristické pro neurózu, a je otázka, zda i ve společenském životě někdy komunikace neslouží také k šíření a udržování nějakého „falešného“ vědomí. Aspoň teze kritiky ideologií zní, že protiklady ve společenských zájmech znemožňují komunikativní dění prakticky stejně jako duševní nemoc.¹ Tak jako však v případech duševní nemoci spočívá terapie právě v tom, že nemocného znovu zapojíme do společenství rozumění, tak je přece také smyslem kritiky ideologie napravit falešné vědomí, a tím nově založit správné srozumění. Zvláštní případy hluboce narušeného srozumění mohou vyžadovat vlastní formy obnovování, založené na explicitním vědění o poruše. Ale právě tím potvrzují konstitutivní funkci rozumění jako takového.

Nadto je samozřejmé, že život řeči, plný napětí, se vždycky odehrává v antagonismu mezi konvenčností a revolučním vykročením. Všichni jsme zakusili první řečovou drezúru, když jsme přišli do školy. Co všechno tam najednou nebylo dovoleno, co se přece naší zdravé fantazii, která doposud ovládala naši řeč, zdálo správné! Nejinak je tomu třeba i při výuce kreslení, která přece často vede k tomu, že děti se ve škole odnaučí mít z kreslení radost, a tak se odnaučí kreslit. Vskutku je právě škola institucí společenského konformismu ve velkém. Přirozeně je jen jednou takovou institucí z mnohých. Nechtěl bych vzbudit nedorozumění, jako kdyby se tím měl označit jeden určitý viník. Naopak chci říci, že společnost je vždy normující a konformistická. To vůbec neznamená, že by každá společenská výchova byla jen represivní a řeč pouhým nástrojem takové represe. Neboť navzdory všemu konformismu řeč stále žije. Z proměn našeho života a naší zkušenosti vznikají nové jazykové vazby a způsoby vyjadřování. Antagonismus, který činí řeč něčím společným, a přece dává vznikat novým a novým impulsům k proměně tohoto společného, stále trvá.

¹ Zde Gadamer připomíná diskusi, již vedl zejména s Jürgenem Habermasem na konci 60. let a počátku let 70. Tuto diskusi shrnuje svazek *Hermeneutik und Ideologiekritik*, vyd. J. Habermas, D. Henrich a J. Taubes, Frankfurt 1971. – Pozn. překl.

Teď se však klade otázka, zda se tento vztah mezi přirozeným konformismem společnosti a silami, vzniklými z kritického náhledu, jež tuto společnost rozbíjejí, ve vysoce průmyslové technické civilizaci kvalitativně nezměnil. Neznatelné proměny v užívání a v životě řeči, vznikání a odumírání módních slov a hesel – to tu bylo vždycky; zvláště kritické doby bylo možné v jejich úpadkových tendencích takřka zobrazit pozorováním změn řeči, jak to ukázal třeba Thúkydídés ve slavném líčení následků moru v obležených Athénách. Ale v našich současných poměrech se možná přece jen jedná o cosi kvalitativně nového a radikálně jiného, co tu v této podobě ještě nebylo. Mám na mysli cílevědomé řízení řeči. To se zdá být věc, kterou vynalezla teprve technická civilizace. Neboť to, čemu říkáme řízení řeči, už není ono nezáměrné působení učitele nebo orgánů veřejného mínění, nýbrž nástroj, s nímž politika vědomě zachází. Prostředky centrálně řízeného komunikačního systému dokáže různé obsahy učinit sugestivními tím, že technickou cestou tak říkajíc předepíše určitá pravidla mluvení. Aktuální příklad, se kterým se právě nyní znovu setkáváme v proměňujícím se pohybu řeči, je označování druhé poloviny Německa jako NDR. Tento výraz byl, jak známo, po desetiletí úředně zakazován a nikdo nemůže přehlédnout, že na místo toho doporučené „Střední Německo“ obsahovalo ostrý politický akcent. Odhlédneme zde od všech obsahových otázek a všimněme si jen postupu jako takového. Technická forma vytváření dnešního mínění dává centrálně ovládanému řízení řeči takový vliv, že je tím přirozený konformismus společnosti zvláštním způsobem zkruslován. Mezi problémy naší současnosti patří otázka, jak udržovat soulad mezi politikou centrálně řízené tvorby mínění a požadavkem rozumu spolupracovat na základě svobodného náhledu a kritického úsudku život společnosti.

Jako řešení tohoto problému můžeme mít na paměti, že přece právě věda vyniká tím, že umožňuje nezávislost na tvorbě veřejného mínění i na politice a že člověka školí ve schopnosti usuzovat na základě svobodného náhledu. Lze říci, že ve svém nevlastnějším oboru tím věda vskutku vyniká. Ale znamená to, že se také vlastní silou uplatní na veřejnosti? Ať se věda ve své vlastní intenci chce sebevíc vymanit ze všech manipulací – nesmírné veřejné ocenění vědy stojí veskrze proti tomu. Neustále omezuje kritickou svobodu, kterou na badateli obdivuje, tím že se odvolává na autoritu vědy i tam, kde se ve skutečnosti jedná o politické mocenské boje.

Je vůbec nějaká vlastní řeč vědy, jíž bychom měli věnovat pozornost? Ten výraz je zjevně dvojznačný: věda na jedné straně vyvíjí vlastní jazykové prostředky k fixování a komunikativnímu dorozumívání v procesu bádání samého. Na druhé straně – a to je jiný význam – užívá věda také jazyk, který chce zasáhnout veřejné povědomí a překonat pověstnou nesrozumitelnost vědy. Mají však komunikativní systémy, vyvíjené uvnitř vědeckého bádání, vůbec povahu nějaké vlastní řeči? Když se mluví o jazyku vědy v tomto smyslu, míní se tím zřejmě takové komunikační systémy, které nevyrůstají z každodenní řeči. Nejlepším příkladem je matematika a její úloha v přírodních vědách. Co je matematika sama pro sebe, to je její soukromé tajemství. To nevědí ani fyzikové. Co matematika poznává, co je její předmět, co jsou její otázky, to je cosi jedinečného. Je to zřejmě jeden z velkých zázraků lidského rozumu, že se tu může rozvíjet v sobě samém, že se jako rozum nahlíží a bádá tak, že prodlévá při sobě samém. Ale jako jazyk, jímž se mluví o světě, je matematika symbolický systém mezi jinými, a nikoli řeč sama. Fyzik, který se jak známo vždycky dostává do nejtrapnější situace, kdykoli chce bez použití svých rovnic jiným nebo i jen sám sobě vysvětlit, co to tu právě vypočítal, je neustále v napětí tohoto integračního úkolu. Právě velcí fyzikové se tu často stávají velmi duchaplným způsobem poetickými. Co ty malé atomy všechno dělají, jak si chytají elektrony a podnikají jiné pěkné a mazané procedury, to je řeč úplně jako z pohádky. V této řeči se fyzik pokouší to, co přesně zobrazil v rovnicích, učinit srozumitelným sám sobě a do jisté míry pak i nám všem.

To však znamená, že matematika, pomocí které fyzik získává a formuluje své poznatky, není řeč sama, nýbrž patří do instrumentária rozmanitých jazykových prostředků, jimiž přivádí ke slovu to, co chce říci. Jinými slovy: vědecké mluvení je vždy zprostředkováním odborného jazyka nebo odborných výrazů – říkáme tomu učená terminologie – pomocí řeči, která žije v sobě, roste a mění se. Tato integrační a zprostředkovací úloha se u fyzika zvláště vyostřuje, neboť se více než ostatní přírodovědci vyjadřuje za pomoci matematiky. Právě proto, že fyzika tak dalekosáhle využívá matematickou symboliku, je její příklad zvláště poučný. Zmíněná poetická metaforika ukazuje, že pro fyziku je matematika jen částí řeči, rozhodně však ne částí autonomní. Řeč je autonomní tam, kde je, jako všechny přirozeně vyrůstající řeči, jedním aspektem světa

té či oné kultury. Je nyní otázka, jaký je vztah vědeckého a mimo-vědeckého mluvení i myšlení. Je snad to, co se odehrává v tvárnosti a svobodě našeho každodenního mluvení, jen jakýmsi přibližováním k vědecké řeči? Kdo to popírá, tomu by se dalo namítnout, že se dnes sice ještě zdá, jako kdyby přirozené jazyky byly nezbytné. Ale kdybychom se všichni naučili ještě o trochu víc, rozuměli bychom nakonec rovnicím fyziky beze slov a mohli snad dokonce vypočítat i sami sebe a svá jednání z rovnic; pak bychom už nepotřebovali žádný jiný jazyk než jazyk vědy. Takový jednoznačný umělý jazyk byl skutečně cílem moderního logického kalkulu. Ale právě to je sporné. Vico a Herder naopak pokládali poezii za původní řeč lidstva a intelektualizování moderních jazyků za jejich nešťastný osud a ne za naplnění ideje jazyka. Otázka tedy zní: je tento názor, že každý jazyk dosahuje svého završení tím, že se stále více připodobňuje jazyku vědy, vůbec správný?

Abychom tuto otázku mohli rozebrat, rád bych proti sobě postavil dva fenomény: jedním je *výrok*, druhým *slovo*. Nejdříve oba vysvětlím. Říkám-li „slovo“, nemyslím to slovo, jehož množným číslem jsou slova, jak stojí ve slovníku. Nemyslím ani slovo, jehož množným číslem jsou slova a jež s ostatními tvoří kontext věty, nýbrž míním slovo, které je *singulare tantum*. Je to to slovo, které člověka zasáhne, kterým se člověk nechá oslovit, které v určité a jednoznačné životní souvislosti „padne“ a jehož jednota plyne právě z této společné životní souvislosti. Je dobré si připomenout, že za tímto „slovem“ jako *singulare tantum* stojí i jeho novozákonní použití. Neboť ať už onen počátek Janova evangelia, s jehož překladem si láme hlavu Faust, míní „slovem“ cokoli, toto činné a sílu vyzařující slovo není pro Goetha jedinečné kouzelné slovo, nýbrž odkazuje (bez narážky na událost vtělení) za to, co spojuje lidský rozum, na jeho „žízení po existenci“.

Stavím-li tedy „slovo“ v tomto smyslu proti „výroku“, ozřejmuje se tím i smysl výroku. O výroku mluvíme ve spojeních jako „výroková logika“, „výrokový počet“, v moderní matematické formalizaci logiky. Toto pro nás samozřejmé vyjadřování nakonec pochází z jednoho z nejzávažnějších rozhodnutí naší západní kultury, totiž z rozhodnutí vybudovat logiku na výroku. Tvůrce této části logiky, Aristotelés, mistrovský analytik usuzovacích procesů logického myšlení, toho dosáhl formalizováním výrokových vět a souvislostí jejich platnosti. Každý zná školské příklady sylogismu: všichni lidé

jsou smrtelní, Darius je člověk, Darius je smrtelný. Co je zde výkonem abstrakce? Zřejmě to, že platí a počítá se jen to vyslovené. Žádná z ostatních forem řeči a mluvení tu není předmětem analýzy, jen výpověď, výrok. Řecké slovo pro výpověď je *apofansis*, *logos apofantikos*, to jest řeč či věta, jejímž jediným smyslem je *apofainesthai*, způsobovat, že se řečené samo ukazuje. To je věta teoretická v tom smyslu, že abstrahuje ode všeho, co výslovně neříká. Jen to, co svým vyřčením činí zjevným, se stává předmětem analýzy a základem logické platnosti.

Ptám se tedy: existují takové čisté výrokové věty? Kdy a kde? Výrok zajisté není jediná forma řeči. Aristotelés o tom hovoří v souvislosti své nauky o výroku a je jasné, co má na mysli: třeba modlitbu a prosbu, kletbu a rozkaz. Musíme vzít dokonce v úvahu jeden z nejzáhadnějších mezních fenoménů, totiž otázku, k jejíž zvláštní podstatě nepochybně patří, že stojí výroku blíž než kterákoli z těchto jiných forem – a přece žádnou logiku ve smyslu výrokové logiky nepřipouští. Možná, že je nějaká logika otázky. K té by mohlo patřit, že odpověď na jednu otázku nutně budí nové otázky. Možná je i nějaká logika prosby – třeba že první prosba nikdy není poslední. Ale mělo by se tomu říkat „logika“, anebo se logika týká jen souvislostí čistých výroků? Ale jak chceme vymezit, co je výrok? Můžeme výrok oddělit od souvislosti jeho motivace?

V metodologii moderní vědy se o tom ovšem příliš často nemluví. Podstatou vědecké metodiky totiž je, že její výroky tvoří jakousi pokladnici metodicky zajištěných pravd. Jako každá pokladnice obsahuje i pokladnice vědy zásobu k libovольnému použití. Je vskutku podstatou moderní vědy, že neustále rozšiřuje zásobu poznatků k libovольnému použití. Celá ostrost problémů společenské a lidské odpovědnosti vědy, jak se nám počíná Hirošimou vtírají do svědomí, pochází právě z toho, že z metodické důslednosti moderní vědy plyne, že účely, k nimž se její poznatky používají, nedokáže ovládat sama tak, jak ovládá věcné souvislosti. Právě metodická abstrakce moderní vědy ji dovedla k jejím úspěchům, protože umožňuje praktické využití, jež nazýváme technikou. Technika jako aplikace vědy tedy už sama není ovladatelná. Rozhodně nejsem žádný fatalista ani prorok zkázy, když popírám, že by věda sama byla schopná se omezit. Jsem naopak přesvědčen, že ne věda, nýbrž koneckonců jen nám všem společná lidská a politická schopnost může dokázat zaručit rozumné použití našich schopností –

anebo přinejmenším vyhnout se krajním katastrofám. Tím zároveň uznávám, že izolování výrokové pravdy a na výroku zbudovaná logika je v moderní vědě zcela legitimní. Jenom za to musíme zaplatit vysokou cenu, aniž by nám moderní věda mohla nějak pomoci. Neboť proti universální schopnosti něco udělat, kterou nás věda vybavuje, nedovede teoretický rozum a věda sama postavit nic, co by této schopnosti mohlo stanovit meze. Není pochyb, že tu jsou „čisté“ výrokové věty, což ovšem znamená, že je v nich zachyceno vědění, jež může sloužit všem možným účelům.

Kladu si ovšem otázku, zda dokonce i tento příklad, v němž se izolované výroky ukazují být základem moci techniky, jež přetváří svět, ve skutečnosti neukazuje, že výroky nikdy nestojí v úplné izolaci. Není i zde prokazatelné, že každý výrok je vždy nějak motivován? Celá ta abstrakce a soustředění na to, co se dá udělat, jež nakonec v 17. století dovedly k této velké metodické myšlence moderní vědy, se totiž zakládají na rozchodu s náboženskými představami středověkého světa a na rozhodnutí spokojit se s tou pomocí, kterou si člověk může poskytnout sám. To je motivační základ touhy vědět, jež je zároveň schopností dělat a již je tedy každé omezení či řízení jen pro smích. Vědění ve velkých kulturách východní Asie se naproti tomu vyznačuje tím, že tu je technické použití vědění řízeno svazujícími silami společenského rozumu, takže se možnosti vlastních schopností nikdy neuskuteční. Které síly, jež nám chybí, to umožnily, to je otázka pro religionistu, kulturního historika a koneckonců pro toho dosud nenalezeného filosofa, který by byl v čínské řeči a kultuře doopravdy doma.

Rozhodně se mi zdá, že mezní příklad moderní vědecké a technické kultury ukazuje, že v izolování výroku, v jeho oddělení od jakékoli motivační souvislosti je cosi problematického, alespoň tehdy, když hledíme na celek vědy. Takže také platí, že to, co považujeme za výrok, je výrok motivovaný. Zde by se našla řada výmluvných fenoménů, jako je třeba výslech nebo svědecká výpověď. Soudní moudrost, resp. potřeba nalézat právo tu totiž – aspoň v některých případech – velí klást svědkovi takové otázky, o nichž vůbec neví, proč se mu kladou. Neboť hodnota svědecké výpovědi svědka může spočívat někdy jen na tom, že nemůže být míněna jako obvinění či zproštění viny obžalovaného. Svědek totiž souvislost, která má být objasněna, neprohlédl. Kdo někdy svědčil nebo se dostal k výslechu, ten ví, jak je strašné, když má člověk odpoví-

dat na otázku, aniž by věděl, proč mu ji kladou. Fikci „čisté“ výpovědi u takových svědectví odpovídá neméně fiktivní představa čistého zjištění faktů, a právě toto fiktivní omezení na faktičnost dává pak i obhájcům jisté možnosti. Krajní příklad výpovědi před soudem tedy ukazuje, že člověk mluví motivován, a nečiní tedy výpověď, nýbrž odpovídá. Ale odpovídat na otázku znamená pochopit smysl otázky a tím i její motivační pozadí. Nic není, jak známo, obtížnější než odpovídat na takzvané „hloupé otázky“, to jest na otázky, které jsou položeny tak podivně, že nedávají žádný jednoznačný smysl.

Odtud je pak zřejmé, že žádná výpověď nenese plný obsah svého smyslu v sobě samé. To je v logice dávno známo jako problém okasionality. Takzvané „okasionální“ výroky, jež se vyskytují v každém jazyce, se vyznačují tím, že smysl očividně neobsahují samy v sobě jako jiné výroky. Třeba když řekám „zde“. Co je to „zde“, není každému srozumitelné z toho, že to někdo řekl či napsal, nýbrž je třeba vědět, kde to bylo nebo je. Má-li mít výpověď „zde“ náležitý význam, potřebuje být vyplněna příležitostí, *occasio*, při níž byla vyřčena. O výroky tohoto druhu se zvláště zajímala logicko-fenomenologická analýza, protože na jejich významech lze ukázat, že do svého vlastního významového obsahu zahrnují i situaci a příležitost. Zvláštní problém takzvaných „okasionálních“ výpovědí je totiž zřejmě zapotřebí v mnohém ohledu rozšířit. To učinil Hans Lipps ve svých *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik* (Zkoumání k hermeneutické logice).² Podobně je v moderní anglické analytice, třeba u takzvaných „austiniánů“, přívrženců Austina, závažnou problematikou to, co Austin vyjádřil otázkou: „Jak slovy něco udělat?“³ Jsou příklady forem mluvení, jež samy přecházejí do jednání a které se od čistého pojmu výpovědi zvláště ostře odlišují.

Postavme nyní proti tomuto pojmu izolované výpovědi s jeho neostrými hranicemi „slovo“, ne však jako nejmenší jednotku řeči. Slovo, jež jsme řekli nebo jež nám bylo řečeno, není ten gramatický prvek jazykové analýzy, o němž by bylo možné na základě pro-

² H. Lipps, *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*, Tübingen 1938, nyní in: *Werke*, sv. 2, Frankfurt 1976.

³ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

zkoumání fenoménů učení se řeči dokázat, že je třeba ve srovnání s větou melodii druhotný. To slovo, které můžeme vskutku pokládat za nejmenší jednotku smyslu, není to, k němuž dospěje rozklad řeči jako k poslední složce. Takové slovo však není ani jméno a mluvení není jmenování – a sice proto, že se jménem a jmenováním se spojuje, jak ukazuje třeba vyprávění Geneze,⁴ falešná implikace pojmenovávání, dávání jména. Právě to není náš základní řečový vztah, že bychom se kdy ocitli v libovůli a svobodě dávání jmen: není žádné první slovo. Řeč o prvním slově odporuje sama sobě. Smysl každého slova se vždy už zakládá na celé soustavě slov. Nemohu ani říci třeba: „zavádím určité slovo“. Někteří lidé to sice znovu a znovu říkají, jenže se nesmírně přeceňují. Nejsou to oni, kdo slovo zavádějí. V nejlepší případě navrhnou nějaký výraz nebo razí odborný termín, který definují. Ale zda se stane slovem, nezáleží na nich. Slovo se zavádí. Stalo se slovem teprve tehdy, když přešlo do komunikativního užívání. To se neděje zaváděcím aktem toho, kdo je navrhl, nýbrž očividně až a pokud „se zavedlo“. Dokonce i obrat „užívání řeči“, navozuje představy, které se s podstatou naší řečové zkušenosti světa míjejí. Tento obrat stále ještě vyvolává dojem, jako bychom slova měli v kapse a tahali je odtud, když je potřebujeme, jako kdyby „užívání řeči“ bylo na vůli toho, kdo řeči užívá. Ale ono na něm právě nezávisí. Úzus, to, jak se řeč užívá, znamená ve skutečnosti také to, že se řeč vzpírá proti zneužití. Sama řeč předepisuje, co je v řeči zvykem. To není žádné mytologizování řeči, nýbrž nárok řeči, který nikdy nelze redukovat na subjektivní mínění. Že to jsme my, kdo mluvíme, žádný z nás, a přece my všichni, to je způsob, jak „jazyk“ jest.

Slovo se také nedá plně oddělit od znaku nebo jiných výrazových fenoménů tím, že by mu byla vlastní „ideální jednotka“ významu. Patří sice k nejvýznamnějším logickým a fenomenologickým výkonům počátku tohoto století, když fenomenologie a zejména Husserl v *Logických zkoumáních* vypracoval rozdíly mezi všemi znaky vůbec a významem slov. Správně ukázal, že význam slova nemá nic společného s reálně psychologickými představami, jež se při použití slova ustavují. Idealizace, která je slovu vlastní, neboť slovo má jeden – a vždy tentýž – význam, je odlišuje od každého

⁴ Gn 2,19 n. – Pozn. překl.

jiného smyslu „významu“, třeba významu znaku. Ačkoli je skutečně základní, že význam nějakého slova není prostě psychické povahy, tak je také nedostatečné mluvit o ideální jednotě významu nějakého slova. Řeč se zjevně zakládá na tom, že slova nejsou navzdory svým určitým významům jednoznačná, nýbrž mají kolísavou šíři významů, a právě toto kolísání činí mluvení tak podivuhodně krkolomným. Teprve v průběhu řeči samé, když se mluví dál, při výstavbě určitého řečového kontextu jsou významové nosné momenty řeči fixovány tím, jak se navzájem upřesňují, uvádějí na pravou míru.

To je zvlášť vidět na rozumění cizojazyčným textům. Je obecně známo, jak se kolísání významu slov při reprodukci jednotného smyslu cizojazyčné věty pomalu ustaluje. I to je ovšem velice nedokonalý popis. Stačí pomyslet na postup překládání – a hned je vidět, jak je nedostatečný. Neboť celá nesnáze překládání tkví v tom, že jednota smyslu nějaké věty se nedá vystihnout pouhým přiřazováním větných členů k větným členům druhého jazyka. Tak vznikají právě ty ohavné útvary, jež se nám běžně v přeložených knihách předkládají – písmena bez ducha. Co tam chybí a jedině dělá řeč řeči je, že jedno slovo dává druhé, jedno je druhým jaksi vyvoláno a samo zase dál udržuje otevřený běh řeči. Přeložená věta – pokud ji nějaký mistr překladatelského umění neproměnil tak důkladně, že už na ní není vidět, jak za ní stála jiná živá věta – je jako mapa ve srovnání s krajinou samou. Nejenže je význam nějakého slova přítomen jen v systému a kontextu, ale toto bytí v kontextu zároveň znamená, že se slovo své vlastní víceznačnosti plně nezabaví ani tehdy, když souvislost příslušný smysl jednoznačně určí. Smysl, který připadne slovu v řeči, kde se vyskytuje, zřejmě není to jediné. Spolu s ním je zde přítomno ještě cosi jiného, a přítomnost všeho tohoto spolupřítomného vytváří teprve evokační sílu živé řeči. Proto lze říci, že každé mluvení poukazuje do otevřeného prostoru dalšího mluvení. V tom směru, jímž se mluvení vydalo, je vždycky víc a víc co říci. V tom se zakládá pravda tvrzení, že řeč se uskutečňuje v živlu „rozhovoru“.

Pokud přistoupíme k fenoménu řeči nikoli tak, že budeme vycházet z izolovaného výroku, nýbrž z totality našeho vztahu ke světu, jenž je zároveň životem rozhovoru, snáze pochopíme, proč je fenomén řeči tak záhadný, přitažlivý i vzdorovitý zároveň. Mluvení je to nejhluběji sebezapomenuté jednání, jaké jako rozumné by-

tosti vůbec konáme. Každý zná ze zkušenosti, jak se v řeči zarazí a jak mu slova dojdou právě v okamžiku, kdy si na ně začne dávat bdělý pozor. Pěkná historka s mou malou dcerou to může ilustrovat: měla napsat „jahody“ a ptala se, jak se to píše. Když se to dozvěděla, poznamenala: „To je divné, když to tak slyším, vůbec tomu slovu nerozumím. Teprve až to zase zapomenou, budu v tom slově vevnitř.“ Být ve slově vevnitř tak, že se k němu člověk neobrací jako k předmětu, to je zřejmě základní modus každého řečového chování. Řeč má schraňující a sebe samu zakrývající sílu, takže to, co se v ní odehrává, je chráněno před přístupem vlastní reflexe a zůstává takřka uchráněno v nevědomí. Kdo poznal odkrývající a zároveň schraňující podstatu řeči, musí postupovat dál za dimenze výrokové logiky a proniká do dalších obzorů. Uvnitř živoucí jednoty řeči je řeč vědy vždy jen jeden integrovaný moment. Najdeme zde zejména takové způsoby slova, jaké máme před sebou ve filosofické, náboženské a básnické řeči. V těch všech je slovo něco jiného než sebezapomenutý průchod ke světu. V takovém slově jsme doma. Je jakýmsi ručitelem za to, o čem mluví. Zejména v básnickém užití řeči to je zcela očividné.

ESTETIKA A HERMENEUTIKA

(1964)

Vidíme-li úlohu hermeneutiky v překlenutí lidského či dějinného rozestupu od ducha k duchu, zdá se, jako by se tím zkušenost umění dostávala zcela mimo obor hermeneutiky. Ze všeho, s čím se v přírodě a v dějinách setkáváme, je přece umění tím, co k nám promlouvá nejbezprostředněji a z čeho dýchá jakási tajemná důvěrnost uchvacující celou naši bytost, jako by tu vůbec žádný odstup nebyl a každé setkání s uměleckým dílem znamenalo setkání se sebou samými. V té věci se můžeme odvolat na Hegela. Ten počítal umění k podobám absolutního ducha, to znamená, že v něm viděl formu sebepoznání ducha, v níž se nevyskytuje nic cizího ani cizorodého, žádná nahodilost skutečného, žádná nesrozumitelnost toho, co je pouze dáno. Skutečně se dílo a každý jeho divák setkávají v absolutní současnosti, kterou žádné historické povědomí nemůže ohrozit. Skutečnost uměleckého díla a sílu jeho výpovědi nelze omezit jeho původním historickým horizontem, v němž byli divák a tvůrce skutečně současníky. Jakoby ke zkušenosti umění spíše patřilo, že umělecké dílo má vždy svou vlastní přítomnost, že jeho historický původ v něm tkví jen velmi podmíněně a že je zejména vyjádřením jisté pravdy, která se v žádném případě nekryje s tím, co si duchovní původce díla přitom vlastně myslel. Ať to tedy nazýváme nevědomou tvůrčí činností génia, nebo si z hlediska pozorovatele všimneme pojmové nevyčerpatelnosti každé umělecké výpovědi – v každém případě se může estetické vědomí odvolat na to, že umělecké dílo se sděluje samo.

Na druhé straně má hermeneutický aspekt v sobě něco tak vše zahrnujícího, že také nutně obsahuje zkušenost krásného v přírodě a v umění. Je-li základním rysem historičnosti lidského pobývání, že si rozumí, a tak si samo sebe zprostředkovává – a to znamená nutně i s celou vlastní zkušeností světa – pak k němu patří i celek tradice. Ta nezahrnuje jen texty, nýbrž také instituce a způsoby života. Především však patří setkání s uměním do procesu integrace,

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*

Praha: OIKOYMENH, 1996 (přel. I. Chvatík a kol.), §§ 28–34, s. 157–194 a § 44, s. 242–260

a shledává ho nitrosvětským jsouncem. A nejen to; i smysl bytí, v němž jsou pochopeny tyto jsouci „subjekty“, nechává si „prvotní“ ontologie pobytu předkládat ze „světa“. Poněvadž však v tomto pohlcení světem je fenomén světa samého přeskočen, dostává se na jeho místo jsouncno, které se uvnitř světa vyskytuje, totiž věci. Bytí jsounca, které 'je spolu tu' je pochopeno jako výskyt. Vykázání pozitivního fenoménu prvotně každodenního 'bytí ve světě' umožňuje tak nahlédnout kořeny toho, že ontologická interpretace tuto strukturu bytí mívá. *Je to tato struktura sama, co samo sebe zprvu mívá a zakrývá.*

Jestliže se už bytí každodenního 'bytí spolu' zásadně liší od čisté výskytovosti, již se zdánlivě ontologicky blíží, tím méně je možno jako výskytovost chápat bytí autentického 'bytí sebou'. *Autentické 'bytí sebou samým' nespočívá v nějakém od neurčitého 'ono se' odtrženém výjimečném stavu subjektu, nýbrž je existenciální modifikací neurčitého 'ono se' jako bytostného existenciálu.*

Sebetotožnost autenticky existujícího 'bytí sebou' je pak ale pro-
pastně vzdálená od identity já, které se udržuje jako totéž v rozmanitosti svých prožitků. [174]

§ 28. Úkol tematické analýzy 'bytí ve'

Vůdčím tématem existenciální analytiky pobytu v jejím přípravném stadiu je základní struktura tohoto jsounca, totiž 'bytí ve světě'. Jejím nejbližším cílem je fenomenálně postihnout jednotnou původní strukturu bytí pobytu, která ontologicky určuje jeho možnosti a způsoby, jak „být“. Fenomenální charakteristika 'bytí ve světě' byla dosud zaměřena na strukturní moment světa a na zodpovězení otázky, 'kdo' je toto jsouncno ve své každodennosti. Ale již při prvním vytyčování úkolů přípravné fundamentální analýzy pobytu jsme se orientačně zabývali 'bytím ve' jako takovým¹ a demonstrovali si je na určitém konkrétním modu, na poznávání světa.²

Předběžná expozice tohoto nosného strukturního momentu pramenila z předsevzetí provádět analýzu jednotlivých momentů od počátku se stálým zřetelem na celkovou strukturu a zabránit jakémukoliv rozpadu a roztříštění jednotného fenoménu. Nyní je třeba, abychom při podržení toho, co jsme získali konkrétními analýzami světa a toho, 'kdo' je ve světě, zaměřili interpretaci zpět k fenoménu 'bytí ve'. Jeho důkladnější zkoumání má však nejen znovu a bezpečněji předvést fenomenologickému pohledu celkovou strukturu 'bytí ve světě', nýbrž také prokázat cestu k uchopení původního bytí pobytu samého, totiž starosti. [175]

Co však lze na 'bytí ve světě' ještě dále vykázt kromě bytostných vztahů, jako je bytí u světa (obstarávání), spolubytí (starání se o druhého) a bytí sebou (kdo)? Zbývá zajisté možnost rozšiřovat analýzu srovnávacími charakteristikami různých obměn obstarávání a jeho praktického ohledu, starání se o druhého a ohledu na něj, a dále pak pomocí zpřesněné explikace bytí všeho možného nitrosvětské-

¹ Viz § 12.

² Viz § 13.

ho jsoucna odstiňovat pobyt vůči jsoucnu, které nemá charakter bytí pobytu. V tomto směru se bezpochyby ještě naskýtají nezpracované úlohy. To, co bylo nastíněno dosud, jistě ještě vyžaduje mnohostranného doplnění, má-li být vypracování existenciálního apriori filosofické antropologie úplné. To však není cílem našeho zkoumání. *Náš záměr je fundamentálně-ontologický.* Tážeme-li se tudíž tematicky na 'bytí ve', nemůžeme chtít ovšem negovat původnost tohoto fenoménu tím, že bychom jej odvozovali z nějakých jiných, tj. že by se nám nepřiměřenou analýzou v nějakých jiných fenoménech rozplynul. Neodvoditelnost původního fenoménu však nevylučuje rozmanitost bytostných charakterů, kterými je konstituován. Jestliže se nám takové charaktery ukáží, pak jsou existenciálně stejně původní. Fenomén *stejně původnosti* konstitutivních momentů bývá v ontologii často zanedbáván následkem metodicky nezvládnuté tendence vykazovat původ všeho možného z jednoho jednoduchého „prazákladu“.

132 Jakým směrem se máme dát při hledání fenomenální charakteristiky 'bytí ve' jako takového? Odpověď získáme, když se rozpomeneme na to, co se našemu fenomenologicky zaměřenému pohledu ukázalo při náčrtu tohoto fenoménu: 'bytí ve' na rozdíl od výskytové obsaženosti jsoucna, které se vyskytuje „v“ něčem jiném; 'bytí ve' nikoliv jako nějaká vlastnost vyskytujícího se subjektu, způsobená nebo také jen vyvolaná výskytovostí „světa“; 'bytí ve' spíše jako bytostný způsob bytí [176] tohoto jsoucna samého. Co jiného se nám však tímto fenoménem představuje, nežli výskytové commercium *mezi* vyskytující se subjektem a vyskytující se objektem? Tento výklad by se již více blížil fenomenálnímu stavu věcí, kdybychom řekli: *pobyt je bytí* tohoto „mezi“. Přesto by však orientace tímto „mezi“ zůstala zavádějící. Zároveň totiž nevědomky činí ontologicky neurčitým východiskem ona jsoucna, mezi nimiž toto „mezi“ jako takové „jest“. Toto „mezi“ je již pojato jako výsledek konvence dvou výskytových jsoucen. Jejich předchůdné zavedení však onen fenomén vždy již rozbilo na kusy a je beznadějně chtít jej z těchto střepeň znovu sestavit. Chybí pak nejen příslušný „tmel“, nýbrž rozpadlo se, příp. vůbec nebylo odhaleno „schéma“, podle něhož by toto sestavení mělo být provedeno. Ontologicky rozhodující je předem zabránit rozpadu tohoto fenoménu, to znamená zajistit jeho pozitivní fenomenální obsah. Že je k tomu třeba značné obsírnosti, je jen výra-

zem toho, že něco onticky samozřejmého bylo v tradičním způsobu řešení „problému poznání“ ontologicky tak důkladně zasuto, že to už vůbec nelze zahlédnout.

Jsoucno, které je bytostně konstituováno 'bytím ve světě', *jest* samo vždy svým „tu“.¹ Důvěrně známý význam slova „tu“ poukazuje na „zde“ a „tam“. „Zde“ nějakého „já-zde“ se vždycky chápe z nějakého po ruce jsoucího „tam“ ve smyslu od-dalujícího, zaměřeného a obstarávajícího bytí k tomuto „tam“. Existenciální prostorovost pobytu, která mu takto určuje jeho „místo“, je sama zakotvena v 'bytí ve světě'. 'Tam' je určení nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. „Zde“ a „tam“ je možné jen v nějakém „tu“, tzn. pokud je nějaké jsoucno, které jsouc bytím tohoto „tu“ odemklo prostorovost. Toto jsoucno má ve svém nejvlastnějším bytí charakter neuzavřenosti. Výraz „tu“ míní tuto bytostnou [177] odemčenost. Skrze ni je toto jsoucno (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo „tu“.

133 Říká-li se onticky obrazně, že člověku je vlastní lumen naturale, neznamená to nic jiného, než existenciálně-ontologickou strukturu tohoto jsoucna, že totiž *jest* tak, že je svým 'tu'. Být jsoucnem „osvětleným“ znamená, že je samo o sobě *jakožto* 'bytí ve světě' prosvětleno², a to nikoli nějakým jiným jsoucnem, nýbrž tak, že ono samo *jest*³ světlna. Jedině jsoucnu takto existenciálně prosvětlenému je výskytové jsoucno na světle přístupné, ve tmě skryté. Pobyt si nese svoje 'tu' odjakživa s sebou, a pokud je postrádá, pak nejen fakticky není, nýbrž vůbec není jsoucnem takovéto bytnosti. *Pobyt jest*⁴ *svou odemčeností*.

Naším úkolem je předvést konstituci tohoto bytí. Jestliže však bytnost tohoto jsoucna je existence, znamená existenciální věta „pobyt *jest* svou odemčeností“ zároveň: bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým „tu“. Kromě charakteristiky primární

¹ Viz pozn. překl. na str. 142.

² αληθεια – otevřenost – světlna, světlo, svítit

³ Ale neprodukuje ji.

⁴ Pobyt existuje a jenom to; existence je tudíž vyvstávání a vyčnívání do otevřenosti 'tu': ek-sistence.

konstituce tohoto bytí odemčenosti vyžaduje postup naší analýzy interpretaci modu bytí, v němž je toto jsoucnost svým 'tu' v každodennosti.

Kapitola obsahující explikaci 'bytí ve' jako takového, tzn. explikaci bytí onoho 'tu', se člení do dvou částí: A. Existenciální konstituce našeho 'tu'. B. Každodenní bytí našeho 'tu' a upadání pobytu.

Dva stejně původní konstitutivní způsoby, jak jsme svým 'tu', spatřujeme v *rozpoložení* a *rozumění*: jejich analýze se dostane nezbytného fenomenálního potvrzení interpretací vždy jistého konkrétního a pro další problematiku důležitého modu. Rozpoložení a rozumění jsou stejně původně určeny *řečí*. [178]

Předmětem oddílu A (existenciální konstituce našeho 'tu') tedy bude: bytí-tu jako rozpoložení (§ 29), strach jako modus rozpoložení (§ 30), bytí-tu jako rozumění (§ 31), rozumění a výklad (§ 32), výpověď jako odvozený modus výkladu (§ 33), bytí-tu, řeč a jazyk (§ 34).

Analýza bytostných charakterů *bytí-tu* je analýza existenciální. To znamená: tyto charaktery nejsou vlastnosti nějakého výskytového jsoucnosti, nýbrž jsou to bytostně existenciální způsoby, jak být. Je tudíž třeba předvést modus jejich bytí v každodennosti.

V oddílu B (každodenní bytí našeho 'tu' a upadání pobytu) budou analyzovány následující existenciální mody každodenního bytí našeho 'tu', odpovídající konstitutivnímu fenoménu řeči, pohledu spočívajícímu v rozumění a jemu příslušejícímu výkladu (uchopení smyslu): „řeči“ (§ 35), zvědavost (§ 36), dvojsmyslnost (§ 37). Na těchto fenoménech se stane patrným základní modus bytí našeho 'tu', který interpretujeme jako *upadání*, kde „padání“ se ukazuje jako existenciálně svérázný způsob hybnosti (§ 38).

A. Existenciální konstituce našeho 'tu'

§ 29. 'Bytí tu' jako rozpoložení

To, co *ontologicky* označujeme titulem rozpoložení, je *onticky* to nejznámější a nejvšednější: nálada, naladěnost. Před vší psychologii nálad, která navíc ještě leží úplně ladem, je třeba uvidět tento fenomén jako fundamentální existenciál a načrtnout obrysy jeho struktury.

Neporušená duševní rovnováha právě tak jako potlačovaná rozmrzelost každodenního obstarávání, zvraty jedné [179] nálady v druhou, sklouznutí do rozladěnosti, to vše není ontologicky nic nicotného, jakkoli tyto fenomény mohou zůstat bez povšimnutí jako něco, co je v pobytu domněle tím nejlhostejnějším a nejprchavějším. Že nálady se mohou kazit a měnit, to jen svědčí o tom, že pobyt je vždy již naladěn. To, že jsme často ve vytrvalém, jednotvárném a šedivém stavu bez nálady, který nesmí být zaměňován s rozladěností, je dokonce tak málo nicotné, že právě v tomto stavu si pobyt sám sebe oškliví. Bytí našeho 'tu' se v takové nenaladěnosti ukázalo jako břímě.¹ Proč, *nevíme*. A pobyt to vědět nemůže, poněvadž možnosti odemkat, které má poznání k dispozici, mají příliš malý dosah ve srovnání s původním odemykáním prostřednictvím nálad, v nichž je pobyt přiváděn před své bytí jakožto 'tu'. Na druhé straně zase povznesená nálada z nás může zjevné břímě bytí sejmout; i tato možnost nálady nám odemká, i když ulehčujícím způsobem, že pobyt má povahu břemene. Nálada činí zjevným, „jak nám je“, „jak se máme“. V tomto „jak nám je“ přivádí naladěnost naše bytí k jeho „tu“.

V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako *to* jsoucnost, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být. Odemčen neznámá ještě poznán jako takový. A právě v nejlhostejnější a nejneškodnější každodennosti může se bytí pobytu vynořit jako holé „že jest a býti má“. Ukazuje se čistě

¹ a 'Břímě': to, co je třeba nést; člověk je vydán, předán svému bytí-tu. Nést: převzít na základě příslušnosti k bytí samému.

135 „že jest“ ; „odkud“ a „kam“ zůstává v temnotě. Že se pobyt těmto náladám právě tak každodenně „nepoddává“, tzn. nesleduje jejich odemykání a nenechává se přivést před to, co je v nich odemčeno, není žádným vyvrácením fenomenálního faktu náladové odemčenosti bytí našeho 'tu' v jeho 'že', nýbrž naopak jeho dokladem. [180] Pobyt se většinou *onticko-existenciálně* tomuto v náladě odemčenému bytí vyhýbá; *ontologicko-existenciálně* to znamená: v tom, čeho taková nálada nedbá, je pobyt odhalen ve své vydanosti svému 'tu'. V tomto vyhýbání samém *jest* odemčeno naše 'tu'.

Tento bytostný charakter pobytu, jehož odkud a kam je zastřeno, ale který je sám o sobě o to nezastřeněji odemčen, toto „že jest“ nazýváme *vržeností* tohoto jsoucna do jeho 'tu', že totiž jakožto 'bytí ve světě' je tímto 'tu'. Výraz vrženost má naznačovat *fakticitu oné vydanosti*. Toto „že jest a bytí má“, které je odemčeno v rozpoložení pobytu, není ono „že“, které ontologicko-kategoriálně vyjadřuje faktičnost patřící k výskytu. Ta je přístupná pouze v pohlízejícím konstatování. 'Že', odemčené v rozpoložení, je třeba naopak pochopit jako existenciální určení *toho* jsoucna, které je na způsob 'bytí ve světě'. *Fakticitu není faktičnost jako factum brutum výskytového jsoucna, nýbrž do existence pojatý, i když zprvu potlačovaný, bytostný charakter pobytu*. Toto 'že' fakticity nelze nikdy shledat v pouhém nazírání.

Jsoucno, jež má charakter pobytu, jest svým 'tu' tím způsobem, že se, ať už výslovně či nevýslovně, nachází ve své vrženosti. V rozpoložení je pobyt vždy již přiveden před sebe sama, vždycky se již nalezl, a to nikoli ve vnímajícím sebekonstatování, nýbrž jako naladěné vynacházení. Jako jsoucno, které je vydáno svému bytí, je také vydáno tomu, že se již vždy muselo nalézt – nalézt v nacházení, které má původ ani ne tak ve výslovném hledání, jako spíše v útěku. Nálada neodemyká tak, že bychom na vrženost pohlíželi, nýbrž tak, že jí dbáme nebo nedbáme. Toho, že se nám pobyt v náladě zjevuje jako břímě, většinou nedbáme, a nejméně pak tehdy, je-li nám odlehčeno [181] náladou povznesenou. Toto nedbání je tím, čím je, vždy jakožto určité rozpoložení.

136 To, co nálada odemyká a jak to odemyká, bychom fenomenálně vůbec nepostihli, kdybychom to chtěli stavět na roveň tomu, co „přítom zároveň“ naladěný pobyt zná, ví a veť věří. I když je si pobyt ve

víře „jist“ svým „kam“ nebo se na základě racionálního vysvětlení domnívá vědět o svém „odkud“, nic z toho nemluví proti fenomenálnímu faktu, že nálada přivádí pobyt před 'že' jeho 'tu', jež před ním jako toto 'že' strnule vyvstává ve své neúprosné záhadnosti. Existenciálně-ontologicky nemáme sebemenšího práva snižovat „evidenci“ rozpoložení jejím poměřováním s apodiktickou jistotou teoretického poznání jsoucna čistě výskytových. O nic menší však není ani *to* falšování fenoménů, jež ji odsunuje do refugia iracionality. Iracionalismus – jako protějšek racionalismu – jen silhá po tom, vůči čemu je tento slepý.

Že určitý pobyt fakticky může, má a musí věděním a vůlí zvládat svou náladu, znamená pro jisté možnosti existování, že chtění a poznání tu mají přednost. Jenom nás to nesmí svádět k tomu, abychom ontologicky popřeli náladu jako původní modus bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen *před* vším poznáním a chtěním, a v míře, která *přesahuje* dosah odemykání, jenž je těmto vlastní. A navíc náladu nezvládáme nikdy nenaladěni, nýbrž vždy z nějaké jiné nálady. Jako *první* ontologický bytostný charakter rozpoložení jsme tedy získali toto: *Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá a že jí nedbá.*

Již zde je zřejmé, že rozpoložení zdaleka není něco jako konstatování určitého duševního stavu. Rozpoložení je tak málo nějakým k sobě se teprve zpět obracejícím [182] zachycováním sebe sama, že naopak veškerá imanentní reflexe může jen proto konstatovat „prožitky“, poněvadž v rozpoložení je již naše 'tu' odemčeno. „Pouhá nálada“ odemyká naše 'tu' původněji než každé vnímání, ale také je úměrně tomu tvrdošijněji než každé *nevnímání uzamyká*.

To ukazuje *rozladěnost*. V ní je pobyt vůči sobě samému slepý. Obstarávaný svět jeho okolí se zahaluje, ohled obstarávání je vyko-lejen. Rozpoložení je tak málo reflektováno, že přepadá pobyt právě v nerelektovaném poddání a vzdání se obstarávanému „světu“. Ná-lada nás přepadá. Nepřichází ani z „vnějšku“ ani z „vnitřku“, nýbrž vyvstává jako způsob 'bytí ve světě' z něho samého. Tím se však dostáváme přes negativní vymezení rozpoložení vůči reflektujícímu uchopování „nitra“ k pozitivnímu nahlédnutí jeho odemykajícího charakteru. *Nálada vždy již odemkla 'bytí ve světě' jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na... teprve možným.* Naladěnost se nevzta-

huje primárně na duševno, není jeho vnitřním stavem, který se potom záhadným způsobem dostává ven a zabarvuje věci a osoby. V tom se ukazuje *druhý* bytostný charakter rozpoložení. Rozpoložení je jeden ze základních existenciálních druhů *stejně původní odemčenosti* světa, spolupobytu a existence, poněvadž odemčenost je bytostně 'bytí ve světě'.

Kromě obou těchto explikovaných bytostných určení rozpoložení, totiž odemykání vrženosti a příslušného odemykání celého 'bytí ve světě', je třeba si všimnout *třetího*, které přispívá především k důkladnějšímu porozumění světskosti světa. Výše¹ bylo řečeno: předchůdně již odemčený svět nechává vystupovat nitrosvětské jsooucn. Tato předchůdná, k 'bytí ve' příslušející odemčenost světa je spolukonstituována rozpoložením. Nechávat [183] vystupovat nitrosvětské jsooucn je primárně záležitostí *praktického ohledu*, nikoliv pouhého vnímání či zírání. Díky rozpoložení můžeme nyní vidět ostřeji, že ono 'nechávat v praktickém obstarávajícím ohledu vystupovat jsooucn' se vyznačuje tím, že pobyt je vystupujícím jsooucnem zasahován. Ale být zasažen tím, že příruční jsooucn nechce sloužit, že klade odpor, že ohrožuje, je ontologicky možné pouze proto, že 'bytí ve' je existenciálně jako takové předchůdně určeno tak, že se jej nitrosvětsky vystupující jsooucn může tímto způsobem vůbec *týkat*. Tato dotknutelnost je založena v rozpoložení, jakožto které si odemkla svět, např. co do ohrožení. Jen jsooucn, které je v rozpoložení strachu, příp. nebojácnosti, může odkrývat příruční jsooucn světa našeho okolí jako ohrožující. Naladěností rozpoložení je existenciálně konstituována otevřenost pobytu vůči světu.

A jen proto, že „smysly“ ontologicky patří takovému jsooucn, jehož způsob bytí je naladěné 'bytí ve světě', mohou být „drážděny“ a být na něco „citlivé“, takže se to, co dráždí, ukazuje v afekci. Něco takového jako afekce by nevzniklo ani při sebesilnějším tlaku a odporu a odpor by bytostně vůbec nebyl odkryt, kdyby naladěné 'bytí ve světě' nebylo již odkázáno na náladami předznamenanou dotknutelnost nitrosvětským jsooucnem. *V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co*

138

¹ Viz § 18.

se nás týká. Ontologicky musíme primární odkrývání světa vskutku přenechat zásadně „pouhé náladě“. Čisté nazírání, i kdyby proniklo do nejvnitřnějšího ledví bytí výskytového jsooucn, by nikdy nemohlo odkrýt něco jako ohrožující.

To, že se každodenní praktický ohled na základě primárně odemykajícího rozpoložení mýlí a podléhá dalekosáhle klamu, je – poměřováno ideou absolutního poznání „světa“ – μη ὄν.¹ Avšak existenciální pozitivita této [184] omylnosti je takovým ontologicky neoprávněným hodnocením zcela pomínuta. Právě v nestálém, náladově proměnlivém vidění „světa“ ukazuje se příruční jsooucn ve své specifické světskosti, která je každý den jiná. Teoretické nazírání vždy již nastavilo clonu tak, že ze světa zůstala jen jednotvárnost ryze výskytového jsooucn, v níž je ovšem obsaženo nové bohatství toho, co lze odkrývat pomocí čistého určování. Ale ani nejčistší θεωρία se nezavila všech nálad; i jejímu zření se ono již jen vyskytující jsooucn ukazuje ve svém ryzím vzezření pouze tehdy, může-li je k sobě nechat přijít v *klidném* prodlévání u... v ῥασιώνη² a διαγωγῆ.³ – Průkaz, že poznávající určování je existenciálně-ontologicky konstituováno v rozpoložení 'bytí ve světě', nelze ovšem zaměňovat s pokusem vydat vědu onticky všanc „citu“.

V rámci problematiky, kterou zde zkoumáme, nemohou být interpretovány rozličné mody rozpoložení a jejich fundační souvislosti. Tyto fenomény jsou onticky dávno známy pod titulem afektů a citů a filosofie se jimi vždy zabývala. Není náhodou, že první dochovaná systematická interpretace afektů je podána nikoli v rámci „psychologie“. Aristotelés zkoumá πάθη v druhé knize své *Rétoriky*. Aristotelovu *Rétoriku* je třeba chápat – na rozdíl od tradičního pojmání rétoriky jako „vědního oboru“ – jako první systematickou hermeneutiku každodennosti našeho 'bytí spolu'. Veřejnost jako způsob bytí neurčitěho 'ono se' (srv. § 27) má nejenom svoje naladění vůbec, ný-

139

¹ nejsoucn (viz Platónova nauka o idejích) – pozn. překl.

² ῥασιώνη – lehkost při jakékoli činnosti, klid, dobrá nálada; διαγωγῆ – trávení času příjemným způsobem; – pozn. překl.

³ Viz Aristotelés, *Met.* A 2, 982b22 nn.

brž potřebuje náladu a umí si ji „udělat“. K ní a z ní mluví řečník. Řečník musí mít [185] porozumění pro možnosti nálady, aby ji mohl správným způsobem vzbuzovat a řídit.

Je známo, že v interpretaci afektů pokračovala stoa a že tato interpretace byla tradována patristickou a scholastickou teorií až do novověku. Zůsfává však nepovšimnuto, že zásadní ontologická interpretace afektivit vůbec nebyla od dob Aristotelových s to postoupit ani o jediný krok, který by stál za zmínku. Naopak: afekty a city se tematicky dostaly mezi psychické fenomény a fungují větší jako jejich třetí třída vedle představování a chtění. Poklesly na průvodní fenomény.

Je zásluhou fenomenologického bádání, že opět otevřelo cestu k vidění těchto fenoménů. A nejen to; Scheler, především na základě podnětů Augustinových a Pascalových¹, přivedl problematiku k fundamentním souvislostem mezi akty „představování“ a „zájmu“. Ovšem i zde zůstávají existenciálně-ontologické fundamenty fenoménu aktu vůbec stále ještě temné.

Rozpoložení nejen odemyká pobyt v jeho vrženosti a odkázanosti na svět, jenž je s bytím pobytu vždy již odemčen, nýbrž je samo existenciálním způsobem bytí, v němž se pobyt stále „světů“ vystavuje a nechává se jím oslovovat, a to tak, že se určitým způsobem sobě samému vyhýbá. Existenciální strukturu tohoto vyhýbání si ujasníme na fenoménu upadání.

Rozpoložení je jedním ze základních existenciálních způsobů, jak je pobyt svým 'tu'. A nejen že ontologicky charakterizuje [186] po-

¹ Srv. B. Pascal, *Pensées*, cit. vyd., str. 185: Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences. [Z toho pak plyne, že mluví-li se o věcech lidských, říká se, že je třeba nejdříve je poznat, abychom je mohli milovat, což se stalo úslovím, kdežto svatí, mluvící o věcech božských, říkají naopak, že aby je bylo možno poznat, je třeba je milovat, a že k pravdě lze dospět jen láskou, což učinili jedním ze svých nejužitečnějších naučení.] Srv. k tomu Augustin, *Opera* (Migne P. L. sv. VIII), *Contra Faustum* lib. 32, cap. 18: non intratur in veritate, nisi per charitatem [k pravdě nelze dospět jinak než láskou].

byt; díky tomu, že odemyká, má zároveň zásadní metodický význam pro existenciální analytiku. Ta, stejně jako každá ontologická interpretace vůbec, nemůže než jsoucno, již předem odemčené, jaksi vyslechnout ohledně jeho bytí. Bude se přitom držet těch význačných možností pobytu, jež jej odemykají největší měrou, aby objasnění tohoto jsoucna získala právě z nich. Fenomenologická interpretace musí dát pobytu možnost, aby se sám původním způsobem odemkl, a nechat jej, aby takřikajíc vyložil sám sebe. Doprovází jej při tomto odemykání jen proto, aby fenomenální obsah odemčeného přivedla existenciálně k pojmu.

140

S ohledem na to, že později budeme interpretovat jisté existenciálně-ontologicky významné základní rozpoložení pobytu, totiž úzkost (srv. § 40), provedeme nyní ještě konkrétnější demonstraci fenoménu rozpoložení na určitém jeho modu, jímž je *strach*.

§ 30. Strach jako modus rozpoložení¹

Fenomén strachu lze zkoumat ze tří hledisek; budeme analyzovat, čeho se bojíme, strachování samo a to, oč máme strach. Tato tři možnosti a vzájemně se doplňující hlediska nejsou náhodná. Vysvitne v nich totiž struktura rozpoložení vůbec. Analýzu pak dovrší poukaz na možné modifikace strachu, týkající se jeho jednotlivých strukturálních momentů.

To, z čeho máme strach, to „strašné“, je vždy něco, s čím se nitrosvětsky setkáváme a co tedy má způsob bytí příručního jsoucna, výskytu nebo spolupobytu. Nejde zde o ontickou informaci o jsoucnu, jež může být často a rozmanitým [187] způsobem „strašné“, nýbrž je třeba určit strašné fenomenálně v jeho schopnosti nahánět strach. Co patří ke strašnému jako k tomu, s čím se setkáváme, když se bojíme? To, z čeho máme strach, má charakter hrozivosti. K tomu patří, že: 1. Dostatečnost toho, s čím se takto setkáváme, spočívá ve škodlivosti. Potkávané se ukazuje v jistém kontextu dostatečnosti. 2. Škodlivost míří na určitý okresek toho, co může zasáhnout. V této

¹ Srv. Aristotelés, *Rhet.* B 5, 1382a20 – 1383b11.

své určitosti přichází sama z určité krajiny. 3. Tato krajina sama a to, co z ní může přijít, je známo jako něco, co se nám nějak „nelíbí“. 4. Hrozí-li, není ještě škodlivé v dosažitelné blízkosti, ale blíží se. Při tomto přibližování z něho škodlivost vyzařuje, a má proto charakter hrozby. 5. Toto přibližování je přibližování v rámci blízkosti. Něco, co je třeba i nanejvýš škodlivé, a dokonce se stále přibližuje, ale v dálce, zůstává ve své schopnosti nahánět strach zastřeno. Ale jako přibližující se v blízkosti nám škodlivé hrozí, může nás postihnout, a také nemusí. Při tomto přibližování se stupňuje ono „může – a třeba také nemusí“. Je to strašné, říkáme. 6. V tom je obsaženo: škodlivé jako blížící se v blízkosti nese s sebou odhalenou možnost, že se nedostaví a mine nás, což náš strach nezmenšuje ani netiší, nýbrž naopak vytváří.

141

Strachování samo je uvolňování toho, co bylo výše charakterizováno jako ohrožující, aby se nás mohlo týkat. Není tomu tak, že bychom napřed konstatovali nějaké budoucí zlo (*malum futurum*) a pak se jej obávali. A stejně tak strachování nekonstatuje napřed, *co* se blíží, nýbrž odkrývá to především v jeho strašnosti. A ve strachování může si pak strach to strašné výslovně „ujasnit“. Praktický ohled vidí strašné, protože je v rozpoložení strachu. Strachování jako dřímající možnost rozpoložení našeho 'bytí ve světě', „ustrášenost“, odemkla již svět tím způsobem, že se z něho může blížit něco, co je [188] strašné. Možnost bližení sama je uvolněna bytostnou existenciální prostorovostí 'bytí ve světě'.

To, *o co* se strach bojí, je strachující se jsoouco samo, pobyt. Jen jsoouco, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, se může bát. Strachování odemyká toto jsoouco v jeho ohroženosti, v tom, že je zůstaveno sobě samému. Strach vždy odhaluje pobyt – i když s různou mírou výslovnosti – v bytí jeho 'tu'. Že se bojíme o dům a jmění, není žádnou námitkou proti výše uvedenému určení toho, oč se strach bojí. Neboť pobyt jako 'bytí ve světě' je vždy obstarávající 'bytí tu'. Většinou a především *jest* pobyt skrze to, *co* obstarává. Je-li ohroženo toto, je ohroženo 'bytí u'. Strach odemyká pobyt převážně privativním způsobem. Způsobuje zmatek a činí nás „bezhlavými“. Strach, jenž 'bytí ve' ukazuje, zároveň toto ohrožené 'bytí ve' uzamyká, takže když strach ustoupil, musí se pobyt teprve zase dostávat k sobě.

Mít strach o něco, a to znamená z něčeho, odemyká vždy – ať už privativně či pozitivně – stejně původně jak nitrosvětské jsoouco v jeho hrozivosti, tak 'bytí ve' v jeho ohroženosti. Strach je modus rozpoložení.

Strach o... se však také může týkat druhých; říkáme pak, že se bojíme o někoho. Tím, že se o druhého bojíme, nezbavujeme ho jeho strachu. To je vyloučeno už proto, že druhý, *o něhož* se bojíme, se třeba vůbec nebojí. Nejvíce se *o druhého* bojíme právě tehdy, když *on se nebojí* a ztřeštěně se vrhá do nebezpečí. Bát se o někoho je způsob spolurozpoložení, ale neznamená nutně bát se spolu s druhým, nebo dokonce bát se o sebe navzájem. Můžeme se bát o někoho, aniž bychom se báli o sebe. Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho [189] přece jen bát se o *sebe*. „Bojíme se“ přitom o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. Strašné nemíří na toho, kdo se bojí o druhého, přímo. Bojíme-li se o druhého, chápeme se v jistém smyslu jako ten, kdo ohrožen není, a přece jsem ohrožen skrze ohroženost spolubobytu, o který se bojím. Strach o někoho není tudíž nějaký oslabený strach o sebe. Nejde zde o různé stupně a „odstíny citu“, nýbrž o existenciální mody. Strach o někoho neztrácí také nic ze své specifické ryzosti, jestliže se přece „vlastně“ nebojím.

142

Konstitutivní momenty úplného fenoménu strachu jsou variabilní. Tím jsou dány různé bytostné možnosti strachování. K struktuře setkání s ohrožujícím patří přibližování v blízkosti. Jestliže ohrožující ve svém „ještě ne, ale v každém okamžiku“ vpadne do obstarávajícího 'bytí ve světě' náhle, stává se strach *úlekem*. U ohrožujícího je tudíž třeba rozlišit jeho nejbližší přibližování a způsob, jakým se setkáváme s tímto přibližováním samým, jeho náhlost. To, čeho jsme se ulekli, je zprvu něčím známým a běžným. Má-li však ohrožující naopak charakter něčeho naprosto neobvyklého, stává se strach *hrůzou*. A tam, kde dokonce hrozící vystupuje jako hrozné, a způsob, jakým se s ním setkáváme, má přitom charakter náhlosti úleku, stává se strach *děsem*. Další obměny strachu známe jako ostýchavost, plachost, bázlivost, zaraženost. Všechny modifikace strachu jako modifikace toho, jak se vynacházíme, poukazují k tomu, že pobyt jako 'bytí ve světě' je „bojácny“. Tuto „bojácnost“ nesmíme chápat v ontickém smyslu jako nějakou faktickou, „izolovanou“ vlohu,

nýbrž jako existenciální možnost bytostného rozpoložení pobytu vůbec, která samozřejmě není jediná. [190]

§ 31. 'Bytí tu 'jako rozumění

Rozpoložení je *jedna* z existenciálních struktur, v nichž se nachází bytí našeho 'tu'. Stejně původně jako rozpoložení je však toto bytí konstituováno *rozuměním*. Rozpoložení má vždy své porozumění, i když třeba jen v tom smyslu, že je potlačuje. Rozumění je vždy nějak naladěno. Interpretujeme-li rozumění jako fundamentální existenciál,¹ pak tím naznačujeme, že tento fenomén chápeme jako jeden ze základních modů *bytí* pobytu. Naproti tomu „rozumění“ ve smyslu *jednoho* z různých jiných možných druhů poznání, např. „vysvětlování“, musí být (stejně jako toto) interpretováno jako existenciální derivát primárního rozumění, jímž je spolukonstituováno bytí našeho 'tu' vůbec.

V dosavadním zkoumání jsme už také na toto původní rozumění narazili, aniž bychom je však výslovně učinili tématem. Že existující pobyt jest svým 'tu', znamená: svět je „tu“; jeho '*bytí tu*' je 'bytí ve'. A to je zároveň „tu“, totiž jako to, kvůli čemu pobyt jest. V tomto 'kvůli čemu' je odemčeno existující 'bytí ve světě' jako takové a tato odemčenost byla nazvána rozumění.² Tím, že rozumíme 'kvůli čemu', tím je spoluodemčena významnost v něm zakotvená. Odemčenost rozumění 'kvůli čemu' a významnosti týká se stejně původně celého 'bytí ve světě'. Významnost je to, k čemu je svět jako takový odemčen. Že v pobytu je odemčeno 'kvůli čemu' a významnost, znamená: pobyt je jsoucnou, kterému jakožto 'bytí ve světě' jde o ně samo.

Na rovině ontické užíváme výrazu „něčemu rozumět“ ve významu „být s to nějakou věc zvládnout“. „něco zmocit“, „něco moci“. To, čeho jsme mocni v rozumění jako existenciálu, není žádné 'něco',

¹ a fundamentálně-ontologicky, tzn. z vazby k pravdě bytí

² Srv. § 18.

nýbrž [191] bytí jako existování. Způsob bytí pobytu ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění. Pobyt není výskytové jsoucnou, které má ještě jako přídavek tu vlastnost, že něco může, nýbrž je primárně bytím možnosti. Pobyt je vždy tím, čím bytí může, a tak, jak je v jeho možnostech. Pobyt je bytostně bytím možnosti; to se týká výše charakterizovaných způsobů obstarávání „světa“, starosti o druhé a v tom všem zároveň už vždycky onoho 'moci být' vzhledem k sobě samému, kvůli sobě. Bytí možnosti, jíž pobyt vždy již existenciálně jest, liší se jak od prázdné, logické možnosti, tak od kontingence výskytového jsoucnou, s níž se může to či ono „stát“. Možnost jako modální kategorie výskytového jsoucnou znamená, že něco *ještě není* skutečné a *nikdy není* nutné. Charakterizuje to, co je *pouze* možné. Je ontologicky nižší než skutečnost a nutnost. Možnost jako existenciál je naproti tomu nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu; zprvu ji lze – jako existencialitu vůbec – předstít jen jako problém. Fenomenální půda, na níž bychom ji byli vůbec s to spatřit, se nám nabízí v rozumění ve smyslu odemykajícího 'moci být'.

Možnost jako existenciál neznámá volně se vznášející, na ničem nezávislé 'moci být' ve smyslu „libovolnosti volby“ (libertas indifferentiae). Pobyt, jako bytostně se nalézající v nějakém rozpoložení, se vždy již v určitých možnostech ocitl a jako 'moci být', jímž *jest*, nechal vždy nějaké možnosti padnout, stále se určitých možností svého bytí vzdává, chápe se jich a mívá je. To však znamená: pobyt je sobě samému vydané bytí možnosti, *možnost veskrze vržená*. Pobyt je možnost být svoboděn *pro* své nejvlastnější 'moci být'. Bytí možnosti je sobě samému v různých možných způsobech a stupních průhledné.

Rozumění je bytí takového 'moci být', jež nikdy není něčím ještě se nevyskytující, co teprve „bude“, není bytostně nikdy [192] výskytem, nýbrž „*jest*“ s bytím pobytu ve smyslu existence. Pobyt jest takovým způsobem, že vždycky již rozumí, příp. nerozumí, že může tak či onak být. Ve smyslu tohoto rozumění „ví“, *jak* na tom se sebou samým, tzn. se svým 'moci být' jest. Toto „vědění“ nevychází až z nějakého imanentního sebevímání, nýbrž patří k bytí našeho 'tu', které je bytostně rozuměním. A pouze proto, že si pobyt rozumí jsa svým 'tu', *může* zbloudit a nevyznat se v sobě. A pokud se ro-

rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a zbloudil. V jeho 'moci být' je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech opět našel.

Rozumění je existenciální bytí vlastního 'moci být' pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, na čem se sebou je. Strukturu tohoto existenciálu je třeba postihnout ještě přesněji.

Rozumění jako odemykání týká se vždy celé základní struktury 'bytí ve světě'. Jakožto 'moci být' je 'bytí ve' vždy určitým 'moci být ve světě'. Ten je odemčen nejen jako svět, tedy jako možná významnost, nýbrž také tak, že uvolňování nitrosvětského jsoucna samého uvolňuje toto jsoucno k jeho možnostem. Příruční jsoucno je tak odkryto ve své služebnosti, použitelnosti, škodlivosti. Celkovost dostatečnosti se odhaluje jako kategoriální celek možné souvislosti příručního jsoucna. Ale i „jednota“ rozmanitého jsoucna výskytového, příroda, stává se odkrytelnou jen na základě toho, že je odemčena její *možnost*. Nebo je to snad náhoda, že otázka po *bytí* přírody směřuje k „podmínkám její *možnosti*“? Na čem je založeno takové tázání? Tváří v tvář tomuto tázání nelze neklást otázku: *proč* nepobytovému jsoucnu rozumíme v jeho bytí teprve tehdy, je-li odemčeno co do podmínek své možnosti? Kant něco takového předpokládá patrně právem. Ale tento předpoklad [193] sám nesmí v žádném případě zůstat ve svém právu nevykázán.

Proč se rozumění ve všech bytostných dimenzích toho, co je s to odemknout, pohybuje vždy v možnostech? Protože rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou nazýváme *rozvrh*. Rozumění rozvrhuje bytí pobytu v jeho 'kvůli čemu' stejně původně jako rozvrhuje významnost ve smyslu světskosti jeho příslušného světa. Rozvrhový charakter rozumění konstituuje 'bytí ve světě' co do odemčenosti jeho 'tu', jako 'tu' určitého 'moci být'. Rozvrh je existenciální struktura bytí volného prostoru pro faktické 'moci být'. A jako vržený je pobyt vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování. Toto rozvrhování nemá nic společného se zaujímáním postojů k předem vymyšlenému plánu, podle něhož si pobyt zařizuje své bytí, nýbrž pobyt se vždy již rozvrhnul, a dokud je, je rozvrhující. Pobyt si, dokud je, vždy rozuměl a stále rozumí z možností. Že rozumění má charakter rozvrhu, znamená, že to, v čem se rozumění rozvrhuje,

totiž možnosti, není samo tematicky uchopeno. Takové uchopení odnímá rozvrženému právě jeho charakter možnosti a snižuje je na určitou tematicky míněnou danost, zatímco rozvrh si ve svém rozvrhování předestírá možnost jako možnost a dává jí tak *být* možnosti. Rozumění je – jakožto rozvrhování – způsob bytí pobytu, v němž pobyt *jest* svými možnostmi jako možnostmi.

Na základě tohoto způsobu bytí, jenž je konstituován existenciálem rozvrhu, je pobyt neustále „víc“, než skutečně je – kdyby jej snad někdo chtěl a mohl registrovat v jeho bytostném obsahu jako výskytové jsoucno. Není však nikdy víc, než je fakticky, poněvadž 'moci být' bytostně patří právě k jeho fakticitě. Jako bytí možnosti však pobyt také nikdy není méně, tzn. že tím, čím ve svém 'moci být' *ještě není*, tím existenciálně *jest*. A jediné proto, že bytí našeho 'tu' [194] je konstituováno rozuměním s jeho charakterem rozvrhu, totiž že *jest* tím, čím se stává, příp. nestává, může si jako sobě rozumějící říci: „staň se, čím jsi!“¹

Rozvrh se týká vždy celé odemčenosti 'bytí ve světě'; rozumění 146 má samo jakožto 'moci být' možnosti, které jsou předznačeny okruhem toho, co je v něm bytostně odemknutelné. Rozumění se *může* primárně vydat odemknutému světu, tzn. pobyt si může zprvu a většinou rozumět ze svého světa. Nebo se rozumění naopak obrátí primárně ke svému 'kvůli čemu', tzn. pobyt existuje jako on sám.² Rozumění je buď vlastní, autentické, pramenící z vlastního sebe sama jako takového, nebo je nevlastní. Toto „ne-“ neznamená, že se pobyt odpoutá od sebe sama a rozumí „pouze“ světu. Svět patří k jeho 'bytí sebou', neboť to je 'bytím ve světě'. Vlastní právě tak jako nevlastní rozumění *může* být dále pravé nebo nepravé. Rozumění je jako 'moci být' veskrze proniknuto možnostmi. Obrátit se k jedné z těchto základních možností rozumění neznamená však odvrhnout možnosti ostatní. *Je tomu spíše takto: poněvadž rozumění se týká vždy celé odemčenosti pobytu jako 'bytí ve světě', dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu ja-*

¹ a Ale kým 'ty' jsi? Tím, kým se rozvrhuješ – kým se stáváš.

² b Ale ne qua subjekt a individuum nebo qua osoba.

ko celku. Tím, že rozumíme světu, rozumíme vždy i 'bytí ve' a rozumění existenci jako takové je vždy i rozumění světu.

Pobyt jako faktický vždy již svoje 'moci být' obrátil k jedné z možností rozumění.

Rozumění, majíc charakter rozvrhu, tvoří existenciálně to, co nazýváme *pohled* pobytu. Tímto pohledem, existenciálně jsoucím v odemčenosti 'tu', *jest* [195] pobyt stejně původně ve všech výše charakterizovaných základních způsobech svého bytí: jako praktický ohled obstarávání, ohled na druhého, o němž se staráme, a jako pohled na bytí jako to, kvůli čemu je pobyt vždy v tom kterém případě tak, jak je. Pohled, který se primárně a vcelku vztahuje na existenci, nazveme *průhlednost*. Tento termín volíme k označení správně pochopeného „sebepoznání“, abychom naznačili, že zde nejde o vněmové sledování a nazírání sebe sama jako nějakého středobodu, nýbrž o rozumějící uchopení celé odemčenosti 'bytí ve světě', *průhledem skrze* jeho bytostné strukturní momenty. Existující jsoucno vidí „sebe“ jen tehdy, pokud se stejně původně stalo samo sobě průhledným ve svém bytí u světa a ve spolubytí s druhými jako v konstitutivních momentech své existence.

A naopak neprůhlednost pobytu netkví výlučně a primárně jen v „egocentrických“ sebeklamech, nýbrž právě tak v neznalosti světa.

147 Výraz „pohled“ musíme ovšem chránit před nedorozuměním. Tento výraz odpovídá prosvětlenosti, již jsme charakterizovali odemčenost našeho 'tu'. „Hledění“ zde neznamená ani vnímání tělesnými očima, ani čisté nesmyslové nazírání výskytového jsoucna v jeho výskytovosti. Existenciální význam pohledu podržuje jen tu zvláštnost hledění, že jsoucno, které je mu přístupné, nechává vystupovat samo o sobě jako nezakryté. Toho je ovšem schopen každý ze „smyslů“ ve svém vlastním okrsku odkrývání. Orientace filosofické tradice je však od počátku taková, že za primární způsob přístupu ke jsoucnu *a k bytí* považuje „hledění“. Abychom zachovali spojitost s touto tradicí, můžeme pohled a hledění formalizovat natolik, že získáme universální termín, charakterizující každý přístup ke jsoucnu *a k bytí* jako přístup vůbec. [196]

Tím, že se ukáže, jak veškerý pohled je primárně zakotven v rozumění – praktický ohled obstarávání je rozumění ve smyslu *běžné rozumnosti* –, je čisté nazírání zbaveno svého přednostního postave-

ní, které noeticky odpovídá tradiční ontologické přednosti výskytového jsoucna. „Názor“ a „myšlení“¹ jsou až vzdálenými deriváty rozumění. I fenomenologické „zření podstaty“ je zakotveno v existenciálním rozumění. O tomto způsobu hledění bude možno rozhodnout teprve tehdy, až se nám podaří získat explicitní pojmy bytí a bytostné struktury, které se jedině v této podobě mohou stát fenomény ve fenomenologickém smyslu.

Odemčenost 'tu' v rozumění je sama způsobem onoho 'moci být' pobytu. V rozvrženosti jeho bytí vzhledem ke 'kvůli čemu' a zároveň k významnosti (ke světu) spočívá odemčenost bytí vůbec.² V rozvrhování možností je již předjímano rozumění bytí. V rozvrhu rozumíme bytí,³ není to však jeho ontologické pochopení. Jsoucno, jehož způsobem bytí je bytostný rozvrh 'bytí ve světě', je ve svém bytí konstituováno porozuměním bytí. Co bylo výše⁴ dogmatickým východiskem, je nyní vykázano z konstituce bytí, v němž pobyt jakožto rozumění *jest* svým 'tu'. Uspokojivé vysvětlení existenciálního smyslu tohoto porozumění bytí, odpovídající mezím celého našeho zkoumání, bude moci být podáno teprve na základě temporální interpretace bytí.

Rozpoložení a rozumění jako existenciály charakterizují původní 148 odemčenost 'bytí ve světě'. V tom či onom naladění „vidí“ pobyt možnosti, z nichž vychází a skrze něž *jest*. V rozvrhujícím odemykání [197] těchto možností je vždy již naladěno. Rozvrh nejvlastnějšího 'moci být' je vydán faktu vrženosti do 'tu'. Nestává se bytí pobytu touto explikací existenciální struktury bytí 'tu' ve smyslu vrženého rozvrhu ještě záhadnějším? Vskutku. Záhadnost tohoto bytí musíme teprve nechat vyvstat v její plnosti, byť i jen proto, abychom na jejím „řešení“ mohli opravdově ztroskotat a otázku po bytí vrženého rozvrhujícího se 'bytí ve světě' položit znovu.

¹ Toto chápat jako 'rozum', διάνοια, „nikoli však 'rozumění' z rozumu.

² Jak v ní 'spočívá' a co tu znamená bytj (Seyn)?

³ Což však neznamená: bytí 'je' díky rozvrhu.

⁴ Viz § 4.

K tomu, abychom uvedli do zorného pole dostatečným způsobem zprvu alespoň každodenní způsob bytí naladěného rozumění, každodenní způsob plné odemčenosti 'tu', je zapotřebí tyto existenciály konkrétně rozpracovat.

§ 32. Rozumění a výklad

Pobyt jakožto rozumění rozvrhuje své bytí jako možnosti. Tím, že tyto možnosti jako odemčené zpětně působí na pobyt, je toto rozumějící *bytí k možnostem* samo oním 'moci být'. Rozvrhování tohoto rozumění je možno samo dále rozvíjet. Rozvinuté rozumění nazýváme *výklad*. V něm si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí. Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým. Výklad je existenciálně zakotven v rozumění; není tomu tak, že by k rozumění docházelo prostřednictvím výkladu. Výklad neznamená, že bereme na vědomí to, čemu rozumíme, nýbrž že rozpracováváme možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy. V souladu s postupem těchto přípravných analýz každodenního pobytu budeme sledovat fenomén výkladu na rozumění světu, tedy na rozumění nevlastním, a to v modu, jež jsme označili jako pravý.

Na základě významnosti, odemčené rozuměním světu, dává si obstarávající bytí u příručního jsoucnu na srozuměnou, na co můžeme s takto vystupujícím jsoucnem vystačit. Praktický [198] ohled odkrývá, tzn. vykládá svět, kterému již rozumíme. Příruční jsoucnu přichází *výslovně* do zorného pole rozumějícího pohledu. Veškeré 149 připravování, upravování, zařizování, vylepšování, doplňování se provádí tak, že příruční jsoucnu je analyzováno s praktickým ohledem na to, že 'k tomu a tomu' slouží, a podle takto zpřístupněné analýzy je pak obstaráváno. Jsoucnu analyzované s praktickým ohledem na to, že 'k tomu a tomu' slouží, toto jsoucnu, kterému *výslovně* rozumíme, má jako takové strukturu '*něco jako něco*'. Výklad, jenž v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité příruční jsoucnu je, říká: je k tomu a tomu. Udání tohoto 'k čemu' není prosté jmenování něčeho: pojmenované chápeme *jako to, jako co* máme to, nač jsme se tázali, brát. To, co je rozuměním odemčeno, čemu rozu-

míme, je již vždy natolik přístupné, že u něj můžeme výslovně vytknout jeho „jako co“. Toto „jako“ strukturuje výslovné porozumění jsoucnu; konstituuje výklad. Zacházení s příručním jsoucnem našeho okolí, jež toto jsoucnu v praktickém ohledu vykládá tím, že je „vidí“ *jako stůl, dveře, vůz, most*, nemusí nutně to, co takto vyložilo, též analyzovat nějakou určující *výpověď*. Veškeré předpredikativní, prosté vidění příručního jsoucnu je samo o sobě již rozumějící a vykládající. Necharakterizuje však chybění tohoto „jako“ bezprostřednost čistého vnímání něčeho? Ale vždyť i takovýto pohled je již rozumějící a vykládající. Skrývá v sobě výslovné odkazové vztahy (ono 'k tomu a tomu'), které patří k celku dostatečnosti, z něhož rozumíme tomu, s čím se prostě setkáváme. Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přibližování jsoucnu, jehož vodítkem je ono „něco jako něco“, leží *před* tematickou výpovědí o tomto jsoucnu. Toto „jako“ nevynořuje se až v ní, avšak teprve v ní je vysloveno, což je možné jedině tak, že tu je jako vyslovitelné již připraveno. To, že v prostém pohlížení může výslovná výpověď chybět, nás neopravňuje k tomu, [199] abychom tomuto prostému vidění upírali jakýkoli artikulující výklad, a tudíž strukturu '*něco jako něco*'. K prostému vidění nejbližších věcí, s nimiž máme co dělat, náleží výkladová struktura natolik původně, že právě uchopení něčeho jakoby bez struktury '*jako*' vyžaduje určitou změnu postoje. K tomu, že 'máme něco už jen prostě před sebou' dochází při čistém zírání, *kdy už nerozumíme*. Toto uchopení bez struktury '*jako*' je privace *prostého* rozumějícího vidění, není původnější než ono, nýbrž je z něj odvozeno. Ontická nevyslovenost tohoto „jako“ nás nesmí svést k tomu, abychom je jako apriorní existenciální strukturu rozumění přehlédli.

Ale je-li již každé vnímání příručního prostředku rozumějící a vykládající a nechává-li v praktickém ohledu vystupovat něco jako něco, není pak právě tím řečeno, že zprvu je zakoušeno ryze výsky- 150 tové jsoucnu, které je pak pojato *jako dveře, jako dům*? To by bylo nepochopení specifické odemykající funkce výkladu. Není to tak, že by výklad přes holé výskytové jsoucnu jaksi přehazoval roucho „významu“ a opatřoval je nálepkou hodnoty, nýbrž nitrosvětské jsoucnu, s nímž se setkáváme, má jako takové v našem rozumění světu vždy již odemčenu nějakou dostatečnost, kterou pak výklad zvyrazňuje.

Příručnímu jsoucnu rozumíme vždy z celku dostatečnosti. Tento celek nemusí být tematickým výkladem uchopen explicitně. Dokonce i tehdy, když je takovému výkladu podroben, ustupuje zase zpět do netematického porozumění. A právě v tomto modu je bytostným fundamentem každodenního, praktického výkladu. Ten je vždy zakotven v nějakém *před-se-vzetí*. Praktický výklad jakožto osvojování si porozumění odbývá se v rozumějícím bytí k nějakému celku dostatečnosti, kterému již rozumíme. Když si osvojujeme to, čemu sice rozumíme, ale co je ještě zahaleno, je odhalování vedeno vždy určitým ohledem, jenž fixuje to, vzhledem k čemu má být toto jsoucnost vyloženo. Výklad je vždy zakotven v určitém *před-vidání*, [200] jež tomu, co si před-se-vzetí před-se-vzalo, „nastřihne“ určitou vyložitelnost. To, co v před-se-vzetí držíme před sebou a čemu v „před-vidavém“ zaměření rozumíme, to se stane pomocí výkladu pochopitelným. Výklad může čerpat vhodné pojmy přímo z toho jsoucna, které má vyložit, anebo se také může snažit vtěsnat je do pojmů, jimž se toto jsoucnost vzhledem ke svému způsobu bytí vzpírá. Ať už je tomu jakkoli – výklad se již vždy, bezvýhradně nebo s výhradami, pro určité pojmy rozhodl; je založen na určitém *před-pojetí*.

Výklad něčeho jako něčeho je bytostně fundován před-se-vzetím, před-vidáním a před-pojetím. Výklad nikdy není předpokladuprosté uchopení něčeho daného. Jestliže se speciální forma výkladu, totiž exaktní textová interpretace, ráda dovolává toho, co „je psáno“, pak to, co „je psáno“ není zpočátku nic jiného, než samozřejmé a nediskutované předběžné mínění vykladačovo, které je ve východisku každého výkladu nutně obsaženo jako to, co je už s výkladem vůbec „kladeno“, tedy předem dáno v před-se-vzetí, před-vidání a před-pojetí.

151 Jak chápat charakter tohoto „před-“? Je pochopen tím, když se formálně řekne, že je to „apriori“? Proč má rozumění, které jsme rozeznali jako fundamentální existenciál pobytu, takovouto strukturu? Jak se k ní má struktura onoho „jako“, která je vlastní vykládanému? Je zřejmé, že tento fenomén nelze rozložit „na kusy“. Je tím však vyloučena původní analytika? Máme takovéto fenomény prostě přijmout jako něco „posledního“? Otázkou by pak zůstalo, proč? A nebo rozumění se svou strukturou „před-“ a výklad se strukturou „jako“ ukazují určitou existenciálně-ontologickou spojitost s feno-

ménem rozvrhu? A neodkazuje tento fenomén k nějaké původní bytostné struktuře pobytu?

Dříve než podáme odpověď na tyto otázky, na což ještě zdaleka nejsme připraveni, musíme prozkoumat, zda to, co jsme ukázali jako strukturu 'před-' příslušející rozumění a jako strukturu 'jako', která je vlastní [201] výkladu, nepředstavuje již samo nějaký jednotný fenomén, s nímž se ve filosofické problematice hojně pracuje, aniž by toto universální užití provázela původní ontologická explikace.

Při rozvrhování rozumění je jsoucnost odemčeno ve své možnosti. Charakter možnosti odpovídá vždy příslušnému způsobu bytí toho jsoucna, kterému rozumíme. Nitrosvětské jsoucnost vůbec je rozvrženo vzhledem ke světu, tzn. k celku významnosti, do jejichž odkazových vztahů je obstarávání jako 'bytí ve světě' již vždy vevázáno. Je-li nitrosvětské jsoucnost odhaleno bytím pobytu, tzn. dospělo-li k porozumění, říkáme, že má *smysl*. Čemu rozumíme, není však přísně vzato *smysl*, nýbrž jsoucnost, resp. bytí. *Smysl* je to, v čem se zdržuje srozumitelnost něčeho, to, co je artikulovatelné v rozumějícím odemykání. *Pojem smyslu* obsahuje formální strukturu nutně patřící k tomu, co je artikulováno rozumějícím výkladem. *Smysl je před-se-vzetím, před-vidáním a před-pojetím strukturované 'to, do čeho' se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco*. Pokud rozumění a výklad tvoří existenciální strukturu bytí 'tu', je třeba pochopit *smysl* jako formálně-existenciální strukturu odemčenosti, jež přísluší rozumění. *Smysl* je existenciál pobytu, nikoli nějaká vlastnost, která lpí na jsoucnu, leží „za“ ním, nebo tvoří nějaký podivný „meziprostor“. *Smysl „má“ pouze pobyt, pokud odemčenost 'bytí ve světě' je „naplnitelná“ jsoucnem, v této odemčenosti odkrytelným. Jen pobyt může tedy být smysluplný nebo smysluprázdný*. To znamená: jeho vlastní bytí a spolu s ním odemčené jsoucnost může být v porozumění přisvojeno, nebo v neporozumění zůstat odepřeno.

Vyjdeme-li z této zásadně ontologicko-existenciální interpretace pojmu „smyslu“, pak je třeba všechno jsoucnost, [202] které nemá způsob bytí pobytu, chápat jako *nesmyslné*, jako *smyslu* vůbec bytostně prosté. „Nesmyslné“ zde neznamená žádné hodnocení, nýbrž je výrazem ontologického určení. *A pouze to, co je nesmyslné, může být protismyslné*. Výskytové jsoucnost může v pobytu vystupovat jako

něco, co směřuje jaksí proti jeho bytí, např. náhlé a ničivé přírodní katastrofy.

A tážeme-li se po smyslu bytí, neznamená to, že se naše zkoumání stává nějakým hlubokomyslným bádáním, které by vyhloubalo něco, co stojí za bytím, nýbrž že se táže na bytí samo, pokud toto bytí přesahuje do oblasti srozumitelné pobytu. Smysl bytí nelze nikdy uvádět do protikladu ke jsoucnu nebo k bytí jako nosnému „základu“ jsoucna, neboť „základ“ je přístupný jedině jako smysl, i kdyby to měla být propast nesmyslnosti.

Rozumění jako odemčenost našeho 'tu' týká se vždy celku 'bytí ve světě'. V každém rozumění světu rozumíme zároveň existenci a naopak. Všechny výklad se dále pohybuje v naznačené struktuře onoho 'před-'. Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět. Tento fakt ani dříve neunikal pozornosti, i když jen v oblasti odvozených způsobů rozumění a výkladu, ve filologické interpretaci. Ta patří do okruhu vědeckého poznání. Takové poznání vyžaduje striktně vykazatelné zdůvodňování. Vědecký důkaz nesmí předem předpokládat to, co má za úkol odůvodnit. Musí-li se však výklad vždy již pohybovat v tom, čemu rozumí, a z toho se žít, jak má přinášet vědecké rezultáty, aniž by se pohyboval v kruhu, zvláště pohybuje-li se ono předpokládané porozumění v běžném povědomí o člověku a světu? Tento *kruh* je však podle nejelementárnějších pravidel logiky *circulus vitiosus*. Historický výklad je tak a priori vykázán z okruhu [203] přísného poznání. Pokud se toto faktum kruhu v rozumění neodstraní, musí se historie spokojit s méně přísnými poznávacími možnostmi. Do jisté míry smí tento nedostatek vyrovnávat „duchovním významem“ svých „předmětů“. Ovšem i podle mínění historiků samých by bylo ideální, kdyby se tohoto kruhu mohli uvarovat a doufat, že se jim jednou podaří vytvořit historii na stanovisku pozorovatele právě tak nezávislou, jako je tomu domněle v poznání přírodovědném.

153 *-Ale vidět v tomto kruhu něco bludného a ohlízet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen „pociťovat“ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět.* Nejde o to, abychom rozumění a výklad připodobňovali určitému poznávacímu ideálu, jenž sám je jen jistou odrůdou rozumění, které se pak zapletlo do zákonité úlohy uchopit výskytové jsoucno v jeho bytostné nesro-

zumitelnosti. Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá spíše v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální 'před-'struktury pobytu samého. Tento kruh nesmí být snižován na bludný, ani kdybychom jej chtěli jako takový strpět. Chová v sobě totiž pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním tohoto 'před-' z věcí samých. Poněvadž rozumění je ve svém existenciálním smyslu [204] oním 'moci být' pobytu samého, překračují ontologické předpoklady historického poznání zásadně ideu přísnosti exaktních věd. Matematika není přísnější než historie, nýbrž jen užší co do okrsku existenciálních fundamentů, které jsou pro ni relevantní.

„Kruh“ v rozumění patří ke struktuře smyslu; tento fenomén má své kořeny v existenciální skladbě pobytu, ve vykládajícím rozumění. Jsoucno, kterému jakožto 'bytí ve světě' jde o jeho bytí samo¹, má ontologickou kruhovou strukturu. Jsouce si nicméně vědomi toho, že ontologicky patří „kruh“ ke způsobu bytí výskytu (typu mimočasového trvání), budeme se muset zcela vyhnout tomu, abychom tímto fenoménem ontologicky charakterizovali něco takového jako pobyt.

§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

Veškerý výklad je založen na rozumění. To, co rozumění předznamenalo jako členitelné vůbec a co výklad rozčlenil, je jako takové smysl. Pokud je výpověď („soud“) založena na rozumění a předsta- 154

¹ a Toto 'jeho bytí samo' je však v sobě určeno porozuměním bytí, tzn. stáním uvnitř světliny přítomnosti, přičemž ani světlina jako taková, ani přítomnosti jako takové se nestávají tématem představování.

vuje jistou odvozenou formu vykládání, „má“ také ona smysl. Nelze jej však definovat jako něco, co se „v“ soudu vyskytuje vedle samotného souzení. Výslovná analýza výpovědi má v souvislostech, kterými se nyní zabýváme, několikerý účel.

Především lze na výpovědi demonstrovat, jakým způsobem je modifikovatelná struktura „jako“, jež je pro rozumění a výklad konstitutivní. Rozumění a výklad se tím ukáží v mnohem jasnějším světle. [205] Analýza výpovědi má dále významné místo v rámci fundamentálně ontologické problematiky proto, že v rozhodujících počátcích antické ontologie fungoval *λόγος* jako jediné vodítko pro přístup ke jsoucnu ve vlastním smyslu a pro určení bytí tohoto jsoucna. A konečně platí výpověď odedávna za primární a vlastní „místo“ pravdy. Tento fenomén je s problémem bytí spjat natolik těsně, že naše zkoumání v dalším průběhu nutně na problém pravdy narazí, ba dokonce, ač implicitně, se již odbývá v jeho dimenzi. I tuto problematiku má analýza výpovědi připravit.

V následujícím rozboru rozlišujeme ve slově *výpověď* tři významy, jež čerpány z takto označeného fenoménu navzájem souvisejí a ve své jednotě vymezují úplnou strukturu výpovědi.

1. Výpověď znamená primárně *ukazování*. Tím podržujeme původní smysl slova *λόγος* jako *ἀπόφανσις*: nechat vidět jsoucnu, jak se samo ukazuje. Ve výpovědi: „Kladivo je příliš těžké“ se pohledu odkrývá nikoliv „smysl“, nýbrž jsoucnu ve způsobu své příručnosti. I tehdy, když toto jsoucnu není na dosah nebo na „dohled“, míní toto ukazování jsoucnu samo, a ne snad pouhou jeho představu, ani ve smyslu něčeho „pouze představovaného“, ani ve smyslu psychického stavu mluvčího, jeho představování tohoto jsoucna.

2. Výpověď má význam *predikace*. O nějakém „subjektu“ se „vypovídá“ nějaký „predikát“, onen je tímto *určen*. Vypovídán je při tomto významu výpovědi nikoli snad predikát, nýbrž „kladivo samo“. Vypovídající, tzn. určující, je naproti tomu ono „příliš těžké“. To, co je vypovídáno ve druhém významu výpovědi, totiž určené jako takové, doznalo oproti tomu, co bylo vypovídáno v prvním významu, určitého obsahového zúžení. Každá predikace je tím, čím je, jedine jako ukazování. [206] Druhý význam výpovědi má svůj základ v prvním. Členy predikující artikulace, subjekt – predikát, vzcházejí v ukazování. Určování samo neodkrývá, nýbrž jakožto mo-

dus ukazování *omezuje* vidění zprvu právě na to, co se ukazuje – kladivo – jako takové, aby pak výslovným *zrušením* tohoto omezení učinilo toto zjevné zjevným *výslovně* v jeho určenosti. Určování od již zjevného – příliš těžkého kladiva – zprvu o krok ustoupí; „kladění subjektu“ redukuje jsoucnu na „toto kladivo zde“, aby pak tím, že tuto redukci zruší, dalo zjevnému vyvstat v jeho určitém určitosti. Kladení subjektu, kladení predikátu jsou spolu s kladením jejich spojení veskrze „apofantická“ v přísném slova smyslu.

3. Výpověď znamená *sdělení*, vyjádření. Jako taková má přímou vazbu k výpovědi v prvním a druhém významu. Nechává druhého spoluvidět to, co je určováním ukázáno. Nechávat spolu vidět znamená sdílet s druhým jsoucnu ukázané v jeho určenosti. „Sdíleno“ je společné vidoucí *bytí k* ukázanému, kteréžto bytí musí být fixováno jako 'bytí ve světě', totiž v *tom* světě, z něhož ukázané jsoucnu vystupuje. K výpovědi jako takto existenciálně pochopenému sdílení patří vyslovenost. Vypovídání jakožto sdělované může být druhými a vypovídajícím „sdíleno“, aniž by oni sami měli ukazované a určené jsoucnu v dosažitelné a dohledné blízkosti. Vypovídání může být „předáno dál“. Okrsek vidoucího spolusdílení se rozšiřuje. Zároveň se však při tomto předávání může ukázané opět zastřít, ačkoliv i toto vědění a znalost z doslechu miní stále ještě ono jsoucnu samo, a ne snad nějaký „platný smysl“, který se jim donesl a kterému by „přítakávali“. I opakování toho, co známe z doslechu, je 'bytí ve světě' a bytí k slyšenému. [207]

O současné teorii „soudu“, která se orientuje převážně fenoménem „platnosti“, se zde nebudeme příliš šířit. Spokojíme se tu poukazem na to, že tento fenomén je v mnoha ohledech problematický, přestože je od dob *Lotzeho* s oblibou vydáván za „prafenomén“, jež nelze již na nic dalšího převést. Za tuto roli vděčí pouze své ontologické nevyjasněnosti. „Problematika“, která se okolo této slovní modly nakupila, není o nic průhlednější. Platnost znamená předně „formu“ *skutečnosti*, která přísluší obsahu soudu, pokud trvá neproměnný oproti proměnlivému „psychickému“ procesu souzení. Za současného stavu tázání po bytí vůbec, jak jsme jej charakterizovali v úvodu k tomuto pojednání, smíme stěží očekávat, že „platnost“ jako „ideální bytí“ se bude vyznačovat obzvláštní ontologickou jasností. Platnost zároveň znamená, že platný smysl soudu platí o „ob-

jektu“, který je jím míněn, a význam platnosti se tak posunuje k významu „objektivní platnosti“ a objektivity vůbec. Smysl, který takto „platí“ o jsoučnu a který sám o sobě platí „nadčasově“, „platí“ pak ještě jednou ve smyslu platnosti *pro* každého rozumně soudícího. Platnost nyní znamená *závažnost*, „všeobecnou platnost“. Pro zastánce „kritické“ teorie poznání, podle které subjekt nemůže „vlastně“ k objektu „dospět“, je platnost jako platnost o objektu, objektivita, založena dokonce ještě na platném mimočasovém „trvání“ pravého (!) smyslu. Tyto tři uvedené významy „platnosti“ jako způsobu bytí ideálií, jako objektivity a jako závažnosti jsou nejen samy o sobě neprůhledné, ale nelze je od sebe ani řádně odlišit. Metodická obezřelost žádá, aby takové mlhavé pojmy nebyly voleny jako vodítko interpretace. Pojem smyslu nerestringujeme předem na význam „obsahu soudu“, nýbrž chápeme jej, jak jsme výše naznačili, jako existenciální fenomén, v němž je formální struktura toho, co je v rozumění odemknutelné [208] a ve výkladu artikulovatelné, vůbec viditelná.

Spojíme-li všechny tři analyzované významy „výpovědi“ v jednotný pohled na celý fenomén, zní definice takto: *výpověď je sdělující a určující ukazování*. Zbývá se ještě zeptat: jakým právem pojímáme vůbec výpověď jako modus výkladu? Jestliže něčím takovým je, pak se v ní musíme znovu shledat s bytostnými strukturami výkladu. Ukazování výpovědi probíhá na půdě toho, co rozumění již odemklo, resp. co praktický ohled odkryl. Výpověď není nějaké nepodložené chování, které by samo od sebe mohlo vůbec primárně odemykat jsoučno, nýbrž jeho fundamentem je vždy již 'bytí ve světě'. Co jsme výše¹ ukázali ohledně poznání světa, platí v neztenčené míře i o výpovědi. K výpovědi je zapotřebí, aby před-se-vzetí mělo před sebou vůbec něco odemčeného, co potom výpověď ukáže tak, že je určí. Ve východisku určování je dále již obsaženo jisté hledisko zaměřené na to, co má být vypověděno. To, čím jsme ve svém zaměření na dané jsoučno vedeni, přejímá v procesu určování funkci určujícího. K výpovědi je zapotřebí jistého před-vídání, které predikát, jenž má být izolován a prisouzen, uvolní z jeho nevyslovené uzavře-

¹ Srv. § 13.

nosti ve jsoučnu. K výpovědi jako určujícímu sdělení patří vždy nějaká význaevá artikulace ukazovaného, odbývá se vždy v určité pojmové oblasti: kladivo je těžké, tíha přísluší kladivu, kladivo má vlastnost tíže. Před-pojetí, ve výpovědi rovněž vždy spoluobsažené, zůstává většinou nenápadné, poněvadž jazyk v sobě vždy již chová nějaké vypracované pojmosloví. Výpověď tak jako výklad vůbec má existenciální fundamenty v před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí. [209]

V jakém smyslu je však výpověď *odvozeným* modem výkladu? Co na něm bylo modifikováno? Tuto modifikaci můžeme ukázat na mezních případech výpovědí, jež v logice fungují jako případy normální a slouží za příklad „nejjednodušších“ fenoménů výpovědi. Co tematizuje logika kategorickou výpovědí, např. větou „kladivo je těžké“, tomu také před vší analýzou vždy již „logicky“ rozumí. Jako „smysl“ věty se již bez dalšího předpokládá: věc kladivo má vlastnost tíže. V praktickém ohledu obstarávání „zprvu“ takových výpovědí není. Ovšem praktický ohled má své specifické způsoby výkladu, které by s ohledem na uvedený „teoretický soud“ mohly znít: „To kladivo je příliš těžké“, nebo ještě spíše: „příliš těžké“, „jiné kladivo!“. K původnímu výkladu dochází nikoli v teoretické výpovědi, nýbrž v prakticky obstarávajícím odložení, příp. vyměnění nevhodného nástroje, „aniž bychom přitom ztratili slovo“. Z nepřítomnosti slov nesmí být usuzováno na nepřítomnost výkladu. Na druhé straně není výklad *vyslovený* v praktickém ohledu nutně již výpovědí v definovaném smyslu. *Jakými existenciálně ontologickými modifikacemi vzniká z praktického výkladu výpověď?*¹

Jsoučno, které máme v před-se-vzetí před sebou, kupříkladu kladivo, je zprvu po ruce jako prostředek. Stává-li se toto jsoučno „předmětem“ výpovědi, dochází ve východisku výpovědi již předem k určité změně v před-se-vzetí. To, 's čím' jsme měli co dělat jako s *příručním*, stává se tím, „o čem“ pojednává ukazující výpověď. Před-vídání míří na to, co se na příručním jsoučnu *vyskytuje*. Díky tomuto hledisku a právě pro ně samo je příručnost příručního jsoučna zahalena. V rámci tohoto odkrývání výskytovosti, které zakrývá

¹ a Jakým způsobem lze obměnou výkladu provést výpověď?

[210] příručnost, je výskytové jsoucno určeno jako 'tak a tak se vyskytující'. Teprve nyní se otevírá přístup k něčemu takovému, jako jsou *vlastnosti*. To, jako 'co' výpověď výskytové jsoucno určuje, je čerpáno z *výskytového jsoucna* jako takového. Výkladová struktura 'něco jako něco' prošla určitou modifikací. Toto „jako“, jímž si přisvojujeme to, čemu rozumíme, nevykračuje již k nějakému celku dostatečnosti. Pokud jde o jeho možnosti artikulovat odkazové vztahy, je odříznuto od významnosti, která je pro světskost našeho okolí konstitutivní. Toto „jako“ je zatlačeno do jednotvárné roviny toho, co se už jen vyskytuje. Poklesá na strukturu určování, jež pouze nechává vidět výskytové jsoucno. Tato nivelizace, která původní „jako“ praktického výkladu převádí na „jako“ určující výskytovost, je předností výpovědi. Jen tak získává výpověď možnost čistého nazírajícího vykazování.

Výpověď tedy nemůže zapřít svůj ontologický původ z rozumějícího výkladu. Původní „jako“ prakticky rozumějícího výkladu (ἐμφηνεῖα) nazýváme existenciálně-hermeneutickým „jako“ na rozdíl od *apofantického* „jako“ výpovědi.

Mezi výkladem, zcela ještě zahaleným v obstarávajícím rozumění, a extrémním protipólem teoretické výpovědi o výskytovém jsoucnu nacházíme rozmanité mezistupně. Výpovědi o událostech ve světě našeho okolí, líčení příručního jsoucna, „situační zprávy“, zjišťování „skutkové podstaty“, popis stavu věcí, vyprávění příhody. Tyto „věty“ nelze bez podstatné změny jejich smyslu převést na teoretické výpovědi, neboť nemají svůj původ v nich. Obojí má „původ“ v praktickém výkladu.

Při postupujícím poznávání struktury logu nebylo možno tento fenomén apofantického „jako“ v nějaké podobě nezahlednout. [211] Způsob, jakým byl zprvu uchopen, není náhodný a také ovlivnil celé další dějiny logiky.

159 Pro filosofické uvažování je logos sám jsoucno a v souladu s orientací antické ontologie jsoucno výskytové. Zprvu se vyskytující, to znamená naskýtající se jako věci, jsou slova a slovní spojení, v nichž se logos vyslovuje. Toto první pátrání po struktuře takto se vyskytujícího logu našlo *společný výskyt* více slov. Co zakládá jednotu tohoto 'spolu'? Tato jednotu, jak poznal Platón, spočívá v tom, že logos je

vždy λόγος τινός.¹ Vzhledem ke jsoucnu, jež je v logu zjevné, skládají se slova v *jeden* slovní celek. Aristotelés viděl radikálněji; každý logos je σύνθεσις a διαίρεσις² zároveň, nikoliv buď jedno – třeba jako „kladný soud“ – nebo druhé – jako „záporný soud“. Každá výpověď, ať už kladná nebo záporná, ať pravdivá nebo nepravdivá, je naopak stejně původně σύνθεσις a διαίρεσις. Vykazovat znamená slučovat a rozlučovat. Aristotelés nicméně nedovedl analytickou otázku až k problému: jaký je to tedy ve struktuře logu fenomén, který dovoluje a žádá, aby každá výpověď byla charakterizována jako syntéza a diairéze?

Co mělo být fenomenálně postiženo formálními strukturami „spojování“ a „rozdělování“, přesněji jejich jednotou, je fenomén onoho „něco jako něco“. Podle této struktury je něčemu rozuměno z něčeho – ve sloučení s něčím, a to tak, že toto *rozumějící* konfrontování, *vykládajíc* a artikulujíc ono spojené, zároveň je rozkládá. Zůstává-li fenomén onoho „jako“ zakryt a především zůstává-li zahalen jeho existenciální původ z hermeneutického „jako“, rozpadá se Aristotelův fenomenologický náběh k analýze logu ve vnějškovou „teorii soudu“, [212] podle níž souzení je spojování popřípadě rozdělování představ a pojmů.

Spojování a rozdělování lze pak dále formalizovat na „vztahování se“. Logisticky je soud rozpuštěn do systému určitých „přirazení“, stává se předmětem „kalkulu“, nikoli však tématem ontologické interpretace. Možnost a nemožnost analyticky pochopit σύνθεσις a διαίρεσις, „vztah“ v soudu vůbec, je úzce spjata se stavem zásadní ontologické problematiky.

Jak hluboce ovlivňuje tato problematika interpretaci logu a jak zase naopak pojem „soudu“ pozoruhodně působí na ontologickou problematiku, ukazuje fenomén *kopuly*. Na této „sponě“ vychází na jevo, že struktura syntézy byla od počátku považována za samozřejmou a že si svou směrodatnou interpretační funkci také udržela. Jestliže však formální rysy „vztahu“ a „spojení“ nemohou fenomenálně

¹ logos něčeho – pozn. překl.

² slučování a rozlučování – pozn. překl.

ničím přispět k věcné analýze struktury logu, pak fenomén míněný titulem kopula nemá se sponou a spojováním naposled nic společného. Ono „jest“ a jeho interpretace, ať už je výslovně jazykově vyjádřeno nebo naznačeno slovesnou koncovkou, přesouvá se pak ale – jsou-li výpověď a porozumění bytí existenciální bytostné možnosti pobytu samého – do problémového okruhu existenciální analytiky. Rozpracování otázky po bytí (srv. I. část, 3. oddíl) se tedy s tímto specifickým fenoménem bytí v logu zase znovu setká.

Předběžně šlo jen o to, ozřejmit prokázáním odvozenosti výpovědi z výkladu a rozumění, že „logika“ logu je zakotvena v existenciální analytice pobytu. Poznání ontologicky nedostatečné interpretace logu umožňuje zároveň jasněji zahlédnout nepůvodnost metodické báze, [213] na níž vyrostla antická ontologie. Logos je v ní zakoušen jako výskytové jsoucno a jako takový je také interpretován; smysl výskytovosti má pak i jsoucno, které je jím ukazováno. Tento smysl bytí zůstává sám nejednoznačný, neodlišený od jiných možností bytí, takže se s ním zároveň mísí bytí ve smyslu formálního 'být něco vůbec', aniž by bylo možno rozlišit mezi nimi alespoň čistě regionálně.¹

§ 34. 'Bytí tu' a řeč. Jazyk

Fundamentální existenciály, které konstituují bytí našeho 'tu', odemčenost našeho 'bytí ve světě', jsou rozpoložení a rozumění. Rozumění v sobě chová možnost výkladu, tedy možnost osvojit si to, čemu rozumíme. Poněvadž rozpoložení je stejně původní jako rozumění, pohybuje se i ono v určitém porozumění. Právě tak mu přísluší určitá možnost výkladu. Ukázali jsme, že extrémním derivátem výkladu je výpověď. Objasňování třetího významu výpovědi jako sdělení (vyjádření) vedlo k pojmu mluvení a jazyka, k němuž jsme dosud, a to záměrně, nepřihlíželi. Že jazyk tematizujeme *teprve nyní*, chce naznačit, že tento fenomén má své kořeny v existenciální struktuře odemčenosti pobytu. *Existenciálně-ontologický fundament*

¹ a Husserl

jazyka je řeč. V dosavadní interpretaci rozpoložení, rozumění, 161 výkladu a výpovědi jsme s tímto fenoménem již pracovali, v tematické analýze jsme jej však do jisté míry potlačili.

Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění. Srozumitelnost je i před osvojujícím výkladem [214] vždy učleněná. Řeč je artikulace srozumitelnosti. Je tedy přítomna již v samých základech výkladu a výpovědi. To, co je artikulovatelné ve výkladu a původněji tedy již v řeči, jsme nazvali smyslem. To, co je učleněno v řečové artikulaci, nazýváme jako takové významovým celkem. Ten lze rozložit na jednotlivé významy. Významy jako artikulace artikulovatelného jsou vždy smysluplné. Jestliže řeč, artikulace srozumitelnosti našeho 'tu', je původní existenciál odemčenosti, a jestliže odemčenost je primárně konstituována 'bytím ve světě', musí bytostně i řeč mít nějaký specifický *světský* způsob bytí. Naladěná srozumitelnost 'bytí ve světě' *promlouvá jako řeč*. Významový celek srozumitelnosti *přichází ke slovu*. K významům přirůstají slova. Slova však nejsou věci, které bychom opatrovali významem.

Vyslovená řeč je jazyk. Tento soubor slov, který je vlastním „světským“ bytím řeči, je tedy nitrosvětské jsoucno, podobně jako jsoucno příruční. Jazyk lze rozdrobit do vyskytujících se slov – věcí. Řeč je existenciálně jazyk, poněvadž jsoucno, jehož odemčenost významově artikuluje, má způsob bytí vrženého, na „svět“ odkázaného 'bytí ve světě'.¹

Jako existenciální struktura odemčenosti pobytu je řeč konstitutivní pro jeho existenci. K výslovnému mluvení patří jako možnosti *naslouchání a mlčení*. Teprve na těchto fenoménech se plně ozřejmí konstitutivní funkce řeči pro existencialitu existence. Nejprve však musíme vypracovat strukturu řeči jako takové.

Mluvení je „značící“ učeňování srozumitelnosti 'bytí ve světě', k němuž patří spolubytí a jež se vždy odbývá [215] v určitém způsobu obstarávajícího 'bytí spolu'. V něm mluvení slibuje a odpírá, vyzývá, varuje, vyslovuje se, rozmlouvá a přimlouvá se, „činí výpovědi“ a řeční. Mluvení je řeč o... To, o čem je řeč, nemá nutně, ba ani většinou charakter tématu nějaké určující výpovědi. I rozkaz 162

¹ a Pro jazyk je vrženost bytostná.

je vydán k...; i přání má své 'co'. Ani přimluvě nechybí její 'zač'. Řeč má nutně tento strukturní moment, poněvadž spolukonstituuje odemčenost 'bytí ve světě'; tato základní struktura pobytu předznamenává její vlastní strukturu. To, o čem řeč mluví, je vždycky v určitém ohledu a v určitých mezích „oslovováno“. V každé řeči je něco *vyřčeno*: to, co je v příslušném přání, tázání, vyslovování se o... řečeno. V řečeném se řeč sděluje.

Fenomén *sdělování* je třeba, jak jsme již analýzou naznačili, chápat v ontologicky širokém smyslu. Vypovídající „sdělení“, kupříkladu zpráva, je jeden z příkladů existenciálně zásadně pojatého sdělování. V něm se konstituuje rozumějící artikulace 'bytí spolu'. V něm dochází ke „sdílení“ spolurozpoložení a porozumění spolubytí. Sdělování není nikdy něco takového jako transport zážitků, např. mínění a přání z nitra jednoho subjektu do nitra druhého. Ve spolurozpoložení a spolurozumění je nám spolupobyt vždy již jasný. Spolubytí je v řeči „výslovně“ *sdíleno*, to znamená již *jest*, jenže nesdílené, tedy neuchopené a neosvojené.

Každá řeč o..., která v tom, co říká, něco sděluje, má zároveň charakter *sebevyslovování*. Mluvením se pobyt vyslovuje, ne proto, že by byl zprvu jako „nitro“ od vnějšku izolován, nýbrž poněvadž jako 'bytí ve světě' již [216] tím, že rozumí, „venku“ je. Toto vyslovené je právě jeho 'bytí venku'¹, to znamená příslušný způsob rozpoložení (nálady), o níž bylo ukázáno, že se týká celé odemčenosti 'bytí ve'. Jazykový příznak toho, že 'bytí ve' dává v řeči najevo své rozpoložení, záleží v intonaci, modulaci, tempu řeči, ve „způsobu mluvení“. Sdělení existenciálních možností rozpoložení, to znamená odemykání existence, může být vlastním cílem řeči „básnické“.

163 Řeč je významové členění naladěné srozumitelnosti 'bytí ve světě'. Jako konstitutivní momenty k ní patří: to, 'o čem' je řeč, vyřčené jako takové, sdělování a dávání najevo. To nejsou žádné vlastnosti jen empiricky v jazyce postihované, nýbrž jsou to ve struktuře bytí pobytu zakotvené existenciální charaktery, které něco takového jako jazyk ontologicky teprve umožňují. Ve faktické jazykové podobě řeči mohou některé z těchto momentů chybět, příp. zůstat bez

¹ a 'tu'; vystavenost jako otevřené místo

povšimnutí. Že se často „výslovně“ *nevyjádří*, je pouze příznakem určitého způsobu řeči, která, pokud *jest*, musí být v celkovosti uvedených struktur.

Pokusy uchopit „podstatu jazyka“ se vždy nechávaly vést jen jedním jednotlivým momentem a chápaly jazyk pomocí ideje „výrazu“, „symbolické formy“, sdělování jako „výpovědi“, „projevu“ prožitků nebo „utváření“ života. Kdybychom však chtěli tato různá určení synkretisticky shrnout, nebylo by nám to pro plně postačující definici jazyka nic platné. V prvé řadě je třeba vypracovat ontologicko-existenciální celek struktury jazyka na základě analytiky pobytu.

Souvislost [217] řeči s rozuměním a srozumitelností se ozřejmí na jedné z existenciálních možností patřících k řeči samé, totiž na naslouchání. Není náhodou, že když jsme něco „správně“ nezaslechli, říkáme, že jsme „nerozuměli“. Naslouchání je pro mluvení konstitutivní. A jako je zvuková stránka jazyka zakotvena v řeči, tak je akustické vnímání založeno v naslouchání. Naslouchat někomu znamená, že pobyt jako spolubytí je existenciálně otevřen pro druhého. Naslouchání konstituuje dokonce i primární a vlastní otevřenost pobytu pro své nejvlastnější 'moci být', jako naslouchání hlasu přítele, který neustále každý pobyt provází. Pobyt naslouchá, protože rozumí. Jako rozumějící 'bytí ve světě' s druhými je pobyt „poslušen“ spolupobytu a sebe sama a v této poslušnosti k němu a k sobě přísluší. Vzájemné naslouchání, z něhož spolubytí vyrůstá, má různé způsoby jako např. někoho následovat, jít spolu, a privativní mody jako nenaslouchat, odporovat, vzdorovat, odvracet se.

Na základě tohoto existenciálně primárního 'moci naslouchat' je možné něco takového jako *slyšení*, které je samo fenomenálně ještě původnější než to, co se „zprvu“ jako slyšení určuje v psychologii, totiž vnímání tónů a zvuků. I slyšení má způsob bytí rozumějícího naslouchání. Nikdy neslyšíme „napřed“ hluky a komplexy zvuků, nýbrž skřípající vůz, jedoucí motocykl. Slyšíme pochodující kolonu, severní vítr, klovaní datla, praskání ohně.

Je zapotřebí již nadmíru umělého a komplikovaného postojů, aby- 164
chom „slyšeli“ „čistý hluk“. Že však zprvu slyšíme motocykly a automobily, je fenomenálním dokladem toho, že pobyt jakožto 'bytí ve světě' se již vždy zdržuje u nitrosvětsky příručních jsoucen, a zprvu vůbec ne u „počítků“, jejichž změt' by musela být napřed zformová-

na, aby tak vytvořila odrazový můstek, [218] od něhož by se pak subjekt odrazil, aby se nakonec dostal ke „světu“. Pobyt je jakožto bytostně rozumějící primárně u toho, čemu rozumí.

I při výslovném naslouchání řeči druhého rozumíme zprvu tomu, co říká, přesněji řečeno jsme s druhými již předem u toho jsoucna, o němž je řeč. Naproti tomu zprvu *neslyšíme* akustickou podobu vysloveného. I tam, kde je mluva nejasná anebo jde dokonce o cizí jazyk, slyšíme zprvu *nesrozumitelná* slova, a nikoli rozmanitost zvukových dat.

V „přirozeném“ naslouchání tomu, o čem je řeč, můžeme ovšem také sledovat způsob, jakým mluvčí promlouvá, jeho „dikci“, ale i to pouze tehdy, když přitom řečenému předchůdně rozumíme; neboť jen tak můžeme posoudit, zda je způsob mluvení přiměřený tomu, o čem je tematicky řeč.

Rovněž to, co je řečeno v odpověď, vychází zprvu přímo z rozumění tomu, o čem je řeč, kteréžto 'o čem' je již „sdíleno“ ve spolu-bytí.

Jen tam, kde je dána existenciální možnost mluvení a naslouchání, může někdo slyšet. Kdo „neslyší“ a „musí vycit'ovat“, ten může možná docela dobře a právě proto naslouchat. Pouhé poslouchání toho, co se povídá kolem, je privace naslouchajícího rozumění. Mluvení a naslouchání je zakotveno v rozumění. Rozumění nepochází ani z mnohého mluvení, ani z dychtivého lapání slov. Jen ten, kdo již rozumí, může naslouchat.

Týž existenciální fundament má jiná bytostná možnost mluvení, totiž *mlčení*. Kdo při rozmluvě mlčí, může „dávat na srozuměnou“, to znamená vytvářet rozumění vlastnějším způsobem než ten, kdo druhého nepustí ke slovu. V mnohomluvnosti není ani sebemenší záruka, že se prohloubí porozumění tomu, o čem je řeč. Naopak: rozvlklé mluvení [219] zakrývá; zjednává o tom, čemu se má rozumět, jasnost pouze zdánlivou, jež charakterizuje nesrozumitelnost triviality. Mlčet však neznamená být němý. Němý má naopak tendenci k „mluvení“. Němý nejen nedokázal, že umí mlčet, nýbrž nemá vůbec žádnou možnost něco takového dokazovat. A stejně tak ani na tom, kdo je od přírody mlčenlivý, není vidět, že mlčí a umí mlčet. Kdo nikdy nic neříká, nemůže v daném okamžiku ani mlčet. Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl

pobyt mlčet, musí mít co říci,¹ to znamená vládnout autentickou a bohatou odemčeností sebe sama. Pak mlčení promlouvá a umlčuje „řeči“. Mlčení jako modus mluvení artikuluje srozumitelnost natolik původně, že v ní pramení pravá možnost naslouchání a průzračné 'bytí spolu'.

To, že pro bytí našeho 'tu', tj. pro rozpoložení a rozumění, je konstitutivní řeč, a že pobyt je 'bytí ve světě', znamená, že pobyt jako mluvící 'bytí ve' se již vyslovil. Pobyt má jazyk. Je to snad náhoda, že Řekové, jejichž každodenní existence záležela převážně v tom, že spolu rozmlouvali, a kteří zároveň měli „oči k vidění“, určili bytnost člověka v předfilosofickém stejně jako ve filosofickém výkladu pobytu jako ζῶον λόγον ἔχον²? Pozdější výklad této definice člověka ve smyslu animal rationale, „rozumný živočich“, není sice „falešný“, ale zakrývá fenomenální půdu, z níž tato definice pobytu vyrůstá. Člověk se ukazuje jako jsoucno, které mluví. To neznamená, že je mu vlastní možnost hlasového projevu, nýbrž že toto jsoucno [220] jest takovým způsobem, že odkrývá svět a sám pobyt. Řekové nemají žádné slovo pro jazyk, chápou tento fenomén „zprvu“ jako řeč. Protože ale filosofické uvažování zhlédlo logos především jako výpověď, stal se vodítkem pro vypracování základních struktur jak forem, tak součástí řeči právě *tento logos*. Gramatika hledala svůj fundament v „logice“ tohoto logu. Ta však je zakotvena v ontologii výskytového jsoucna. Základní inventář „kategorií významu“, který přešel do pozdější jazykovědy a který je v zásadě ještě dnes směrodatný, je orientován na řeč jako výpověď. Vezmeme-li naproti tomu tento fenomén v jeho zásadní původnosti a v celé jeho šíři, totiž jako existenciál, ukáže se nutnost postavit jazykovědu na fundamenty ontologicky původnější. Úkol *osvobodit* gramatiku od logiky vyžaduje, abychom *napřed* získali *pozitivní* porozumění apriorním základním strukturám řeči vůbec jako existenciálu; tento úkol nelze splnit pouhým dodatečným opravováním a doplňováním tradovaného. S ohledem na to je třeba ptát se po základních formách mož-

¹ a co 'má být řečeno'? (bytj – Seyn)

² b Člověk jako „shromažďovatel“, jako sbírka bytj (Seyn) – bytující v otevřenosti jsoucna (ale toto jen v pozadí).

ného významového členění toho, čemu lze vůbec porozumět, a nikoli jen nitrosvětského jsoucna, které poznáváme při teoretickém uvažování a vyjadřujeme ve větách. Nauka o významu nevznikne sama od sebe obsáhlým srovnáváním co největšího počtu pokud možno odlehklých jazyků. Právě tak nedostatečné je převzít např. filosofický horizont, v němž učinil jazyk svým problémem W. von Humboldt. Nauka o významu je zakotvena v ontologii pobytu. Na jejím osudu závisí zdar či zmar této nauky.¹ [221]

Filosofické bádání se musí nakonec přece jen rozhodnout k otázce, jaký způsob bytí jazyku vůbec přísluší. Je to nitrosvětský příruční prostředek, nebo má způsob bytí pobytu, nebo ani jedno ani druhé? Jakého druhu je bytí jazyka, že může být „mrtvý“? Co to znamená ontologicky, že se jazyk rozvíjí a zaniká? Máme jazykovědu – a bytí jsoucna, které je jejím tématem, je temné; je dokonce zastřen i horizont, v němž by zkoumání mohlo otázku po tomto bytí položit. Je to náhoda, že významy jsou zprvu a většinou „světské“, předznamenané významností světa, ba že jsou dokonce často převážně „prostorové“, nebo je tento „fakt“ existenciálně-ontologicky nutný a proč? Filosofické bádání bude muset rezignovat na „filosofii jazyka“, aby se mohlo dotázat „věcí samých“, a bude se muset dopracovat pojmového ujasnění problematiky.

Interpretace jazyka, jak jsme ji zde načrtli, měla tomuto fenoménu pouze vykázat ontologické „místo“ v rámci bytostné struktury pobytu a především připravit následující analýzu, která se pomocí vodítka, jímž bude jistý fundamentální způsob bytí řeči ve spojení s dalšími fenomény, pokusí uvést do našeho zorného pole ontologicky původnějším způsobem každodennost našeho pobytu.

¹ K nauce o významu srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, sv. II, 1. a 4.– 6. zkoumání. Dále radikálnější pojetí problematiky v *Ideen I*, §§ 123 nn., str. 255 nn.

B. Každodenní bytí našeho 'tu' a upadání pobytu

Při interpretaci existenciálních struktur odemčenosti 'bytí ve světě' ztratili jsme do jisté míry z očí každodennost pobytu. Analýza musí zčásti již tematizovaný fenomenální horizont znovu získat. Nyní tedy vyvstává otázka: jaké jsou existenciální rysy odemčenosti 'bytí ve světě', setrvává-li jako každodenní ve způsobu bytí neurčitého 'ono se'? Přísluší mu nějaké specifické rozpoložení, zvláštní rozumění, řeč a výklad? Potřeba [222] odpovědět na tuto otázku je ještě naléhavější, uvědomíme-li si, že se pobyt zprvu a většinou v neurčitém 'ono se' ztrácí a je jím ovládán. Není pobyt jako vržené 'bytí ve světě' vržen zprvu právě do veřejnosti neurčitého 'ono se'? A co znamená tato veřejnost jiného než specifickou odemčenost neurčitého 'ono se'?

Jestliže rozumění musí být pojato primárně jako 'moci být' našeho pobytu, pak z analýzy rozumění a výkladu příslušejícího neurčitému 'ono se' bude třeba zjistit, jaké možnosti svého bytí si pobyt jako 'ono se' odemkl a osvojil. Tyto možnosti samy pak zjevují jistou bytostnou tendenci bytí každodennosti. A tato tendence, ontologicky dostatečně explikovaná, musí nakonec odhalit nějaký původní způsob bytí pobytu, a to tak, že z něho bude možno naznačený fenomén vrženosti vykázat v jeho existenciální konkretě.

Nejprve je třeba na určitých fenoménech ozřejmit odemčenost neurčitého 'ono se', tzn. každodenní způsob bytí řeči, pohledu a výkladu. Pokud jde o tyto fenomény, nebude možná zbytečné poznamenat, že naše interpretace je vedena úmysly čistě ontologickými, je jí cizí jakákoli moralizující kritika každodenního pobytu a nemá „kulturně-filosofických“ aspirací.

§ 35. „Řeči“

Výrazu „řeči“ zde nechceme užívat v pejorativním významu. Má zde terminologicky znamenat pozitivní fenomén, konstituující způsob bytí rozumění a výkladu každodenního pobytu. Řeč většinou promlouvá slovem a vždycky se již vyslovila. Je jazykem. Ve vysloven-

analýzy „vědomí“ či „života“ nebude založen na jednom – bytí indifferenčním – z významů reality.

Že jsoucno, jehož způsob bytí je pobyt, nelze pojmově uchopit na základě reality a substanciality, jsme vyjádřili tezí: *substanci člověka je existence*. Interpretace existenciality jako starosti a její vymezení vůči realitě neznamená však konec existenciální analytiky, nýbrž vrhá ještě ostřejší světlo na spleť problémů obsažených v otázce po bytí, jeho možných modech a smyslu těchto modifikací: jen pokud *jest* porozumění bytí, je jsoucno přístupné jako jsoucno; jen pokud *jest* jsoucno, jehož způsob bytí je pobyt, je porozumění bytí možné jako jsoucí. [282]

§ 44. Pobyt, odemčenost a pravda

Filosofie odedávna spojovala pravdu s bytím.¹ V prvním objevu bytí jsoucího u Parmenida je bytí „identifikováno“ s vnímavým rozuměním bytí: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.² Aristotelés ve svém náčrtu postupného odkrývání ἀρχαί³ zdůrazňuje, že „věci samy“ ukazovaly jeho filosofickým předchůdcům cestu a nutily je k dalšímu tázání: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὥδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.⁴ Totéž vyjadřuje také slovy: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις⁵, (Parmenidés) byl nucen jít za tím, co se samo od sebe ukazovalo. Na jiném místě čteme, že bádali ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι⁶, přinucování „pravdou“ samou. Aristotelés

¹ α φύσις již v sobě samé ἀλήθεια, neboť κρύπτεσθαι φιλεῖ

² Viz H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides, Fragm. 3. [Vždyť s porozuměním nahlížet je totéž jako být.]

³ Aristotelés, *Met. A*.

⁴ Tamt., 984a18 nn. [Věc sama razila jim cestu a nutila je hledat.]

⁵ Tamt., 986b31.

⁶ Tamt., 984b10.

označuje toto bádání jako φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας¹, „filosofování“ o „pravdě“, nebo také ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας², vykazování, které nechává něco vidět s ohledem na „pravdu“ a v jejím okrsku. Filosofii samu určuje jako ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας³, vědu o „pravdě“. Zároveň ji však charakterizuje jako ἐπιστήμη, ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν⁴, jako vědu, která zkoumá jsoucno jako jsoucí, tzn. co do jeho bytí.

Co zde znamená „bádat o ‚pravdě‘“, věda o „pravdě“? Je v tomto bádání „pravda“ tématem ve smyslu teorie poznání či soudu? Zjevně nikoli, neboť „pravda“ znamená totéž co „věc“, „něco, co se samo ukazuje“. Co ale potom [283] znamená výraz „pravda“, lze-li jej terminologicky užívat ve významu „jsoucno“ a „bytí“?

Patří-li však *pravda* právem a původně do spojitosti s *bytím*, pak fenomén pravdy spadá do okruhu⁵ fundamentálně-ontologické problematiky. Nemusí se pak ale tento fenomén nutně objevit už v rámci přípravné fundamentální analýzy, v analytice pobytu? V jaké onticko-ontologické spojitosti je „pravda“ s pobytím a jeho ontickou určeností, již nazýváme porozumění bytí? Lze v tomto porozumění vykázat důvod, proč je bytí nutně spjato s pravdou a pravda s bytím?

Těmto otázkám se nemůžeme vyhnout. Poněvadž bytí je vskutku „spjato“ s pravdou, byl již také fenomén pravdy v předchozích analýzách tematizován, i když nikoli výslovně pod tímto označením. Abychom mohli formulovat problém bytí ostřeji, je nyní třeba fenomén pravdy výslovně vymezit a vytknout problémy, jež jsou v něm obsaženy. Nepůjde zde o pouhé shrnutí předchozích rozborů. Zkoumání vyjde z nového počátku.⁶

¹ Tamt., 983b2, srv. 988a20.

² *Met. α* 1, 993b17.

³ Tamt., 993b20.

⁴ *Met. Γ* 1, 1003a21.

⁵ a nejen to, nýbrž do *centra*

⁶ Zde je vlastní místo vstupního skoku do 'bytí tu'.

Začneme u *tradičního pojmu pravdy* a pokusíme se odhalit jeho ontologické základy (a). Na nich vyvstane *původní* fenomén pravdy. S jeho pomocí bude pak možno vykázat *odvozenost* tradičního pojmu pravdy (b). Zkoumání prokáže, že k otázce po „bytnosti“ pravdy nutně patří otázka *způsobu bytí* pravdy. Spolu s tím se vyjasní ontologický smysl obratu „pravda existuje“ a také druh nutnosti, s níž „musíme předpokládat“, že pravda „existuje“ (c). [284]

a) Tradiční pojem pravdy a jeho ontologické základy

Tradiční pojetí bytnosti pravdy a názor na to, jak byla poprvé definována, charakterizují tři teze: 1. „Místem“ pravdy je výpověď (soud). 2. Bytnost pravdy spočívá ve „shodě“ soudu s jeho předmětem. 3. Byl to Aristotelés, otec logiky, kdo jednak určil jako původní místo pravdy soud, jednak zavedl definici pravdy jakožto „shody“.

Nezamýšlíme tu podat dějiny pojmu pravdy, což by bylo možné jen na půdě dějin ontologie. Analytické pojednání uvedeme několika charakteristickými poukazy na známé věci.

Aristotelés praví: *παθημάτων τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιωματα*,¹ „prožitky“ duše, *νοήματα* („představy“), se shodují s věcmi. Tento výrok, který rozhodně nebyl zamýšlen jako výslovná definice bytnosti pravdy, se stal jedním z podnětů k pozdějšímu formulování bytnosti pravdy jako *adaequatio intellectus et rei*. Tomáš Akvinský,² který se u této definice odvolává na *Avicennu*, jenž ji zase převzal z *Knihy definic* Isaaka Israeliho (10. století), používá pro *adaequatio* (shoda) také termínu *correspondentia* (odpovídání) a *convenientia* (soulad).

215 Pro novokantovskou teorii poznání 19. století byla tato definice pravdy v mnohém ohledu výrazem metodicky zaostalého naivního realismu neslučitelného s úrovní, na niž se tato problematika dostala Kantovým „kopernikánským obratem“. [285] Přitom se nevidí, jak

¹ Aristotelés, *De interpr.* I, 16a6.

² Srv. Tomáš Akvinský, *Quaest. disp. de veritate*, qu. I, art. 1.

upozornil již Brentano, že i Kant se tohoto pojetí pravdy přidržuje dokonce natolik, že je ani blíže nezkoumá: „Stará a proslulá otázka, která měla logiky přivést do úzkých..., zní: *Co je pravda?* Výklad slova pravda, že je to totiž shoda poznání a jeho předmětu, zde předpokládáme jako daný...“¹

„Spočívá-li pravda ve shodě poznání s jeho předmětem, musí tudíž být tento předmět rozlišen od jiných; neboť poznání je nesprávné, neshoduje-li se s předmětem, k němuž se vztahuje, i když třeba obsahuje něco, co by mohlo platit o jiných předmětech.“² A v úvodu k transcendentální dialektice Kant říká: „Pravda nebo zdání nejsou v předmětu, pokud je nazírán, nýbrž v soudu o něm, pokud je myšlen.“³

Charakteristika pravdy jako „shody“, *adaequatio*, *ὁμοίωσις* je si ce velmi všeobecná a prázdná, přesto však asi bude mít určité oprávnění, jestliže se udržuje bez ohledu na rozmanitost interpretací poznání, jemuž přece tento predikát povýtce přísluší. Tážeme se nyní na základy tohoto „vztahu“. *Co je v celku tohoto vztahu – adaequatio intellectus et rei – nevysloveně spolukladené? Jaký ontologický charakter má toto spolukladené samo?*

Co se vůbec míní termínem „shoda“? Shoda něčeho s něčím má formální charakter vztahu něčeho k něčemu. Každá shoda, a tudíž i „pravda“, je vztah. Ale ne každý vztah je shoda. Znak [286] ukazuje *na* ukazované. Ukazování je vztah, nikoli však shoda znaku s ukazovaným. Zjevně však ani každá shoda neznamena něco takového jako *convenientia* užitá v definici pravdy. Číslo 6 se shoduje s 16 – 10. Tyto výrazy se shodují, jsou stejné vzhledem ke kvantitě. Stejnost 216 je *jeden* ze způsobů shody. Ke shodě patří strukturálně něco takového jako „vzhledem k čemu“. Co je to, vzhledem k čemu se shodují členy adekvace? Při vyjasňování „vztahu pravdy“ musíme přihlížet ke specifčnosti členů tohoto vztahu. Vzhledem k čemu se shodují *intellectus* a *res*? Nabízí jejich způsob bytí a jejich bytostný obsah

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. vyd., str. 82.

² Tamt., str. 83.

³ Tamt., str. 350.

vůbec něco, vzhledem k čemu by se mohly shodovat? Není-li možná jejich stejnost, protože nejsou stejnorodé, jsou snad tedy (intellectus a res) podobné? Ale poznání má přece věc „dávát“ *takovou, jaká je*. „Shoda“ má charakter relace „tak – jak“. Jakým způsobem je tento vztah jako vztah mezi intellectus a res možný? Z těchto otázek je zřejmé: k vyjasnění struktury pravdy nestačí tento vztahový celek jednoduše předpokládat, nýbrž je třeba sestoupit k problematice bytostných souvislostí, které tento celek jako takový nesou.

Musíme však k tomu účelu rozvinout „epistemologickou“ problematiku vztahu subjektu a objektu, nebo je možno omezit analýzu na interpretaci „imanentního vědomí pravdy“, tedy zůstat „uvnitř sféry“ subjektu? Pravdivé je podle obecného mínění poznání. Ale poznání je souzení. U soudu je třeba rozlišit: souzení jako *reálný* psychický proces a souzené jako *ideální* obsah. O tom se říká, že je „pravdivý“. Naproti tomu reálný psychický proces pouze probíhá nebo neprobíhá. Ve vztahu shody [287] je tedy ideální obsah soudu. Tento vztah se pak týká souvislosti mezi ideálním obsahem soudu a reálnou věcí jako tím, o čem se soudí. Je jejich shoda co do způsobu bytí reálná nebo ideální, nebo ani to ani ono? *Jak ontologicky uchopit vztah mezi jsoucnem ideálním a jsoucnem reálně se vyskytujícím?* Vždyť tento vztah přece nastává a stojí [besteht], a to ve faktickém souzení nejen mezi obsahem soudu a reálným objektem, nýbrž zároveň mezi ideálním obsahem a reálným procesem souzení; a zde je zjevně ještě „těsnější“.

Nebo se snad na ontologický smysl vztahu mezi reálným a ideálním (μέθεξις) nesmíme ptát? Tento vztah tu přece *stojí* [besteht]. Co znamená ontologicky toto *stání* [Bestand]?

217 Co může popřít oprávněnost této otázky? Je to náhoda, že se tento problém po více než dvě tisíciletí nehnul z místa? Netkví pochybenost otázky v samém jejím východisku, v ontologicky neujasněném odtržení reálného a ideálního?

A není vůbec s ohledem na „skutečné“ souzení souzeného neoprávněné odtrhovat od sebe reálný proces a ideální obsah? Není skutečnost poznání a souzení rozlomena do dvou způsobů bytí a „vrstev“, jejichž skládáním nikdy nepostihneme způsob bytí poznání? Není psychologismus v právu, když se staví proti tomuto

odtržení, i když sám způsob bytí myšlení a myšleného nejen ontologicky nevysvětluje, nýbrž ani nezná jako problém?

Krok, jímž rozlišíme proces souzení a jeho obsah, není tedy při zkoumání způsobu bytí adekvace pokrokem, nýbrž činí pouze zřejmým, že je nezbytné vyjasnit způsob bytí poznání samého. Analýza, jíž je k tomu zapotřebí, se musí pokusit zhlédnout zároveň i fenomén pravdy, jímž je poznání charakterizováno. Kdy je v poznání samém pravda fenomenálně výslovná? [288] Tehdy, když se poznání vykazuje *jako pravdivé*. Jeho pravdu mu zajišťuje sebevykazování. Vztah shody se tedy musí objevit ve fenomenální souvislosti vykazování.

Dejme tomu, že někdo, obrácen zády ke stěně, vysloví *pravdivou* výpověď: „Ten obraz na stěně visí nakřivo.“ Tato výpověď se vykazuje tak, že ten, kdo ji vyslovil, se otočí a vnímá obraz visící nakřivo. Co je tímto vykázaním vykázano? Co je smyslem ověření výpovědi? Je snad konstatována shoda „poznání“, případně „poznatku“, s věcí na stěně? Ano a ne, podle toho, zda je fenomenálně přiměřeně interpretováno, co znamená výraz „poznatek“. K čemu se vypovídající vztahuje, když soudí – a při tom obraz nevnímá, nýbrž si jej „pouze představuje“? Snad k „představě“? Zjistěte nikoli, má-li zde představa znamenat: představování jako psychický proces. A nevztahuje se ani k představě ve smyslu představovaného, je-li tím míněn „obraz“ reálné věci na stěně. Tato „pouze představující“ výpověď je ve svém nejvlastnějším smyslu vztažena k reálnému obrazu na stěně. Je míněn tento obraz, a nic jiného. Každá interpretace, která tvrdí, že výpověď pouze představující míní ještě něco jiného, 218 falšuje fenomenální obsah toho, o čem se vypovídá. Vypovídání je bytí k jsoucí věci samé. A co se vykazuje vnímáním? Nic jiného, než že to, co bylo výpovědí míněno, *jest* míněné jsoucno samo. Ověřuje se, že vypovídající bytí k vypovídánému je ukazováním jsoucna, že jsoucno, k němuž toto bytí *jest*, je tímto bytím *odkrýváno*. Vykazuje se odkrývající ráz výpovědi. Poznání se ve vykazování vztahuje jediné k jsoucnu samému. Ověřování se jaksi odehrává na jsoucnu samém. Jsoucno, jež je míněno, se samo ukazuje *tak, jak* samo o sobě [289] *jest*, to znamená, že *ono* samo o sobě je v sobě *takové, jak je* jako jsoucí ukázáno, odhaleno ve výpovědi. Neporovnávají se představy, a to ani mezi sebou, ani ve *vztahu* k reálné věci. Nevykazuje

se shoda poznání a předmětu, či dokonce něčeho psychického a něčeho fyzického, ale ani vzájemná shoda „obsahů vědomí“. Vyka-
zuje se jediné odkrytost jsoucna samého, ono samo, jak je odkryto.
Tato odkrytost se ověřuje tím, že to, o čem se vypovídá, tj. jsoucno
samo, se ukazuje jako právě toto jsoucno. *Ověření* znamená, že se
jsoucno ukazuje ve své totožnosti.¹ Ověřování se děje na základě se-
beukazování jsoucna. To je možné jen tak, že vypovídající a ověřují-
cí se poznávání je ve svém ontologickém smyslu *odkrývající* bytím
k reálnému jsoucnu samému.

Že výpověď je *pravdivá*, znamená: odkrývá jsoucno samo o sobě.
Vypovídá, ukazuje, „nechává vidět“ (ἀπόφανσις) jsoucno v jeho od-
krytosti. Že výpověď je *pravdivá* (pravdu výpovědi), je třeba chápat
219 tak, že je *odkrývající*. Pravda tedy vůbec nemá strukturu shody mezi
poznáním a předmětem ve smyslu připodobnění jednoho jsoucna
(subjektu) k nějakému jinému jsoucnu (objektu). [290]

Pravdivost jako odkrývání je ovšem ontologicky možná jen na
půdě 'bytí ve světě'. Tento fenomén, v němž jsme poznali základní
strukturu pobytu, tvoří fundament původního fenoménu pravdy. To-
hoto fenoménu si nyní všimneme ještě důkladněji.

¹ K ideji vykazování jako „identifikace“ srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. vyd., sv. II, 2. část, VI. zkoumání. O „evidenci a pravdě“, tamt., §§ 36–39, str. 115 nn. Obvyklé výklady *fenomenologické* teorie pravdy se omezu-
jí na to, co je řečeno v *kritických Prolegomenech* (tamt., sv. I) a zmiňují souvis-
lost s Bolzanovou naukou o větě. *Pozitivní* fenomenologická interpretace, která
se od Bolzanovy teorie zásadně liší, zůstává naproti tomu stranou. Jediný, kdo se
mimo rámeček fenomenologických bádání pozitivně ujal těchto zkoumání, byl
E. Lask, jehož *Logik der Philosophie* (1911) je právě tak silně ovlivněna
VI. zkoumáním (*Über sinnliche und kategoriale Anschauungen*, str. 128 nn.), ja-
ko jeho *Lehre vom Urteil* (1912) zmíněným oddílem o evidenci a pravdě.

b) Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy

Být pravdivý (pravda) znamená být odkrývající. Není to však na-
nejvýš svévolná definice pravdy? Může být, že se takovým násilným
určováním pojmů podaří vyloučit z pojmu pravdy ideu shody, ale ne-
bude pak muset být tento pochybný zisk zaplacen tím, že stará „dob-
rá“ tradice bude odvržena jako nepotřebný balast? Leč tato zdánlivě
svévolná definice obsahuje jen *nutnou* interpretaci toho, co nejstarší
tradice antické filosofie původně tušila a čemu také předfenomeno-
logicky rozuměla. Pravdivost logu jakožto ἀπόφανσις je ἀληθεύειν
ve způsobu ἀποφαίνεσθαι: nechat jsoucno vidět – tím, že je vyjímá-
me ze skrytosti – v jeho neskrytosti (odkrytosti). Ἀλήθεια, kterou
Aristotelés podle výše uvedených citátů ztotožňuje s πράγμα,
s φαίνόμενα, znamená „věci samy“, to, co se ukazuje, *jsoucno, jak
je odkryto*. A je to snad náhoda, že v jednom z Hérakleitových frag-
mentů,¹ což jsou *nejstarší* filosofické výroky týkající se *výslovně* lo-
gu, prosvítá právě vypracovaný fenomén pravdy ve smyslu odkrytos-
ti (neskrytosti)? Proti logu a tomu, kdo jej říká a rozumí mu, jsou po-
staveni ti, kdo nerozumějí. Λόγος je φράζων ὅπως ἔχει, říká, jak se
to se jsoucnem má. Těm, kdo nerozumějí, [291] naproti tomu λαν-
θάνει, zůstává skryto, co dělají; tito lidé ἐπιλανθάνονται, zapomíná-
jí, tzn. zapadá pro ně opět do skrytosti, jak se to se jsoucnem má.
K logu tedy patří neskrytost, ἀ-λήθεια. Překlad slovem „prav-
da“, a zejména pak teoretická pojmová určení tohoto výrazu, za-
krývají smysl předfilosofického porozumění, na němž Řekové „sa-
mozřejmě“ zakládali terminologické užívání výrazu ἀλήθεια.

Při používání takových dokladů je třeba se vyvarovat nekontrolo-
vané slovní mystiky; ve filosofii běží nakonec o to, střežit *působnost*
nejelementárnějších slov, jimiž se vyslovuje pobyt, aby je prostý
lidský rozum nezplošťoval do nesrozumitelnosti, jež se pak stává
pramenem pseudoprotblémů.

¹ Viz H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Hérakleitos, zl. 1.

Co jsme dříve¹ řekli v poněkud dogmatické interpretaci o pojmech λόγος a ἀλήθεια, bylo nyní fenomenálně vykázano. Předkládaná „definice“ pravdy není žádným *odvržením* tradice, nýbrž původním *osvojením*: tím spíše, podaří-li se prokázat, že a jakým způsobem musela teorie na základě původního fenoménu pravdy nutně dojít k ideji shody.

„Definice“ pravdy jako odkrytosti a odkrývání není dále pouhým výkladem slova, nýbrž vyrůstá z analýzy těch aktů pobytu, které běžně nazýváme „pravdivými“.

Být pravdivý ve smyslu být odkrývající je způsob bytí pobytu. To, čím je odkrývání samo umožňováno, musí být nutně nazváno „pravdivým“ v ještě původnějším smyslu. *Teprve existenciálně-ontologické fundamenty odkrývání samého ukazují nejpůvodnější fenomén pravdy.* [292]

Odkrývání je způsob ‘bytí ve světě’. Obstarávání, ať už v praktickém ohledu či v prodlévajícím pohlížení, odkrývá nitrosvětské jsoucnost. Jsoucnost je odkrytá. „Pravdivé“ je až v druhém smyslu. Primárně „pravdivý“, tj. odkrývající, je pobyt. Pravda v tomto druhém smyslu neznamena být odkrývající (odkrývání), nýbrž být odkrytý (odkrytost).

Předchozí analýza světskosti světa a nitrosvětského jsoucnosti však ukázala: odkrytost nitrosvětského jsoucnosti je založena v odemčenosti světa. Odemčenost je však základní způsob pobývání, díky němuž pobyt *jest* svým ‘tu’. Odemčenost je konstituována rozpořením, rozuměním a řečí a týká se stejně původně světa, ‘bytí ve’ a ‘bytí sebou’. Struktura starosti jako ‘bytí v předstihu před sebou – již vždy ve světě – jakožto bytí u nitrosvětského jsoucnosti’ obsahuje v sobě odemčenost pobytu. *Spolu s ní a skrze ni jest odkrytost.* Teprve s odemčeností pobytu je tudíž dosaženo *nejpůvodnějšího* fenoménu pravdy. To, co jsme výše ukázali o existenciální konstituci našeho ‘tu’² a o každodenním bytí tohoto ‘tu’³, se netýká ničeho jiného než

¹ Srv. str. 48 nn.

² Srv. str. 161 nn.

³ Srv. str. 194 nn.

právě nejpůvodnějšího fenoménu pravdy. A protože pobyt bytostně *jest* svou odemčeností a jako odemčený odemyká a odkrývá, je bytostně „pravdivý“. *Pobyt jest „v pravdě“.* Tato výpověď má ontologický smysl. Není jí míněno, že pobyt je onticky stále nebo třeba jen v jednotlivém případě zasvěcen „do vši pravdy“, nýbrž že k jeho existenciální skladbě patří odemčenost jeho vlastního bytí.

Shrme-li to, k čemu jsme dospěli již dříve, lze plný existenciální smysl věty „pobyt jest v pravdě“ podat takto: [293]

1. K struktuře bytí pobytu patří bytostně *odemčenost vůbec*. Odemčenost se týká celku bytostné struktury ozřejmené fenoménem starosti. K starosti patří nejen ‘bytí ve světě’, nýbrž i bytí u nitrosvětského jsoucnosti. Odkrytost nitrosvětského jsoucnosti je stejně původní jako bytí pobytu a jeho odemčenost.

2. K struktuře bytí pobytu patří *vrženost*, a to jako konstitutivum jeho odemčenosti. Ve vrženosti se odhaluje, že pobyt – jakožto můj a tento – je vždy již v určitém světě a u určitého okrsku konkrétních nitrosvětských jsoucností. Odemčenost je bytostně faktická.

3. K struktuře bytí pobytu patří *rozvrh*: odemykající bytí ke svému ‘moci být’. Pobyt *si může* jakožto rozumějící rozumět ze „světa“ a z druhých, nebo ze svého nejvlastnějšího ‘moci být’. Tato druhá možnost znamená: pobyt se odemyká sobě samému ve svém nejvlastnějším (a jako své nejvlastnější) ‘moci být’. Tato *autentická* odemčenost ukazuje fenomén nejpůvodnější pravdy v modu autenticity. Nejpůvodnější, to jest nejvlastnější odemčenost, v níž může být pobyt jakožto ‘moci být’, je *pravda existence*. Tato pravda nabývá existenciálně-ontologické určitosti teprve v souvislosti s analýzou autenticity pobytu.

4. K struktuře bytí pobytu patří *upadání*. Zprvu a většinou je pobyt ztracen ve svém „světě“. Právě do něj přesunulo rozumění jakožto rozvrhování do bytostných možností své těžiště. Rozptýlenost v neurčitém ‘ono se’ znamená vládu veřejného výkladu. To, co je odkryto a odemčeno, je – skrze „řeči“, zvědavost a dvojnásobnost – v modu zastřenosti a uzamčenosti. Bytí k jsoucnosti nezaniklo, ale je vykořeněné. Jsoucnost není zcela skryto, nýbrž právě odkryto, ale zároveň zastřeno; ukazuje se – ale v modu [294] zdání. To, co bylo dříve odkryto, klesá přitom opět do zastřenosti a skrytosti. *Pobyt – poněvadž je bytostně upadající – je strukturou svého bytí v „ne-*

pravdě“. Tento název je zde právě tak jako výraz „upadání“ užit ontologicky. Jeho existenciálně analytické užití nezahrnuje žádné ontické „hodnocení“. K *fakticitě* pobytu patří uzamčenost a zakrytost. Plný existenciálně ontologický smysl věty „pobyt je v pravdě“ říká stejně původně: „pobyt je v nepravdě“. Ale pouze pokud je pobyt odemčen, je také uzamčen; a pouze pokud je spolu s pobyttem vždy již odkryto nitrosvětské jsoucní, je toto jsoucní jako to, s čím se můžeme nitrosvětsky setkávat, zakryto (skryto) nebo zastřeno.

Proto si pobyt musí i to, co již bylo odkryto, výslovně osvojovat a chránit *proti* zdání a zastření a musí si odkrytost vždy znovu zajišťovat. Dokonce ani zcela nové odkrývání se neděje na půdě úplné skrytosti, nýbrž vychází z odkrytosti v modu zdání. Jsoucní vypadá jako..., tzn. je již jistým způsobem odkryté, a přece ještě zastřené.

Pravda (odkrytost) musí být na jsoucní vždy znovu vydobyta. Jsoucní je vytrhováno ze skrytosti. Faktická odkrytost je pokaždé jakousi *loupeží*. Je snad náhoda, že se Řekové vyslovovali o bytnosti pravdy *privativním* výrazem (ἀ-λήθεια)? Neohlašuje se v takovém sebevyslovení pobytu původní porozumění vlastnímu bytí, totiž porozumění – bytí i jen předontologické – tomu, že být v nepravdě je jedno z bytostných určení ‘bytí ve světě’?

Že bohyně pravdy ukazuje Parmenidovi, kterého provází, obě cesty, jak cestu odkrývání, tak cestu skrývání, neznamená nic jiného, než že pobyt je vždy již v [295] pravdě i nepravdě. Cestu odkrývání nastupujeme jediné v κρίνειν λόγῳ, v rozumějícím rozlišování obou a rozhodnutím pro jednu.¹

Existenciálně ontologická podmínka toho, že ‘bytí ve světě’ je určeno „pravdou“ a „nepravdou“, spočívá v té struktuře pobytu,² kterou jsme charakterizovali jako *vržený rozvrh* a jež konstituuje strukturu starosti.

¹ K. Reinhardt (srv. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916) poprvé pochopil a rozřešil mnohokrát zpracovávaný problém souvztáhnosti obou částí Parmenidovy naučné básně, přestože výslovně nevykázal ontologický fundament souvztáhnosti ἀλήθεια a δόξα a jeho nutnost.

² ^a ve struktuře ‘bytí tu’, a tudíž ve struktuře vytrvalosti [Srv. pozn. překladatele k pozn. 1^a, str. 60]

Z existenciálně ontologické interpretace fenoménu pravdy vyplynulo: 1. Pravda v nejpůvodnějším smyslu je odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoucní. 2. Pobyt je stejně původně v pravdě i nepravdě.

Tyto věty se v horizontu tradiční interpretace fenoménu pravdy mohou plně ozřejmit¹ teprve tehdy, bude-li možno ukázat: 1. Pravda pochopená jako shoda má původ v odemčenosti a dochází se k ní cestou určitého modifikování. 2. Způsob bytí odemčenosti sám vede k tomu, že zprvu vidíme pouze její odvozenou modifikaci, jež pak řídí i teoretickou explikaci struktury pravdy.

Výpověď a její struktura, apofantické ‘jako’, je fundována ve výkladu a jeho struktuře, tedy v hermeneutickém ‘jako’, a dále v rozumění, v odemčenosti pobytu. Pravda se však považuje za význačné určení takto odvozené výpovědi. Kořeny pravdy výpovědi sahají tudíž až k odemčenosti [296] rozumění.² Kromě tohoto naznačení původu pravdy výpovědi musíme však nyní *výslovně* vykázat fenomén *shody* v jeho odvozenosti.

Bytí u nitrosvětského jsoucní, obstarávání, je odkrývající. K odemčenosti pobytu však bytostně patří řeč.³ Pobyt se vyslovuje; 224 vyslovuje *sebe* – jako odkrývající bytí k jsoucní. A jako takové bytí se ve výpovědi vyslovuje o odkrytém jsoucní. Výpověď sděluje jsoucní v ‘jak’ jeho odkrytosti. Pobyt, který toto sdělení přijímá, vstupuje pak tímto přijetím sám do odkrývajícího bytí k dotyčnému jsoucní. Vyřčená výpověď obsahuje v tom, o čem mluví, odkrytost jsoucní. Ve vyřčeném je tato odkrytost uchována. Takto se vyřčené jaksi samo stává nitrosvětským příručním jsoucním, jež může být uchopeno a předáváno řečí dál. Díky uchování odkrytosti zaujímá vyřčené, jež má charakter příručnosti, samo vztah ke jsoucní, jehož se jakožto výpověď týká. Odkrytost je vždy odkrytost něčeho. I v opakování vyřčeného se opakující pobyt stává bytím ke jsoucní,

¹ b k tomu takto nikdy nedojde

² Srv. výše § 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu.

³ Srv. § 34.

o němž je řeč. Je však zbaven – a cítí se být zproštěn – onoho původního výkonu odkrývání.

Pobyt nemá zapotřebí stavět se v „originární“ zkušenosti před jsoucnu samo, a přesto setrvává odpovídajícím způsobem v bytí k tomuto jsoucnu. Odkrytost si z velké části osvojujeme nikoli každý svým vlastním odkrýváním, nýbrž přebíráním toho, co slyšíme říkat. Pohlcenost řečeným patří ke způsobu bytí neurčitého 'ono se'. Vyřčené jako takové na sebe strhává bytí ke jsoucnu odkrytému ve výpovědi. Máme-li si však toto jsoucnu výslovně [297] osvojit v jeho odkrytosti, znamená to, že výpověď je třeba vykázat jako odkrývající. Vyslovená výpověď je však příruční jsoucnu: uchovávajíc odkrytost, má sama o sobě k odkrytému jsoucnu určitý vztah. Vykázat, že je odkrývající, tedy znamená: vykázat vztah výpovědi, která uchovává odkrytost, ke jsoucnu. Výpověď je příruční jsoucnu. Jsoucnu, k němuž se výpověď jakožto odkrývající vztahuje, je nitrosvětské příruční, příp. výskytové jsoucnu. Vztah má takto sám ráz výskytu. Toto vztazení ale spočívá v tom, že výpovědi uchovávaná odkrytost je vždy odkrytost něčeho. Soud „obsahuje něco, co platí o předmětech“ (Kant). Ale tím, že se toto vztazení proměnilo ve vztah mezi výskytovými jsoucnu, nabylo nyní samo výskytového charakteru. Odkrytost něčeho se stala vyskytující se přiměřeností jednoho výskytového jsoucnu, vyslovené výpovědi, ke druhému výskytovému jsoucnu, k tomu, o němž se mluví. A vystoupí-li tato přiměřenost do popředí už jen jako vztah mezi výskytovými jsoucnu, tzn. bude-li způsob bytí členů vztahu pochopen nerozlišeně jako pouhá výskytovost, objeví se tento vztah jako vyskytující se shoda dvou výskytových jsoucnu.

225 *Vyslovením výpovědi nabude odkrytost jsoucnu způsob bytí nitrosvětského příručního prostředku. Poněvadž ji však jako odkrytost něčeho prostupuje vztazenost k výskytovému jsoucnu, stává se odkrytost (pravda) sama vyskytující se vztahem mezi výskytovými jsoucnu (intellectus a res).*

Existenciální fenomén odkrytosti, fundovaný v odemčenosti pobytu; se stane výskytovou vlastností, jež v sobě ještě chová charakter vztazenosti, a rozlomí se tak na výskytový vztah. Z pravdy jako odemčenosti a odkrývajícího bytí k odkrytému jsoucnu se stala pravda ve smyslu shody mezi nitrosvětskými výskytovými jsoucnu. Tím je vykázána ontologická [298] odvozenost tradičního pojmu pravdy.

Co je však v řádu existenciálně-ontologických souvislostí fundace poslední, je z onticko-faktického hlediska první a nejbližší. Tento fakt je ale co do své nutnosti opět zakotven ve způsobu bytí pobytu samého. Pohlcen obstaráváním rozumí si pobyt z toho, s čím se nitrosvětsky setkává. Odkrytost, jež odkrývání přísluší, nalézá pobyt zprvu nitrosvětsky v tom, co je vysloveno. Ale nejen pravda vystupuje jako výskytové jsoucnu: porozumění bytí rozumí zprvu všemu jsoucnu jako výskytovému. Ontologické zamyšlení nad zprvu onticky vystupující „pravdou“ chápe od počátku *λόγος* (výpověď) jako *λόγος τινός* (výpověď o..., odkrytost něčeho), ale interpretuje tento fenomén jako výskytové jsoucnu z jeho možné výskytovosti. Poněvadž je však výskytovost ztotožněna se smyslem bytí vůbec, *nemůže* pak vyvstat otázka, zda tento způsob bytí pravdy a její struktura, s níž se zprvu setkáváme, jsou či nejsou původní. *Porozumění bytí pobytu, které zprvu převládlo a které dodnes nebylo z á s a d n ě a výslovně překonáno, samo tedy zakrývá původní fenomén pravdy.*

Zároveň však nesmíme přehlédnout, že u Řeků, kteří toto počáteční rozumění bytí první vědecky rozvinuli a nastolili, žilo zároveň i původní, třebaže předontologické porozumění pravdě a prosazovalo se – alespoň u Aristotela – dokonce i proti zakrytí způsobenému jejich ontologií.¹

Aristotelés nikdy netvrdil, že původní „místo“ pravdy je soud. 226 Říká, [299] že *λόγος* je takový způsob bytí pobytu, který může být odkrývající *nebo* zakrývající. Pravdivost logu se vyznačuje touto *dvojí možností*: je to chování, které může rovněž zakrývat. A protože Aristotelés zmíněnou tezi nikdy netvrdil, nemusel také nikdy pojem pravdy „rozšiřovat“ z logu na čisté *νοεῖν*. „Pravda“, která přísluší *αἰσθησις* a zření „idejí“, je původní odkrývání. A jedině proto, že *νόησις* původně odkrývá, může mít také *λόγος* jakožto *διανοεῖν* odkrývající funkci.

Tvrzení, že vlastní „místo“ pravdy je soud, se nejen neprávem dovolává Aristotela, nýbrž i svým obsahem představuje neporozumění struktuře pravdy. Výpověď není primární „místo“ pravdy,

¹ Srv. *Eth. Nic. a Met.* © 10.

nýbrž *naopak*, výpověď jako modus osvojování odkrytosti a jako způsob 'bytí ve světě' je zakotvena v odkrývání, resp. v *odemčenosti* pobytu. Nejpůvodnější „pravda“ je „místem“ výpovědi a ontologickou podmínkou toho, aby vypovídání mohlo být pravdivé nebo nepravdivé (odkrývající nebo zakrývající).

Pravda pochopená v nejpůvodnějším smyslu patří k základní struktuře pobytu. Pravda je existenciál. Tím je ale už také naznačena odpověď na otázku po způsobu bytí pravdy a po smyslu nutnosti předpokládat, že „pravda existuje“.

c) Způsob bytí pravdy a předpokládání pravdy

Pobyt jako konstituovaný odemčeností je bytostně v pravdě. Odemčenost je bytostný způsob bytí pobytu. *Pravda „existuje“ jen potud, pokud je pobyt*. Jsoucno je odkryto jen *tehdy* a odemčeno pouze *tak dlouho*, pokud vůbec *jest* pobyt. [300] Newtonovy zákony, věta o sporu, každá pravda vůbec je pravdivá jen potud, pokud *jest* pobyt. Dokud pobyt vůbec nebyl, nebyla pravda a nebude ani tehdy, až už pobyt vůbec nebude, protože pravda jakožto odemčenost, odkrývání a odkrytost v takovém případě vůbec být *nemůže*. Než byly Newtonovy zákony odkryty, nebyly „pravdivé“; z toho neplyne, že byly nepravdivé, ani že budou nepravdivé, až už nebude onticky žádná odkrytost možná. Toto „omezení“ nepředstavuje rovněž žádné znehodnocení pravdivosti „pravd“.

Že Newtonovy zákony nebyly před Newtonem ani pravdivé, ani nepravdivé, to nemůže znamenat, že jsoucno, které odkrývají a ukazují, předtím nebylo. Tyto zákony se staly pravdivými skrze *Newtona*, jejich prostřednictvím získal pobyt přístup k jsoucnu samému. V odkrytosti se toto jsoucno ukazuje právě jako to, jímž bylo již předtím. Takové odkrývání je způsob bytí „pravdy“.

Existence „věčných pravd“ bude dostatečně dokázána teprve tehdy, až se podaří dovodit, že od věčnosti do věčnosti pobyt byl a bude. Dokud takový důkaz chybí, zůstává věta fantastickým tvrzením, které nic nezískává na správnosti tím, že mu filosofové vesměs „věří“.

Veškerá pravda je na základě svého bytostně pobytového způsobu bytí relativní k bytí pobytu. Znamená tato relativita, že všechny pravdy jsou „subjektivní“? Interpretujeme-li „subjektivní“ jako „ponechaný libovůli subjektu“, pak zajisté nikoliv. Neboť odkrývání – jak je jeho nejvlastnějším smyslem – oprošťuje vypovídání od „subjektivní“ libovůle a přivádí odkrývající pobyt před jsoucno samo. A pouze *proto*, že „pravda“ jakožto odkrývání je *způsob bytí pobytu*, může být oproštěna od *jeho* libovůle. Rovněž „všeobecná platnost“ pravdy má svůj původ výhradně v tom, že pobyt je s to odkrývat a uvolňovat [301] jsoucno samo. Jedině tak může být toto jsoucno samo závazné pro každou možnou výpověď, tj. pro každé ukázání tohoto jsoucna. Poškodí snad správně pochopenou pravdu v něčem okolnost, že je možná pouze v „subjektu“ a s jeho bytím stojí a padá?

Z existenciálně pochopeného způsobu bytí pravdy je také nyní pochopitelné, že pravdu předpokládáme. *Proč musíme předpokládat, že pravda existuje?* Co to znamená „předpokládat“? Co míní ono „musíme“ a „my“? Co znamená: „pravda existuje“? Pravdu předpokládáme „my“, poněvadž „my“, kteří jsme ve způsobu bytí pobytu, *jsme* „v pravdě“. Nepředpokládáme ji jako něco „mimo“ nás nebo „nad“ námi, k čemu bychom se vztahovali jako k hodnotě vedle jiných. Nejsme to my, kdo předpokládá „pravdu“, nýbrž¹ je to *pravda*, co nám ontologicky vůbec umožňuje *být* tak, že něco „předpokládáme“. Pravda teprve umožňuje něco takového jako předpoklad.

Co znamená „předpokládat“? Pochopit něco jako důvod bytí nějakého jiného jsoucna. Takové rozumění jsoucnu v jeho bytostných vztazích je možné jediné na základě odemčenosti, tzn. na základě toho, že pobyt je odkrývající. Předpokládat „pravdu“ potom znamená chápat ji jako něco, kvůli čemu pobyt je. Ale pobyt – jak vyplývá z bytostné struktury starosti – je už vždy v předstihu před sebou. Je to jsoucno, kterému jde v jeho bytí o jeho nejvlastnější 'moci být'. K bytí a k 'moci být' pobytu jako 'bytí ve světě' patří bytostně odemčenost a odkrývání. Pobytu jde o jeho 'moci být ve světě' a o to, aby v něm mohl v praktickém obstarávání odkrývat nitrosvětská jsoucna. A právě v tom, že bytostná struktura pobytu je

¹ nýbrž bytost pravdy klade nás do 'před', které je nám přičteno!

starost, že pobyt je v předstihu před sebou, v tom spočívá nejpůvodnější „před-pokládání“. *Poněvadž k bytí pobytu patří toto sebezpředpokládání, musíme také „my“ předpokládat [302] „sebe“ jako určité odemčenosti.* Toto „předpokládání“ obsažené v bytí pobytu se nevztahuje k ostatnímu nepobytovému jsoucnu, které kromě něho ještě také je, nýbrž jedině k pobytu samému. Předpokládaná pravda, resp. ono „existuje“, jímž má být její bytí určeno, má způsob bytí, resp. smysl bytí pobytu samého. Předpoklad pravdy musíme „činit“ proto, že s bytím našeho „my“ již *jest* „učiněn“.

Pravdu *musíme* předpokládat, pravda jako odemčenost pobytu *musí* být, právě tak jako pobyt sám *musí* být vždy můj a právě tento. To patří k bytostné vrženosti pobytu do světa. *Což snad někdy pobyt sám za sebe svobodně rozhodl nebo bude moci rozhodnout, zda chce či nechce přijít na svět?* „O sobě“ nelze vůbec nahlédnout, proč by mělo být jsoucnu *odkrýváno*, proč musí být *pravda* a proč musí být *pobyt*. Obvyklé vyvracení skepticizmu, jenž popírá bytí resp. poznatelnost „pravdy“, zůstává stát v půli cesty. Formální argumentace tohoto vyvracení pouze ukazuje, že soudíme-li, je pravda již předpokládána. Poukazuje tedy na to, že k výpovědi patří „pravda“, že smyslem ukazování je odkrývání. Přitom zůstává *nevyjasněno, proč* tomu tak musí být, co je ontologický důvod této nutné bytostné spojitosti mezi výpovědí a pravdou. Zcela temný zůstává rovněž způsob bytí pravdy a smysl předpokládání a jeho ontologický fundament v pobytu samém. Mimo to zůstává nepovšimnuto, že pravda je již předpokládána i tehdy, když nikdo *nesoudí* – pokud pobyt vůbec *jest*.

Skeptika nelze vyvrátit, stejně jako nelze „dokázat“ bytí pravdy. Skeptika, jestliže fakticky *jest* a neguje pravdu, také *není třeba* vyvracet. Pokud *jest* a pokud si v tomto svém bytí porozuměl, pak v zoufalství [303] sebevraždy již pobyt, a tudíž i pravdu zahladil. Pravdu nelze v její nutnosti dokázat, protože pobyt si nemůže sebe sama teprve dokazovat. Právě tak jako není prokázáno, že jsou „věčné pravdy“, není prokázáno ani to, že kdy „existoval“ nějaký „skutečný“ skeptik – v což všichni odpůrci skepticizmu v zásadě věří, přestože jej vyvracejí. Existoval možná častěji, než jsou ochotny připustit plytké a formálně dialektické pokusy „skepticismus“ zlomit.

Při otázce po bytí pravdy a po nutnosti pravdu předpokládat se tedy stejně jako při otázce po bytosti poznání vychází v každém případě z „ideálního subjektu“. Výslovným či nevysloveným motivem takového počinání je požadavek, který je sice oprávněný, jež třeba ale také teprve ontologicky odůvodnit: že tématem filosofie má být „apriori“, a nikoli „empirická fakta“ jako taková. Vyhovuje však východisko „ideálního subjektu“ tomuto požadavku? Není to subjekt *fantasticky idealizovaný*? A nezaviiňuje pojem takového subjektu, že právě apriori pouze „faktického“ subjektu, totiž pobytu, mijíme? Není apriori faktického subjektu, to znamená fakticita pobytu, určena tím, že je stejně původně v pravdě i nepravdě?

Ideje „čistého já“ a „vědomí vůbec“ mají tak málo společného s apriori „skutečné“ subjektivity, že ontologické rysy fakticity a struktury bytí pobytu přeskakují, resp. vůbec nevidí. Odmítáme-li „vědomí vůbec“, neznamená to, že popíráme apriori, stejně jako vyjdeme-li z idealizovaného subjektu, není tím zaručena věcně založená apriornost pobytu.

Tvrzení „věčných pravd“ jakož i zaměňování fenomenálně založené „ideality“ [304] pobytu s idealizovaným absolutním subjektem patří k pozůstatkům křesťanské teologie, které zdaleka ještě nebyly z filosofické problematiky radikálně vymýceny.

Bytí pravdy je v původním sepětí s pobytém. A jedině proto, že pobyt *jest* jako konstituovaný odemčeností, tzn. rozuměním, je vůbec možno rozumět něčemu takovému jako bytí. 230

Bytí – nikoli jsoucnu – „*jest*“ jen potud, pokud je pravda. A ta *jest* jen potud, pokud a dokud je pobyt. Bytí a pravda „jsou“ stejně původní. Co znamená, že bytí „*jest*“, když má být přece od všeho jsoucna odlišeno,¹ se můžeme konkrétně ptát teprve tehdy, až bude vyjasněn smysl bytí a dosah porozumění bytí vůbec. Až pak lze také s příslušnou původností analyzovat, co patří k pojmu vědy o *bytí jako takovém*, jeho možnostech a obměnách. A teprve na základě vymezení tohoto zkoumání a jeho pravdy bude možno ontologicky určit výzkumy, které odkrývají *jsoucno*, a povahu jejich pravdy.

¹ a ontologická diference

Odpověď na otázku po smyslu bytí stále nemáme. Co nám pro vypracování této otázky dala dosavadní fundamentální analýza pobytu? Rozborem fenoménu starosti byla ujasněna bytostná skladba jsoucna, k jehož bytí patří něco takového jako porozumění bytí. Tím bylo bytí pobytu zároveň vymezeno vůči těm modům bytí (příručnost, výskytovost, realita), které charakterizují jsoucno, jež nemá ráz pobytu. Rovněž bylo ozřejmeno rozumění samo, čímž byla zároveň zajištěna metodická průhlednost rozumějícího a vykládajícího postupu interpretace bytí. [305]

Jestliže jsme ve starosti skutečně našli původní bytostnou skladbu pobytu, musí být na tomto základě možno pojmově uchopit také porozumění bytí, jež je starosti vlastní, tzn. vymezit smysl bytí. Ale je fenoménem starosti vskutku odemčena nejpůvodnější existenciálně-ontologická skladba pobytu? Dává nám ona strukturní rozmanitost fenoménu starosti původní celost bytí faktického pobytu? Zahlédli jsme vůbec v dosavadním zkoumání pobyt *jako celek*?

Druhý oddíl POBYT A ČASOVOST

§ 45. Výsledek přípravné fundamentální analýzy pobytu a úkol původní existenciální interpretace tohoto jsoucna

K čemu jsme přípravnou analýzou pobytu dospěli a co hledáme? *Nalezli* jsme základní strukturu zkoumaného jsoucna, strukturu 'bytí ve světě', jehož bytostné rysy se protínají v odemčenosti. Celost tohoto strukturního celku se odhalila jako starost. V ní je obsaženo bytí pobytu. Této analýze bytí sloužilo za vodítko to, co bylo předběžně určeno jako bytnost pobytu, totiž existence.¹ Formálně lze tento termín charakterizovat takto: pobyt *jest* jakožto rozumějící 'moci být', jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Jsoucno takto jsoucí jsem vždy já sám. Pojmová artikulace fenoménu starosti nám otevřela konkrétní skladbu existence, tzn. její stejně původní sepětí s fakticitou a upadáním pobytu.

Hledáme odpověď na otázku po smyslu bytí vůbec a ještě předtím možnost, jak tuto základní otázku² veškeré ontologie radikálně vypracovat. Ale zmapovat horizont, v němž je něco takového jako bytí vůbec zprvu srozumitelné, znamená vyjasnit možnost porozumění bytí vůbec, tedy porozumění, které patří ke skladbě jsoucna, jež nazýváme [308] pobyt³. Avšak porozumění bytí jako bytostný moment pobytu lze *radikálně* vyjasnit jen tehdy, podaří-li se toto jsoucno, k jehož bytí porozumění patří, samo o sobě *původně* interpretovat v jeho bytí.

¹ Srv. § 9.

² ^a která ale 'onto-logii' zároveň proměňuje (srv. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, oddíl IV)

³ Srv. §§ 6, 21 a § 43, str. 229.

NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*

Praha: OIKOYMENH, 2010 (přel. V. Koubová) s. 7–27

EDICE OIKÚMENÉ
MALÁ ŘADA
Svazek 5

FRIEDRICH NIETZSCHE

O pravdě a lži
ve smyslu nikoli morálním

PRAHA
2010

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
www.oikoymenh.cz

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Nietzsche, Friedrich, 1844–1900

O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním / Friedrich Nietzsche; [z německého originálu... přeložila Věra Koubová]. – 2., opr. vyd. – Praha: OIKOYMENH, 2010. – 59 s. – (Oikúmené. Malá řada; sv. 5)

Název originálu: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

14(430) * 165 * 81:1 * 165.023.1 * 179.8 * 81'373.612.2

– německá filozofie – 19. stol.

– teorie poznání

– filozofie jazyka

– pravda

– lež

– metafora

– úvahy

14(100–15)"15/20" – Moderní západní filozofie [5]

© Translation, Věra Koubová, 2007

© OIKOYMENH, 2007, 2010

ISBN 978–80–7298–428–2

Obsah

O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním	7
Fragmenty z pozůstalosti	29
Ediční poznámka	58

1.

V jakémsi odlehlém koutě kosmu, třpytivě rozlitého v bezpočet slunečních systémů, byla jednou jedna hvězda, na níž chytrá zvířata vynalezla poznávání. Byla to nejhrdější a nejprolhanější minuta „dějin světa“: ale ne víc než pouhá minuta. Po několika nadechnutích přírody hvězda vyhasla, a ona chytrá zvířata musela zemřít. – A i kdyby si takovou bajku někdo vymyslel, přece by dostatečně nevystihl, jak uboze, jak stínovitě a prchavě, jak neúčelně a libovolně se vyjímá lidský intelekt v přírodě; existovaly celé věčnosti, kdy nebyl; až opět vezme za své, nic se nestane. Neboť tento intelekt nemá žádné další poslání, které by přesahovalo život lidí. Jest totiž jenom lidský, a pouze jeho majitel a tvůrce jej bere tak pateticky, jako by se v něm otáčely veřeje světa. Kdybychom se však mohli dorozumět s komárem, zjistili bychom, že i on se vzduchem vznáší s tímto patosem a cítí se jako létající střed tohoto světa. Není v přírodě nic tak zavrženého a malého, aby se to nepatrným závanem oné síly po-

znávání nenafouklo okamžitě jako měch; a stejně jako chce mít svého obdivovatele každý nosič, tak se domnívá i nejhrdější člověk, filosof, že na jeho konání a myšlení se ze všech stran teleskopicky upírají zraky kosmu.

Je zvláštní, že něco takového dokáže intelekt, jenž je přece dán těm nejnešťastnějším, nejkřehčím, nejpomíjivějším bytostem právě jen jako pomůcka, aby je na minutu udržel při životě; z něhož by jinak, bez takového přídatku, měly všechny důvody prchat tak rychle jako Lessingův syn. Domýšlivost spojená s poznáváním a pocíťováním zastírá oči i smysly lidí mhou a klame je o hodnotě bytí tím, že v sobě chová nejlichotivější ocenění právě pro poznání samo. Jejím nejobecnějším účinkem je klam – ale něco z tohoto charakteru ulpívá i na účincích zcela dílčích.

Intelekt, jakožto prostředek k uchování individua, rozvíjí své hlavní síly v přetvářce; neboť ona je prostředkem, jímž se uchovávají slabší, méně robustní individua, kterým je odepřeno vést boj o existenci pomocí rohů nebo ostrých dravčích tesáků. V člověku dosahuje toto umění přetvářky svého vrcholu: tady je klam a mam, lichotka, lež a podvod, pomluva, reprezentace, život ve vypůjčeném lesku, maska, zahalující konvence, nutkání předvádět se před druhými i před sebou, zkrátka neustálé poletování kolem plamene je-

šitnosti natolik pravidlem a zákonem, že snad není nic nepochopitelnějšího, než že mezi lidmi mohl vzejít čestný a čistý pud k pravdě. Jsou hluboce ponořeni do iluzí a snových obrazů, jejich oko klouže jen po povrchu věcí a vidí „formy“, jejich cit nikde nevede k pravdě, nýbrž se spokojuje s přijímáním podnětů a jakousi tápavou hrou na hřbetě věcí. Navíc se nechává člověk po celý život obelhávat za nocí sny, aniž se tomu jeho morální cit snaží někdy zabránit: zatímco prý existují lidé, jimž se silou vůle podařilo odstranit chrápání. Co vlastně člověk o sobě ví! Ano, dokázal se snad alespoň jednou dokonale vnímat, vystaven sám sobě jako v osvětlené vitríně? Nezamlčuje mu snad příroda téměř všechno, dokonce i o jeho těle, aby ho, stranou zákrutů střev, rychlého proudění krve, složitých záchvěvů tkání, zahнала a uzavřela do hrdého šalebného vědomí? Odhodila klíč: a běda osudné zvědavosti, která by dokázala jednou vyhlédnout škvírou z pokojíku vědomí ven a dolů a tušila by teď, že člověk spočívá na čemsi nemilosrdném, žádostivém, nenasyceném, vražedném, v lhostejnosti svého nevědění, jako by ve snách visel na hřbetě tygra. Odkud, pro všechno na světě, při této konstelaci pud k pravdě?!

Pokud by se individuum chtělo jen udržet proti druhým individuí, používalo by za přirozeného stavu věcí intelekt většinou jen k přetvářce: jelikož chce

však člověk existovat společensky a stádně zároveň z nouze a nudy, potřebuje jakousi dohodu o míru a usiluje o to, aby alespoň to nejdřívější bellum omnium contra omnes zmizelo z jeho světa. A uzavření míru přináší s sebou něco, co vypadá jako první krok ke vzniku onoho záhadného pudu k pravdě. Právě teď se fixuje to, co má od nynějška být „pravdou“, tj. vynalézá se stejnoměrně platné a závazné označování věcí a zákonodárství jazyka tvoří také první zákony pravdy: neboť zde poprvé vzniká kontrast mezi pravdou a lží: lhář používá platná označení – slova – tak, aby se ne skutečné jevílo jako skutečné; jsem bohatý, zatímco pro jeho stav by bylo pravým označením „chudý“. Zneužívá pevných konvencí libovolným zaměňováním, nebo dokonce obracením jmen. Pokud tak činí sobeckým a svému okolí škodlivým způsobem, nebude mu společnost už důvěřovat, a tím ho vyloučí. Lidé se přitom nevyhýbají ani tak podvedení samému, jako spíše tomu, že podvodem mohou být poškozeni. Ani na tomto stupni neproklínají v podstatě klam, nýbrž zlé, nepřátelské důsledky určitých druhů klamu. A v podobně omezeném smyslu chce člověk také pravdu. Touží po příjemných, život udržujících důsledcích pravdy; čisté poznání bez důsledků je mu lhostejné, a vůči škodlivým a ničivým pravdám je naladěn dokonce nepřátelsky. A nadto: jak je tomu s oněmi

konvencemi jazyka? Jsou snad výsledkem poznání, smyslu pro pravdu: kryje se označení a věc? Je jazyk adekvátním výrazem všech realit?

Jenom ze zapomnětlivosti může člověk propadnout bludu, že je majitelem pravdy v onom právě označeném stupni. Nechce-li se spokojit s pravdou ve formě tautologie, tj. s prázdnou slupkou, bude věčně zaměňovat iluze za pravdy. Co je to slovo? Zobrazení nervového vzruchu ve zvucích. Usuzovat však z nervového vzruchu dále na příčinu mimo nás je již výsledkem chybného a neoprávněného užití věty o důvodu. Jak bychom mohli – kdyby tím jedině rozhodujícím při vzniku řeči byla pravda a při označování hledisko jistoty – jak bychom pak mohli říkat: kámen je tvrdý: jako by nám „tvrdý“ bylo známé ještě i jinak, a nejen jako veskrze subjektivní podnět! Dělíme věci podle rodů, označujeme strom za mužský, rostlinu za ženskou: jaké to libovolné příměry! Jak daleko za hranice jistoty jsme ulétli! Německé označení hada nepostihuje nic než určité vinutí, kroucení, a mohlo by se tedy právě tak dobře užít na červa. Jaká svévolná vymezení, jaké jednostranné zdůrazňování hned té, hned oné vlastnosti věci! Postavíme-li vedle sebe různé jazyky, ukáže se, že u slov nikdy nezáleží na pravdě ani na adekvátním výrazu: jinak by jazyků nebylo tolik. „Věc o sobě“ (právě to by byla čistá pravda bez důsledků) je

pro tvůrce jazyka zcela neuchopitelná a naprosto nežádoucí. On jen označuje vztahy věcí k lidem, a aby je vyjádřil, sahá k nejmělejší metaforám. Nervový vzruch nejprve přenesen v obraz! první metafora. Obraz zase ztvárněn ve zvuk! druhá metafora. A pokaždé úplné přeskočení celé sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové. Představme si člověka, který je úplně hluchý a nikdy neměl žádný vněm tónu ani hudby: bude pozorovat Chladniho obrazce v písku, rozpozná jejich příčiny v chvění struny a bude teď přísahat, že nyní už určitě ví, čemu lidé říkají tón; a tak se nám všem vede s jazykem. Domníváme se, že víme cosi o věcech samých, mluvíme-li o stromech, barvách, sněhu a květinách, a přece nevlastníme nic než metafory věcí, které původním bytostem naprosto neodpovídají. Stejně jako tón v podobě obrazce v písku vyjímá se ono záhadné X věci o sobě jednou jako nervový vzruch, poté jako obraz, nakonec jako zvuk. Logicky tedy vznik jazyka rozhodně neprobíhá a veškerý materiál, s nímž později člověk pravdy, badatel, filosof pracuje a z něhož stává, pochází, ne-li ze vzdušných zámeků, pak přece jen nikoli z podstaty věcí.

Uvažme ještě zejména tvorbu pojmů: každé slovo se stává pojmem v tom okamžiku, kdy už právě nemá sloužit jedinečnému, naprosto individualizovanému původnímu prožitku, jemuž vděčí za svůj vznik, napří-

klad jako připomínka, nýbrž když se musí hodit zároveň na nespočetné, více nebo méně podobné, tj. přísně vzato nikdy stejné, tedy samé nestejně příklady. Každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné. Tak jistě jako není žádný list zcela shodný s jiným, je pojem listu vytvořen svévolným vynecháním těchto individuálních odlišností, zapomenutím na vše rozlišující, a vzbuzuje nyní představu, jako by v přírodě existovalo kromě listů cosi, co by bylo „listem vůbec“, jakousi praformou, podle níž by byly všechny lístky tkány, kresleny, tvarovány, barveny, krabaceny, malovány, jenže nešikovnými rukama, takže by žádný exemplář nebyl korektní a spolehlivý jakožto věrná kopie své praformy. Nazýváme nějakého člověka poctivým; proč dnes jednal tak poctivě? ptáme se. Naše odpověď obvykle zní: z poctivosti. Poctivost! to značí opět: list je příčinou listů. Vždyť my nevíme vůbec nic o jakési bytostné kvalitě, jež by se jmenovala poctivost, víme však o nespočetných individualizovaných, a tedy nestejných jednáních, která vynecháním onoho nestejného činíme stejnými a označujeme teď jako jednání poctivá; nakonec z nich formulujeme jakousi qualitas occulta se jménem: poctivost.

Odhlížení od individuálního a skutečného nám dává pojem, stejně jako nám dává i formu, zatímco příroda nezná žádné formy a pojmy, tedy ani žádné druhy,

nýbrž jen jakési nám nepřístupné a nedefinovatelné X. Neboť i náš protiklad individua a druhu je antropomorfní a nepochází z podstaty věcí, třebaže se neodvažujeme říkat, že jí neodpovídá: to by totiž bylo dogmatické tvrzení a jako takové právě tak neprokazatelné jako jeho protiklad.

Co je tedy pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkratka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevné, kanonické a závazné: pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory, jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly, mince se setřeným obrazem, které bereme jen jako kov, a nikoli už jako mince. Stále ještě nevíme, odkud pochází pud k pravdě; neboť dosud jsme slyšeli jen o závazku, který společnost vznáší, aby mohla existovat, o závazku být pravdivý, tzn. používat běžných metafor, tedy, morálně vyjádřeno: lhát podle pevné konvence, lhát davo- vě stylem závazným pro všechny. Člověk arci zapomíná, že je na tom takto; lze tedy označeným způsobem nevědomě a podle staletých zvyklostí – a právě *touto nevědomostí*, právě tímto zapomněním dospívá k pocitu pravdy. Z pocitu, že je zavázán označovat jednu věc za červenou, druhou za studenou, třetí za němou, probouzí se v něm morální, k pravdě se vztahující hnutí:

na protikladu ke lháři, jemuž nikdo nevěří, jež všichni vylučují, demonstruje si člověk vše, co je na pravdě úctyhodné, důvěryhodné a prospěšné. Staví nyní své jednání jakožto *rozumná* bytost pod vládu abstrakcí: nestrpí už, aby byl strháván náhlými dojmy, názory, zobecňuje všechny tyto dojmy nejprve v bezbarvější, chladnější pojmy a k nim pak připravá vůz svého žití a jednání. Vše, co člověka odlišuje od zvířete, závisí na této schopnosti sublimovat názorné metafory ve schéma, rozpustit tedy obraz v pojem; v oblasti oněch schémat je totiž možné něco, co by se nikdy nepodařilo s názornými prvými dojmy: vybudovat pyramidový řád podle kast a stupňů, vytvořit nový svět zákonů, privilegií, podřazeností, vymezení, který nyní vystupuje proti názornému světu prvních dojmů jako cosi pevnějšího, obecnějšího, známějšího, lidštějšího, a proto jako regulativ a imperativ. Zatímco každá názorová metafora je individuální, ojedinělá, a umí tedy pokaždé uniknout jakémukoli schematickému třídění, vyznačuje se velká pojmová stavba strnulou pravidelností římského kolumbária a vyznačuje ve své logice přísnost a chlad, které jsou vlastní matematice. Koho tento chlad ovane, stěží uvěří, že i pojem, kostěný a hranatý jako kostka a stejně přemístitelný, zde přece zůstává jen jako *residuum metafor* a že iluze uměleckého přenosu nervového vzruchu v obrazy je ne-li

matkou, tedy alespoň babičkou každého pojmu. V rámci této pojmové hry v kostky však „pravda“ znamená – používat každou kostku tak, jak je označena; počítat přesně její oka, správně sestavovat rubriky a nikdy se neprohřešit proti kastovnímu řádu a proti pořadí tříd. Tak jako Římané a Etruskové rozřezali nebe strnulými matematickými čarami a do takto vymezeného prostoru zahrnuli boha jako do chrámu, tak má každý národ nad sebou takovéto matematicky rozdělené nebe pojmů a požadavkem pravdy pak rozumí, že má být každý pojmový bůh hledán jen ve *své sféře*. Zajisté zde můžeme člověka obdivovat jako mocného stavitelského génia, jemuž se daří budovat nekonečně komplikovaný pojmový dóm na pohyblivém základu a jakoby na plynoucí vodě; ovšem aby se na takových základech udržel, musí to být stavba jako z pavoučích vláken, tak jemná, aby ji s sebou unášela vlna, tak pevná, aby ji nerozvanul vítr. Jako stavitelský génius tak člověk vysoko převyšuje včelu: ta staví z vosku, jež nasbírává v přírodě, on staví z daleko jemnějšího tkaniva pojmů, jež musí teprve ze sebe vysoukat. Zaslouží si velký obdiv – ale rozhodně ne za svůj pud k pravdě, k čistému poznání věcí. Schová-li někdo nějakou věc za keř, právě tam ji zase hledá a také ji najde, pak na takovém hledání a nalézání není celkem co oslavovat: právě tak se to však má s hledáním a nalézáním „prav-

dy“ v oblasti rozumu. Stanovím-li definici savce a poté, spatřiv velblouda, prohlásím: Hle, savce, vyjde tím sice najevo pravda, ale jen omezené hodnoty, čímž míním, že je veskrze antropomorfní a neobsahuje jediný bod, který by byl „pravdivý o sobě“, skutečný a všeobecně platný, odhlédneme-li od člověka. Hledač takových pravd hledá v podstatě jen metamorfózu světa v člověka; usiluje o rozumění světu jakožto lidské věci a v nejlepším případě si vydobude pocit asimilace. Podobně jako pozoruje astrolog hvězdy ve službách člověka a v souvislosti s jeho štěstím a trápením, pozoruje takový badatel celý svět ve spojení s člověkem. Svět jakožto nekonečně lomenou ozvěnu nějakého prátónu, totiž člověka, jakožto rozmnožený obraz jediného praoobrazu, člověka. Jeho metodou je: přikládat ke všem věcem jako měřítko člověka; vychází při tom však z mylné domněnky, že má tyto věci jako čisté objekty bezprostředně před sebou. Zapomíná tedy na metaforičnost původních názorových metafor, a bere je jako věci samy.

Pouze díky tomu, že člověk zapomněl onen primitivní svět metafor, že obrazová masa vyvřevší původně jako horoucí láva z prascopnosti lidské fantazie zuhla a strnula, pouze díky nevývratné víře, že *toto* slunce, *toto* okno, *tento* stůl je pravda o sobě, zkratka jen díky tomu, že člověk zapomíná sebe sama jakož-

to subjekt, a to subjekt *umělecky tvořící*, žije v určitém klidu, v jistotě a důslednosti; kdyby mohl jen na okamžik opustit vězeňské zdi této víry, byla by po celém jeho „sebevědomí“ vmžiku veta. Námahu mu působí už to, má-li si přiznat, že moucha či pták percipují úplně jiný svět než člověk a že otázka, která z obou percepcí světa je správnější, je zhola nesmyslná, protože by se už muselo měřit měřítkem *správné percepce*, tj. měřítkem *neexistujícím*. Vůbec mi však správná percepce – to by znamenalo adekvátní vyjádření objektu v subjektu – připadá jako rozporuplný nesmysl: neboť mezi dvěma absolutně rozdílnými sférami, jako jsou subjekt a objekt, není kauzalita, správnost, vyjádření, nýbrž nanejvýš *estetické* chování, mám na mysli náznakový přenos, zadržávající překlad do zcela cizího jazyka. K tomu je však rozhodně zapotřebí volné básnivě a volně vynalézavé střední sféry a prostředkující síly. Slovo jev obsahuje mnoho svodů, a proto se mu co možná vyhýbám: neboť není pravda, že podstata věcí se zjevuje v empirickém světě. Malíř, jemuž chybějí ruce a jenž by chtěl obraz, který mu tane na mysli, vyjádřit zpěvem, vyjeví toho při této záměně sfér pořad ještě více, než kolik prozrazuje empirický svět o podstatě věcí. Dokonce ani poměr nervového vzruchu k vytvořenému obrazu není o sobě nutný; jestliže je

však týž obraz vytvářen milionkrát a děděn z pokolení na pokolení, ba nakonec se u celého lidstva objevuje pokaždé v důsledku téhož popudu, pak pro člověka konečně nabývá téhož významu, jako by to byl obraz jedině nutný a jako by onen poměr původního nervového vzruchu k vytvořenému obrazu byl poměrem přísně kauzálním; stejně by byl i donekonečna opakovaný sen pocíťován a posuzován veskrze jako skutečnost. Avšak ztuhnutí a strnutí metafory nijak nezaručuje nutnost a výlučnou oprávněnost této metafory.

Každý, komu jsou podobné úvahy blízké, jistě pocítil vůči jakémukoli idealismu tohoto druhu hlubokou nedůvěru, kdykoli se vskutku zřetelně přesvědčil o věčné důslednosti, všudypřítomnosti a neomylnosti přírodních zákonů; učinil pak tento závěr: vše zde, kam až pronikneme směrem vzhůru k teleskopickému světu a směrem do hloubi ke světu mikroskopickému, je naprosto jisté, vybudované, nekonečné, zákonité a bez mezer; věda bude v těchto šachtách věčné s úspěchem těžít a vše, co nalezne, bude v souladu a nebude si odporovat. Jak málo se to podobá výtvaru fantazie: neboť kdyby jím to bylo, musela by se přece někde projevit zdánlivost a neskutečnost. Proti tomu je třeba za prvé říci: kdybychom měli každý sám rozdílné smyslové pocity, kdybychom mohli sami percipovat

jednou jako pták, jednou jako červ, jednou jako rostlina, nebo kdyby jeden z nás viděl tentýž podnět jako červený, někdo druhý jako modrý a někdo třetí by jej vnímal dokonce jako zvuk, pak by nikdo o takové zákonitosti přírody nemluvil, nýbrž chápal by ji jen jako vysoce subjektivní útvar. A za druhé: čím je pro nás vůbec přírodní zákon; není nám znám sám o sobě, nýbrž jen svými účinky, tzn. svými relacemi ke druhým přírodním zákonům, které nám jsou známy opět jen jako relace. Poukazují tedy všechny tyto relace vždy znovu jen k sobě navzájem a ve své podstatě jsou pro nás zhola nesrozumitelné; jen to, co k nim přidáváme, čas, prostor, tedy vztahy sukcese a čísla jsou nám na nich opravdu známé. Ale vše zázračné, nač právě u přírodních zákonů hledíme s úžasem, co si žádá našeho vysvětlení a mohlo by nás svést k nedůvěře vůči idealismu, spočívá právě a jedině v matematické přesnosti a trvalosti představ o čase a prostoru. Ty však v sobě a ze sebe produkujeme s onou nutností, s níž tká pavouk síť; jsme-li nuceni chápat všechny věci jen v těchto formách, pak už není žádný zázrak, že na všech věcech chápeme vlastně právě jen tyto formy: neboť ony všechny v sobě musí nést zákony čísla, a právě číslo je ve věcech to nejpodivuhodnější. Veškerá zákonitost, jež nám tak imponuje u hvězdných drah a u chemického procesu, je v podstatě totožná

s vlastnostmi, které věcem dodáváme sami, takže tím imponujeme sami sobě. Dochází ovšem k tomu, že ona umělecká tvorba metafor, již v nás započíná každý vjem, už tyto formy předpokládá, a odehrává se tedy v nich; jen z pevného trvání těchto praforem lze vysvětlit, jak mohla být posléze z metafor samých opět konstituována stavba pojmů. Tato stavba je totiž napodobeninou časových, prostorových a číselných vztahů na půdě metafor.

2.

Na stavbě pojmů pracuje původně, jak jsme viděli, *язык*, v pozdějších dobách *věda*. Stejně jako včela staví buňky a zároveň tyto buňky plní medem, pracuje věda nepřetržitě na onom velkém kolumbáriu pojmů, pohřebišti názorů, staví stále nová a vyšší patra, podpírá, čistí, obnovuje staré buňky a usiluje především o to, aby své obrovité rámoví naplnila a uspořádala jím celý empirický, tj. antropomorfní svět. Jestliže i jednající člověk připoutává svůj život k rozumu a jeho pojmům, aby nebyl odplaven a neztratil sám sebe, pak badatel staví svou chýši těsně k věži vědy, aby na její stavbě mohl pomáhat a sám našel pod postavenou baštou ochranu. A ochrany má zapotřebí: neboť existují strašlivé mocnosti, které naň ustavičně dorážejí a které proti vědecké pravdě stavějí pod nejrozličnějším zaštitěním „pravdy“ utvářené zcela jinak.

Onen pud k tvorbě metafor, onen fundamentální lidský pud, jež nelze ani na okamžik odmyslet, protože bychom tak odmysleli člověka samého, není však tím,

že z jeho sublimovaných produktů, dojmů, vyrůstá regulérní a strnulý nový svět jakožto lidská pevnost, ve skutečnosti nikterak přemožen a ani zcela zkrocen. Hledá pro své působení novou oblast a jiné řečiště a nachází je v mýtu a v umění vůbec. Neustále mate rubriky a buňky pojmů tím, že tvoří nové příměry, metafory, metonymie, neustále projevuje chuť utvářet existující svět bdělého člověka tak pestře, nepravidelně, nezávazně, nesouvisle, přitažlivě a věcně nově, jako je tomu ve světě snu. Vždyť o sobě si je bdělý člověk jist tím, že bdí, jen díky onomu strnulému a pravidelnému tkanivu pojmů, a právě proto propadá občas domnění, že sní, když se někdy pojmové tkanivo díky umění roztrhne. Pascal má pravdu, tvrdí-li, že kdyby nás každou noc navštěvoval tentýž sen, byli bychom tímto snem zaměstnáni stejně jako věcmi, jež vidíme každý den: „Kdyby si byl řemeslník jist, že každou noc bude dvanáct hodin snít o tom, že je králem, pak se domnívám,“ říká Pascal, „že by byl právě tak šťasten jako král, který by po všechny noci dvanáct hodin snil o tom, že je řemeslníkem.“ Bdělý den národa myticky vzrušeného, například starších Řeků, se díky neustále působícímu zázraku, jak ho představuje mýtus, vsutku podobá více snu než dnu vědecky vystřízlivšího myslitele. Může-li každý strom najednou promluvit jako nymfa či může-li pod maskou býka nějaký bůh

odvléci pannu, je-li náhle vidět samu bohyni Athénu, jak projíždí s krásným spřežením v doprovodu Pisis-trata po tržištích Athén – a tomu poctivý Athéňan věřil –, pak je v každém okamžiku, stejně jako ve snu, možné vše, a celá příroda kolem člověka tančí, jako by byla rejem bohů, kteří se smějí tomu, že ve všelikých podobách člověka klamou.

Člověk sám má však nepřekonatelný sklon dát se klamat a je jak omámen štěstím, vyprávěl-li mu rapsodi epické pohádky jako pravdivé příběhy nebo předváděl-li herec ve hře krále ještě královštěji, než jej ukazuje skutečnost. Intelekt, onen mistr přetvářky, je potud svobodný a zbavený své běžné otrocké služby, pokud může klamat, aniž škodí, a tehdy slaví své saturnálie; nikdy není bujnější, bohatší, hrdější, obratnější a opovázlivější. S tvůrčí rozkoší mísí metafory a přemísťuje milníky abstrakce, takže označuje například proud za pohyblivou cestu, která člověka nese tam, kam jinak chodí. Teď ze sebe shodil znamení služebnosti: zatímco jindy byl zajat trudnou námahou, jak ubohému individu, jemuž se zachtělo života, ukázat cestu a nástroje, a jako služebník hledal kořist a zisk pro svého pána, stal se nyní pánem sám a smí ze své tváře setřít výraz nouze. Ať nyní dělá cokoli, vše se ve srovnání s jeho dřívějším počínáním vyznačuje přetvářkou, jako dříve znetvořením. Kopíruje lidský život,

avšak má jej za dobrou věc a zdá se s ním vcelku spokojen. To nesmírné trámoví a bednění pojmů, jehož se potřebný člověk celý život úpěnlivě drží jako záchrany, se osvobozenému intelektu stává jen lešením a hračkou pro nejztřeštěnější kousky: a když je rozbíjí, přehazuje, ironicky opět skládá tak, že nejdlehlší spojuje a nejbližší dělí, dává tak najevo, že oněch nouzových pomůcek potřebnosti nemá zapotřebí a že se nadále nechává vést nikoli pojmy, nýbrž intuicemi. Od těchto intuicí nevede žádná řádná cesta do země strašidelných schémat, abstrakcí: pro ně není slovo stvořeno, člověk umlká, když je vidí, nebo mluví v samých zakázaných metaforách a neslýchaných pojmových spojeních, aby alespoň výsměchem a ničáním starých pojmových omezení odpovídal tvůrčím způsobem mocnému dojmu přítomné intuice.

Existují období, v nichž člověk rozumu a člověk intuice stojí vedle sebe, jeden se strachem z intuice, druhý s výsměchem vůči abstrakci; druhý je právě tak nerozumný, jako je prvý neumělecký. Oba touží opanovat život: jeden tak, že umí největším potížením čelit starostlivostí, chytrostí, pravidelností, druhý tak, že jako „přeradostný hrdina“ ony potíže nevidí a za reálný bere jen život, jenž přijal podobu zdání a krásy. Kde člověk intuitivní zachází svými zbraněmi účinněji než jeho protihrač a vítězí, jako třeba ve

starším Řecku, může se za příznivých podmínek zformovat kultura a ustavit vláda umění nad životem; ona přetvářka, ono popírání potřebnosti, onen lesk metaforických názorů a vůbec bezprostřednost klamu pak provází veškeré projevy takového života. Ani dům, ani krok, ani šat, ani hliněný džbán neprozrazují, že je vynalezla potřeba a nouze; zdá se, jako by v nich všech mělo být vysloveno vznešené štěstí a olympský jas bez mračen, jakási hra s vážností. Zatímco člověk vedený pojmy a abstrakcemi se jimi jenom brání neštěstí, aniž si sám může z abstrakcí vynutit štěstí, zatímco usiluje jen o co nejdokonalejší nepřítomnost bolesti, intuitivní člověk uprostřed kultury nejenže díky svým intuicím odvrací zlo, nýbrž sklízí též neustálý proud jasu, povzbuzení, vykoupení. Ovšemže trpí krutěji, *když* trpí; ano, trpí i častěji, protože se nedokáže poučit ze zkušenosti a stále znovu padá do téže jámy, do které spadl předtím. V utrpení je pak právě tak nerozumný jako ve štěstí, hlasitě křičí a nenalézá útěchy. Jak jinak přijímat stejnou osudovou ránu člověk stoický, poučený zkušeností, ovládající se pomocí pojmů! Ten člověk, který hledá jen upřímnost, pravdu, svobodu od klamu a ochranu před zákeřným překvapením, předvádí nyní, v neštěstí, mistrovský kousek přetvářky, jako druhý člověk ve štěstí; neukazuje zkřivenou a pro-

měnlivou lidskou tvář, nýbrž takřka masku s důstojně souměrnými rysy, nekřičí, ba ani nepozmění hlas. Když jej přepadne opravdová průtrž mračen, zahálí se jen těsněji do pláště a pomalým krokem tím nečásem odchází.

*

PLATÓN: „Kratylos“

in *Platónovy spisy I*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (přel. F. Novotný), s. 163–173
(po odstavec 391b včetně)

Hermogenés, Kratylos, Sókratés

Hermogenés Chceš tedy, abychom sdělili i tuhle Sókratovi sv. I
předmět našeho hovoru? 383

Krat. Ano, jestliže se ti zdá.

Herm. Tady Kratylos tvrdí, Sókrate, že pro každou z věcí je od přírody správné jméno a že jméno není to, jak kteří lidé po úmluvě věc nazývají, označující ji částkou své řeči, nýbrž že jest jakási přirozená správnost jmen pro Hellény i pro barbary, a to pro všechny táz. Tází se ho tedy já, zdali je jeho jméno doopravdy Kratylos, a on souhlasí. „A co Sókratovo?“ řekl jsem. „Sókratés,“ odpověděl. „Tedy snad i všichni ostatní lidé mají každý to jméno, kterým každého nazýváme?“ A on řekl: „Tvé jméno jistě není Hermogenés,¹ ani kdyby ti tak říkali všichni lidé na světě.“ Já se ho ptám a snažím se dovědět, co tím myslí, ale on nechce nic vysvětlit a mluví se mnou záludně, děláje, jako by sám něco věděl a měl o tom u sebe určitou myšlenku, která by mě přiměla, kdyby ji chtěl jasně povědět, abych i já s ním souhlasil a mluvil totéž, co on sám mluví. Jestliže tedy dovedeš nějakým způsobem se dohádnouti smyslu Kratylových záhadných slov, rád bych to slyšel; spíše však ještě raději bych se dověděl – je-li ti to po chuti –, jaké máš ty sám mínění o správnosti jmen. 384

Sókr. Hermogene, synu Hipponikův, je staré přísloví, že krásné věci jsou nesnadné, když jde o jejich poznání; a zvláště také učení o jménech není malá věc. Ovšem kdybych já byl již slyšel od Prodika² jeho padesátidrachmovou přednášku, po jejímž vyslechnutí, jak on tvrdí, je posluchač v tom předmětě dokonale vzdělán, nic by ti nebránilo, abys ihned zvěděl pravdu o správnosti jmen; avšak vskutku jsem ji neslyšel, jen tu za drachmu. Proto tedy nevím, jak je to asi s pravdou o takových věcech; avšak jsem hotov hledati ji společně s tebou i s Kraty- c

lem. Co pak se týče jeho tvrzení, že tvé jméno není doopravdy Hermogenés, to tuším žertuje; snad se totiž domnívá, že kdykoli se snažíš nabýti jmění, pokaždé máš nezdar. Ale, jak jsem právě řekl, věděti takové věci je těžké, musíme se však spojit a společně zkoumat, zdali je tomu tak, jak ty praviš, či jak Kratylos.

Herm. Věru, Sókrate, já jsem o tom už mnohokrát rozmlouval i s tímto zde i s mnoha jinými, ale nemohu se přesvědčit, že správnost jména je něco jiného než smlouva a dohoda. Mně se totiž zdá, že jakékoli jméno čemu kdo dá, to že je správné jméno; a jestliže zase je změněn v jiné a onoho již neužívá, že to druhé jméno není o nic méně správné nežli to dřívější, jako my měníváme jména svým sluhům a to změněné jméno není o nic méně správné nežli jméno dříve užívané. Neboť žádná jednotlivá věc nemá žádné jméno od přirozenosti, nýbrž z obyčeje a zvyku těch, kteří si mu zvykli a užívají ho. Jestliže je tomu nějak jinak, jsem ochoten, co se mne týče, poučit se a slyšet o tom nejenom od Kratyly, nýbrž i od kohokoli jiného.

385 *Sókr.* Snad je něco na tvé řeči, Hermogene; podívejme se na to. Jak kdo každou věc nazývá, to je podle tvého mínění její jméno?

Herm. Mně se tak zdá.

Sókr. I když to je jednotlivec, který ji tak nazývá, i když to je obec?

Herm. Ano.

Sókr. Což tedy jestliže já dám název některé věci a například, čemu nyní říkáme člověk, to já budu nazývat koněm, a čemu nyní říkáme kůň, člověkem, bude mít jeden a týž živok obecně jméno člověk, soukromě však kůň? A naopak zase soukromě člověk a obecně kůň? Tak to myslíš?

b *Herm.* Mně se tak zdá.

Sókr. Nuže, řekni mi tohle. Užíváš o něčem názvu „mluviti pravdu“ a „mluviti nepravdu“?

Herm. Zajisté.

Sókr. Tedy by asi byla jedna řeč pravdivá a druhá nepravdivá?

Herm. Ovšemže.

Sókr. Ta, která říká věci, jak jsou, je pravdivá, a která, jak nejsou, nepravdivá, ano?

Herm. Ano.

Sókr. Jest tedy možné říkati řeči věci, které jsou, i které nejsou?

Herm. Ovšemže.

Sókr. A pravdivá řeč – zdalipak je pravdivá jen jako celek, avšak její části jsou nepravdivé?

Herm. Nikoli, nýbrž i části jsou pravdivé.

Sókr. Zdalipak jsou jen veliké části pravdivé a malé ne, či všechny?

Herm. Všechny, já myslím.

Sókr. Můžeš pak říci jinou menší část řeči nežli slovo?

Herm. Nikoli, toto je nejmenší.

Sókr. I o tomto tedy platí, co o pravdivé řeči?

Herm. Ano.

Sókr. Je pravdivé, jak tvrdíš.

Herm. Ano.

Sókr. A část řeči nepravdivé – není-li nepravdivá?

Herm. Ano.

Sókr. Jest tedy možno říkati jméno nepravdivé i pravdivé, je-li to možno s řečí?

Herm. Ano, jak by ne?

Sókr. Které jméno každý které věci přikládá, to tedy jest jméno každé věci?

Herm. Ano.

Sókr. Zdalipak také bude mít tolik jmen, kolik by jich kdo každé věci přikládal, a to tehdy, kdy by je přikládal?

Herm. Vskutku já nevím, Sókrate, jinou správnost jména nežli tuto, že já mohu každou věc nazývat jedním jménem, které jsem jí dal já, a ty jiným, které jsi dal zase ty. Jak vidím, dávají takto i obce v jednotlivých případech týmž věcem zvláštní

jména, a to Helléni proti ostatním Hellénům i Helléni proti barbarům.

386 *Sókr.* Nuže podívejme se, Hermogene, zdali se to podle tvého názoru tak má i s věcmi samými, že každá z nich má jsoucnost závislou na jednotlivých osobách, jako řekl Prótagoras, že „všech věcí měrou“ je člověk³ – že tedy jakými se mně věci jeví, takové mně i jsou, a jakými se jeví tobě, takové jsou tobě –, či se ti zdá, že mají samy o sobě jakousi stálost své jsoucnosti?

Herm. Mně se už kdysi stalo, Sókrate, že jsem byl ve svých pochybnostech zanesen i sem k myšlence Prótagorově; avšak nezdá se mi zrovna, že by tomu bylo tak.

b *Sókr.* Jakže? Ty ses dal již zanést až k mínění, že vůbec žádný člověk není špatný?

Herm. To ne, ví bůh, naopak již často jsem to zakusil, takže myslím, že někteří lidé jsou zcela špatní, a to velmi četní.

Sókr. A že jsou lidé zcela řádní, to se ti ještě nikdy nezdálo?

Herm. Jen ve velmi málo případech.

Sókr. Tedy zdálo se ti to?

Herm. Zajisté.

Sókr. Nuže, jak o tom soudíš? Zdalipak takto, že lidé zcela řádní jsou zcela rozumní, a lidé zcela špatní zcela nerozumní?

c *Herm.* Mně se tak zdá.

Sókr. Jestliže tedy Prótagoras měl pravdu a to je smysl pravdy, že jakými se věci každému zdají, takové také jsou, je možno, aby jedni z nás byli rozumní, a druzí nerozumní?

Herm. To přece ne.

d *Sókr.* I toto se ti, jak myslím, jistě zdá, že je-li rozumnost a nerozumnost, není zrovna možno, aby měl Prótagoras pravdu; vždyť potom by asi vpravdě nemohl být jeden o nic rozumnější druhého, bude-li pro každého pravdivé to, co se každému bude zdát.

Herm. Tak jest.

Sókr. Ale zajisté ani podle Euthydéma⁴ se ti, myslím, nezdá, že všechny věci jsou stejným způsobem pro všechny zároveň a stále;

vždyť by ani takto nebyli jedni řádní a druzí špatní, kdyby stejným způsobem pro všechny a stále byla ctnost i špatnost.

Herm. Máš pravdu.

Sókr. Tedy jestliže není pravda, že všechny věci jsou pro všechny stejným způsobem zároveň a stále, ani že každá je pro každého zvlášť, tu je zřejmé, že mají svou vlastní jakousi pevnou jsoucnost, nezávislou na nás, a že nejsou od nás vláčeny nahoru a dolů našim zdáním, nýbrž že jsou samy o sobě, podle své vlastní jsoucnosti a tak, jak je jejich přirozenost.

Herm. Zdá se mi, Sókrate, takto.

Sókr. Zdalipak tedy mají takovouto povahu jen věci samy, ale činnosti, které s nimi souvisí, jsou uzpůsobeny jinak? Či nejsou snad i tyto, činnosti, jakýmsi jedním druhem jsoucen?

Herm. Ovšemže i tyto.

Sókr. Tedy i děje se dějí podle své vlastní přirozenosti, ne podle našeho zdání. Například jestliže se dáme do řezání některé věci, zdalipak máme každou věc řezat tak, jak budeme sami chtít a čím budeme chtít? Či ji rozřízneme a něco pořídíme a správně to uděláme jen tehdy, jestliže budeme chtít řezat každou věc podle přirozenosti, jak jí náleží řezati a býti řezána, a tím, čím se to přirozeně děje, kdežto budeme-li řezat proti přirozenosti, chybíme se cíle a nic nepořídíme?⁵

Herm. Mně se zdá, že tomu tak jest.

b *Sókr.* A jestliže se dáme do pálení něčeho, není-li pravda, že nesmíme pálit podle každého zdání, nýbrž jen podle správného? A to že je ono, které udává, jak je pro každou věc přirozené býti pálena a pálení a čím?

Herm. Tak jest.

Sókr. Není-li pak tomu tak i s ostatními věcmi?

Herm. Ovšemže.

Sókr. Nuže a není i mluvení jednou z činností?

Herm. Ano.

Sókr. Zdalipak to tedy bude správné mluvení, bude-li kdo

- c mluvit tak, jak se mu zdá, že se má mluvit? Či jen tehdy něco pořídí a bude vskutku mluvit, jestliže bude mluvit tak a tím, jak a čím je pro věci přirozené mluvit a být předmětem mluvení, kdežto nebude-li to tak dělat, chybí se cíle a nic nepořídí?
Herm. Zdá se mi takto, jak pravíš.
Sókr. Nuže, částí mluvení je zajisté jmenování; neboť řeči se patrně mluví tak, že se vyslovují jména.
Herm. Ovšemže.
Sókr. Tedy i jmenování je činnost, jestliže také mluvení byla jistá činnost vztahující se k věcem?
Herm. Ano.
- d *Sókr.* A o činnostech se nám ukázalo, že se neřídí podle nás, nýbrž že mají jakousi svou vlastní přirozenost?
Herm. Tak jest.
Sókr. Jistě tedy je třeba i jmenovat věci, jak a čím je pro ně přirozené jmenovati i býti jmenovány, a ne jak by se nám zachtělo, ač má-li být nějaký souhlas s dřívějšími závěry. A není-li pravda, že takto bychom něco pořídili a vskutku jmenovali, jinak však ne?
Herm. Zdá se mi.
Sókr. Nuže tedy, co se mělo řezati, mělo se podle našich slov řezati něčím?
Herm. Ano.
- e *Sókr.* A co se mělo tkát, mělo se tkát něčím? A co se mělo vrtat, mělo se vrtat něčím?
Herm. Ovšemže.
Sókr. A také co se mělo jmenovat, mělo se jmenovat něčím?
388 *Herm.* Tak jest.
Sókr. A co bylo to, čím se mělo vrtat?
Herm. Vrták.
Sókr. A to, čím se mělo tkát?
Herm. Brdo.
Sókr. A to, čím se mělo jmenovat?
Herm. Jméno.

- Sókr.* Dobře, je tedy i jméno jakýsi nástroj.
Herm. Ovšemže.
Sókr. Kdybych se tu otázel: „Jaký nástroj bylo brdo?“, není-li pak to ten, kterým tkáme?
Herm. Ano.
Sókr. Nelze-li takto říci i o užívání vrtáku a o ostatních nástrojích?
Herm. Ovšemže.
Sókr. Můžeš tedy takto říci i o jméně? Když je jméno nástroj a my jím jmenujeme, co děláme?
Herm. To nemohu říci.
Sókr. Zdalipak se vespolek o něčem nepoučujeme a nerozlišujeme věci podle jejich skutečného stavu?
Herm. Ovšemže.
Sókr. Jméno je tedy nástroj k poučování a k rozebírání jsočnosti právě tak jako brdo k rozebírání tkaniny.
Herm. Ano.
Sókr. Brdo je nástroj tkalcovský?
Herm. Jak by ne?
Sókr. Brda tedy dobře užije odborník tkalcovský a „dobře“ znamená „po tkalcovsku“; jména pak odborník učitelský, a „dobře“ znamená „po učitelsku“.
Herm. Ano.
Sókr. A čím je to dílo, jehož dobře užije tkadlec, když bude d
užívat brda?
Herm. Brdařovo.
Sókr. Je každý člověk brdař, či jenom ten, kdo má to umění?
Herm. Kdo má to umění.
Sókr. A čím je to dílo, jehož dobře užije vrtáč, když bude užívat vrtáku?
Herm. Kovářovo.
Sókr. Zdalipak je každý člověk kovář, či jenom ten, kdo má to umění?
Herm. Kdo má to umění.

Sókr. Dobře. A čím je to dílo, jehož užije poučovatel, když bude užívat jména?

Herm. Ani to nevím.

Sókr. Ani to nemůžeš říci, kdo nám dodává jména, jichž užíváme?

Herm. Jistě ne.

Sókr. Nezdá se ti, že to je zákon zvyku⁶, který je dodává?

Herm. Podobá se.

e *Sókr.* Poučovatel tedy užije díla zákonodárcova, když bude užívat jména?

Herm. Zdá se mi.

Sókr. A zdá se ti, že zákonodárce je každý muž, či jenom ten, kdo má to umění?

Herm. Kdo má to umění.

389 *Sókr.* Není tedy, Hermogene, věcí každého muže dáti jméno, nýbrž jen nějakého výrobce jmen; to je, jak se podobá, ten zákonodárce, který se ovšem vyskytuje mezi lidmi ze všech odborných pracovníků nejdříve.

Herm. Podobá se.

Sókr. Nuže tedy podívej se, k čemu hledí zákonodárce, když dává jména; pozoruj to podle dřívějších příkladů. K čemu hledí brdař, když dělá brdo? Zdalipak ne k něčemu takovému, co je přirozeně ke tkani?

Herm. Ovšemže.

b *Sókr.* A co jestliže se mu při práci brdo zlomí, zdalipak bude hledět, děláje znova jiné, k tomu zlomenému, či k onomu vidu,⁷ podle kterého dělal i to, které zlomil?

Herm. K onomu, zdá se mi.

Sókr. Nenazvali bychom tedy vším právem onen vid samým skutečným brdem?

Herm. Mně se zdá.

Sókr. Jistě tedy kdykoli je třeba dělat brdo pro jemnou látku nebo pro hrubou nebo pro plátno nebo pro vlnu nebo pro jakýkoli druh, všechny sice musí mít vid brda, ale do každého jed-

notlivého výrobku je třeba dávat ten přirozený tvar, jaký je pro každý ten druh přirozeně nejlepší.

Herm. Ano.

Sókr. I s ostatními nástroji se to má týmž způsobem; když se vynalezne nástroj přirozeně vhodný ke každému jednotlivému dílu, je třeba dáti onen tvar do toho, z čeho se ten nástroj dělá, a to ne takový, jaký by se zachtělo, nýbrž jaký je přirozený. Například je třeba, jak se podobá, umět klásti do železa vrták přirozeně vhodný ke každému dílu.

Herm. Ovšemže.

Sókr. A brdo přirozeně vhodné ke každému dílu do dřeva.

Herm. Tak jest.

Sókr. Ano, neboť ke každému druhu tkaniny, jak se podobá, je přirozeně vhodné jedno brdo, a tak je tomu i s ostatními nástroji.

Herm. Ano.

Sókr. Zdalipak tedy, můj rozmilý, nemusí i onen zákonodárce umět vkládat do hlásek a slabik jméno přirozeně vhodné ke každé jednotlivé věci a hledět k onomu samému skutečnému jménu a tak tvořit i dávat všechna jména, chce-li být uznaným dárcem jmen? Jestliže pak při tom vkládání neužívá každý zákonodárce těchž slabik,⁸ nic není třeba se nad tím pozastavovat; vždyť ani každý kovář neužívá téhož železa, děláje pro týž účel týž nástroj; ale přece, pokud mu dává týž tvar, třebaže v jiném železe, přece je ten nástroj správný, ať jej někdo dělá zde u nás nebo u barbarů. Není-li pravda?

Herm. Ovšemže.

Sókr. Nebudeš tedy takto soudit i o zákonodárci, jak o zdejší, tak o zákonodárci u barbarů? Pokud dává každé věci náležitou podobu jména, ať už v jakýchkoli slabikách, že je stejně dobrým zákonodárcem, zde u nás nebo kdekoli jinde?

Herm. Ovšemže.

Sókr. A kdo je ten, kdo pozná, zdali je do nějakého dřeva položena náležitá podoba brda? Kdo je udělal, brdař, či tkadlec, který ho bude užívat?

Herm. Spíše se podobá, Sókrate, že kdo ho bude užívat.

Sókr. A kdo je ten, kdo bude užívat díla výrobce lyr? Zdalipak ne ten, kdo by nejlépe dovedl dozírat na jeho práci a o hotové práci by poznal, zdali je dobře udělána, či ne?

Herm. Ovšemže.

Sókr. Kdo?

Herm. Hráč na kitharu.

Sókr. A kdo díla stavitele lodí?

c *Herm.* Kormidelník.

Sókr. A co dílo zákonodárcovo? Kdo by na to nejlépe dozíral a hotové nejlépe posoudil i zde u nás i u barbarů? Zdalipak ne právě ten, kdo ho bude užívat?

Herm. Ano.

Sókr. Nuže, zdalipak to není ten, kdo umí dávat otázky?

Herm. Ovšemže.

Sókr. A spolu také odpovídat?

Herm. Ano.

Sókr. A kdo umí dávat otázky a odpovídat, nazýváš ho jinak než dialektikem?

Herm. Nikoli, nýbrž takto.

d *Sókr.* Tedy prací tesařovou je udělat kormidlo za dozoru kormidelníkova, má-li být kormidlo dobré.

Herm. Zřejmě.

Sókr. A prací zákonodárcovou, jak se podobá, udělat jméno za dozoru dialektikova, chce-li dát jméno dobře.

Herm. Tak jest.

Sókr. Skoro se tedy zdá, Hermogene, že dávání jména není věc malá, jak se ty domníváš, ani malých nebo nahodilých lidí. A Kratylos má pravdu, když tvrdí, že jména náleží věcem přirozeně a že není výrobcem jmen každý, nýbrž jedině ten, kdo hledí na jméno přirozeně náležící každé věci a dovede vkládati jeho podobu do písmen i slabik.

Herm. Nevím, Sókrate, jak mám odporovat tomu, co pravíš.

391 Avšak přece snad není snadné tak náhle změnit své mínění, ný-

brž myslím, že bych ti spíše uvěřil tak, kdybys mi ukázal, co je ta přirozená správnost jména, o které mluvíš.

Sókr. Já, vzácný Hermogene, nemluvím o žádné; zapomněl jsi, co jsem řekl před malou chvílí, že to nevím, ale že to chci zkoumat spolu s tebou. Nyní pak se nám, mně a tobě, při našem pozorování již jasně ukazuje proti dřívějšímu mínění, že jméno má od přírody jakousi správnost a že není věcí každého člověka dobře je dát kterékoli věci. Či ne?

Herm. Ovšemže.

Sókr. Dále tedy musíme hledat, ač toužíš-li to vědět, v čem záleží ta jeho správnost.

Herm. Ale jistě že toužím to vědět.

Sókr. Nuže tedy zkoumej.

Herm. A jak se to má zkoumat?

Sókr. Nejsprávnější způsob zkoumání je, příteli, jít za vědoucími a přitom jim platit peníze a prokazovat vděčnost. To jsou sofisté; i tvůj bratr Kallias⁹ jim zaplatil mnoho peněz, a teď se zdá moudrým. Protože však nejsi pánem otcovského dědictví, musíš být zadobře se svým bratrem a prosit ho, aby tě poučil o správnosti v těchto věcech, které se naučil od Prótagory.

Herm. To by byla ode mne, Sókrate, divná prosba, když Prótagorovu Pravdu¹⁰ docela odmítám, ale výroky takové pravdy bych přijímal jako něco cenného.

Sókr. Nuže, jestliže tě toto neuspokojuje, je třeba se učit od Homéra a od jiných básníků.

Herm. A co říká, Sókrate, Homér o jménech a kde?

Sókr. Na mnoha místech; ale nejdůležitější a nejkrásnější jsou ta, na kterých rozlišuje u týchž věcí jména, kterými je nazývají lidé a kterými bozi. Či nemyslíš, že na těchto místech vypovídá cosi důležitého a podivuhodného o správnosti jmen? Vždyť přece je zřejmé, že bozi tu užívají v souhlase se správností těch jmen, která jsou přirozená. Či ty nemyslíš?

Herm. Ovšem, já dobře vím, že když užívají jmen, užívají jich správně. Ale jaká jména to myslíš?

PLATÓN: „Gorgias“

in *Platónovy spisy III.*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (přel. F. Novotný), s. 233–335

Gorgias

*Kalliklés, Sókratés, Chairefón,
Gorgias, Pólos*

Kalliklés Takhle pozdě se prý má chodit do války a do bitvy, sv. I
Sókrate. 447

Sókr. Což přicházíme opravdu, jak se říká, po slavnosti a opozdili jsme se?

Kall. Ano, a po jak pěkné slavnosti! Neboť Gorgias nám právě pověděl ve své přednášce mnoho krásného.

Sókr. Tím je, Kallikle, vinen tuhle Chairefón; kvůli němu jsme se museli zdržet na náměstí.

Chair. Nic si z toho nedělej, Sókrate, já to zase napravím. b
Gorgias je můj přítel a tak nám něco přednese, libo-li, hned teď, anebo, budeš-li chtít, někdy jindy.

Kall. Jakže, Chairefónte? Sókratés touží si poslechnout Gorgia?

Chair. Právě proto jsme zde.

Kall. Nuže, až budete chtít, přijďte ke mně do domu; Gorgias totiž u mne bydlí a něco vám přednese.

Sókr. Dobře, Kallikle. Ale zdalipak by se mu chtělo s námi rozmlouvatí?! Rád bych se totiž od něho dověděl, jaký je význam toho jeho umění a co je to, co ohlašuje a čemu učí; ale tu přednášku ať udělá, jak pravíš, někdy jindy. c

Kall. Nejlepší bude, Sókrate, dátí tu otázku jemu samému. Neboť tahle věc byla jedním číslem jeho výstupu; vybízel totiž, aby mu dávali otázky, kdokoli z posluchačů by nějakou chtěl, a na všechny že odpoví.

Sókr. To je hezké. Chairefónte, zeptej se ho.

Chair. Nač se mám zeptat?

Sókr. Kdo je. d

Chair. Jak to myslíš?

Sókr. Jako například kdyby byl řemeslníkem dělajícím obuv, odpověděl by ti patrně, že je švec; či nerozumíš, jak to myslím?

Chair. Rozumím a zeptám se.

Pověz mi, Gorgio, je pravda, co říká tuhle Kalliklés, že prý ohlašuješ, že budeš odpovídat, na cokoli by se tě kdo tázal?

448 *Gorg.* Pravda, Chairefónte; však právě nyní jsem to zrovna ohlašoval a tvrdím, že za mnoho let ještě nikdo mi nedal žádnou otázku, která by mi byla nová.

Chair. Bude ti tedy asi snadno odpovědět, Gorgio?

Gorg. Hned to můžeš zkusit, Chairefónte.

Pól. Dozajista, ale jestliže chceš, Chairefónte, zkus to na mně. Neboť Gorgias, jak se mi zdá, je také už unaven, vždyť právě probral mnoho věcí.

Chair. Jak to, Póle? Ty se domníváš, že bys odpověděl lépe než Gorgias?

b *Pól.* Co řekneš tomu, když to dovedu tak, aby to tobě stačilo?

Chair. Nic; ale když chceš, odpověď dej.

Pól. Taž se.

Chair. Již se táži. Kdyby byl Gorgias odborníkem v tom umění jako jeho bratr Hérodikos, jak bychom ho po právu nazývali? Ne tak jako onoho?

Pól. Ovšemže.

Chair. Tedy bychom dobře říkali, kdybychom ho nazývali lékařem?

Pól. Ano.

Chair. A kdyby byl znalý toho umění jako Aristofón Aglaofóntův nebo jeho bratr,² kým bychom ho správně nazývali?

c *Pól.* Je jasné, že malířem.

Chair. Kterého umění je tedy doopravdy znalý, a kým bychom jej proto správně nazývali?

Pól. Ó, Chairefónte, mnoho je rozličných znalostí na světě, zkušeně vynalezených ze zkušeností; zkušenost totiž působí, že cesta našeho života je řízena znalostí, ale nezkušenost ji ponechává náhodě. Ze všech těchto znalostí jedni nabývají těch, druhí oněch, každý jiným způsobem, nejlepší pak lidé

nejlepších; z těchto je i tuhle Gorgias a jemu náleží umění ze všech nejkrásnější.

Sókr. Je vidět, Gorgio, že je Pólos dobře připraven k slovním výkonům; ale vždyť nedělá to, co slíbil Chairefóntovi. d

Gorg. Co právě, Sókrate?

Sókr. Vidím, že neodpovídá zcela na otázku.

Gorg. Nuže chceš-li, otaz se ho ty.

Sókr. Ne, ale mnohem raději bych se tázal tebe, jestliže je tobě samému po chuti odpovídat. Neboť Pólos, jak je mi patrné už z toho, co řekl, je více vycvičen v tak řečené rétorice než v dialogu.

Pól. Jak to, Sókrate? c

Sókr. Protože, Póle, na otázku Chairefóntovu, kterého umění je Gorgias znalý, ty pronášíš chvalořeč na jeho umění, jako kdyby je někdo haněl, ale které to umění je, to jsi neodpověděl.

Pól. Což jsem neodpověděl, že to je nejkrásnější umění?

Sókr. Jistě. Ale nikdo se netáže, jaké je Gorgiovo umění, nýbrž které a kým je třeba nazývat Gorgiu; jako když ti Chairefón dal předešlé otázky a ty jsi mu dobře a stručně odpověděl, 449 řekni i nyní takto, které je to umění a kým máme nazývat Gorgiu. Raději však, Gorgio, řekni nám ty sám, kterého umění jsi znalý, a kým je proto třeba tě nazývat.

Gorg. Rétoriky, Sókrate.

Sókr. Je tedy třeba tě nazývat rétorem?

Gorg. A to dobrým, Sókrate, jestliže mě chceš nazývat podle toho, čím jsem a čím se honosím, jak řekl Homér.³

Sókr. Však chci.

Gorg. Tak tedy nazývej.

Sókr. Jistě pak si máme myslet, že jsi schopen dělat i jiné takovými. b

Gorg. Vskutku to o sobě prohlašuji, nejenom zde, nýbrž i jinde.

Sókr. Zdalipak bys tedy byl ochoten, Gorgio, po způsobu našeho nynějšího rozhovoru i dále dávat jednak otázky, jednak

odpovědi, ale tyhle dlouhé řeči, jaké začal i Pólos, odložit na jindy? Než buď věren svému slibu a rač na tu otázku stručně odpovědět.

c *Gorg.* Jsou, Sókrate, některé odpovědi, které nutně vyžadují obšírnosti v slovním výrazu; ale přesto se pokusím promluvit co nejstručněji. Vždyť také i to je jedna věc z mého umění, že by nikdo nepověděl totéž stručněji nežli já.

Sókr. Toho je jistě potřebí, Gorgio; a podej mi ukázkou právě téhle věci, krátkomluvnosti, kdežto dlouhomluvnost mi ukážeš až jindy.

Gorg. To také podám a řekneš, že jsi neslyšel nikoho stručnějšího.

d *Sókr.* Nuže, když tvrdíš, že jsi znalý umění řečnického a že bys i jiného udělal řečníkem, řekni mi, které věci se týká rétorika? Například tkalcovství se týká výroby oděvu, že ano?

Gorg. Ano.

Sókr. Tak i hudební umění se týká vytváření písní, pravda?

Gorg. Ano.

Sókr. U Héry, Gorgio, obdivuji se tvým odpověďm, že odpovídáš tak stručně, jak jen možno.

Gorg. Ano, Sókrate, myslím si, že to dělám docela slušně.

Sókr. Máš pravdu. Nuže tedy mi takto odpověz i o rétorice, které věci znalost to je.

Gorg. Řečí.

e *Sókr.* Jakých to, Gorgio? Zdali takových, které ukazují nemocným, co by měli dělat, aby byli zdraví?

Gorg. Ne.

Sókr. Tedy rétorika se netýká všech řečí.

Gorg. Jistě ne.

Sókr. Ale ovšem činí lidi schopnými mluvit.

Gorg. Ano.

Sókr. A zajisté nejen mluvit, nýbrž o týchž věcech i rozumně myslet?⁴

Gorg. Jak by ne?

Sókr. Lékařství, o němž jsme prve mluvili, činí lidi schopnými 450
mi myslet a mluvit o nemocných, že ano?

Gorg. Nutně.

Sókr. Tedy i lékařství, jak se podobá, má za předmět řeči.

Gorg. Ano.

Sókr. A to řeči týkající se nemocí?

Gorg. Zajisté.

Sókr. Zdalipak i gymnastika⁵ nemá předmětem řeči, ty, které se týkají dobrého a špatného stavu těl?

Gorg. Ovšem.

Sókr. A jistě se to takto má, Gorgio, i s ostatními uměními; každé z nich má předmětem ty řeči, které se týkají oboru každého jednotlivého umění. b

Gorg. Patně.

Sókr. Pročpak tedy asi nenazýváš řečnickými ta jiná umění, když mají předmětem řeči, jestliže podle tvého výměru řečnické umění je to umění, které má předmětem řeči?

Gorg. Protože, Sókrate, při těch jiných uměních takřka veškerá znalost záleží v ručních výkonech a podobných činnostech, kdežto při rétorice není žádného takového ručního díla, nýbrž všechna její činnost a její uplatňování se děje řečmi. c
Z tohoto důvodu já soudím, že rétorika je umění mající předmětem řeči, a mám pravdu, jak já myslím.

Sókr. Zdalipak rozumím, jakým to uměním ji chceš nazývat? Však brzy se to dovím jasněji. Nuže odpověz: máme rozličná umění, že ano?

Gorg. Ano.

Sókr. Ze všech pak umění, myslím, při jedněch je hlavní věcí činnost; řeči potřebují jen málo, některá pak docela nic, a odborná práce by se při nich mohla provádět i mlčky, jako je tomu při malířství, sochařství a mnoha jiných. Taková máš, jak se mi zdá, na mysle a o těch tvrdíš, že k nim rétorika nenáleží; či ne? d

Gorg. Ano, docela dobře předpokládáš, Sókrate.

Sókr. Jiného pak druhu jsou ta umění, která všechno provádějí řečí a činu takřka buď žádného nepotřebují nebo jen zcela málo, jako například nauka o číslech, počítáctví,⁶ geometrie, umění hrát mlýnek⁷ a mnohá jiná umění, z nichž některá mají skoro stejně řečí jako úkonů, většina však jich má více a namnoze veškerá činnost i veškeré uplatňování záleží jim v řečech. Za jedno z těchto pokládáš, jak se mi zdá, rétoriku.

Gorg. Pravdu mluvíš.

Sókr. Avšak jistě žádné z těchto, myslím, nechceš nazývat rétorikou, ačkoli ses tak vyjádřil, že rétorika je to umění, které se uplatňuje řečí, a někdo by mohl namítnout, kdyby chtěl chytat za slovo, „ty tedy, Gorgio, nazýváš aritmetiku rétorikou“? Ale domnívám se, že nenazýváš rétorikou ani aritmetiku ani geometrii.

451 *Gorg.* Vskutku správně se domníváš, Sókrate, a tvůj předpoklad je oprávněn.

Sókr. Nuže tedy i ty dokonči odpověď na mou otázku. Když totiž je rétorika jedno z těch umění, která užívají většinou řeči, a když jsou i jiná taková, pokus se říci, které z nich je rétorika a k čemu se vztahuje její uplatňování řečmi. Jako kdyby se mne někdo tázal o kterémkoli z umění, o kterých jsem právě mluvil: „Sókrate, které umění je nauka o číslech?“, řekl bych mu, jako právě ty, že je to jedno z umění, která se uplatňují řečí. A kdyby se mne dále tázal: „Co jest předmětem toho druhu umění?“, řekl bych, že jeho předmětem jsou pojmy sudého a lichého bez ohledu na to, kolik je kde jednoho i druhého. A kdyby se zase zeptal: „Které umění nazýváš počítáctvím?“, řekl bych, že i toto náleží mezi umění, která se veskrze uplatňují řečí; a kdyby se dále tázal: „Co jest předmětem toho umění?“, řekl bych jako ti, kdo sestavují na sněmu návrh, že v ostatních věcech je počítáctví jako nauka o číslech⁸ – neboť má tentýž předmět, sudé a liché –, ale rozdíl je ten, že počítáctví přihlíží i k tomu, jaké je liché a sudé co do množství, jednak každé v poměru k sobě samému, jednak obojí k sobě

navzájem. A kdyby se někdo tázal na astronomii, řekl bych, že i tato se ve všem uplatňuje řečí, a kdyby se optal: „A co je předmětem řečí astronomie, Sókrate?“, řekl bych, že pohyby hvězd a Slunce i Měsíce, jaký je vzájemný poměr jejich rychlostí.

Gorg. A to bys mluvil správně, Sókrate.

Sókr. Nuže tedy hled' i ty, Gorgio, tak mluvíti. Rétorika tedy je jedno z umění, která všechno provádějí a uplatňují řečí, že ano?

Gorg. Tak jest.

Sókr. Řekni pak, co je předmětem toho druhu umění? Která to je věc, již se týkají tyto řeči, kterých užívá rétorika?

Gorg. Jsou to největší z lidských věcí, Sókrate, a nejlepší.

Sókr. Ale, Gorgio, i tohle, co říkáš, je sporné a ještě to není nic jasného. Myslím, že jsi slyšel při symposiích zpívat to skolion,⁹ v kterém se vypočítává, že největší dobro je být zdrav, za druhé být krásný a za třetí, jak praví skladatel skolia, být bohat bez nepoctivosti.

Gorg. Ano, slyšel jsem; ale k čemu to říkáš?

Sókr. Představ si, že by hned k tobě přistoupili výrobci těchto druhů dobra, které vychválil skladatel skolia, totiž lékař, učitel tělocviku a peněžník, a nejprve by řekl lékař: „Sókrate, klame tě Gorgias; neboť to, co je největší dobro pro lidi, není předmětem jeho umění, nýbrž mého“ – a tu kdybych se ho otázel, kdo jest, že takto mluví, řekl by asi, že lékař. „Co to mluvíš? Což dílo tvého umění je největší dobro?“ „Jak by ne, Sókrate,“ řekl by asi, „zdraví! Co je pro lidi větší dobro než zdraví?“ Kdyby pak zase po něm učitel tělocviku řekl: „Divil bych se věru, Sókrate, i já sám, kdyby ti Gorgias dovedl ukázat, že jeho umění dává větší dobro než mé,“ řekl bych i tomuto: „A kdopak jsi ty, člověče, a co je tvé dílo?“ „Učitel tělocviku,“ odpověděl by, „a mé dílo je činit lidi, jejich těla, krásnými a silnými.“ A po učiteli tělocviku řekl by peněžník, jak se domnívám, pln pohrdání ke všem: „Podívej se, Sókrate, zdali se ti ukáže buď u Gorgia nebo u kohokoli jiného nějaké větší

dobro nad bohatství.“ Tu bychom mu řekli: „Jakže? Což ty jsi výrobce bohatství?“ Odpověděl by, že ano. „Kdo jsi?“ „Peněžník.“ „Jakže,“ řekneme, „ty snad soudíš, že největším dobrem pro lidi je bohatství?“ „Jak by ne?“ řekne. „Ale vždyť přece tuhle Gorgias proti tomu tvrdí, že jeho umění je příčinou většího dobra nežli tvé,“ řekli bychom my. Tu je zřejmé, že by se potom zeptal: „A které je to dobro? Ať Gorgias odpoví.“ Nuže tedy, Gorgio, pomysli si, že jsi tázán i od oněch i ode mne, a odpověz, co jest to, o čem ty tvrdíš, že to je největší dobro pro lidi a že ty jsi jeho výrobcem.

Gorg. To, Sókrate, co je vpravdě největším dobrem a příčinou jednak osobní svobody pro lidi samy vůbec, jednak zároveň i příčinou i možností pro každého jednotlivce zvlášť, aby vládl nad jinými ve své obci.

Sókr. Co tedy tím myslíš?

Gorg. Já tím myslím schopnost přemlouvati řečmi i na soudě soudce i v radě členy rady i na sněmu sněmovníky i v každém jiném občanském shromáždění, kterékoli se koná. A jistě budeš mít při této moci svým sluhou lékaře a sluhou budeš mít učitele tělocviků; a co se týče tohoto peněžníka, ukáže se, že získává peníze ne pro sebe, nýbrž pro jiného, totiž pro tebe, který dovedeš mluvit a přemlouvat zástupy.

Sókr. Nyní se mi zdá, Gorgio, že jsi z největší blízkosti ukázal, za které umění pokládáš rétoriku, a jestliže dobře rozumím, pravíš, že rétorika je výrobkyně přemlouvání¹⁰ a všechna její činnost i všechn její obsah že směřuje k tomuto cíli; či můžeš snad říci, že moc rétoriky má větší rozsah než to, způsobovat v duších posluchačů přemluvu?

Gorg. Nikterak, Sókrate, nýbrž zdá se mi, že jí náležitě vymezuješ; to je totiž její hlavní obsah.

Sókr. Nuže poslyš, Gorgio. Jestliže jsou lidé, kteří když vespolek rozmlouvají, chtějí znát právě to, o čem se mluví, dobře věz, že jeden z nich jsem, jak si namlouvám, také já; a mám za to, že i ty.

Gorg. A co dále, Sókrate?

Sókr. Hned ti to povím. Co se týče toho přemlouvání způsobovaného rétorikou, o které ty mluvíš, dobře věz, že jasně nevím, co to jest a kterých věcí se týká, avšak tuším, co asi myslíš, že to je a co je jeho předmětem; nicméně však se tě otáží, co je podle tvého mínění to přemlouvání způsobované rétorikou a kterých věcí se týká. A proč se otáží tebe, když mám o tom sám tušení, a proč to neřkám sám? Ne kvůli tobě, nýbrž pro rozpravu, aby postupovala tak, že by nám co nejvíce vyjasňovala předmět řeči. Pozoruj, zdali se ti zdá, že se tě dotazují právem; například kdybych se tě tázal, který malíř je Zeuxis, a ty bys mi řekl, že ten, co maluje obrazy, zдалipak bych se tě právem neotázel, jaké že obrazy maluje a kde?¹¹

Gorg. Ovšem.

Sókr. Ne snad proto, že jsou i jiní malíři, kteří malují mnoho jiných obrazů?

Gorg. Ano.

Sókr. Kdyby však nikdo jiný nemaloval než Zeuxis, byla by tvá odpověď dobrá?

Gorg. Jak by ne?

Sókr. Nuže tedy řekni i o rétorice: zdá se ti, že jediná rétorika přemlouváním způsobuje změnu mínění, či že to dělají i jiná umění? Myslím to takhle: kdokoli vyučuje kterékoli věci, zдалipak způsobuje změnu mínění v tom, čemu vyučuje, či ne?

Gorg. Ano, Sókrate, způsobuje změnu mínění, a to co nejvíce.

Sókr. Vraťme se k týmž uměním, o kterých jsme právě teď mluvili; zдалipak nás aritmetika, nauka o číslech, nepoučuje o všem, co souvisí s číslem, a tak také i aritmetik?

Gorg. Ovšem.

Sókr. Nezpůsobuje tedy i změnu mínění?

Gorg. Ano.

Sókr. Jest tedy i aritmetika výrobkyně přemlouvání?

Gorg. To je zjevné.

Sókr. Nuže tedy, jestliže se nás někdo bude ptát, jakého přemlouvání a v které věci, odpovíme mu asi, že naučného, 454 a to o veškerém oboru sudého a lichého; a tak i o všech ostatních uměních, o kterých jsme právě mluvili, budeme moci ukázati, že se zabývají výrobou přemlouvání a kterého i v které věci, či ne?

Gorg. Ano.

Sókr. Není tedy rétorika sama jediná výrobkyní přemlouvání.

Gorg. Máš pravdu.

Sókr. Když tedy nevykonává sama toto dílo, nýbrž dělají to i jiná umění, právem bychom se potom zeptali mluvčího, jako když šlo o malíře: „Jaké je to přemlouvání a co je předmětem b toho přemlouvání, které je oborem rétoriky?“ Či nezdá se ti tato otázka oprávněna?

Gorg. Arciže.

Sókr. Odpověz tedy, Gorgio, když se i tobě takto zdá.

Gorg. Myslím tedy, Sókrate, že je to přemlouvání, které se děje na soudech i v jiných shromážděních, jak jsem právě říkal, a že jeho předmětem je to, co je spravedlivé a nespravedlivé.

Sókr. I já jsem tušil, Gorgio, že myslíš toto přemlouvání c a o těchto věcech; ale aby ses nedivil, jestliže se tě i o něco později na něco takového zeptám, co se sice zdá zřejmé, ale já se na to přece ptám – jak pravím, dávám tu otázku, aby řeč šla nepřetržitým chodem k svému cíli, ne kvůli tobě, ale abychom si nezvykali drub druhu podkládati jisté myšlenky a předbíhati jeden slova druhého, nýbrž abys ty podle svého předpokladu vedl k cíli své myšlenky, jakým způsobem bys chtěl.

Gorg. A správně to děláš, Sókrate, zdá se mi.

Sókr. Nuže tedy podívejme se i na toto. Jest něco, čemu říkáš „vědění“?

Gorg. Ano.

Sókr. A což „věřiti“?

Gorg. Arciže.

Sókr. Zdalipak tedy se ti zdá, že věděti a věřiti, věděni a víra, d je totéž, či že to je něco jiného?

Gorg. Já se domnívám, Sókrate, že něco jiného.

Sókr. Ano. Dobře se domníváš; a poznáš to z tohoto. Kdyby se tě totiž někdo otázel: „Zdalipak jest, Gorgio, některá víra nepravdivá a některá pravdivá?“, odpověděl bys, jak myslím, kladně.

Gorg. Ano.

Sókr. A což jest nepravdivé a pravdivé věděni?

Gorg. Nikoli.

Sókr. I tak je tedy zřejmo, že to není totéž.

Gorg. Máš pravdu.

Sókr. Avšak jistě i ti, kdo získali věděni, i ti, kdo uvěřili, e jsou přemluveni.

Gorg. Tak jest.

Sókr. Chceš tedy, abychom uznali dva druhy přemluvy, jeden, který dává víru bez věděni, a druhý, který dává věděni?

Gorg. Ovšemže.

Sókr. Nuže kterou přemluvu o věcech spravedlivých a nespravedlivých způsobuje rétorika na soudech i v jiných shromážděních? Tu, z které vzniká věření bez věděni, či z které vzniká věděni?

Gorg. To je přece zřejmé, Sókrate, že tu, z které vzniká věření.

Sókr. Rétorika je tedy, jak se podobá, výrobkyně přemluvy věřivé, a ne naučné, o spravedlivu a nespravedlivu. 455

Gorg. Ano.

Sókr. Tedy ani rétor není učitelem soudů a jiných shromáždění o věcech spravedlivých a nespravedlivých, nýbrž toliko způsobovatelem víry; vždyť by jistě nemohl naučiti tak četné shromáždění v krátkém čase tak velikým věcem.

Gorg. To jistě ne.

Sókr. Nuže tedy vizme, jaký asi význam má to, co říkáme o rétorice; já totiž ani sám ještě nedovedu si plně uvědomit vý- b

znam svých slov. Kdykoli se koná v obci schůze o volbě lékařů nebo o stavitelích lodí nebo o některém jiném druhu odborných pracovníků, tehdy, rozumí se samo sebou, nebude radit odborník v rétorice? Neboť je zřejmé, že při každé volbě je třeba voliti nejlepšího odborníka. Ani nebude radit rétor, kdykoli jde o stavbu hradeb nebo zařízení přístavů nebo loděnic, nýbrž stavitelé; dále ani kdykoli je porada o volbě vojevůdců nebo o nějakém postavení vojska proti nepřítelům nebo o dobytí míst, nýbrž tehdy budou radit vojenští odborníci, a ne odborníci v rétorice; či jak soudíš, Gorgio, o takových věcech? Neboť když i sám o sobě říkáš, že jsi rétor i že jiné děláš odborníky v rétorice, je na místě vyptávat se tebe na věci tvého umění. A měj za to, že se i já nyní zastávám tvé věci; možná totiž, že mezi přítomnými tu je někdo, kdo se chce stát tvým žákem, jako já pozoruji některé dosti četné, kteří však by se snad ostýchali se tě zeptati. Když jsi tedy tázán ode mne, měj za to, že jsi i od oněch tázán: „Čeho se nám dostane, Gorgio, budeme-li tvými žáky? O kterých věcech budeme schopni radit obci? Zdalipak jediné o spravedlivém a nespravedlivém, či také o těch věcech, o kterých právě teď mluvil Sókratés?“ Nuže pokus se jim odpověděti.

Gorg. Však já se pokusím, Sókrate, zřejmě ti odhalit veškeru moc rétoriky; vždyť ty sám jsi dal dobrý návod. Jistě přece víš, že tyto athénské loděnice a hradby i zařízení přístavů vzniklo z rady Themistokleovy a dílem z Perikleovy, ale ne od odborných stavitelů.

Sókr. Ano, Gorgio, říká se to o Themistokleovi; Perikleas pak jsem sám slyšel, když nám dával rady o střední zdi.¹²

Gorg. A kdykoli je nějaká volba, o jakých jsi právě teď mluvil, Sókrate, vidíš, že to jsou řečníci, kteří radí a jejichž mínění o takových věcech vítězí.

Sókr. Tomu se také divím, Gorgio, a proto se tě již dlouho ptám, jaká že je to moc rétoriky. Mně se totiž jeví, když ji takto pozoruji, její velikost přímo daimonská.

Gorg. Jen kdybys všechno znal, Sókrate, že v sobě obsahuje a má pod svou mocí, můžeme říci, všechny síly! A povím ti velké svědectví té věci: již mnohokrát jsem navštívil se svým bratrem i s jinými lékaři nemocného, jenž nechtěl ani vypít lék, ani se dát lékařem řezat nebo pálit, a tu když ho nedovedl přemluvit lékař, já jsem ho přemluvil, a to žádným jiným uměním než řečnickým. A kdyby přišel kamkoli do města muž znalý řečnický a s ním lékař a kdyby bylo třeba řečnickým zápasem rozhodnouti na sněmu nebo v některém jiném shromáždění, který z obou by měl být zvolen lékařem, tvrdím, že by lékař neznamenal nic a že by byl zvolen, kdyby chtěl, ten, který dovede promluvit. A také kdyby zápasil s kterýmkoli jiným odborníkem, přemluvil by znalec řečnický spíše než kdokoli jiný, aby jeho zvolili, neboť nic není, o čem by nedovedl promluvit před množstvím lidí odborný řečník přesvědčivěji než kdokoli jiný z odborníků. Tedy tak veliká a taková je moc toho umění; ovšem je třeba, Sókrate, užívatí rétoriky jako každého jiného druhu zápasnictví. Jiných druhů zápasnictví se totiž nesmí užívat proti všem lidem jen z toho důvodu, že se někdo naučil například rohovat a zápasit v křížku a bojovat ve zbroji, takže má vrch nad přáteli i nepřáteli; proto ještě nesmí zasazovat rány přátelům, ani je bodat a zabíjet. A naopak, při Diovi, jestliže si někdo navštěvováním palaistry dobře vypěstuje tělo a stane se rohovníkem a potom zasazuje rány otci a matce nebo některému jinému z blízkých nebo z přátel, proto ještě nelze míti v nenávisti a vyháněti z obcí cvičitele mládeže a učitele boje ve zbroji. Oni totiž naučili svému umění, aby se ho spravedlivě užívalo proti nepřítelům a škůdcům, k obraně, a ne k útoku; tito to však obrátili a užívají své síly a svého umění nesprávně. Tedy učitelé nejsou špatní lidé, ani to umění není proto vinno nebo špatné, nýbrž podle mého mínění ti, kteří ho neužívají správně. Totéž jest říci i o rétorice. Rétor je totiž schopen mluvití přede všemi a o všem, takže působí na množství s větší přesvědčivostí zkrátka ve všem, cokoli by

chtěl; nicméně však proto ještě nesmí odnímati význam ani lékařům – jen proto, že by měl moc to udělat – ani ostatním odborníkům, nýbrž je třeba i rétoriky užívat spravedlivě právě tak jako umění zápasnického. Pakli však někdo se stane dobrým řečníkem a potom touto silou a tímto uměním činí bezpráví, nesmíme mít v nenávisti učitele a vyhánět ho z obcí.

c Onen totiž vyučil svému umění k spravedlivému užívání, tento však ho užívá opačně. Tedy spravedlivě je nenávidět a vyhánět a zabíjet toho, kdo nesprávně užívá, ale ne učitele.

Sókr. Myslím, Gorgio, že i ty máš mnoho zkušeností z rozprav a vyzpovíval jsi při nich to, že si lidé nesnadno dovedou navzájem ujasnit předmět, o kterém se pokouší rozmlouvat, a s přijatým i daným poučením končit své schůzky; naopak, kdykoli se o něčem dostanou do sporu a jeden o druhém tvrdí, že mluví nesprávně nebo nejasně, horší se a jeden se domnívá o druhém, že mluví ze zloby: každý chce mít pravdu a nehledají, o čem jde v jejich rozpravě. A někteří se nakonec rozcházejí velmi hanebně, s nadávkami, a když byli jeden o druhém řekli takové věci, že se i přítomní sami na sebe mrzí, že se jim chtělo

e býti posluchači takových lidí. A proč to říkám? Protože se mi nyní zdá, že nemluvíš zcela důsledně ani shodně s tím, co jsi mluvil o rétorice na začátku; a tu se bojím tě vyvracet, aby sis o mně nemyslel, že nemluvíš k věci a že mi nejde o to, aby se stala jasnou, nýbrž že mluvím proti tobě. Jestliže i ty jsi z lidí,

458 z kterých jsem také já, věru rád bych ti dával otázky; pakli ne, nechal bych toho. A z kterých lidí jsem já? Z těch, kteří by se rádi dali usvědčit, jestliže mluvím něco nepravdivého, a kteří by rádi usvědčili, kdyby někdo mluvil něco nepravdivého, a kteří by neméně rádi se dali usvědčiti, nežli by sami usvědčili; pokládám to totiž za větší dobro, a to tou měrou, jako je větší dobro sám býti zbaven největšího zla nežli zbavit ho jiného. Nic není totiž, myslím, tak veliké zlo pro člověka jako nepravdivé mínění o těch věcech, které jsou právě nyní předmětem naší řeči. Jestliže tedy i ty řekneš, že jsi takový,

rozmlouvejme; pakli však se ti snad zdá, že by se toho mělo nechat, nechme to již být a přerušme rozmluvu.

Gorg. Mohu říci, Sókrate, že i já sám jsem takový, jakého ty představuješ; avšak snad bychom si měli všimnout i přání svých posluchačů. Neboť už dávno, dříve než jste i vy přišli, mnoho jsem přednášel svým posluchačům a nyní snad to protáhneme příliš daleko, jestliže budeme rozmlouvat. Je tedy třeba hledět i na jejich přání, zdali snad některé z nich nezdržujeme, zatímco chtějí dělat něco jiného.

Chair. Sami slyšíte, Gorgio a Sókrate, hlučný odpor těchto mužů, chtějících poslouchati, jestliže budete něco mluvit; a co se mne týče, kéž nemám tak veliký nedostatek času, abych musel opustit takovéto řeči a takto mluvené a dělat něco pilnějšího!

Kall. Při bozích, Chairefónte, také já sám jsem byl již při mnohých rozmlouvách, ale nevím, zdali jsem kdy měl takovou radost jako nyní; mně se proto zavděčíte, i kdybyste chtěli rozmlouvat celý den.

Sókr. Buď jist, Kalliklece, že z mé strany není žádné překážky, jen jestliže chce Gorgias.

Gorg. Po tom všem, Sókrate, by bylo hanba, abych já nechtěl, když jsem sám veřejně vyzval, aby se každý dotazoval, co kdo chce. Nuže tedy, jestliže je našim posluchačům líbo, pokračuj v rozmluvě a taž se, nač chceš.

Sókr. Tedy poslyš, Gorgio, čemu se divím v tvých řečech; možná totiž, že ty mluvíš správně a já nesprávně rozumím. Právíš, že jsi schopen udělat toho, kdokoli by se chtěl u tebe učiti, odborníkem v rétorice?

Gorg. Ano.

Sókr. Zdalipak ne tak, že by ve všech věcech s úspěchem působil na mínění lidu, a to ne poučováním, nýbrž přemlouváním?

Gorg. Ovšemže ano.

Sókr. Právě jsi říkal, že také ve věcech týkajících se zdraví bude rétor přesvědčivější než lékař.

Gorg. Ano, říkal jsem to, že aspoň u lidu.

Sókr. U lidu, to znamená u neznalců, že ano? Vždyť přece jistě mezi znalci nebude přesvědčivější než lékař.

Gorg. Máš pravdu.

Sókr. Tedy jestliže bude přesvědčivější než lékař, je podle toho přesvědčivější než znalec?

Gorg. Ovšem.

b *Sókr.* A to aniž je lékařem, že ano?

Gorg. Ano.

Sókr. Kdo není lékařem, patrně je neznalý těch věcí, kterých je lékař znalý.

Gorg. To je jasné.

Sókr. Tedy nevědomý bude mezi nevědomými přesvědčivější nežli vědomý, když bude rétor přesvědčivější než lékař. Tohle z toho vyplývá, či něco jiného?

Gorg. Ano, zde vyplývá tohle.

Sókr. Jistě tedy je rétor a rétorika v právě takovém poměru i ke všem ostatním uměním; o věcech samých nepotřebuje vědění nic, nýbrž stačí jí míti vynalezen nějaký prostředek přemlouvání, aby se neznalcům jevílo, že zná více nežli znalci.

c *Gorg.* Není-li pak to, Sókrate, velké pohodlí, nenaučit se jiným uměním, nýbrž jen tomuhle jedinému, a přece nezůstávat za odborníky?

d *Sókr.* Zdali pro tyto své vlastnosti rétor zůstává či nezůstává za ostatními, na to se podíváme hned, bude-li nám to prospěšné pro naši rozpravu; nyní však se podívejme dříve na to, zdali je odborník v řečnictví v takovém poměru i ke spravedlivu a nespravedlivu, k ošklivu i ke krásnu i k dobru a ke zlu jako ke zdraví a k ostatnímu, co je předmětem jiných umění: že totiž věcí samých nezná, co je dobré nebo co je zlé nebo co krásné nebo co ošklivé nebo spravedlivé nebo nespravedlivé, že však je opatřen schopností působit na mínění o těch věcech, takže e ačkoli jich nezná, mezi neznalci se zdá, že je zná lépe nežli znalec. Je tomu tak, či je nutno mít znalosti, a kdo se chce vyu-

čit rétorice, musí k tobě přijít připraven věděním o těchto věcech? Pakli ne, tu asi ty, učitel rétoriky, nenaučíš svého žáka ničemu z těchto věcí – neboť to není tvé dílo –, nýbrž způsobilš, že se před lidmi bude zdát, že zná takové věci, ač jich ve skutečnosti nebude znát, a že se bude zdát dobrý, aniž takový bude, pravda? Či snad vůbec nebudeš s to, abys ho naučil rétorice, jestliže nebude napřed znát pravdu o těchto věcech? Či jak tomu je, Gorgio? A při Diuvi, odhal moc rétoriky, jak jsi právě řekl, a řekni, co to asi jest. 460

Gorg. Já si myslím, Sókrate, že se i tomuto ode mne naučí, jestliže to snad nebude napřed znát.

Sókr. Vida, to je dobré, co říkáš. Jestliže ty někoho uděláš odborníkem v řečnění, je pro něj nutné znáti spravedlivé a nespravedlivé věci, buď od dřívějšíka nebo že se tomu později naučil od tebe?

Gorg. Ovšem.

Sókr. A což, kdo se vyučil stavitelským věcem, je odborník b stavitelský, či ne?

Gorg. Ano.

Sókr. Zajisté také kdo hudebnickým věcem, je hudebnický?

Gorg. Ano.

Sókr. A kdo lékařským, lékařský? A tak dále podle téhož poměru, kdo se vyučil jednotlivým oborům, je takový, jakým koho dělá ona nauka?

Gorg. Ovšem.

Sókr. Jistě tedy podle toho také kdo se naučil spravedlivým věcem, je spravedlivý?

Gorg. Docela jistě.

Sókr. A spravedlivý patrně koná spravedlivé věci?

Gorg. Ano.

Sókr. Jistě je tedy nutné, že odborník v rétorice je spravedli- c vý, spravedlivý pak že chce konati spravedlivé věci?

Gorg. To je patrné.

Sókr. Spravedlivý tedy nikdy nebude chtít jednati nespravedlivě?

Gorg. Nepochybně.

Sókr. Odborník v rétorice je, jak vyplývá z řeči, nutně spravedlivý.

Gorg. Ano.

Sókr. Nikdy tedy nebude chtít odborník v rétorice jednat nespravedlivě.

Gorg. Je vidět, že ne.

d *Sókr.* Jistě se pamatuješ, že jsi před malou chvílí řekl, že se nesmí vytýkat učitelům tělocviku, ani že se nesmějí vyhánět z obcí, jestliže rohovník užívá rohovnického umění a užívá ho nespravedlivě a nespravedlivě jedná, a zrovna tak i jestliže rétor nespravedlivě užívá umění řečnického, že se to nesmí vytýkat jeho učitelé, ani že se za to nemá vypuzovat z obce, nýbrž že se to má vytýkat tomu, kdo nespravedlivě jedná a nesprávně užívá řečnického umění; bylo to řečeno, či ne?

Gorg. Bylo to řečeno.

e *Sókr.* Nyní však o téměř muži, o odborníku v řečnění, vychází najevo, že by nikdy nejednal nespravedlivě. Či ne?

Gorg. Ano.

Sókr. A na začátku, Gorgio, bylo řečeno, že předmětem rétoriky jsou řeči ne o sudém a lichém, nýbrž o spravedlivém a nespravedlivém; ano?

Gorg. Ano.

461 *Sókr.* A tu jsem si já pomyslel, když jsi to tehdy říkal, že by rétorika nikdy nemohla být zlá věc, když se stále zabývá řečmi o spravedlnosti; když jsi však o něco později pravil, že by rétor mohl užívat rétoriky i nespravedlivě, tu jsem se podívil, a usoudiv, že ty výroky vespolek nesouhlasí, řekl jsem ta slova, že kdybys jako já pokládal za zisk být usvědčován, stálo by za to rozmlouvat, pakli ne, abychom toho nechali. A při dalším našem zkoumání vidíš přece i sám, že se zase uznává, že odborník v řečnictví je neschopen nespravedlivě užívat rétoriky a chtít nespravedlivě jednat. U psa, Gorgio, bylo by k tomu potřebí dlouhého rozhovoru, abychom dostatečně prozkoumali, jak se vlastně tyto věci mají.

Pól. Jakže, Sókrate, ty o rétorice takto i smýšlíš,¹³ jako nyní mluvíš? Či si myslíš – protože byl Gorgias ostychem donucen s tebou souhlasit –, že muž znalý řečnictví zná také spravedlivé a krásné a dobré věci, a jestliže někdo k němu přijde, kdo to nezná, že sám ho tomu naučí, ale potom z tohoto souhlasu vzniklo snad v řečech něco opačného – co ty máš rád, když jsi sám zavedl řeč do takových otázek –, copak si myslíš, že někdo zapře, že sám zná spravedlivé věci a že jiné jim naučí? –, ale do takovýchto konců zavádět řeči je velký nezpůsob.

Sókr. Roztomilý Póle, však právě proto chceme mít přátele a syny, abyste vy mladší, až my sami zestárneme a budeme klesat, stáli u nás a vzpřimovali náš život v skutecích i v řečech. A tak i nyní, jestliže já a Gorgias v rozmluvě nějak klesáme, ty stůj u nás a vzpřimuj nás – je to tvá povinnost – a já jsem ochoten odvolati, cokoli bys chtěl, ze svých tvrzení, jestliže něco podle tvého mínění nehylo dobře tvrzeno – jen jestliže mi splníš jedinou věc.

Pól. Co to myslíš?

Sókr. Jestliže, Póle, budeš držet v mezích tu mnohomluvnost, s kterou ses pokusil začít.

Pól. Jak to? Nebude mi dovoleno mluvit, kolik bych chtěl?

Sókr. To by bylo věru pro tebe hrozné, můj milý, když jsi přišel do Athén, kde je z celé Hellady největší volnost slova, kdyby se tam tobě jedinému nedostalo tohoto práva. Než podívej se z druhé strany: když ty budeš dlouze mluvit a nebudeš chtít odpovídat na otázky, zdalipak by zase pro mne nebylo hrozné, jestliže mi nebude dovoleno odejít a neposlouchat tě? Avšak jestliže máš nějaký zájem o promluvenou řeč a chceš ji opravit, vezmi nazpět, co ti je libo, a střídavě dáváje i dostáváje otázky jako já a Gorgias, usvědčuj z nepravdy a dej se usvědčovati. Vždyť přece tvrdíš, že i ty umíš právě to, co Gorgias; či ne?

Pól. Zajisté.

Sókr. Tedy i ty vybízíš, aby ti pokaždé dávali otázky, jakoukoli by kdo chtěl, jsa jist, že dovedeš odpovědět?

- Pól.* Ovšemže ano.
- b *Sókr.* Tak tedy i nyní dělej jedno nebo druhé, podle své libosti, buď se taž nebo odpovídej.
- Pól.* Však to udělám. Nuže, odpověz mi, Sókrate! Když se ti zdá, že je Gorgias v nejistotě stran rétoriky, zač pak ji pokládáš ty?
- Sókr.* To se tážeš, za jaké umění ji pokládám?¹⁴
- Pól.* Ano.
- Sókr.* Abych ti řekl pravdu, Póle, zdá se mi, že to není žádné umění.
- Pól.* Nuže, co je podle tvého zdání rétorika?
- Sókr.* Věc, o které ty tvrdíš, že jsi ji udělal uměním, ve spise, c který jsem nedávno přečetl.¹⁵
- Pól.* Co to myslíš?
- Sókr.* Jakousi zběhlost.
- Pól.* Tedy tobě se zdá, že je rétorika zběhlost?
- Sókr.* Ano, jestliže ty nic nenamítáš.
- Pól.* Zběhlost v čem?
- Sókr.* V způsobování jakési libosti a příjemnosti.
- Pól.* Nezdá se ti tedy snad, že je rétorika krásná věc, když je schopna způsobovat lidem libost?
- d *Sókr.* Jak to, Póle? Už ses ode mne dověděl, zač ji pokládám, že se dále ptáš, nezdá-li se mi krásná?
- Pól.* Což jsem se nedověděl, že ji pokládáš za jakousi zběhlost?
- Sókr.* Chtěl bys tedy, když tak ceníš způsobování libosti, udělat něco maličkého mně k libosti?
- Pól.* Zajisté.
- Sókr.* Zeptej se mne nyní, jakým uměním se mi zdá kuchařství.
- Pól.* Nuže, táži se, jaké umění je kuchařství?
- Sókr.* Žádné, Póle. Teď řekni: Tedy co?
- Pól.* Říkám to.
- Sókr.* Jakási zběhlost. Teď řekni: V čem?

- Pól.* Říkám to.
- Sókr.* Zběhlost v způsobování libosti a příjemnosti, Póle. e
- Pól.* Tedy kuchařství a rétorika je totéž?
- Sókr.* Nikoli, nýbrž každé je jeden druh téhož zaměstnání.
- Pól.* Kterého to myslíš?
- Sókr.* Jen aby nebylo příliš drsné povědět pravdu; ostýchám se totiž to říci kvůli Gorgiovi, aby se nedomníval, že zasměšnuji jeho zaměstnání. Co se mne týče, já nevím, zdali to platí o té rétorice, kterou se zabývá Gorgias – neboť právě teď 463 se nám z naší rozmluvy nic jasně neukázalo, zač asi ji on pokládá –, ale co já nazývám rétorikou, to je druh kterési věci, jež nijak nenáleží mezi krásné.
- Gorg.* Které, Sókrate? Pověz to a nic se mne neostýchej.
- Sókr.* Nuže tedy, zdá se mi, Gorgio, že to je jakési zaměstnání ne sice odborně naučné, ale zaměstnání, které vyžaduje duše obratné, zmužilé a od přirozenosti schopné zacházeti s lidmi; nazývám pak jeho celkovou podstatu úlisným lahoděním. Tato b činnost má podle mého mínění i mnoho jiných druhů a jeden z nich je také kuchařství; to se sice zdá uměním, ale, jak já o tom soudím, není to umění, nýbrž zběhlost a cvik. Druhem tohoto lahodění nazývám i rétoriku a kosmetiku¹⁶ i sofistiku, čtyři to druhy ve čtyřech různých oborech. Jestliže tedy Pólos se chce vyptávat, ať se vyptává; neboť ještě se nedověděl, za c jaký druh lahodění já pokládám rétoriku, nýbrž nepozoruje, že ji nepokládám za krásnou věc. Avšak já mu dříve neodpovím, zdali pokládám rétoriku za krásnou, či za ošklivou věc, až nejprve odpovím, co jest rétorika. Vždyť by to nebylo v pořádku, Póle; ale jestliže se to chceš dovědět, taž se, za jaký druh lahodění já pokládám rétoriku.
- Pól.* Tedy se táži a odpověz, za jaký druh.
- Sókr.* Zdalipak bys to vyrozuměl z mé odpovědi? Jest totiž d rétorika podle mého soudu prelud jedné části politiky.
- Pól.* Co tedy? Myslíš, že to je věc krásná, či ošklivá?
- Sókr.* Věřu ošklivá – neboť zlé věci nazývám ošklivými –,

když ti musím odpovědět, jako bys už věděl, co já mám na mysli.

Gorg. Při Diovi, Sókrate, však ani já sám nerozumím tvým slovům.

c *Sókr.* Přirozeně, Gorgio; neboť dosud ještě nic nemluví jasně, ale tuhle Pólos je mladý a prudký.

Gorg. Ale jeho nech být a mně pověz, jak to myslíš, že rétorika je přelud jedné části politiky.

464 *Sókr.* Nuže, já se pokusím vyjádřit, čím se mi jeví rétorika; a jestliže tím není, tuhle Pólos dokáže, že nemám pravdu. Jest tuším něco, čemu říkáš tělo a duše?

Gorg. Jak by ne?

Sókr. Nemyslíš-li také, že u jednoho i u druhého jest jistý dobrý stav?

Gorg. Zajisté.

Sókr. A což zdánlivý dobrý stav a ne skutečný? Jako například o mnohých lidech se zdá, že jejich těla jsou v dobrém stavu, a nesnadno by někdo o nich zpozoroval, že nejsou v dobrém stavu, leda lékař a některý učitel gymnastiky.

Gorg. Máš pravdu.

b *Sókr.* Něco takového je podle mého soudu i v těle i v duši, co způsobuje zdání, že tělo i duše je v dobrém stavu, zatímco tomu tak není.

Gorg. Tak jest.

c *Sókr.* Hned ti ukáži, budu-li moci, ještě jasněji, co si myslím. Jako jsou ty dvě věci, tak rozeznávám i dvojí umění: to, které se vztahuje k duši, nazývám politikou, to pak, které se vztahuje k tělu, nemohu ti pojmenovat takto jednotně, nýbrž rozeznávám u ošetřování těla, jež je jedním oborem, dva druhy, jednak gymnastiku, jednak lékařství; a u politiky odpovídá gymnastice zákonodárství a proti lékařství kladu soudnictví. Obě dvě umění v každé z těchto skupin mají vespolek mnoho společného, protože mají spolu týž předmět, lékařství s gymnastikou a soudnictví se zákonodárstvím; ale přece se v něčem vespolek

liší. Takto jsou to čtyři umění a ta stále hledí zachovati v nejlepšímu stavu jedna tělo, druhá pak duši; tu pak lahodivá dovednost zpozorujíc to – neříkám, že by to poznala, nýbrž že to obratně zasáhne¹⁷ – rozdělí se na čtyři díly, a vplížíc se do každého jednotlivého z těch druhů, vydává se za to, do čeho se vplížila; o největší dobro se nic nestará, nýbrž tím, co je po- d každé nejpříjemnější, loví nerozumnost a oklamává, takže se zdá něčím velmi cenným. Tak do lékařství se vplížilo kuchařství a osobuje si, že zná nejlepší pokrmy pro tělo, takže kdyby se mělo před dětmi nebo před muži tak nerozumnými, jako jsou děti, rozhodovat mezi kuchařem a lékařem, kdo z obou rozumí, které pokrmy jsou zdravé a které nezdravé, zdali lékař či kuchař, hlady by zemřel lékař. To tedy já nazývám úlisným lahoděním a tvrdím, že taková věc je ošklivá, Póle – tohle totiž mluvím k tobě –, protože směřuje k tomu, co je příjemné, bez ohledu na to, co je nejlepší; i nepokládám pak to za umění, nýbrž za zběhlost proto, že nedovede podat žádného rozumového výkladu, jaké jsou svou přirozeností ty prostředky, které přináší k užívání, takže nedovede povědět příčinu jednoho každého z nich. A já nenazývám uměním to, co je bez rozumového výkladu; jestliže máš o tomhle jiné mínění, jsem ochoten dát se do rozpravy.

b Pod lékařstvím tedy, jak jsem řekl, se ukrývá jako druh lahodění kuchařství; pod gymnastikou pak právě týmž způsobem kosmetika, věc ničemná, ošemetná, nízká a sprostá, klamající tvary i barvami, hladkostí a oděvem, čímž způsobuje, že lidé honíce se za krásou vypůjčenou zanedbávají svou vlastní, kterou dává gymnastika. Abych dlouze nemluvil, chci ti říci jako geometrové¹⁸ – pak už bys mi snad porozuměl –, že jako se má c kosmetika ke gymnastice, tak se má sofistika k zákonodárství, a jako se má kuchařství k lékařství, tak se má rétorika k soudnictví. Avšak, jak pravím, tyto věci jsou svou podstatou takto rozdílné, ale protože si jsou blízké, míchají se v témž oboru a kolem týchž předmětů sofisté a rétoři a ani si nevědí rady

sami se sebou, ani ostatní lidé s nimi. Jistě kdyby duše neřídila d tělo, nýbrž ono se řídilo samo, a kdyby kuchařství a lékařství ne- bylo zkoumáno a rozeznáváno od ní, nýbrž kdyby samo tělo po- suzovalo, měříc všechno libostmi jemu poskytovanými, bylo by tu plno té myšlenky Anaxagorovy,¹⁹ milý Póle – ty jsi jistě těch nauk znalý –: všechny věci by se spolu mísily v jedné hromadě a nebylo by lze rozeznat, co náleží k lékařství a zdra- ví a co náleží ke kuchařství. Zač tedy já pokládám rétoriku, již e jsi slyšel: za protějšek kuchařství, jako jest ono pro tělo, tak tato pro duši. Tu jsem snad udělal něco podivného, že jsem sám rozpředl obšírnou řeč, kdežto jsem tobě nedovoloval mluvit dlouhé řeči. Tu zasluhuji odpuštění; neboť když jsem mluvil krátce, ty jsi nerozuměl, ani jsi nevěděl, co dělat s od- povědí, kterou jsem ti dal, nýbrž žádal jsi výkladu. Jestliže 466 tedy i já nebudu vědět, co dělat s tvou odpovědí, prodlužuj i ty svou řeč, pakli však budu vědět, nech mě dělat; tak je to jistě spravedlivé. A tak i nyní, můžeš-li co dělat s touto odpovědí, dělej.

Pól. Co tedy tvrdíš? Rétorika se ti zdá lahoděním?

Sókr. Já jsem řekl druh lahodění. Což se nepamatuješ, ačkoli jsi tak mlád? Co to s tebou bude?

Pól. Což se ti tedy zdá, že dobří řečníci mají jakožto li- chotníci v obcích malou váhu.

b *Sókr.* Dáváš to otázku, či pronášíš začátek nějaké řeči?

Pól. Dávám otázku.

Sókr. Mně se zdá, že vůbec nemají váhy.

Pól. Jak to, že nemají váhy? Což nemají v obcích největší moc?

Sókr. Nikoli, jestliže pod slovem „moc“ myslíš něco dobrého pro toho, kdo má moc.

Pól. Ale ovšemže to myslím.

Sókr. Pak tedy se mi zdá, že řečníci mají ze všech lidí v obci nejmenší moc.

Pól. Jakže, což není pravda, že právě tak jako samovládco-

vé, tak i řečníci zbavují života, kohokoli chtějí, a odnímají c jmění a vyhánějí z obcí, kohokoli jim je libo?

Sókr. U psa, při každém tvém výroku, Póle, jsem věru v po- chybnostech, zdali to sám tvrdíš a projevuješ své vlastní míně- ní, či se mne tážeš.

Pól. Já se tebe táži.

Sókr. Dobrá, příteli; pak se mne tážeš na dvě věci najednou?

Pól. Jak na dvě?

Sókr. Právě jsi řekl asi takto: „Což není pravda, že řečníci d zbavují života, kohokoli chtějí, právě tak jako samovládcové, a odnímají jmění i vyhánějí z obcí, kohokoli jim je libo?“ Že ano?

Pól. Arciže.

Sókr. Nuže pravím ti, že to jsou dvě otázky, a odpovím ti na obě. Já tvrdím, Póle, že i řečníci i samovládcové mají v obcích velmi malou moc, jak jsem právě řekl; neboť nedělají takřka e nic z toho, co chtějí, ale ovšem dělají, cokoli se jim zdá nejlepší.

Pól. A není-li pak tohle mít velikou moc?

Sókr. Není, jak tvrdí Pólos.

Pól. Já tvrdím, že není? Já přece tvrdím, že jest.

Sókr. U – neříkám koho –, ty tvrdíš, že není, když jsi řekl, že mít velikou moc je dobré pro toho, kdo má moc.

Pól. Ano, to říkám.

Sókr. Domníváš se tedy, že je dobré, jestliže někdo dělá to, cokoli se mu zdá nejlepší, a přitom nemá rozum?²⁰ A to- muhle ty říkáš mít velikou moc?

Pól. To ne.

Sókr. Tedy mě usvědč z omylu a dokaž, že řečníci mají rozum a že rétorika je umění, a ne lahodění. Pakli však mě 467 necháš bez vyvrácení, řečníci i samovládcové dělající v obcích, co se jim zdá, nebudou z toho mít nic dobrého; moc jest, jak ty tvrdíš, dobro, ale dělat bez rozumu, cokoli se zdá, o tom i ty souhlasíš, že to je zlé; či ne?

Pól. Arciže.

Sókr. Jakkpak by tedy řečníci nebo samovládci měli v obcích velikou moc, jestliže Sókratés nebude od Póla přinucen uznat, že dělají, co chtějí?

b *Pól.* Tento muž ...²¹

Sókr. Tvrdím, že nedělají, co chtějí; nuže, dokaž mi, že nemám pravdu.

Pól. Což jsi právě nesouhlasil, že dělají, co se jim zdá nejlepším, právě před chvílí?

Sókr. Ano, také nyní souhlasím.

Pól. Což tedy nedělají, co chtějí?

Sókr. Tvrdím, že ne.

Pól. Když však dělají, co se jim zdá?

Sókr. Ano.

Pól. Hrozná věc mluvíš a přepjaté, Sókrate.

c *Sókr.* Nic mi nevytýkej, hodný Póle, abych tě oslovil podle tvého způsobu;²² ale jestliže můžeš mi dávat otázky, dokaž, že mluvím nepravdu, pakli ne, odpovídej sám.

Pól. Ale ano, jsem ochoten odpovídat, jen abych věděl, co chceš říci.

Sókr. Zdalipak tedy podle tvého mínění lidé chtějí to, co pokaždé dělají, či ono, co je účelem jejich činnosti? Tak například ti, kteří pijí léky podané od lékařů, zdalipak podle tvého mínění chtějí to, co právě dělají, totiž pít lék a mít nepříjemné pocity, či ono, proč ten lék pijí, totiž aby byli zdraví?

Pól. To je jasné, že aby byli zdraví.

d *Sókr.* Tedy jistě i ti, kdo podnikají plavby anebo jiným způsobem jdou za výdělkem, nechťejí to, co pokaždé dělají – neboť kdo by chtěl plout a podstupovat nebezpečství a snášet námahy? –, nýbrž myslím to, proč podnikají plavby, totiž aby byli bohatí; neboť pro bohatství se podnikají plavby.

Pól. Ovšemže.

Sókr. Není-li tomu tak i se všemi činnostmi? Jestliže někdo

něco dělá za nějakým účelem, nechce to, co dělá, nýbrž ono, proč to dělá, že ano?

Pól. Ano.

Sókr. Je snad něco na světě, co není buď dobré nebo zlé nebo něco středního mezi tímto obojím, ani dobré ani zlé? e

Pól. Zcela nutně, Sókrate, musí být buď to, nebo ono.

Sókr. Nenazýváš snad moudrost i zdraví, bohatství a jiné takové věci dobrem a jejich opaky zlem?

Pól. Arciže.

Sókr. A věcmi ani dobrými ani zlými nazýváš asi takové věci, které jsou někdy účastny dobra, jindy zla, jindy pak ani toho ani onoho, jako je seděti, kráčet, běžeti, plouti a jako je 468 na druhé straně kamení, dříví a jiné takové věci. Nemyslíš toto? Či jsou to některé jiné věci, kterým dáváš jméno „ani dobré ani zlé“?

Pól. Nikoli, nýbrž tyto.

Sókr. Zdalipak tedy lidé dělají tyto střední věci pro ty dobré, či dobré pro ty střední?

Pól. Jistě přece střední pro dobré.

Sókr. Tedy ze snahy po dobru jednáme, kdykoli chodíme, b myslíce, že to je dobré; a jindy naopak za týmž účelem, pro dobro, stojíme; či ne?

Pól. Ano.

Sókr. Tedy jistě i zbavujeme života i vyháníme z obcí i odnámáme jmění, protože se domníváme, že je pro nás lépe to dělat nežli nedělat?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Tedy pro dobro dělají lidé všechny tyto věci.

Pól. Ano.

Sókr. Zdalipak jsme souhlasně neuznali, že když děláme některé věci za jistým účelem, nechceme je samy, nýbrž to, c proč je děláme?

Pól. Dozajista.

Sókr. Tedy nechceme prostě usmrcovat ani vyhánět z obcí

ani odnímat jmění, nýbrž tyto věci chceme dělat jen tehdy, kdykoli jsou prospěšné, ale jsou-li škodlivé, nechceme. Dobré věci totiž chceme, jak ty tvrdíš, ale těch, které nejsou ani dobré ani zlé, nechceme, ani těch, které jsou zlé, že ano? Zdá se ti, že mám pravdu, Póle, či ne? Proč neodpovídáš?

Pól. Máš pravdu.

d *Sókr.* Tedy podle toho, jestliže někdo někoho zbavuje života nebo vyhání z obce nebo mu odnímá jmění – ať už to je samovládce nebo řečník, protože to je podle jeho mínění pro něj dobré, ale ve skutečnosti to je zlé –, ten přece dělá, *co se mu zdá, že ano?*

Pól. Ano.

Sókr. Zdalipak také, *co chce*, když je to, co dělá, zlé? Proč neodpovídáš?

Pól. Ne, mně se zdá, že nedělá, *co chce*.

e *Sókr.* Jest tedy možné, že by takovýto muž měl velikou moc v této obci, jestliže mít velikou moc je podle tvého uznání něco dobrého?

Pól. Není možné.

Sókr. Měl jsem tedy já pravdu, že je možné, že člověk, který v obci dělá, *co se mu zdá*, nemá velkou moc ani nedělá, *co chce*.

Pól. To je tak pravda, Sókrate, jako že by sis ty nevybral, abys směl dělat v obci, cokoli se ti zdá, raději nežli abys to nesměl, nebo jako že někomu nezávidíš, kdykoli uvidíš, že buď zabil, koho se mu uzdalo, nebo mu odňal jmění nebo ho vsadil do vězení.

Sókr. To myslíš, že to udělal spravedlivě, či nespravedlivě?

469 *Pól.* Ať to dělá tak nebo onak, což to není v obou případech hodno závidění?

Sókr. Nehřeš, Póle.

Pól. A proč?

Sókr. Protože nesmíme závidět těm, kteří nemají, *co by se jim závidělo*, ani ubohým, nýbrž musíme jich litovat.

Pól. Jak to? Zdá se ti, že tak tomu je s lidmi, o kterých já mluvím?

Sókr. Jak by ne?

Pól. Kdokoli tedy zabíjí, koho se mu zdá, a to spravedlivě, ten je podle tvého mínění ubohý a hoden politování?

Sókr. To ne, ale jistě také není hoden závidění.

Pól. Což jsi právě neřekl, že je ubohý?

Sókr. Ano, příteli, ten, který zabil nespravedlivě, a k tomu b hoden politování; který však spravedlivě, ten že není hoden závidění.

Pól. Ubohý a hoden politování je asi jistě ten, kdo je nespravedlivě zbavován života.

Sókr. Méně nežli ten, kdo ho zbavuje života, Póle, a méně nežli ten, kdo je zbavován života spravedlivě.

Pól. Jak to, Sókrate?

Sókr. Tak, že největší zlo je nespravedlivě jednat.

Pól. Je opravdu tohle největší zlo? Není větší zlo bezpráví trpět?

Sókr. Nikoli.

Pól. Ty bys tedy raději chtěl trpět bezpráví než je činit?

Sókr. Já bych nechtěl ani jedno ani druhé; ale kdyby bylo c nutné buď činit bezpráví, nebo je trpět, raději bych si zvolil trpět bezpráví nežli je činit.

Pól. Ty bys tedy nechtěl být tyranem?

Sókr. Ne, jestliže slovy být tyranem myslíš totéž, *co já*.

Pól. Já myslím totéž, *co právě před chvílí*, totiž když člověk smí v obci dělat to, cokoli se mu zdá, i zabíjet i vyhánět a dělat všechno podle svého zdání.

Sókr. Můj drahý, nech mne mluvit a pak mě popadni svou řečí. Představ si, že bych já na agoře plné lidí, s mečem skrytým d v podpaždí, tobě řekl: „Póle, mně se právě dostalo jakési podivuhodné síly a samovládné moci; jestliže tedy se mi zdá, že někdo z těchhle lidí, které vidíš, by měl být na místě usmrčen, hned bude ten, o kom se mi to zdá, mrtev; a jestliže se mi o někom z nich

e uzdá, že by mu měla být rozbita hlava, na místě ji bude mít rozbitu, a jestliže se mi uzdá, že by mu měl být roztržen šat, bude roztržen – tak velikou já mám moc v této obci.“ Kdybys pak ty nevěřil a já ti ukázal svůj meč, snad bys při pohledu na něj řekl: „Sókrate, takto by všichni mohli mít velkou moc, neboť tímto způsobem by mohl být i zapálen dům, který by se ti zdálo, i athénské loděnice i triéry a všechny lodi, jak státní, tak soukromé.“ Ale pak tedy není tohle mít velkou moc, dělat, co se ti zdá; či ty si myslíš?

Pól. Takhle jistě ne.

470 *Sókr.* Můžeš tedy říci, proč se ti takováto moc nelíbí?

Pól. Zajisté.

Sókr. Co tedy? Mluv!

Pól. Protože je nutné, že ten, kdo si takto počíná, je trestán.

Sókr. A býti trestán je bezpochyby zlé?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Tak tedy, můj milý, teď zase se ti objevuje, že „mít velkou moc“ je dobré, kdykoli člověka dělajícího, co chce, provází prospěch, a to pravděpodobně že znamená mít velkou moc; pakli ne, že to je zlé a znamená mít malou moc. Podívejme se však i na tohle: neuznáváme snad, že někdy je lépe dělati tyhle věci, o kterých jsme právě mluvili, usmrcovat a vyhánět lidi a odnímat jim majetek, jindy však ne?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Tedy v uznávání toho, jak se podobá, já a ty spolu souhlasíme.

Pól. Ano.

Sókr. Nuže tedy, kdy je podle tvého mínění lépe dělati tyhle věci? Pověz, kterou tu vedeš mez.

Pól. Odpověz ty, Sókrate, na tuto otázku.

c *Sókr.* Já tedy tvrdím, Póle, jestliže ti je milejší slyšeti to ode mne, že kdykoli někdo dělá tyto věci spravedlivě, to že je dobré, a když nespravedlivě, zlé.

Pól. To je nějak těžká věc, Sókrate, usvědčit tě z omylu!²³ Zdalipak by tě i dítě neusvědčilo, že nemáš pravdu?

Sókr. Budu tedy velmi vděčen tomu dítěti a stejně i tobě, jestliže mě usvědčíš z omylu a zbavíš prázdného mluvení. Nuže, neobtěžuj si činiti dobře svému příteli a usvědčuj mě.

Pól. Avšak, Sókrate, jistě není potřebí tě usvědčovat starými příklady; neboť věci, které se staly včera a předevírem, stačí, aby tě usvědčily z omylu a dokázaly, že mnozí lidé činící bezpráví jsou šťastni. d

Sókr. Jaké to věci?

Pól. Vidíš přece toho Archelaa, syna Perdikkova,²⁴ jak vládne Makedonii?

Sókr. Jestliže nevidím, aspoň o něm slyším.

Pól. Nuže, zdá se ti šťastný, či ubohý?

Sókr. Nevím, Póle, neboť ještě nikdy jsem se s tím mužem nesetkal.

Pól. Cože? Kdyby ses s ním setkal, to bys to poznal, ale jinak, odsud, nemůžeš poznat, že je šťasten? e

Sókr. Při Diovi, jistě ne.

Pól. Tu je zřejmé, Sókrate, že i o velkém králi řekneš, že nemůžeš poznat, zda-li je šťasten.

Sókr. A to řeknu pravdu; neboť nevím, jak je na tom se vzděláním a spravedlností.

Pól. Cože? V tomhle záleží veškeré štěstí?

Sókr. Ano, Póle, aspoň jak já myslím; neboť krásný a dobrý muž i žena jest podle mého soudu šťasten, kdežto nespravedlivý a špatný nešťasten.

Pól. Tedy tenhle Archelaos je podle tvého soudu nešťasten? 471

Sókr. Ano, příteli, jestliže je nespravedlivý.

Pól. Ale jakpak by nebyl nespravedlivý? Vždyť mu nenáleželo nic z té vlády, kterou má nyní, neboť je syn ženy, která byla otrokyní Alketa, bratra Perdikkova, a podle práva byl otrokem Alketovým, a kdyby chtěl dělat po právu, sloužil by Alketovi a byl by podle tvého soudu šťasten. Takto však se stal neobyčejně nešťastným, když se dopustil největšího bezpráví; nejprve pozval k sobě tohoto samého svého pána a strýce pod b

zámkou, že mu vrátí vládu, kterou mu byl Perdikkas odňal, pak pohostil a opil jeho samého i jeho syna Alexandra, svého bratrance a skoro vrstevníka, naložil oba na vůz, v noci vyvezl, usmrtil a všechny stopy po nich zahladil. A když spáchal tato bezpráví, neuvědomil si, že se stal velkým ubožákem, a nepojala ho lítost, nýbrž o něco málo později se dopustil nového: podle práva měla se vláda dostat jeho bratru, manželskému synu Perdikkovu, chlapci asi sedmiletému, ale Archelaos nezatožil po tom, aby se stal šťasten tím, že by ho, jak spravedlivě, vychoval a pak mu odevzdal vládu, nýbrž hodil ho do studně a utopil a potom řekl jeho matce Kleopatře, že chlapec honil husu a přitom tam spadl a zahynul. Protože se dopustil největších bezpráví z celé Makedonie, jistě je tedy nyní ze všech Makedonů nejnešťastnější, a ne nejšťastnější, a asi leckdo z Athéňanů, počínajíc tebou, hy si raději vybral stát se kýmkoli jiným z Makedonů nežli Archelaem.

Sókr. Již na začátku rozmluvy, Póle, jsem tě pochválil, že jsi podle mého zdání dohře připraven k rétorice, ale v dialogu že jsi zanedbaný; a nyní tohle že je ten důvod, kterým by mě i dítě usvědčilo, a já jsem nyní od tebe, jak se domníváš, tímto důvodem usvědčen, že nemám pravdu, když tvrdím, že člověk činící bezpráví není šťasten? Jak to, příteli? Vždyť v ničem z těchto tvých řečí s tebou nesouhlasím.

Pól. Totiž nechceš souhlasit, neboť ve skutečnosti máš takové mínění jako já.

Sókr. Ó, můj drahý, pokoušíš se rétoricky mě usvědčit z nepravdy, jako ti, kteří na soudech domněle usvědčují. Neboť tam jedni druhé zdánlivě usvědčují, jestliže pro svá tvrzení přivedou mnoho slovných svědků, kdežto jejich odpůrce přivede jen jednoho nebo žádného. Ale tento důkaz nemá žádné váhy, pokud jde o pravdu; neboť někdy se může stát, že je člověk přemožen i křivým svědectvím od četných a jen zdánlivě významných svědků. Tak i nyní ve věci, o které mluvíš, bezmála všichni Athéňané i cizinci budou stejně mluvit s tebou, budeš-

-li chtít proti mně uvést svědky, že nemám pravdu; svědčit ti budou, budeš-li chtít. Nikias Nikérátův i jeho bratři s ním, jejichž trojnože jsou postaveny řadou v Dionysiu, a budeš-li chtít, Aristokratés Skelliův, od něhož zase jest ten krásný věnovací dar v chrámě Apollóna Pythijského, a budeš-li chtít, celá rodina Perikleova nebo jiné přibuzenstvo,²⁵ kterékoli by sis chtěl vybrat ze zdejších občanů. Ale já, já jediný, s tebou nesouhlasím; neboť ty mě k tomu uvnitř nedonucuješ, nýbrž přivedl jsi proti mně mnoho křivých svědků a pokoušíš se mě vyhnat ze statku jistoty a pravdy. Avšak jestliže nepřivedu tebe samého, jediného, za svědka pro svou řeč, domnívám se, že jsem ve věci, o které rozprávíme, nevykonal nic, co by stálo za řeč; domnívám se pak, že stejně i ty, jestliže já, jeden jediný, ti nebudu svědčit a jestliže tyhle všechny ostatní nenecháš být. Jest tedy tohle jeden způsob důkazu, jak se domníváš ty a mnozí jiní; jest pak i jiný, který zase já myslím. Postavme je tedy vedle sebe a podívejme se, zdali se budou od sebe vespolek něčím lišit. Vždyť předmět našich sporných úvah není zrovna malý, nýbrž je to snad to, o čem vědět pravdu je věc nejkrásnější, a nevědětí nejošklivější; neboť jejich jádro je buď znáti, nebo neznáti, kdo jest šťasten a kdo ne. Tak abychom se vrátili k předmětu své řeči, ty se za prvé domníváš, že je možno, aby byl blažen muž, který činí bezpráví a je nespravedlivý, jestliže Archelaa pokládáš za nespravedlivého, ale šťastného. Je pravda, že si máme myslet, že takové je tvé mínění?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Já však tvrdím, že to je nemožné. Tohle je jedna věc, o které je mezi námi spor. Dobrá; a když činí bezpráví, zdali pak bude šťasten, jestliže dojde spravedlivé odplaty a trestu?

Pól. Nikoli, neboť takto by byl velmi nešťasten.

Sókr. Ale jestliže tedy člověk činící bezpráví nedojde spravedlivé odplaty, bude podle tvého soudu šťasten?

Pól. Tvrdím, že ano.

Sókr. Avšak podle mého mínění, Póle, je člověk činící bezpráví a nespravedlivý za všech okolností nešťasten, avšak věru nešťastnější, když za své bezprávné jednání neplatí spravedlivou pokutu a nedochází trestu, a méně nešťastný, jestliže platí pokutu a dochází spravedlivého trestu od bohů i od lidí.

473 *Pól.* Podivné věci se to, Sókrate, pokoušš mluvit.

Sókr. A pokusím se způsobit, abys i ty, příteli, mluvil totéž, co já, neboť tě pokládám za svého milého přítele. Nyní tedy je toto, v čem se neshodujeme; pozoruj pak i ty sám. Řekl jsem já kdesi v dřívější části své řeči, že horší je činit bezpráví nežli je snášet.

Pól. Ovšemže.

Sókr. Ty pak, že snášet bezpráví.

Pól. Ano.

Sókr. A tvrdil jsem, že lidé činící bezpráví jsou nešťastni, a byl jsem od tebe usvědčen z omylu.

Pól. Ano, při Diovi.

b *Sókr.* Aspoň jak se ty domníváš, Póle.

Pól. A mé domnění je pravdivé.

Sókr. Snad. A ty zase jsi tvrdil, že lidé činící bezpráví jsou šťastni, jestliže nejsou trestáni.

Pól. Ovšemže ano.

Sókr. Já však tvrdím, že ti jsou nejnešťastnější, kdežto kteří jsou trestáni, jsou méně nešťastni. Chceš i toto vyvracet?

Pól. Však tohle je asi ještě těžší než ono, Sókrate, vyvrátit to!

Sókr. To ne, Póle, nýbrž zcela nemožné; neboť pravdu ne lze nikdy vyvrátit.

c *Pól.* Jak to myslíš? Jestliže je člověk dopaden při bezpráví, jak činí úklady samovládě, a jsa dopaden je natahován na skřipci, vykleštěn a oči mu jsou vypáleny a mnoha jinými velkými a rozmanitými mukami sám je zohaven i uvidí tak mučit své děti i svou ženu a nakonec je ukřižován nebo upálen v smole: bude takto šťastnější, než jestliže unikne a stane se sám vládcem a po celý život bude v obci panovat a dělat, cokoli by chtěl, takže

mu budou závidět a za blaženého jej pokládat i jeho spoluobčané i cizinci? Tohle je podle tvého mínění nemožno vyvrátit?

Sókr. To zase pouštíš strašáky, ušlechtilý Póle, a nic nevyvracíš důkazy; a právě před chvílí jsi vedl svědky. Přesto však mi opakuji jednu maličkost: řekl jsi „jak činí bezprávně úklady samovládě“?

Pól. Zajisté.

Sókr. To tedy nikdy nebude ani jeden ani druhý z nich šťastnější, ani ten, kdo si bezprávně získal tyranidu, ani kdo je trestán – neboť u dvou lidí nešťastných by se nemohlo mluvit o šťastnějším –, ale ovšem nešťastnější je ten, který unikne a stane se samovládcem. Co to, Póle? Ty se směješ. Je to snad zase jiný druh vývratného důkazu, vysmívat se, když někdo něco řekne, beze všeho vyvracení?

Pól. Nemyslíš, Sókrate, že je tvé stanovisko úplně vyvráceno, když mluvíš takové věci, jaké by nikdo na světě neřekl? Jen se zeptej někoho z těchto přítomných!

Sókr. Ó Póle, nejsem z mužů zběhlých ve veřejném jednání a loňského roku, kdy jsem byl vylosován do rady, když naše fylo úřadovala a já jsem měl řídit hlasování, utřil jsem smích a nedovedl jsem řídit hlasování. Nevybízej mne tedy ani teď, abych dal hlasovat mezi přítomnými, nýbrž nemáš-li lepšího důkazu než tyto, tu, jak jsem já právě navrhoval, postup to dokazování mně a poznej ze zkušenosti, jaký má být důkaz podle mého mínění. Já totiž dovedu předvésti jen jednoho svědka svých slov, právě toho, s kým rozmlouvám, kdežto o množství jich nestojím, a jednoho se dovedu tázat na jeho hlas, kdežto s množstvím ani nemluví. Viz tedy, zdali budeš ochoten zase ty umožnit provedení důkazu, odpovídaje na mé otázky. Tedy já se domnívám, že i já i ty i ostatní lidé pokládáme za horší činit bezpráví nežli je snášet a nebýti trestán nežli býti.

Pól. A já se domnívám, že tak nesoudím ani já ani žádný jiný na světě. Neboť řekni: ty by sis raději vybral bezpráví snášet nežli je činit?

Sókr. Ano, a také i ty, i všichni ostatní.

Pól. To se velice mylíš; ani já, ani ty, ani kdo jiný.

c *Sókr.* Zdalipak mi odpovíš?

Pól. Ovšemže ano; vždyť toužím vědět, co asi řekneš.

Sókr. Tedy abys to věděl, odpověď mi, jako kdybych se tě tázal ze začátku: co z obého se ti zdá, Póle, horší, činit bezpráví, či bezpráví snášet?

Pól. Co se mne týče, snášet bezpráví.

Sókr. A což, co z obého ošklivější, činit bezpráví, či bezpráví snášet? Odpověz!

Pól. Činit bezpráví.

Sókr. Není-li to tedy také horší, když to je ošklivější?

Pól. Nikoli.

d *Sókr.* Rozumím; ty, jak se podobá, neuznáváš totožnost krásného a dobrého, ani zlého a ošklivého.

Pól. To jistě ne.

Sókr. Všechny krásné věci, jako například těla, barvy, tvary, zvuky, činnosti – to nepřihlížíš k ničemu, když je nazýváš krásnými? Tak například pokud jde o krásná těla, nenazýváš je krásnými buď podle užitečnosti, hledě k tomu, k čemu je které užitečné, nebo podle jakési libosti, jestliže při dívání způsobuje radost těm, kteří se na ně dívají? Můžeš říci ještě něco kromě e tohoto o kráse těla?

Pól. Nemohu.

Sókr. Jistě tedy nazýváš takto krásnými i všechny ostatní věci i tvary i barvy, totiž buď pro nějakou libost nebo pro užitečnost nebo pro oboje.

Pól. Zajisté.

Sókr. A právě tak i zvuky a všechno, co náleží k músiickým uměním?

Pól. Ano.

Sókr. Dále pak ani ty krásné věci, které náleží do oboru zákonů a činností, jistě nejsou mimo tento rozsah a jsou buď užitečné nebo libé nebo obojí.

Pól. Mně se zdá, že nejsou mimo.

Sókr. Není-li tomu právě tak i s krásou nauk?

Pól. Ovšemže; a dobře nyní vymezuješ, Sókrate, když vymezuješ krásno libostí a dobrem.²⁶

Sókr. Jistě tedy i ošklivo opakem, nelibostí a zlem.

Pól. To je nutné.

Sókr. Kdykoli tedy je ze dvou krásných věcí jedna krásnější, je krásnější tím, že vyniká buď jednou nebo druhou z těchto vlastností nebo oběma, buď libostí nebo prospěšností nebo obojím.

Pól. Ovšemže.

Sókr. A kdykoli tedy ze dvou ošklivých věcí je jedna ošklivější, bude ošklivější tím, že vyniká buď nelibostí nebo zlem; b či není to nutné?

Pól. Ano.

Sókr. Nuže tedy, jak to bylo právě teď řečeno o činění a snášení bezpráví? Neříkal jsi, že snášení bezpráví je horší a činiti bezpráví ošklivější?

Pól. Řekl jsem.

Sókr. Jestliže tedy činiti bezpráví je ošklivější nežli je snášeti, jistě jest buď nelibější a bylo by ošklivější tím, že vyniká nelibostí nebo zlem nebo obojím. Není i toto nutné?

Pól. Jakkak by ne?

Sókr. Tu se nejprve podívejme, zdali činit bezpráví vyniká nad snášení bezpráví nelibostí a zdali ti, kteří bezpráví činí, cítí větší bolest nežli ti, kteří je snášejí.

Pól. To naprosto ne, Sókrate.

Sókr. Tedy nevyniká nelibostí.

Pól. Jistě ne.

Sókr. Jestliže tedy ne nelibostí, nemohlo by už vynikat obojím.

Pól. Patrně ne.

Sókr. Tak tedy nezbyvá, než že vyniká tím druhým.

Pól. Ano.

Sókr. Zlem.

Pól. Podobá se.

Sókr. Když tedy činiti bezpráví vyniká zlem, je patrně horší než snášeti bezpráví.

d *Pól.* Zřejmo, že ano.

Sókr. Zdalipak se nám před chvílí neukázalo, že většina lidí i ty se přidáváte k mínění, že je ošklivější bezpráví činit nežli snášet?

Pól. Ano.

Sókr. Nyní pak se ukázalo, že to je horší.

Pól. Podobá se.

e *Sókr.* Vybral by sis ty tedy raději horší věc a ošklivější místo méně zlé a méně ošklivé? Neváhej odpovědět, Póle, vždyť se ti nic nestane; jen se hezky svěř rozumu jako lékaři a odpovědej na mé otázky buď ano, nebo ne.

Pól. To bych si nevybral, Sókrate.

Sókr. Však někdo jiný z lidí?

Pól. Zdá se mi, že ne, aspoň podle této úvahy.

Sókr. Měl jsem tedy já pravdu, že ani já ani ty ani žádný jiný z lidí by si nevybral raději bezpráví činit nežli snášet.

Pól. Patrně.

476 *Sókr.* Tak tedy vidíš, Póle, že důkaz, jsa postaven vedle důkazu, nejeví žádné podobnosti,²⁷ nýbrž s tebou souhlasí všichni ostatní kromě mne, kdežto mně stačíš ty sám jediný i svým souhlasem i svým svědectvím a já se táži na úsudek tebe jediného a ostatní nechávám být. A o tom dosti; dále však se podívejme na to, o čem jsme měli na druhém místě sporné mínění, zdali je pro toho, kdo činí bezpráví, trest největším zlem, jak ses ty domníval, či větším zlem je nebyt trestán, jak jsem se domníval zase já.

Uvažujme pak takto: platiti pokutu a být spravedlivě trestán,²⁸ když člověk činí bezpráví – je to podle tebe jedno a totéž?

Pól. Zajisté.

b *Sókr.* Můžeš-li pak říci, že není pravda, že všechny spra-

vedlivé věci jsou krásné jakožto spravedlivé? Rozvaž si to a mluv!

Pól. Zdá se mi, Sókrate, že jsou.

Sókr. Zkoumej pak i tohle: jestliže někdo něco dělá, zdalipak není nutně i něco trpně zasahovaného touto činností?

Pól. Mně se zdá.

Sókr. Zdalipak je zasahováno tím, co dělající činitel dělá, a takovým, jaké to dělající činitel dělá? Myslím něco takového: jestliže někdo bije, nutně je něco bito?

Pól. Nutně.

Sókr. A jestliže ten, kdo bije, bije silně nebo rychle, nutně je c bitý předmět bit takovým způsobem?

Pól. Ano.

Sókr. Předmětu bití tedy vzniká takový trpný stav, jaký způsobuje to, co jej bije?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Jistě také jestliže někdo pálí, nutně je něco páleno.

Pól. Jakkak by ne?

Sókr. A jestliže silně pálí nebo bolestně, je pálený předmět tak pálen, jak pálí pálicí činitel?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Jistě také jestliže něco řeže, je to obdobné; něco je totiž řezáno.

Pól. Ano.

Sókr. A jestliže je řez veliký nebo hluboký nebo bolestný, je řezaný předmět řezán takovým řezem, jaký způsobuje řezající činitel?

Pól. Patrně.

Sókr. Zkrátka tedy viz, zdali uznáváš, co jsem právě řekl, o všech věcech, že jaký jest děj, který způsobuje dělající činitel, takový že trpí jeho předmět.

Pól. Uznávám.

Sókr. Když toto souhlasně uznáváme, řekni mi, zdali platiti pokutu je děj trpný či činný?

Pól. Nutně trpný, Sókrate.

Sókr. Není-li způsobován od kohosi činného?

Pól. Jakkpak by ne? Od trestajících.

e *Sókr.* A kdo náležitě trestá, trestá spravedlivě?

Pól. Ano.

Sókr. Dělá věci spravedlivé, či ne?

Pól. Spravedlivé.

Sókr. Tedy kdo je pokutou trestán, trpí věci spravedlivé?

Pól. Patrně.

Sókr. Ale o spravedlivých věcech bylo tuším uznáno, že jsou krásné?

Pól. Ovšemže.

Sókr. Z těchto tedy jeden krásnou věc činí, druhý, trestaný, trpí.

Pól. Ano.

477 *Sókr.* A jestliže je krásná, je tedy jistě dobrá, že ano? Buďto je totiž libá nebo užitečná.

Pól. Nutně.

Sókr. Dobrou věc tedy trpí, kdo platí pokutu?

Pól. Podobá se.

Sókr. Dostává se mu tedy užitku?

Pól. Ano.

Sókr. Zdalipak toho užitku, který si já představuji? Stává se lepším na duši, jestliže jest spravedlivě trestán?

Pól. Podobá se pravdě.

Sókr. Tedy kdo platí pokutu, je zbavován špatnosti své duše?

Pól. Ano.

b *Sókr.* Není snad tedy zbavován největšího zla? Uvažuj takto: jde-li o péči o peníze, vidíš snad u člověka nějaké jiné zlo nežli chudobu?

Pól. Nikoli, nýbrž právě chudobu.

Sókr. A co v péči o tělo? Nazval bys tu zlem slabost, nemoc, ošklivost a takové věci?

Pól. Zajisté.

Sókr. A nemyslíš, že může být i v duši nějaká vadnost?

Pól. Jak by ne?

Sókr. A nenazýváš takovou vadností nespravedlivost, nevědomost, zbabělost a takové věci?

Pól. Ovšemže ano.

Sókr. Tedy k trojí věci, k penězům, k tělu a k duši, náleží podle tvých slov trojí druh vadnosti, chudoba, nemoc, nespravedlnost?

Pól. Ano.

Sókr. Která z těchto vadností je nejošklivější? Není to nespravedlnost a vůbec vadnost duše?

Pól. Ano, ve velké míře.

Sókr. Jestliže pak nejošklivější, také nejhorší?

Pól. Jak to myslíš, Sókrate?

Sókr. Takto: podle toho, co jsme svrchu souhlasně uznali, je nejošklivější věc vždycky nejošklivější tím, že přináší buď největší strážení nebo škodu nebo obojí.

Pól. Dozajista.

Sókr. Nyní pak jsme uznali, že nejošklivější věc je nespravedlnost a veškerá vadnost duše?

Pól. Ano, uznali jsme.

Sókr. Tedy jistě je to věc buď nejtrapnější a je nejošklivější z těchto tím, že vyniká trapností, nebo vyniká škodlivostí nebo obojím.

Pól. Nutně.

Sókr. Zdalipak tedy býti nespravedliv a nezřízený a zbabělý a nevědomý není bolestnější než strádání a nemoc?

Pól. Mně se nezdá, Sókrate, aspoň to neplyne z toho, co bylo řečeno.

Sókr. Tedy vadnost duše převyšuje ostatní vadnosti jakousi nad pomyšlení velikou škodlivostí a neobyčejným zlem, a tím je ze všeho nejošklivější, když ne – podle tvé řeči – bolestností.

Pól. Patrně.

Sókr. Avšak co vyniká největší škodlivostí, je jistě asi největší zlo na světě.

Pól. Ano.

Sókr. Tedy nespravedlnost a nezřízenost a ostatní vadnost duše je největší zlo na světě?

Pól. Patrně.

Sókr. Kterépak umění zbavuje chudoby? Ne umění peněžnické?

Pól. Ano.

Sókr. A které zbavuje nemoci? Ne lékařské?

Pól. Nutně.

478 *Sókr.* A které vadnosti duše a nespravedlivosti? Jestliže ti to není takto nasnadě, uvažuj takhle: kam a ke komu vodíme ty, kteří jsou tělesně nemocní?

Pól. K lékařům, Sókrate.

Sókr. A kam vodíme lidi, jestliže činí bezpráví a trpí nezřízeností?

Pól. Chceš říci k soudcům?

Sókr. Ne snad proto, aby dostali pokutu?

Pól. Ano.

Sókr. A zdalipak ti, kteří náležitě trestají, nežívají při trestání jisté spravedlnosti?

Pól. To je zřejmé.

Sókr. Peněžnictví tedy zbavuje chudoby, lékařství nemoci
b a vykonávání práva nezřízenosti a nespravedlnosti.

Pól. Patrně.

Sókr. Nuže, co je z těchto věcí nejkrásnější?

Pól. Z kterých to myslíš?

Sókr. Z peněžnictví, lékařství, práva.

Pól. Daleko vyniká, Sókrate, právo.

Sókr. Jistě tedy způsobuje buď největší libost nebo užitek
c nebo obojí, jestliže je nejkrásnější?

Pól. Ano.

Sókr. Je snad býti léčen příjemné a léčení pociťují radost?

Pól. Mně se zdá, že ne.

Sókr. Ale je to užitečné. Ano?

Pól. Ano.

Sókr. Neboť léčený je zbavován velikého zla, takže je prospěšno podstoupiti bolest a býti zdrav.

Pól. Jak by ne!

Sókr. Zdalipak je asi člověk hledíc k tělu nejšťastnější takto, když je léčen, či kdyby vůbec ani nebyl nemocen?

Pól. Patrně, že kdyby ani nebyl nemocen.

Sókr. Ano, neboť štěstím není, jak se podobá, to zbavení zla, nýbrž vůbec ani zla nepocítit.

Pól. Tak jest.

Sókr. A což, který ze dvou lidí majících něco zlého buďto na těle nebo v duši je nešťastnější: ten, který se léčí a je zbavován toho zla, či ten, kdo se nedává léčit a má je?

Pól. Zdá se mi, že ten, který se neléčí.

Sókr. Nuže zdalipak se neukázalo, že platiti pokutu je zbavování největšího zla, vadnosti duše?

Pól. Ano, ukázalo se.

Sókr. Neboť spravedlivá pokuta patrně přivádí k rozumu a činí lidi spravedlivějšími a stává se léčením vadnosti.

Pól. Ano.

Sókr. Nejšťastnější tedy je ten, kdo nemá zla v duši, když se
e toto ukázalo největší ze zlých věcí.

Pól. To je zřejmé.

Sókr. Na druhém místě je asi ten, kdo je takového zla zbavován.

Pól. Podobá se.

Sókr. A to jest, jak se ukázalo, kdo je napomínán, kárán a kdo platí pokutu.

Pól. Ano.

Sókr. Nejhůře tedy žije, kdo má v sobě nespravedlnost a nezabavuje se jí.

Pól. Patrně.

479 *Sókr.* To je jistě právě ten, kdo páchá největší bezpráví, počíná si s největší nespravedlností a přitom dosáhne, že není ani napomínán ani trestán ani neplatí pokutu; tak má, jak pravíš, zařízen svůj život Archelaos i ostatní tyranové a rétoři a držitelé moci.

Pól. Podobá se.

b *Sókr.* Tito, přáteli, dosáhli asi právě téhož, jako kdyby někdo sužovaný nejtěžšími chorobami dosáhl toho, že by lékařům platil pokutu za své tělesné chyby a neléčil se, boje se jako dítě pálení a řezání, že to je bolestné. Či nezdá se tak i tobě?

Pól. Zajisté.

c *Sókr.* To nezná, jak se podobá, jaká věc je zdraví a dobrý stav těla. Podle toho, co jsme nyní souhlasně uznali, skoro se zdá, že totéž dělají i ti, kdo se vyhýbají spravedlivému trestu, Póle, totiž že se dívají jenom na jeho bolestnou stránku, ale k jeho prospěšnosti jsou slepí a neznají, oč větší neštěstí je být spojen s nezdravou duší nežli s nezdravým tělem, s duší vadnou, nespravedlivou a bezbožnou; proto také dělají všechno, aby nemuseli platit pokutu a zbavovat se onoho největšího zla, opatřují si peníze i přátele i to, jak by byli v řeči co nepřemluvnější. Jestliže je pravda, co jsme spolu uznali, Póle, zdalipak pozoruješ, co z té úvahy vychází? Či chceš, abychom to spolu shrnuli?

Pól. Ano, jestliže ti je libo.

Sókr. Vychází snad tedy, že největší zlo je nespravedlnost a činit bezpráví?

Pól. Patrně.

d *Sókr.* Dále pak se ukázalo, že platit pokutu je zbavování se tohoto zla?

Pól. Zdá se.

Sókr. A neplatit pokutu že je udržením toho zla?

Pól. Ano.

Sókr. Tedy činit bezpráví je co do velikosti druhá ze všech zlých věcí, kdežto činit bezpráví a přitom neplatit náležitou pokutu je ze všech zel největší a první.

Pól. Podobá se.

Sókr. A právě o tom jsme se, přáteli, rozházeli ve svých míněních: ty jsi za šťastného prohlašoval Archelaa, člověka, který činí největší bezpráví a neplatí žádnou pokutu, kdežto já jsem se naopak domníval, že jestliže buď Archelaos nebo kdokoli jiný z lidí neplatí za svá bezpráví pokutu, ten že je nezbytně ze všech ostatních lidí daleko nejnešťastnější; a vždycky že je ten, kdo činí bezpráví, nešťastnější, než kdo bezpráví snáší, a ten, kdo neplatí pokutu, nešťastnější než ten, kdo ji platí. Nebyla tohle má slova?

Pól. Ano.

Sókr. Není-li tedy dokázáno, že jsem měl pravdu?

Pól. Patrně.

Sókr. Dobrá; jestliže tedy je toto pravda, Póle, kde je ta velická užitečnost rétoriky? Vždyť podle toho, co jsme nyní uznali, člověk musí sám sebe co nejvíce hlídat, aby se nedopustil bezpráví, sice že si získá pořádné zlo. Či ne? 480

Pól. Ovšemže.

Sókr. Kdykoli však se dopustí bezpráví buď sám nebo někdo jiný z těch, na kterých mu záleží, musí sám dobrovolně jít tam, kde by co nejdříve dostal trest, k soudci, jako k lékařům, spěchá je, aby choroba nespravedlnosti nezastarala a neučinila duši rozhlodanou a nezhojitelnou. Či jak můžeme soudit, Póle, jestliže zůstávají v platnosti myšlenky, o kterých jsme se dříve shodli? Není nutno, aby tyto závěry s nimi takto souhlasily a ne jinak? b

Pól. Co bychom také řekli, Sókrate?

Sókr. Tedy k obraně nespravedlivého jednání buď vlastního nebo rodičů nebo přátel nebo dětí nebo k obraně nespravedlivého skutku vlastní není nám rétorika nijak užitečná, Póle, leda že by si někdo pomyslel, že k něčemu opačnému – že je třeba žalovat za prvé sebe sama, potom i své blízké a ostatní přátele, kdokoli by kdy činil bezpráví, a neskrývat nespravedlivé jednání, nýbrž přiváděti je na světlo, aby takový člověk dostal c

trest a se uzdravil; že je třeba nutiti sebe sama i ostatní nebýt bojácný, nýbrž se zamhouřenýma očima dobře a zmužile se dát jakoby lékaři řezat a pálit za účelem dobra a krásna, bez pomýšlení na bolest; jestliže spáchané bezpráví zasluhuje ran, dáti se bít, jestliže vězení, dáti se uvěznit, jestliže pokuty, zaplatit ji, jestliže vyhnanství, odejít z vlasti, jestliže smrti, zemřít: přitom musí být každý prvním žalobcem i sebe samého i ostatních blízkých a k tomu užívat rétoriky, aby nespravedlivé činy vycházely najevo a viníci byli zbavováni největšího zla, nespravedlnosti. Je to tak, Pólc, či není?

Pól. Mně se to zdá, Sókrate, divné, ale s tím, co bylo řečeno dříve, se ti to snad shoduje.

Sókr. Tedy jistě buď je zapotřebí tamto zrušit, nebo je nutno uznat tyhle závěry?

Pól. Ano, je tomu tak.

Sókr. A naopak zase z druhé strany obráceně, jestliže je tedy třeba někomu činit zle, buď nepříteli nebo komukoli, jen když ten sám nezakouší bezpráví od svého nepřítele²⁹ – toho totiž jest se varovati –, nýbrž když se ten nepřítel dopouští bezpráví na někom jiném, je třeba vším způsobem, i skutky i slovy, to zaříditi tak, aby nebyl trestán a nepřišel před soudce; pakli však přijde, jest to nastrojiti tak, aby byl nepřítel osvobozen a nebyl trestán, naopak kdyby například nespravedlivě získal mnoho peněz, aby jich nevraoel, nýbrž aby je podržel a nespravedlivě a bezbožně jich užíval i pro sebe i pro své blízké, a kdyby jeho spáchané bezpráví zasluhovalo smrti, aby nezemřel – nejráději aby nezemřel vůbec nikdy, nýbrž byl se svou špatností nesmrtelný, a když ne to, aby žil v tomto stavu co nejdélnší čas. K takovému věcem se mi zdá, Póle, rétorika užitečná, neboť pro toho, kdo nehodlá činit bezpráví, nezdá se mi být její užitečnost nějak veliká, ač je-li tu vůbec nějaká užitečnost, když se v předcházejících úvahách nikde neukázala.

Kall. Řekni mi, Chairefónte, mluví tohle Sókratés vážně, či žertuje?

Chair. Mně se zdá, Kallikle, že mluví až příliš vážně; ale nejlépe bude se zeptat jeho samého.

Kall. Při bozích, však po tom dychtím. Řekni mi, Sókrate, máme si myslet, že nyní mluvíš vážně, či že žertuješ? Jestliže totiž mluvíš vážně a je tohle pravda, co říkáš, nebyl by snad náš lidský život převrácený a neděláme, jak se podobá, všechno naopak, než jak bychom měli?

Sókr. Kallikle, kdyby lidé neměli žádného stejného dojmu – jedni ten, druhí onen –, nýbrž každý z nás cítil nějaký zvláštní dojem, jiný než ostatní, nebylo by snadné projevit druhému své cítění. Říkám to, když jsem si uvědomil, že já a ty cítíme právě nyní cosi stejného, neboť my dva máme každý dvě lásky, já Alkibiada Kleiniova a filosofii,³⁰ a tvé lásky jsou také dvě, démos athénský a Démos Pyrilampův.³¹ Tu pak pokaždé pozoruji, že ať tvůj miláček řekne cokoli a jakkoli se na věc dívá, že ty, ačkoli jsi tak zdatný, nemáš síly mu odporovat, nýbrž sem a tam se obracíš; i ve shromáždění národa, kdykoli ti při tvé řeči řekne athénský lid, že tomu tak není, obrátíš a říkáš, co on chce, a podobně se chováš k tomu krasavci, hochu Pyrilampovu. Neboť choutkám a řečem svých lásek nejsi schopen odporovati, takže kdyby někdo slyšel tvé řeči, které mluvíváš kvůli nim, a divil se, jak jsou podivné, snad bys mu řekl – kdybys chtěl mluvit pravdu –, že jestliže někdo nepřiměje tvé lásky, aby ustaly od těchto řečí, ani ty nikdy neslyšet jiná taková slova, a nediv se, že já tak mluvím, nýbrž přiměj filosofii, mou lásku, aby ona přestala tak mluvit. Mluví totiž, milý příteli, co nyní ode mne slyšíš, a je mi mnohem méně vrtkavá nežli jiné lásky; tuhle ten syn Kleiniův má totiž pokaždé jiné řeči, ale filosofie stále tytéž: mluví, čemu se ty nyní divíš, a byl jsi i sám při té řeči. Buďto ji tedy usvědč z omylu, jak jsem právě říkal, a dokaž, že není nejvyšším ze všech zel činit bezpráví a při činění bezpráví neplatiti pokutu; anebo jestliže toto necháš nevyvráceno, při psu, bohu Egypta-

nů,³² nebude s tebou, Kallikle, Kalliklés souhlasiti,³³ nýbrž bude v nesouhlasu po celý život. A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.

Kall. Sókrate, zdá se mi, že si vedeš ve svých řečech bujaře, jako pravý politický řečník; a nyní takto řečníš, když se Pólovi stalo totéž, co vytýkal Gorgiovi, že se mu stalo před tebou. Řekl totiž asi, že Gorgias jsa od tebe tázán, zdali když k němu někdo přijde, kdo se chce naučit rétorice a nezná právo, zdali ho Gorgias tomu naučí, se zastyděl a řekl – podle zvyku lidí, protože by se horšili, kdyby někdo řekl ne –, že ho to naučí; pro toto přiznání byl donucen sám sobě odporovat – a to právě že ty máš rád – a vysmíval se ti,³⁴ jak se mi zdá, a to tehdy právem; nyní se však zase stalo totéž jemu samému. A já právě v tom neschvaluji počínání Pólovo, že ti připustil, že činit bezpráví je ošklivější než je snášet; neboť po tomto přiznání zase sám byl od tebe v řečech zapleten a jakoby zkrocen uzdou i zastyděl se říci, co měl na mysli. Ty totiž vskutku, Sókrate, zavádíš do takovýchto nechutných a k davu mluvených zásad, které od přírody nejsou krásné, avšak zákonem ano, a přitom tvrdíš, že jdeš za pravdou. A namnoze jsou si tyto věci navzájem protivné, příroda a zákon;³⁵ jestliže tedy se někdo stydí a neodvažuje se mluvit, co má na mysli, je nucen pronášet protimluvy. Tu pak jsi i ty vypozeroval tuhle moudrost a nepoctivě si vedeš ve svých řečech; jestliže někdo mluví hledě k zákonu, ty pokládáš otázky podle přírody, pakli mluví o věcech přírody, ty o věcech zákona. Jako například hned v této věci, v otázce o činění a snášení bezpráví; kdežto Pólos mluvil o ošklivějším podle zákona, ty jsi chytil jeho řeč ve smyslu přírody. Od přírody je totiž ošklivější všechno, cokoli je také horší, tedy bezpráví snášet, podle zákona však bezpráví činit. Vždyť tento stav, snášet bezpráví, ani nesluší muži, nýbrž

nějakému otroku, jemuž je lépe býti mrtev nežli žít, když snášeje bezpráví a ústřiky není s to, aby pomáhal sám sobě nebo jinému, o koho by dbal. Avšak podle mého mínění zákony dávají lidé slabí a množství. K sobě samým tedy hledí a k světu prospěchu, když dávají zákony i když udělují pochvaly a vyslovují hany; zastrášujíce silnější lidi a schopné míti více, říkají – právě aby neměli více než oni sami –, že míti více je ošklivé a nespravedlivé a právě v tom že záleží bezpráví, ve snaze míti více než ostatní; sami totiž jsou, tuším, rádi, jestliže mají stejně, ačkoli jsou slabší. Proto tedy toto je zákonem nazýváno nespravedlivým a ošklivým, snaha míti více než množství, a jmenují to činěním bezpráví; ale podle mého mínění sama příroda ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu tak jest, je zhusta vidět jak u jiných tvorů, tak i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že totiž to je podstatná známka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on. Neboť podle jakého práva vytáhl Xerxés proti Helladě nebo jeho otec proti Skythům? A bylo by možno uvést nesčíslně jiných takových příkladů. Ale ti, myslím, dělají tyto věci podle přirozeného pojmu spravedlnosti a, bůh je svědek, podle přirozeného zákona, a ne snad podle toho, který si my dáváme; my utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již z mládí jako lvíčata, a zaříkáváním i kouzelnými prostředky si je zotročujeme říkajíce, že je třeba zachovávat rovnost a v tom že záleží krásno i spravedlivo. Avšak myslím jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, zaříkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehne právo přírody. Zdá se mi, že i Pindaros ukazuje právě to, co já říkám, v básni, v které praví:³⁷

zákon, všech král smrtelných i nesmrtelných

a ten, jak dí,

*řídí, právem čině největší násilí, svrchovanou rukou;
svědčí mi o tom činy Hérakleovy, když nekoupené –*

řká to nějak takto – neboť neumím tu píseň nazpaměť –, ale smysl je, že Héraklés si odehnal krávy, kterých si ani nekoupil ani nedostal od Géryona darem,³⁸ jsa přesvědčen, že to je od přírody spravedlivé a že i krávy i všechny ostatní statky lidí horších a slabších náleží člověku lepšimu a silnějšimu.

Pravda se má tedy takto a ty to poznáš, jestliže už necháš filosofie a oddáš se větším věcem. Filosofie je totiž, Sókrate, pěkná věc, jestliže se jí člověk mírně chopí v příslušném věku; pakli však u ní setrvá přes náležitou míru, je to zkáza lidí. Neboť i kdyby byl velmi nadaný, jestliže se zabývá filosofií ještě v pokročilém věku,³⁹ nutně se stane nezalým všech věcí, kterých musí být znalý ten, kdo chce být mužem dokonalým a váženým. Vždyť takoví lidé se stávají nezalými zákonů vztahujících se k obci, i řečí, kterých je třeba užívat ve styku s lidmi při soukromých i veřejných smlouvách, i lidských zálib a žádostí, a vůbec se stávají docela nezalými člověka a jeho povahy. A tu kdykoli přijdou k některému soukromému nebo obecnému jednání, bývají směšní, právě tak jako zase politikové, myslím, jsou směšní, kdykoli přijdou do vašich schůzek a k vašim hovorům. Stává se totiž, jak praví Euripidés:⁴⁰ každý je skvělý v tom a k tomu spěje

*a tomu dává ze dne část vždy největší,
v čem ze všeho, co umí, nejvíc vyniká;*

485 ale v čem je slabý, tomu se vyhýbá a to haní, kdežto to druhé chválí, z přízně k sobě samému, neboť má za to, že takto chválí sám sebe. Ale podle mého mínění je nejsprávnější poznati obojí. Filosofii poznávat je krásné potud, pokud toho je potřebí pro obecné vzdělání, a dokud je člověk mlád, není pro něj ošklivé zabývat se filosofií; ale když je člověk už starší a ještě se zabývá filosofií, tu se stává, Sókrate, ta věc směšnou a na

mne působí lidé zabývající se filosofií zcela podobným dojmem jako ti, kteří po dětstvu žvatlají a si hrají. Kdykoli totiž uvidím malé dítě, kterému ještě sluší takto hovořiti, jak žvatlá a si hraje, baví mě to a zdá se mi to milé a způsobné a vhodné k věku toho dítěte, kdežto kdykoli uslyším malé dítě hovořit čistě a správně, zdá se mi to jaksi odporné a týrá mi to uši a zdá se mi to něčím otrockým; kdykoli však uslyšíme dospělého muže žvatlat nebo ho vidíme si hrát, je to zřejmě směšné a nemužné a zdá se, že to zasluhuje bití.

A právě týž dojem tedy cítím i z lidí filosofujících. Vidím-li totiž filosofii u mladého jinocha, radostně to schvaluji a zdá se mi, že mu to sluší, a pokládám toho člověka za zvláště hodna svobodného rodu, kdežto toho, který se nezabývá filosofií, za nesvobodného, jenž se nikdy nevzchopí k žádné krásné nebo ušlechtilé věci; kdykoli však uvidím staršího člověka, že se ještě zabývá filosofií a neodchází od ní, tento muž podle mého zdání, Sókrate, zasluhuje už bití. Neboť jak jsem právě řekl, na takového člověka čeká, i kdyby byl velmi nadaný, že se stane nemužným, že se bude vyhýbat středním částem města a shromaždištím občanů, na kterých se, jak řekl básník,⁴¹ muži vyznamenávají, ale zalezne a prožije ostatek života někde v zákoutí ve společnosti tří nebo čtyř mladíčků a tam bude žvatlat, nikdy však nepronese slova svobodného, velkého a mužného.

Já jsem k tobě, Sókrate, v poměru hezky přátelském; tu pak se skoro zdá, že nyní cítím právě to, co cítí u Euripida, o němž jsem se prve zmínil, Zéthos k Amfionovi.⁴² I mně totiž přichází na mysl říci tobě něco takového, jako onen mluví ke svému bratru, totiž: „Zanedbáváš, Sókrate, to, oč by ses měl starat, a porušuješ přirozený stav své duše, tak ušlechtilý, jakýmsi dětinským pitvořením a ani při poradách o právu bys nepřidal správně své slovo, ani bys nevystihl, co je podobno pravdě a přesvědčivé, ani bys ve prospěch jiného nedal smělou radu.“ Avšak, milý Sókrate – a nic se na mne nezlob, neboť budu tak

mluvit proto, že to s tebou dobře myslím –, nezdá se ti ošklivé být v takovém stavu, v jakém, myslím, jsi i ty i ostatní, kteří kdy zabíhají ve filosofii příliš daleko? Jak to nyní jest, kdyby někdo popadl tebe nebo někoho jiného z takovýchto lidí a odváděl do vězení, tvrdě o člověku nevinném, že se provinil, víš sám, že by sis nevděděl rady, nýbrž točila by se ti hlava a otvíral bys ústa nevěda, co říci, a kdybys předstoupil před soud a náhodou měl žalobce sebe slabšího a horšího, přece bys byl odsouzen k smrti, jestliže by se mu chtělo navrhnout ti trest smrti. Avšak jakápak je v tom moudrost, Sókrate, když *umění vezme muže s dobrými vlohami a učiní jej horším*,⁴³ že nedovede ani sám sobě pomáhat ani vysvobodit z největších nebezpečení ani sebe ani nikoho jiného, nýbrž je od svých nepřátel olupován o všechno své jmění, a vůbec žije beze cti ve své obci? Takovému člověku můžeš – i když to je snad příliš hrubé slovo – dávat pohlavky a nic se ti za to nestane. Nuže, příteli, poslouvej mne a *přestaň se zkoušením a provozuj krásnou hudbu činů* a provozuj to, čím si získáš pověst rozumného muže, *jiným ponechaje tyto chytrosti*, ať už jim třeba říkat tlachy nebo žvanění, *z nichž získáš to, že v prázdném budeš bydlet domě*; neber si za vzor muže, kteří rozumují o těchto malichernostech, nýbrž ty, kteří mají i postavení i vážnost a mnoho jiných dobrých věcí.

Sókr. Kdybych měl zlatou duši, Kallikle, nemyslíš, že bych rád našel některý z těch kamenů, kterým zkoušejí zlato, ten dokonalý? Přivedl bych ji k němu, a kdyby mi ten kámen uznal, že mám duši dobře vypěstovanou, mohl bych být jist, že jsem v náležitém stavu a že mi nic není potřebí jiné zkoušky.

Kall. K čemupak se na to ptáš, Sókrate?

Sókr. Já ti to řeknu: já se domnívám, že nyní, když jsem přišel na tebe, přišel jsem na takový poklad.

Kall. Jak to?

Sókr. Dobře vím, že jestliže ty budeš se mnou souhlasit ve věcech, o kterých má moje duše jisté mínění, že to již je čistá

pravda. Myslím totiž, že kdo má náležitě vyzkoušet duši, zdali žije správně, či ne, musí mít k tomu tři vlastnosti, jež ty všechny máš, vědění, přízeň a otevřenost. Já se totiž setkávám s mnohými, kteří nejsou schopni mě zkoušet, protože nejsou tak moudří jako ty; jiní jsou sice moudří, ale nechťejí mi říci pravdu, protože o mne tak nedbají jako ty; i tihle dva hosté, Gorgias a Pólos, jsou sice moudří a jsou to moji přátelé, ale trochu se jim nedostává otevřenosti a jsou ostýchavější více, než je třeba. Že ne? Vždyť ve své ostýchavosti došli tak daleko, že se pro samý ostych jeden i druhý z nich odvažuje před četnými lidmi sám sobě odporovat, a to v nejdůležitějších věcech.

Avšak ty máš všechny ty vlastnosti, kterých ostatní nemají; jsi totiž náležitě vzdělán, jak by potvrdili mnozí Athéňané, a se mnou to dobře myslíš. Jaké mám pro to svědectví? Já ti to povím. Ví, Kallikle, že vy čtyři jste byli společníky v pěstování moudrosti, ty, Teisandros z Afiden, Andrón Androtiónův a Nausikydés z Cholargu;⁴⁴ a jednou jsem vás slyšel, jak jste se radili, až jak daleko je pěstovat filosofii, a vím, že zvítězilo mezi vámi asi takovéto mínění, nesnažit se jíti ve filosofování až do jemností, nýbrž napomínali jste se vespolek k ostražitosti, abyste se nestali moudřejšími více, než je třeba, a tak se mimo nadání nezkazili. Když tedy tě slyším, jak mi radíš totéž, co svým nejlepším druhům, je mi to dostatečným svědectvím, že to se mnou opravdu dobře myslíš. A dále, že jsi schopen svobodně mluvit a neostýchat se, to i sám tvrdíš a také řeč, kterou jsi před chvílí promluvil, v tom s tebou souhlasí. Tu pak se to má s touto věcí nyní patrně takto: jestliže v našem rozhovoru ty budeš v něčem se mnou souhlasit, bude to již dostatečně vyzkoušeno ode mne i od tebe a již nebude třeba to podrobovat jině zkoušce. Neboť jinak bys to byl nikdy nepřipustil – buď z nedostatku moudrosti nebo z nadbytku ostýchavosti – a také bys to nepřipustil, že bys mne chtěl oklamat; vždyť jsi můj přítel, jak i sám tvrdíš. Tedy můj a tvůj souhlas vskutku bude zna-

menatí už dosažení pravdy. Ze všeho nejkrásnější je, Kalliklee, zkoumání o tom, co jsi mi ty vytkl, jaký asi má být muž a čím se zaměstnávat a až pokud, a to i ve stáří i v mládí. Co se totiž 488 mne týče, jestliže ve způsobu svého života nejednám v něčem správně, dobře věz, že to nechybují úmyslně, nýbrž pro svou nevědomost; ty tedy, jako jsi začal mě napomínat, nepřestávej, nýbrž náležitě mi ukaž, co je to, čím se mám zabývat, a jakým způsobem bych se k tomu dostal, a jestliže mě zastihneš, že jsem nyní sice projevil s tebou souhlas, ale později že nedělám totéž, v čem jsem s tebou souhlasil, pokládej mě docela za slabocha a nikdy už potom mne nenapomínej, člověka, který za nic nestojí. Nuže opakuj mi od začátku, co myslíš ty i Pindaros,⁴⁵ jak je to s tím právem podle přírody? Aby mocnější násilím uchvacoval věci slabších a aby vládl lepší nad horšími a aby zdatnější měl více než méně zdatný? Pokládáš snad něco jiného za právo, či jsem si to pamatoval správně?

Kall. Ano, toto jsem tehdy tvrdil a také nyní tvrdím.

Sókr. Dáváš snad slovům „lepší“ a „mocnější“ týž význam? 489 Neboť ani tehdy jsem nebyl s to pochopit smysl tvé řeči. Nazýváš mocnějšími silnější a mají slabší poslouchat silnějšího – tak jsi podle mého zdání i tehdy ukazoval, že veliké obce napadají malé podle přirozeného práva, protože jsou mocnější a silnější, neboť mocnější a silnější a lepší je totéž –, či je možno být lepší, ale přitom slabší a s menšími silami, a být 490 mocnější, ale špatnější? Či je výměr lepšího a mocnějšího tentýž? Právě toto mi jasně určí, zdali je mezi pojmy „mocnější“ a „lepší“ a „silnější“ totožnost, či různost.

Kall. Však já ti říkám jasně, že to je totéž.

Sókr. Množství je přirozeně mocnější než jednotlivec, že ano? Množství vskutku také dává zákony jednotlivci, jak jsi i ty právě říkal.

Kall. Jak by ne?

Sókr. Tedy zákonná ustanovení množství jsou ustanovení mocnějších.

Kall. Ovšemže.

Sókr. A zajisté ustanovení lepších? Neboť mocnější jsou 491 podle tvých slov mnohem lepší.

Kall. Ano.

Sókr. Jistě tedy jsou jejich zákonná ustanovení přirozeně krásná, když pocházejí od mocnějších?

Kall. Tvrdím, že ano.

Sókr. Nuže, zdalipak množství nesoudí, jak jsi také ty prve říkal, že spravedlivé je mít stejně a že je ošklivější bezpráví 492 činit nežli snášet? Je tomu tak, či ne? A jen abys tu nebyl přistižen zase ty, že se stydíš. Soudí množství, či ne, že spravedlivé je mít stejně, a ne mít více, a že je ošklivější bezpráví činit nežli snášet? Neodepři mi, Kalliklee, odpověď na tuto otázku, abych byl, budeš-li se mnou souhlasiti, od tebe již utvrzen ve svém mínění souhlasem muže schopného úsudku.

Kall. Ano, množství takto soudí.

Sókr. Tedy činit bezpráví není ošklivější nežli je snášeti jenom podle zákona, ani není rovnost spravedlivou věcí jen podle zákona, nýbrž i přirozeně; takže se skoro zdá, že jsi 493 neměl pravdu v tom, co jsi dříve říkal, a že jsi mě nesprávně vinil z nepravdy říka, že zákon a příroda je něco opačného a že i já to znám, ale nepoctivě si vedu ve svých řečech, neboť jestliže někdo mluví hledě k přírodě, že já převádím řeč k zákonu, pakli však někdo mluví hledě k zákonu, já k přírodě.

Kall. Tenhle muž nepřestane žvanit. Řekni mi, Sókrate, nestydíš se, ty, ve svém věku, chytat za slovo a pokládat za 494 šťastný nález, jestliže někdo v slově pochybí? Copak se domníváš, že já dělám nějaký rozdíl mezi pojmy „mocnější“ a „lepší“? Což ti už dávno neříkám, že pro mne je „lepší“ a „mocnější“ totéž? Či se domníváš, že podle mého mínění, kdykoli se shromáždí sběh otroků a všelijakých lidí, úplně nicotných, snad až na to, že se mohou prokázat tělesnou silou, a ti něco prohlásí, že tohle je ustanovení zákona?

Sókr. Dobře, přemoudrý Kalliklee; tak si to myslíš?

- d *Kall.* Ovšemže ano.
Sókr. Však já sám, můj drahý, se už dávno dohaduji, že dáváš pojmu „mocnější“ asi takovýto význam, a ptám se, protože dychtím jasně vědět, co si myslíš. Vždyť přece ty se nedomníváš, že dva lidé jsou lepší nežli jeden, ani že tvoji otroci jsou tebe lepší, protože jsou silnější nežli ty. Ale řekni ještě jednou ze začátku, co asi myslíš slovem „lepší“, když ne lidi silnější? A poučuj mě, podivný muži, trochu vládněji, abych ti z učení neutekl.
- e *Kall.* Ironizuješ, Sókrate.
Sókr. Zéthos ví, že ne,⁴⁶ Kallikleee, jchož ses ty dovolával, když jsi právě mluvil mnoho ironicky ke mně; ale tak řekni, kdo jsou podle tebe ti lepší?
Kall. Zajisté ti zdatnější.
Sókr. Vidíš tedy, že ty sám mluvíš jen slova a nic neobjasňuješ? Neřekneš, zdali těmi lepšími a mocnějšími míníš rozumnější, či některé jiné?
Kall. Ano, při Diovi, tyto míním, rozhodně.
- 490 *Sókr.* Často tedy je podle tvé řeči jeden člověk mající rozum mocnější nežli tisíce nerozumných a ten má vládnouti, oni pak mají být ovládáni, a více má mít vládnoucí před ovládanými; tohle totiž podle mého zdání chceš říci – a nechytám za slovo –, jestliže je ten jeden mocnější než tisíce.
Kall. Ano, toto je, co myslím. Tohle totiž je, jak se já domnívám, přirozeně spravedlivé, aby lepší a rozumnější vládl nad horšími a měl více než oni.
- b *Sókr.* Počkej! Copak asi zase teď myslíš? Dejme tomu, že je nás mnoho pohromadě na jednom místě, právě tak jako nyní, a máme společně mnoho jídel i nápojů, a jsme všelijací, jedni silní, druzí slabí, a jeden z nás, který je lékař, je v těchto věcech rozumnější, ač, jak je přirozeno, je proti jednomu silnější a proti druhým slabší: zdalipak jistě nebude tento muž, protože je rozumnější než my, lepší a mocnější, co se týče těch věcí?
Kall. Ovšem.

Sókr. Zdalipak tedy má mít z těchto jídel více nežli my, protože je lepší? Či má sice, protože je první, všechno rozdělovat, ale v používání a spotřebování pro své vlastní tělo nemá mít více, nechce-li, aby ho to vytrestalo, nýbrž má dostat proti jednomu více, proti druhým pak méně? A jestliže je náhodou ze všech nejslabší, má se mu dostat, Kallikleee, jemu, ze všech nejlepšimu, ze všech nejméně? Není tomu tak, můj milý?

Kall. Mluvíš o jídlech, o nápojích, o lékařích a o hloupostech; ale já nemyslím tyhle věci.

Sókr. Nenazýváš snad lepším rozumnějšího? Řekni ano, nebo ne!

Kall. Arciže.

Sókr. A netvrdíš, že lepší má mít více?

Kall. Ale ne jídel, ani nápojů.

Sókr. Rozumím, ale snad šatů, a kdo se nejlépe vyzná v tkalcovství, má mít největší šat a má toho mít na sobě navlečeno nejvíce a nejkrásnějšího a tak chodit?

Kall. Jakých šatů?

Sókr. Ale co se týče obuvi, je patrné, že musí mít přednost nejrozumnější v této věci a nejlepší. Snad musí mít švec na nohou nejvíce obuvi a největší a tak chodit.

Kall. Jaké obuvi? Mluvíš samé hlouposti.

Sókr. Ale jestliže nemyslíš takovéto věci, snad takovéhle: například rolník, rozumný a dokonalý, co se týče zemědělství, ten snad má mít větší hojnost zrní a má užívat co největšího množství zrní pro svou zemi.

Kall. Jak stále mluvíš totéž, Sókrate!

Sókr. Nejen to, Kallikleee, nýbrž i o týchž věcech.

Kall. Při bozích, bez přestání mluvíš pořád o ševcích a valchářích a kuchařích a lékařích, jako by ti byli předmětem naší rozmluvy.

Sókr. Nuže neřekneš, čeho se musí týkat ta větší míra člověka mocnějšího a rozumnějšího, aby jí vynikal spravedlivě? Či ani nesneseš mých náповědí ani to sám neřekneš?

Kall. Však já to už dlouho říkám. Za prvé těmi mocnějšími
b nemyslím ševce ani kuchaře, nýbrž ty, kdo jsou rozumní ve vě-
cech obce, jakým způsobem by byla dobře spravována, a neto-
liko rozumní, nýbrž i zmužilí, schopní prováděti, cokoli by si
umysleli, a kteří neochabují pro malátnost své duše.

Sókr. Vidíš, nejmilejší Kalliklee, jaký je rozdíl mezi tím, co
ty mně vytýkáš, a tím, co já tobě? Ty totiž o mně tvrdíš, že
mluvím stále totéž, a to mi máš za zlé; já však tobě naopak vy-
týkám, že nikdy nemluvíš totéž o týchž věcech, nýbrž jednou
c jsi ve svém výměru za lepší a mocnější pokládal silnější, po-
tom zase rozumnější, a nyní zase přicházíš s něčím jiným:
mocnější a lepší jsou od tebe nazýváni jakýmsi zmužilejšími.
Nuže, příteli, kdo asi jsou podle tvého soudu lepší a mocnější
a v čem? Jen ven s tím!

Kall. Vždyť jsem řekl, že to jsou lidé rozumní ve věcech
d obce a stateční. Těm totiž náleží vládnout obcím a spravedlnost
záleží v tom, aby ti měli více proti ostatním, vládnoucí proti
ovládaným.

Sókr. A což, příteli, jaký je u nich poměr k sobě samým?
Jsou vládnoucí či ovládaní?

Kall. Jak to myslíš?

Sókr. Myslím si jednoho každého, jak vládne nad sebou
samým; či toho není nic potřebí, vládnout sám nad sebou,
nýbrž jen nad ostatními?

Kall. Jak to myslíš, vládnout sám nad sebou?

Sókr. Nemyslím tím nic zvláštního, nýbrž jako se obecně
e myslí, být uměřený a mocen sám sebe, ovládat v sobě své li-
bosti a žádosti.

Kall. Ty jsi dobrý: pošetilce nazýváš uměřenými.

Sókr. Jak to? Nikdo by nemohl nepoznat, že tohle není mé
mínění.

Kall. Ba zcela jistě, Sókrate. Neboť jak by mohl být člověk
šťasten, kdyby komukoli otročil? Ale tohle je po přirozenosti
krásné a spravedlivé, co já ti nyní otevřeně pravím, že totiž kdo

chce správně žít, musí ponechat svým žádostem co největší
vzrůst a nesmí je krotit; a když jsou co největší, musí být scho-
pen jim sloužit svou statečností a moudrostí a splňovat, čeho-
koli by se mu kdy zachtělo. Ale toto, myslím, není obecnému
množství možné; proto ze studu takové jednotlivce haní,
zakrývajíce tak svou vlastní nemohoucnost, a nazývají onu
nezkrocenost něčím ošklivým, jak jsem řekl svrchu, snažíce se
lidi od přirozenosti lepší učinit raby, a když sami nemohou
zjednat svým choutkám ukojení, tu pro svůj vlastní nedostatek
b mužnosti vychvalují uměřenost a spravedlnost. Neboť když je
některý člověk buď od původu z rodu královského nebo je sám
svou přirozeností schopen získat si nějaké vůdčí místo nebo sa-
movládu nebo svrchovanou moc, co by bylo pro takovéto lidi
vpravdě ošklivější a horší nežli uměřenost a spravedlnost, pro
lidi, kterým bylo volno užívat dobrých věcí a nikdo jim v tom
nepřekážel, kteří si však sami ustanovili nad sebou pánem
zákon, úsudek a hanu obecného množství? Nebo jak by mohli
c nebyt nešťastni od té mravní krásy spravedlnosti a uměřenosti,
když by nedávali svým přátelům nic více nežli nepřátelům, a to
majíce vládu ve své obci? Ale podle pravdy, Sókrate – kterou
ty, jak pravíš, hledáš –, má se to takto: blahobyť, nezkrocenost
a svoboda, jestliže má podporu, je dobrost⁴⁷ a štěstí, kdežto to
ostatní, tyhle příkrasy, ty dohody lidí proti přírodě, to je žvást
a za nic to nestojí.

Sókr. Chrabře, Kalliklee, a otevřeně dorážíš svou řečí; neboť
d ty nyní zřejmě vyslovuješ, co si jiní sice myslí, ale nechťejí to
říci. Prosím tě tedy, abys žádným způsobem nepovoloval, tak
aby se vskutku jasně ukázalo, jak jest žítí. A řekni mi: je
pravda, že ty tvrdíš, že se žádosti nemají omezovat, má-li člo-
věk být takový, jak je třeba, nýbrž že je má nechávat co
největší a odkudkoli jim zjednávat naplnění, a to že je dobrost?
e

Kall. Ano, já to tvrdím.

Sókr. Tedy se nesprávně říká o lidech, kteří ničeho nepotře-
bují, že jsou šťastni.

Kall. Ano, neboť takto by byly nejšťastnější kameny a mrtvolly.

Sókr. Ale jistě, i jak ty líčíš, je to hrozný život. Nic bych se totiž nedivil, že snad má pravdu Euripidés v těchto slovech:

*kdo ví, zda toto žití není mrtev být
a smrt zda není žití?*⁴⁸

493 a my jsme snad opravdu mrtvi; já jsem totiž také už slyšel od kteréhosi z moudrých mužů,⁴⁹ že my nyní jsme mrtvi a naše tělo že nám je hrobem,⁵⁰ ta pak část duše, v které jsou žádosti, že má vlastnost dát se přemlouvat a obracet se sem a tam; a tuto část duše, pro její schopnost dáti se přemluvit a uvěřit, kterýsi vtipný spisovatel, snad ze Sicílie nebo z Itálie,⁵¹ obrazně nazval, užívaje b slovní hříčky,⁵² sudem, nerozumné lidi nezásvěcenými, a u nerozumných lidí přirovnal tu část duše, v které jsou žádosti, nezřízenou její složkou a bez pevných stěn, k dřevému sudu, narážející na její nenasytlost. A právě proti tobě, Kalliklece, ukazuje tento muž, že z těch, kdo jsou v říši Hádově – on mluví c o „neviditelném“ světě⁵³ –, tito jsou nejnešťastnější, ti nezásvěcení, a nosí vodu do dřevého sudu jinou takovou dřevou nádobou, sítem. Tím sítem tedy myslí, jak řekl můj vyprávěč, c duši; a k sítu přirovnal duši nerozumných, jako by byla dřevá, protože nemůže v sobě nic držet pro svou nespolehlivost a zapomnětlivost. Tohle je sice ovšem poněkud podivné, ale přece to objasňuje, co ti chci ukázat, abych tě, budu-li jen trochu s to, přemluvil ke změně zásad, aby sis totiž místo života nenasytného a nezřízeného zvolil život uspořádaný, spokojený i vystačující s tím, co má. Nuže, zdalipak se mi podařilo poněkud tě d přemluvit i ke změně mínění v tom smyslu, že lidé spořádaní jsou šťastnější než nezřízení, či nezměnění ani dost málo své mínění, ani kdybych ti vykládal mnoho takových mýtů?

Kall. V tom druhém máš spíše pravdu, Sókrate.

Sókr. Nuže tedy ti povím jiné podobnosti z téže školy jako

tohle. Pozoruj, zdali soudíš o obojím životě, o životě uměřeném a životě nezřízeném, takto: představ si, že jsou dva muži a jeden i druhý má mnoho sudů, a to jeden sudy zdravé a plné e a v jednom má víno, v druhém med, v třetím mléko a v mnoha jiných mnoho rozmanitých věcí, zdroje pak každé z těchto tekutin že jsou vzácné a nesnadno přístupné, jaké je možno si opatřovat jen s velikou a těžkou námahou. Ten jeden tedy, když by je naplnil, už by tam nenaléval a o nic by se nestaral, nýbrž měl by po této stránce pokoj; tomu druhému by sice bylo jako onomu možno, ale nesnadno opatřovat si tekutiny, avšak nádoby by měl dřevé a chatrné a hyl by nucen ve dne v noci je 494 naplňovat, sice by měl nejhorší trápení. Když je takový život jednoho i druhého, řekneš snad, že život nezřízeného člověka je šťastnější nežli spořádaného? Podařilo se mi poněkud tímto výkladem tě přemluvit, abys uznal, že spořádaný život je lepší než nezřízený, či nepodařilo?

Kall. Nepodařilo se ti to, Sókrate. Neboť ten, který si naplnil sudy, už nemá žádné radosti, nýbrž to je to, co jsem právě říkal, žít jako kámen, po tom naplnění, a necítit už ani radosti b ani strážně. Avšak v tom záleží příjemné žití, v tom, když co nejvíce přitéká.

Sókr. Není-li pak nutné, jestliže mnoho přitéká, aby také mnoho odcházelo a aby byly jakési veliké díry pro ty odtoky?

Kall. Ovšemže ano.

Sókr. To, co ty mluvíš, je zase jakýsi život žravého kulíka, a ne mrtvolly ani kamene. A řekni mi: myslíš tím něco takového jako mít hlad a hladov jíst?

Kall. Arciže.

Sókr. A mít žízeň a žízniv pít?

Kall. Ano, a když má člověk všechny jiné žádosti a může je ukojovat, cítí z toho radost a tak šťastně žije.

Sókr. Výborně, můj milý; jen pokračuj, jak jsi začal, a ať se od toho nedáš odvrátit studem! Avšak ani já nesmím, jak se podobá, dát se odvrátit studem. A nejprve řci, zdali může i praši-

vý člověk a cítící svrbění, má-li v zásobě hojnost drbání,⁵⁴ drhat se po celý život a tak šťastně žít?

d *Kall.* Jaký jsi podivín, Sókrate, a docela jako bys mluvil k davu.

Sókr. Tak tedy, Kallikleee, Póla a Gorgia jsem ohromil a způsobil jsem, že se styděli, ale ty se nedáš ohromit ani se nezastydíš, vždyť jsi zmužilý. Ale jen odpovídej.

Kall. Tvrdím tedy, že i ten drbající se člověk by prožil život příjemně.

Sókr. Jestliže příjemně, zdalipak ne i šťastně?

Kall. Ovšemže.

e *Sókr.* Zdalipak když si drbe jen hlavu – či ještě se tě mám dále ptát? Viz, Kallikleee, co odpovíš, bude-li se tě někdo ptát na všechno, co s tímto přímo souvisí. A souhrn takovýchto věcí, život pederastů, ten není hrozný, ošklivý a nešťastný? Či o těch se odvážíš říci, že jsou šťastni, jestliže mají hojnost toho, čeho si žádají?

Kall. Nestydíš se, Sókrate, zavádět řeči na takové věci?

495 *Sókr.* Zavádím je tam já, ušlechtilý příteli, či ten, kdo takto bez obalu tvrdí, že lidé žijící v radostech jsou šťastni, ať je ta jejich radost jakákoli, a nedělá rozdíl, které ze slastí jsou dobré a které zlé? Ale řekni ještě i nyní, zdali tvrdíš, že příjemné a dobré je totéž, či že je něco mezi příjemnými věcmi, co není dobré?

Kall. Nuže, aby si má řeč neodporovala, kdybych řekl, že to je něco různého, tvrdím, že to je totéž.

Sókr. Kazíš, Kallikleee, předešlé úvahy a již bys se mnou nemohl náležitě zkoumat skutečnou pravdu, jestliže budeš mluvit proti svému mínění.

b *Kall.* Vždyť to děláš i ty, Sókrate.

Sókr. Tedy ani já nejednám správně, jestliže tohle dělám, ani ty. Avšak, můj drahý, hled, že snad dobro není v této věci, vším způsobem žít v radostech; neboť jestliže tomu tak jest, vyplývají z toho zjevně ty mnohé ošklivé věci, které jsem právě naznačil, i mnoho jiných.

Kall. Jak se ty domníváš, Sókrate.

Sókr. Ty doopravdy na tom stojíš, Kallikleee?

Kall. Arciže.

Sókr. Máme se tedy dát do rozpravy za předpokladu, že to je tvé vážné mínění?

Kall. Ano, velmi vážné.

Sókr. Nuže tedy, když se ti takto zdá, urči mi přesně toto: je c snad něco, čemu říkáš vědění?

Kall. Zajisté.

Sókr. Neříkal jsi prve, že vedle vědění jest i jakási statečnost?

Kall. Ano, říkal jsem.

Sókr. O těchto dvou věcech jsi tedy mluvil jako o dvou proto, že statečnost pokládáš za něco různého od vědění, není-li pravda?

Kall. Ano, za něco docela různého.

Sókr. A co slast a vědění, pokládáš to za totéž či za různé?

Kall. Jistě přece za různé, ty mudrci!

Sókr. Zdalipak také statečnost za rozdílnou od slasti?

Kall. Jak by ne?

Sókr. Nuže, tedy si pamatujme, že Kalliklés z dému Acharnai tvrdil,⁵⁵ že příjemné a dobré je totéž, ale vědění a statečnost že se různí i od sebe vespolek i od dobra.

Kall. A Sókratés z dému Alópeké s námi v tom nesouhlasí. Či souhlasí?

e *Sókr.* Nesouhlasí; a myslím, že ani Kalliklés nebude souhlasit, až se sám na sebe správně podívá. Řekni mi: nemyslíš, že ti, kteří se mají dobře, jsou v opačném stavu nežli ti, kteří se mají zle?

Kall. Zajisté.

Sókr. Jestliže tedy jsou tyto stavy mezi sebou opačné, zdalipak se to s nimi nemá zrovna tak jako se zdravím a nemocí? Jistě totiž není člověk zároveň zdrav i nemocen, ani se zároveň nezbavuje zdraví i nemoci.

Kall. Jak to myslíš?

Sókr. Pozoruj například kteroukoli část těla zvlášť. Stává se 496 snad, že člověk má nemocné oči, což se jmenuje krhavost?

Kall. Jakpak by ne?

Sókr. Tu tedy jistě tytéž oči u něho nejsou zároveň zdravé?

Kall. Ani dost málo.

Sókr. A co když se zbaví té oční nemoci? Pozbývá snad tehdy také zdravý oči a nakonec je zbaven zároveň obojího?

Kall. Nikoli.

Sókr. To by bylo jistě podivné a nesmyslné, že ano?

b *Kall.* Velice.

Sókr. Tedy, myslím, nabývá i pozbývá jednoho i druhého střídavě?

Kall. Tak jest.

Sókr. Zdalipak tomu není tak i se silou a slabostí?

Kall. Ano.

Sókr. A s rychlostí a pomalostí?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A co se týče dobrých věcí a štěstí, i jejich opaku, věcí zlých a života nešťastného, zdalipak i tu střídavě nenabývá a střídavě nepozbývá jednoho i druhého?

Kall. Jistěže ano.

c *Sókr.* Jestliže tedy nalezneme jisté věci, jichž člověk zároveň pozbývá nebo zároveň je má, je jasno, že by ty věci nebyly dobro a zlo. Shodujeme se v tom? Rozvaž si to velmi dobře, než odpovíš!

Kall. Ó, nadmíru s tím souhlasím.

Sókr. Nuže, vraťme se k tomu, co jsme dříve souhlasně uznali. O hladu jsi řekl, že to je věc příjemná, či nepříjemná? Myslíme hlad sám o sobě.

Kall. Jistěže nepříjemná; avšak jísti, když má člověk hlad, to pokládám za příjemné.

d *Sókr.* Rozumím; ale tedy sám hlad je věc nepříjemná. Či ne?

Kall. Ano.

Sókr. Zdalipak ne i žízeň?

Kall. Tuze nepříjemná.

Sókr. Zdalipak se mám ještě dále tázat, či souhlasíš, že každá potřeba a žádost je nepříjemná?

Kall. Souhlasím a netaž se dále.

Sókr. Dobrá; a pít, když má člověk žízeň, nepokládáš to snad za příjemné?

Kall. Arciže.

Sókr. Jistě tedy v tomto případě, o kterém mluvíš, jedna věc, ta žízeň, je patrně nelibá?

Kall. Ano.

Sókr. Avšak druhá věc, pít, je ukojování potřeby a libý pocit?

Kall. Ano.

Sókr. Tedy při pití podle tvého soudu člověk cítí radost?

Kall. Zajisté.

Sókr. A to, když má žízeň?

Kall. Ano.

Sókr. Pocit nelibý?

Kall. Ano.

Sókr. Nuže pozoruješ, co z toho vychází? Když pravíš, že žíznící pije, že tím říkáš, že člověk mající nelibý pocit cítí zároveň radost? Či se to neděje zároveň na témž místě a v témž čase, ať už myslíš, že v duši nebo v těle? Na tom rozdílu totiž podle mého mínění nezáleží. Jest tomu tak, či ne?

Kall. Jest.

Sókr. Ale vždyť pokládáš za nemožné, aby člověku, kterému je dobře, bylo zároveň zle?

Kall. Ano, pokládám.

Sókr. Avšak uznáváš za možné, aby člověk cítící nepříjemnost cítil radost. 497

Kall. Patrně.

Sókr. Není tedy pravda, že cítit radost jest dobře se mít, ani že cítit nepříjemnost je mít se zle, takže vychází, že příjemné je různé od dobrého.

Kall. Nevím, co to mudruješ, Sókrate.

Sókr. Víš, ale děláš, jako bys nevěděl, Kalliklee; a postup ještě dále, abys věděl, jak jsi moudrý ty, který mě napomínáš.

- b Není-li pravda, že u každého z nás, když přestává žízeň, přestává zároveň i libost způsobovaná pitím?

Kall. Nevím, co tím myslíš.

Gorg. Nemluv tak, Kalliklee, nýbrž odpovídej i kvůli nám, aby byl ten rozhovor přiveden ke konci.

Kall. Ale Sókratés je stále stejný, Gorgio; dotazuje se na maličerné a nicotné věci a ty si bere za předmět svého dokazování.

Gorg. Ale co ti na tom záleží? Jistě není tvá věc to oceňovat, Kalliklee; ale popřej Sókratovi, aby provedl svůj důkaz, jak mu je libo.

- c *Kall.* Tak se tedy taž na tyhle maličké a drobné věci, když se Gorgiovi tak zdá.

Sókr. Blažen jsi, Kalliklee, že jsi zasvěcen dříve do velkých mystérií nežli do malých;⁵⁶ já jsem si nemyslel, že to je dovoleno. Nuže tedy odpovídej, kde ses zastavil, zdali nepřestává u každého z nás zároveň s žízni i libost.

Kall. Ano.

Sókr. Nepřestávají-li také zároveň s hladem a ostatními žádostmi libé pocity?

Kall. Tak jest.

- d *Sókr.* Tedy nepříjemné a libé pocity přestávají člověku zároveň?

Kall. Ano.

Sókr. Avšak dobré a zlé nepřestává u člověka zároveň, jak jsi uznával; a nyní to neuznáváš?

Kall. Zajisté; a co z toho?

Sókr. Že z toho vychází, příteli, že není totéž dobré s příjemným, ani zlé s nepříjemným. U jedné z těch dvojic nastává totiž konec zároveň, u druhé ne, z čehož je vidět, že jsou různé; jak by tedy bylo příjemné totéž s dobrým nebo nepříjemné se zlým? Budeš-li však chtít, podívej se na to i takhle (já myslím,

- e že ani takto není s tebou shody, ale hled): nenazýváš snad

dobré dobrými proto, že v nich je přítomno dobro, právě tak jako krásnými ty, v kterých je přítomna krása?

Kall. Zajisté.

Sókr. A co, nazýváš dobrými muži muže nerozumné a zbabělé? Před chvílí ne, nýbrž takto jsi nazýval statečné a rozumné; či nenazýváš dobrými tyto?

Kall. Ovšemže ano.

Sókr. A co, viděl jsi už někdy nerozumné dítě, jak se raduje?

Kall. Zajisté.

Sókr. A nerozumného muže jsi ještě neviděl se radovat? 498

Kall. Myslím, že ano; ale co s tím?

Sókr. Nic, jen odpovídej!

Kall. Viděl.

Sókr. A co, rozumného jsi viděl, jak se trápí i jak se raduje?

Kall. Ano.

Sókr. A kteří se více radují a více trápí, rozumní, či nerozumní?

Kall. Já myslím, že v tom není velkého rozdílu.

Sókr. I to stačí. A ve válce jsi už viděl muže zbabělého?

Kall. Jak by ne!

Sókr. Což když nepřátelé ustupovali, kdo měli podle tvého zdání větší radost, zbabělí, či stateční?

Kall. Myslím, že obojí stejně; pakli ne, aspoň podobnou. b

Sókr. Na tom nezáleží. Tedy i zbabělí se radují?

Kall. Tuze.

Sókr. I nerozumní, jak se podobá.

Kall. Ano.

Sókr. A když se nepřátelé přibližují, mají nepříjemný pocit jen zbabělí, či také stateční?

Kall. Obojí.

Sókr. Zdalipak stejně?

Kall. Snad více zbabělí.

Sókr. A když ustupují, nemají větší radost?

Kall. Snad.

c *Sókr.* Tedy nerozumní i rozumní a zbabělí i stateční mají podobným způsobem nepříjemné pocity i pocity radosti, jak ty pravíš, ale více zbabělí než stateční?

Kall. Tak jest.

Sókr. Avšak rozumní a stateční jsou zajisté dobří, kdežto zbabělí a nerozumní špatní?

Kall. Ano.

Sókr. Podobným způsobem tedy cítí radost i strážení dobří i špatní?

Kall. Tak jest.

Sókr. Zdalipak tedy jsou dobří a špatní podobným způsobem dobří a špatní? Či snad jsou špatní ještě více dobří?

d *Kall.* Při Diovi, nevím, co si to myslíš.

Sókr. Což nevíš, že dobří jsou podle tvého tvrzení dobří pro přítomnost dobra, a špatní špatní pro přítomnost zla? A dobrými věcmi že jsou příjemné pocity a zlými věcmi stavy nepříjemné?

Kall. Zajisté.

Sókr. Jestliže se tedy radující radují, není snad v nich přítomno dobro, totiž příjemné pocity?

Kall. Jak by ne?

Sókr. Tedy radující se jsou patrně dobří pro přítomnost dobra?

Kall. Ano.

Sókr. A což ti, kteří se trápí, zdalipak v nich není přítomno zlo, totiž strážně?

Kall. Ano, jest.

e *Sókr.* A ty tvrdíš, že špatní jsou špatní pro přítomnost zla; či už to netvrdíš?

Kall. Arciže.

Sókr. Tedy dobří jsou, kdokoli se radují, a špatní, kdokoli se trápí?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A kteří se více radují nebo trápí, jsou více dobří nebo

špatní, kteří pak méně, jsou méně takoví, a kteří podobným způsobem, podobně?

Kall. Ano.

Sókr. Nuže, netvrdíš, že podobným způsobem cítí radost i strážení rozumní jako nerozumní a zbabělí jako stateční, nebo snad ještě více zbabělí?

Kall. Zajisté.

Sókr. Usud' tedy společně se mnou, co nám vychází z toho, co jsme souhlasně uznali; vždyť se říká, že je krásné dvakrát i třikrát opakovat krásné věci a pozorovat je. Podle naší řeči je 499 dobrým člověkem rozumný a statečný, pravda?

Kall. Ano.

Sókr. A špatným nerozumný a zbabělý?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A na druhé straně dobrý je ten, kdo cítí radost?

Kall. Ano.

Sókr. A špatný, kdo se trápí?

Kall. Nutně.

Sókr. A dobrý a špatný se podle našich slov trápí i radují podobně, snad ještě více špatný?

Kall. Ano.

Sókr. Není-li tedy pravda, že člověk špatný bývá stejně špatný i dobrý jako člověk dobrý, nebo snad ještě více dobrý? Nevychází-li tento závěr i ten dřívější, jestliže někdo tvrdí, že příjemné a dobré je totéž? Není-li pak tohle nutný závěr, Kallikleee? b

Kall. Jak tě tak poslouchám, Sókrate, a přisvědčuji na tvé otázky, již dávno si uvědomuji, že kdykoli by ti kdo i žertem v něčem dal za pravdu, ty se toho s radostí chápeš jako děti. Jak si jen můžeš myslet, že já nebo kdokoli jiný na světě nepokládám jedny slasti za lepší, druhé za horší!

Sókr. Ach Kallikleee, jaký jsi ty šibal! Zacházíš se mnou jako c dítětem, mluvě o týchž věcech hned tak, hned onak, a chceš mě klamat. A přece jsem si na začátku nemyslel, že snad budu

od tebe úmyslně oklamán, neboť jsem věřil, že jsi můj přítel; ale nyní vidím, že jsem se zmýlil, a patrně musím podle starého rčení zamhouřit jedno oko a brát to, co mi dáváš. Nuže tedy, smysl toho, co nyní říkáš, jest, jak se podobá, ten, že slasti jsou jedny dobré, druhé pak zlé; pravda?

Kall. Ano.

d *Sókr.* Nejsou snad tedy dobré ty, které jsou prospěšné, a zlé ty, které jsou škodlivé?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A prospěšné jsou ty, které dělají něco dobrého, zlé pak, které něco zlého?

Kall. Tak jest.

Sókr. Myslíš snad tedy takové, jako jsou tělesné libosti, o kterých jsme právě mluvili, záležitosti v jídle a pití? Zdalipak tedy ty z nich, které způsobují v těle zdraví nebo sílu nebo nějakou jinou dobrou vlastnost těla, ty jsou dobré, kdežto ty, které způsobují opak toho, zlé?

Kall. Ovšemže.

e *Sókr.* Nejsou-li pak i strážně právě tak jedny dobré a druhé špatné?

Kall. Jakkak by ne?

Sókr. Nemáme-li tedy dobré slasti i strážně volit a způsobovat?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Špatné však ne?

Kall. To je jasné.

Sókr. Ano, neboť všechno máme dělat pro dobro, jak se ukázalo, jestliže se pamatuješ, mně a Pólovi.⁵⁷ Zdalipak se i tobě v souhlase s námi zdá, že cílem veškerého jednání je dobro a že pro ně se musí všechny ostatní věci dělat, a ne ono pro ty ostatní? Přidáváš nám i ty svůj hlas, abychom byli tři?

500

Kall. Zajisté.

Sókr. Tedy pro dobré věci je třeba dělat jak všechny ostatní věci, tak i příjemné, ale ne dobré pro příjemné.

Kall. Ovšemže.

Sókr. Dovede snad každý člověk rozeznat, které z příjemných věcí jsou dobré a které zlé, či je potřebí pro každý případ odborného znalce?

Kall. Odborného znalce.

Sókr. Nuže vzpomeňme si zase na to, co jsem já mluvil k Pólovi a Gorgiovi.⁵⁸ Právě jsem totiž, jestliže se pamatuješ, že jsou zařízení, která mají cílem slast, připravující právě jen to jediné a neznající, co je lepší a co horší, kdežto druhá znají, co je dobré a co zlé; a mezi zařízení směřující ke slastem jsem kladl kuchařství – zběhlost, a ne odborné umění –, kdežto mezi obory mající vztah k dobru lékařské umění: a při bohu přátelství, Kalliklee, ani sám se nedomnívej, že bys měl se mnou žertovat, ani neodpovídej, cokoli tě napadne, proti svému pravému mínění, ani zase mých slov nepřijímej tak, jako bych já žertoval! Neboť, jak vidíš, předmět našich řečí je takový, že by o žádném nemohl vážněji mluvit člověk jen trochu rozumný, totiž to, jakým způsobem je třeba žít, zdali tím, ke kterému ty mne vyzýváš, konati tyhle věci prý muži slušející, řečnit před lidem a pěstovat rétoriku a zabývat se politikou tímto způsobem, jak se jí nyní vy zabýváte – či je-li žítí tímto životem věnovaným filosofii a čím asi tento nad onen vyniká. Snad by tedy bylo nejlépe udělat tak, jak jsem se já právě pokusil, rozlišit je vespolek, a pak, když bychom je rozlišili a spolu souhlasně uznali, že to jsou dva způsoby života, uvážit, čím se navzájem liší a kterým z nich je třeba žít. Tu snad ještě nevíš, co myslím.

Kall. To také ne.

Sókr. Nuže, povím ti to jasněji. Když jsme souhlasně uznali já a ty, že něco je dobré, že něco je příjemné, že příjemné je různé od dobrého, že ke každému z obojího směřuje jistá snaha a příprava, aby se to získalo, na jedné straně honba za příjemným, na druhé za dobrým – ale nejprve projev mi jen v této věci buď souhlas, nebo nesouhlas. Souhlasíš?

Kall. Tak jest.

Sókr. Nuže tedy, i pokud jde o má slova promluvená ke Gorgiovi a Pólovi, projev mi svůj souhlas, zdali jsem podle tvého mínění tehdy mluvil pravdu. Řekl jsem asi, že se mi kuchařství nezdá uměním, nýbrž zběhlostí, kdežto lékařství ano; uváděl jsem, že 501 uměním, lékařství, má prozkoumanu i přirozenost předmětu své péče i příčinu toho, co dělá, a může vědecky odůvodnit každou z těchto věcí; proti tomu to druhé, náležící ke slasti, jíž jest věnována veškerá jeho péče, docela bez umění jde za tímto svým cílem, nic neprozkoumavši ani přirozenost slasti ani příčinu, vede si takřka veskrze bez rozumné úvahy a nic nerozpočítá, zachovávajíc cvikem a zběhlostí jediné paměť zvyklého dění, a tím také opatřuje b příjemné požitky. Pozoruj tedy nejprve tohle, zdali to je podle tvého zdání náležitá řeč a jsou-li i v poměru k duši jiná taková zaměstnání, jedna odborná v plném smyslu toho slova, mající jakousi péči o největší dobro pro duši, a druhá k tomuto lhostejná, jež však zase mají vyzozorováno, jako tomu je tam, jediné to, jakým způsobem by duši vznikala slast, kdežto o tom, která ze c slastí je lepší či horší, ani nezkoumají, ani se o nic jiného nestarají než jediné o to, aby způsobovala libost, ať už lépe nebo hůře. Mně se totiž, Kalliklee, zdá, že jsou, a já tvrdím, že něco takového je lahodění, ať už jde o tělo nebo o duši nebo o něco jiného, čemu by se připravovala libost bez zření na to, co je lepší a co je horší. Nuže, co ty? Přidáváš se ke mně s týmž míněním o těchto věcech, či mi odporuješ?

Kall. Neodporuji, naopak připouštím to, aby ti tvá rozprava došla konce a abych se zavděčil tuhle Gorgiovi.

d *Sókr.* Zdalipak se tahle věc může vztahovat jen k jedné duši, a ke dvěma nebo mnohým nemůže?

Kall. Nikoli, nýbrž může se vztahovat i ke dvěma i k mnohým.

Sókr. Tedy je zajisté možno působit libost zároveň celému shromáždění, beze všeho zření na to, co je nejlepší?

Kall. Já myslím, že ano.

Sókr. Můžeš tedy říci, která to jsou zaměstnání, která tohle dělají? Nebo raději, chceš-li, já budu dávat otázky, a o kterém zaměstnání se ti bude zdát, že mezi ně náleží, řekni ano a v opačném případě ne. Nejprve se podívejme na hru na píšťalu. Není-li to podle tvého mínění, Kalliklee, taková věc, že c sleduje jen naši libost a o nic jiného se nestará?

Kall. Mně se zdá, že ano.

Sókr. A stejně zajisté i všechny takové výkony, jako například hra na kitharu, ta o závodech?

Kall. Ano.

Sókr. A co cvičení sborů a skládání dithyrambů? Nezdá se ti, že je také takové? Domníváš se, že se Kinésias, syn Melétův,⁵⁹ nějak o to stará, aby pověděl něco takového, čím by se posluchači stávali lepšími? Či naopak předvádí, co by bylo lživé pro zástup diváků? 502

Kall. Toto druhé je jasné, Sókrate, aspoň pokud jde o Kinésia.

Sókr. A co jeho otec Melés? Myslíš, že hleděl na největší dobro, když zpíval ke kithaře? Nebo snad nehleděl ani na největší libost – vždyť svým zpěvem nudil diváky. Nuže tedy pozoruj: nezdá se ti, že všechno hraní na kitharu i skládání dithyrambů je vynalezeno pro libost?

Kall. Zajisté.

b *Sókr.* A co tenhle velebný a podivuhodný druh básnictví, tragédie,⁶⁰ oč ta usiluje? Je snad podle tvého mínění její snahou a úsilím jediné to, aby způsobovala libost divákům, či také vším způsobem se přičiňovat, aby neřekla nic takového, cokoli by jim sice bylo příjemné a po chuti, ale co by bylo mravně špatné, kdežto je-li něco nepřijemné a přitom prospěšné, aby to i mluvila i zpívala, ať z toho mají radost nebo ne? Kterým z obou způsobů je podle tebe zařízeno tragické básnictví?

Kall. Je jasné, Sókrate, že směřuje spíše k libosti a aby se c zavděčilo divákům.

Sókr. A neřekli jsme prve, Kalliklee, že takováto věc je lahodění?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Nuže, kdyby někdo sňal z poezie hudbu i rytmus i metrum, zdalipak nezbyvají pouhé řeči?

Kall. Nutně.

Sókr. A tyto řeči jsou mluveny k velkému zástupu a k lidu?

Kall. Ano.

d *Sókr.* Tedy básnictví je jakási démégorie.⁶¹

Kall. Patrně.

Sókr. Je to patrně rétorická démégorie; či se ti nezdá, že básníci v divadlech řeční?

Kall. Zajisté.

Sókr. Nyní tedy jsme našli jistý druh rétoriky, jehož se užívá před takovým shromážděním, v kterém jsou společně i děti i ženy i muži a otroci i svobodní, rétoriky, která se nám příliš nelíbí; neboť o ní tvrdíme, že slouží k lahodění.

Kall. Ovšemže.

c *Sókr.* Dobrá; a co rétorika před shromážděním lidu v Athénách a před shromážděními svobodných mužů v jiných obcích, čím je nám asi tato? Zdalipak podle tvého mínění řečníci, když mluví, hledí vždy k největšímu dobru a mají ten cíl, aby občané působením jejich řečí byli co nejlepší, či i tito mají snahu zavděčovat se svým spoluobčanům, a ne dbajíce pro svůj vlastní zájem zájmu společného, zacházejí s lidem jako s dětmi, toliko se pokoušejí se mu zavděčovat, ale nic se nestarají o to, bude-li působením toho lepší či horší?

Kall. Tohle už není jednoduchá otázka; jsou totiž řečníci, kteří se při svých řečech starají o občany, ale jsou i takoví, o jakých ty mluvíš.

b *Sókr.* To stačí. Neboť i když je tahle věc dvojitá, jeden její druh je patrně lahodění a ošklivá démégorie, kdežto druhý je krásný, totiž činit, aby duše občanů byly co nejlepší, a vším způsobem se snažit mluvit, co je nejlepší, ať to bude posluchačům příjemné nebo nepříjemné. Ale ty jsi ještě nikdy neviděl

takovéto rétoriky; nebo jestliže můžeš jmenovati z řečníků někoho takového, proč o něm nepovíš i mně, kdo to je?

Kall. Ne, bůh ví, nemohu ti jmenovat žádného, aspoň z nynějších řečníků.

Sókr. A co ze starých, můžeš některého jmenovat, jehož působením se Athéňané stali lepšími od té doby, co on začal mluvit k lidu, kdežto v dřívější době byli horší? Já totiž nevím, kdo to je.

Kall. Což o Themistokleovi jsi neslyšel, že to byl dobrý muž, i Kimón i Miltiadés i tenhle nedávno zemřelý Periklés,⁶² jehož jsi i ty slyšel mluvit?

Sókr. Ano, ač jestliže to je pravá dobrost, Kallikle, o čem jsi dříve mluvil, naplňovat žádosti i své vlastní i ostatních; pakli však ne tohle, nýbrž to, co jsme byli nuceni uznati později v průběhu rozpravy – totiž splňovat jen ty žádosti, jejichž naplňování dělá člověka lepším, kdežto ty, jejichž naplňování jej dělá horším, nesplňovat, a to že je jisté umění –, že by se byl některý z těch mužů osvědčil takovýmto, to nevím, jak bych mohl říci.

Kall. Však nalezněš, budeš-li dobře hledat.

Sókr. Nuže hezky klidně pozorujme a vizme, zdali se některý z nich osvědčil takovým. Tedy hled, je-li pravda, že muž dobrý a mluvící ve prospěch největšího dobra nebude mluvit své řeči jen tak maně, nýbrž se zřením na jistý cíl. Je tomu právě tak jako u všech jiných odborných pracovníků, z nichž každý postupuje ve svém díle ne se slepým výběrem prostředků, nýbrž tak, aby mu to, na čem pracuje, nabylo jistého tvaru. Tak například se podívej, chceš-li, na malíře, stavitele domů, stavitele lodí, na všechny ostatní odborníky, na kterékoli z nich chceš, jak každý z nich klade každou kladenou složku v jistém řádu a přinucuje, aby se jedno k druhému hodilo a bylo s tím v souladu, až by bylo celé dílo sestaveno, uspořádáno a upraveno. A mezi jinými odborníky také ti, o kterých jsme před chvílí mluvili, odborníci zabývající se těly, učitelé tělocvi-

ku a lékaři, takto upravují tělo a pořádají. Uznáváme, že tomu tak je, či ne?

Kall. Budiž tomu tak.

Sókr. Tedy jestliže se dostane domu pořádku a úpravy, je dobrý, pakli je neuspořádán, špatný?

Kall. Ano.

Sókr. Není-li to také tak s lodí?

b *Kall.* Ano.

Sókr. A jistě, řekneme, i s našimi těly?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A co s duší? Bude dobrá, jestliže se dostane do nepořádku, či nabude-li jistého pořádku a jisté úpravy?

Kall. Podle toho, co předchází, je nutno uznati i toto.

Sókr. A jaké jméno má u těla ten stav, který vzniká z pořádku a úpravy?

Kall. Myslíš asi zdraví a sílu.

c *Sókr.* Ano. A jaké zase ten stav, který vzniká z pořádku a úpravy v duši? Pokus se nalézt i říci to jméno právě tak jako onde.

Kall. Pročpak je neříkáš sám, Sókrate?

Sókr. Je-li ti to milejší, já je řeknu; a ty, bude-li se ti zdát, že mám pravdu, přisvědč, pakli ne, dokaž, že to není správné, a nepřipouštěj to. Podle mého mínění tedy spořádanost těla má jméno „zdravý stav“ a z něho v něm vzniká zdraví i jiné dobré vlastnosti těla. Je tomu tak, či není?

Kall. Jest.

d *Sókr.* A spořádanost a úpravnost duše má jméno „zákonitý stav“ a „zákon“ a jím se lidé stávají zákonitými a řádnými; a to je spravedlnost a uměřenost. Ano, či ne?

Kall. Budiž.

Sókr. Nuže tedy jistě k tomuto bude hleděti onen řečník, řečník vzdělaný a dobrý, a podle toho bude předkládati duším všechny své řeči i všechno své jednání, a bude-li dávat nějaký dar, podle toho jej dá, a jestliže bude něco brát, podle toho to

odejme, maje svou mysl stále obrácenu k tomu, aby jeho spoluobčanům vznikala v duších spravedlnost a opouštěla je nespravedlnost, a aby v nich vznikala uměřenost a opouštěla je nezřízenost, a aby v nich vznikala jiná dobrost a odcházela z nich špatnost. Připouštíš to, či ne?

Kall. Připouštím.

Sókr. Ano, neboť jaký by byl v tom prospěch, Kallikle, dávat nemocnému tělu, které by bylo v špatném stavu, množství nejchutnějších jídel nebo nápojů nebo cokoli jiného, co mu nijak více neprospěje nebo naopak podle spravedlivého úsudku udělá ještě hůře? Je tomu tak?

Kall. Budiž.

Sókr. Ano, neboť není, myslím, pro člověka prospěšně žít se špatným stavem těla; vždyť tak je nezbytné i jeho žití špatné. Či není tomu tak?

Kall. Ano.

Sókr. Jistě také zdravému člověku lékaři ve většině případů dovolují ukájeti své žádosti, jako například, aby se, má-li hlad, po chuti najedl nebo, má-li žízeň, napil, kdežto nemocnému takřka nikdy nedovolují, aby si dopřával, čeho se mu chce. Uznáváš tohle i ty?

Kall. Arciže.

Sókr. A co se týče duše, můj milý, není tu tatáž zásada? Pokud je v špatném stavu tím, že je nerozumná, nezřízená, nespravedlivá a bezbožná, jest jí třeba uzavírat před žádostmi a nenechávat ji dělat něco jiného, než z čeho by byla lepší; ano, či ne?

Kall. Ano.

Sókr. Takto je totiž asi lépe pro duši samu?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Uzavírat jí před tím, čeho si žádá, zdalipak to není držet jí v kázni?

Kall. Ano.

Sókr. Býti držena v kázni je tedy pro duši lepší nežli neukázněnost, jak ses ty prve domníval.

c *Kall.* Nevím, co tím myslíš, Sókrate; ale ptej se někoho jiného.

Sókr. Tento muž nesnášíš,⁶³ aby také sám nabýval prospěchu, kdyby se poddával tomu, o čem je řeč, kázni!

Kall. Také mi nic na tom nezáleží, co ty hovoříš, a až dosud jsem ti odpovídal jen kvůli Gorgiovi.

Sókr. Dobrá; co tedy uděláme? Přerušíme svou rozpravu prostředím?

Kall. To je tvá věc.

d *Sókr.* Ale říká se, že ani pohádka se nesmí nechávat uprostřed vypravování, nýbrž až se jí nasadí hlava, aby nechodila bez hlavy. Nuže tedy odpověz i na zbylé otázky, aby nám naše rozprava dostala hlavu.

Kall. Jaký jsi násilník, Sókrate! Ale buď tak laskav a nech tuhle rozpravu být, anebo rozmlouvej s někým jiným!

Sókr. Nuže tedy, kdo jiný je k tomu ochoten? Totiž jen abychom nenechali rozpravu nedokončenu!

Kall. A sám bys nemohl tu věc probrat, buď že bys sám souvisle vykládal nebo že by sis sám odpovídal?

e 506 *Sókr.* Ano, aby se mi stalo podle Epicharma,⁶⁴ že bych sám jediný stačil na to, co předtím mluvili dva muži. Avšak bojím se, že tak je to nezbytně nutné. Ovšem jestliže to učiníme, musíme, jak myslím, my všichni mít horlivou snahu dovědět se, co je pravda a co nepravda ve věcech, o kterých mluvíme; neboť je společné dobré pro všechny, aby se to jasně ukázalo. Já tedy vyložím, jak se to podle mého mínění má; jestliže pak se někomu z vás bude zdát, že sám sobě projevuji souhlas proti skutečné pravdě, musíte mě zdržovat a vyvracet má tvrzení. Vždyť ani já nemám vědění o tom, o čem kdy mluvím, nýbrž hledám společně s vámi, takže jestliže se ukáže, že můj odpůrce má v něčem pravdu, já první mu to připustím. Toto ovšem pravím, jestliže se vám zdá, že je třeba přivést naši rozpravu ke konci; pakli nechcete, nechme ji už být a odejděme.

Gorg. Mně se nezdá, Sókrate, že bychom měli již odejít, nýbrž myslím, že bys ty měl tu věc probrat do konce; a patrně se tak zdá i ostatním. Přeji si totiž i já sám tě slyšet, jak sám probíráš, co ještě zbývá.

Sókr. Však i já sám, Gorgio, bych rád ještě rozmlouval tuhle s Kallikleem, dokud bych mu nesplatil řečí Amfionovou za řeč Zéthovu.⁶⁵ Když však ty, Kallikleee, nechceš spolu se mnou dokončit rozpravu, aspoň tedy mě poslouchej a zadržuj mě, bude-li se ti zdát, že v něčem nemám pravdu. A jestliže mi budeš dokazovat nepravdu, nebudu se na tebe mrzet jako ty na mne, nýbrž budeš u mne zapsán jako největší dobrodinec.⁶⁶

Kall. Mluv, příteli, sám a dokonči to.

Sókr. Poslouchej tedy a já zopakuji od začátku naši rozmluvu. Je snad příjemné a dobré totéž? – Není to totéž, jak jsme souhlasně uznali já a Kalliklés. – A má se příjemné dělat pro dobré, či dobré pro příjemné? – Příjemné pro dobré. – Příjemné pak jest to, co svým příchodem působí, že cítíme libost, dobré pak, čeho přítomností jsme dobří? – Ovšemže. – Avšak dobří jsme i my i všechno ostatní, cokoliv je dobré, příchodem nějaké dobrosti? – Mně se zdá, že to je nutné, Kallikleee. – Avšak dobrost každé jednotlivé věci, i náradí i těla a také duše i každého živočicha, nedostavuje se náhodou, nýbrž pořádkem, správností a uměním, které jest každé z těch věcí věnováno; je tomu tak? – Ano, já tak soudím. – Tedy dobrost každé věci jest v tom, aby byla pořádně urovnána a uspořádána? – Řekl bych, že ano. – Tedy když vznikne ve věci jistý řád, jí samé vlastní, činí každou jednotlivou věc dobrou? – Mně se zdá. – A tak tedy i duše mající svůj řád je lepší než duše neuspořádaná? – Nutně. – Avšak duše mající řád je jistě spořádaná? – Ano, jak by nebyla? – A spořádaná duše je uměřená? – Zcela k tomu řekl jinak, milý Kallikleee; jestliže ty máš, pouč nás.

Kall. Mluv, příteli.

Sókr. Tvrdím tedy, že je-li uměřená duše dobrá, je duše,

kteřá je v opačném stavu proti uměřené, špatná; to pak je, jak jsme viděli, duše nerozumná a nezřízená. – Ovšemže. – A člověk uměřený patrně koná, co se patří, stran bohů i stran lidí; neboť by nebyl uměřený, kdyby nekonal, co náleží, pravda? –

- b Nutně je tomu tak. – A když koná, co se patří, stran lidí, jedná patrně spravedlivě, a když stran bohů, zbožně; kdo pak jedná spravedlivě a zbožně, je nutně spravedlivý a zbožný. – Tak jest. – A dále nutně i statečný; vždyť není vlastností uměřeného muže ani pronásledovat ani utíkat, kde nenáleží, nýbrž jen tam, kde je třeba utíkat nebo se za něčím hnát, ať to jsou činy nebo lidé a slasti nebo strážně, a kde je třeba, pevně vytrvávat; takže
- c je zcela nutno, Kalliklee, že uměřený muž, jak jsme vyložili, když je spravedlivý a statečný a zbožný, je dokonale dobrý, a že cokoli dobrý dělá, dělá dobře a krásně, a kdo dobře jedná, že se má dobře a je blažen a šťasten,⁶⁷ kdežto člověk špatný a zle jednající nešťasten; to je patrně ten, kdo je v opačném stavu nežli uměřený, člověk nevázaný, jehož ty jsi vychvaloval.

Já tedy soudím o těchto věcech takto a tvrdím, že to je pravda; a jestliže to je pravda, musí, jak se podobá, ten, kdo

d chce být šťasten, jíti za uměřeností a cvičiti se v ní, kdežto před nezřízeností má každý z nás ubíhat, co mu nohy stačí, a zařizovat svůj život nejraději tak, aby nic nepotřeboval trestání, ale kdykoli se ukáže taková potřeba buď u něho samého nebo u někoho jiného z blízkých, u jednotlivce nebo u obce, je třeba uložit pokutu a trestat, jestliže má být šťasten. To je podle mého zdání cíl, na který jest v životě hleděti, a k tomu má člověk

e napínat všechny síly i své vlastní i obce, aby byla spravedlnost a uměřenost tam, kde má být blaženost; tak má jednati, a ne aby nechával své žádosti nezřízeny a usiloval je naplňovati, zlo neúkojně, veda život lupiče. Vždyť by takový člověk nebyl milý ani jinému člověku, ani bohu; neboť není schopen žít ve společnosti, a s kým není společenství, s tím patrně není přátelství. Říkají moudří mužové, Kalliklee, že

508

i nebe a země i bozi a lidé mají mezi sebou společenství, přátelství, uspořádanost, uměřenost a spravedlnost, a proto nazývají, milý druhu, tento svět kosmem,⁶⁸ řádem, a ne nespořádaností ani nevázaností. Ale ty, jak se mi zdá, přes všechnu svou moudrost si těchto věcí nevšímáš a nepozoruješ, že rovnost, ta geometrická,⁶⁹ má velký význam i mezi bohy i mezi lidmi, kdežto podle tvého mínění je třeba pěstovat zásadu „mítí víc“; nedbáš totiž geometrie. Dobrá; buďto tedy musíme vyvrátit tuhle

b myšlenku a dokázat, že šťastní nejsou šťastni získáním spravedlnosti a uměřenosti, nešťastní pak získáním špatnosti, nebo je-li tato myšlenka správná, je třeba zkoumat, které důsledky z ní vycházejí. Vycházejí z ní, Kalliklee, všechny ony dříve řečené věci, při kterých ty ses mne tázal, zdali je myslím vážně, když jsem tvrdil, že je třeba žalovat i sebe sama i svého syna i přítele, jestliže dělá něco nespravedlivého, a k tomu že jest

c užívati rétoriky. A o čem ses domníval, že to Pólos připouští jen ze studu, to tedy bylo pravda, že činit bezpráví je právě o tolik horší nežli bezpráví snášet, o kolik je to ošklivější; a kdo chce být v správném smyslu odborníkem v rétorice, musí

d tedy být spravedlivý a znalý věcí spravedlivých, což zase podle slov Pólových uznal Gorgias, dohnán byv k tomu studem.

Když tomu tak jest, podívejme se, co asi je to, co ty mi vytýkáš, zdali to je správné, či ne. Tvrdíš tedy, že já nedovedu pomoci ani sám sobě ani žádnému z přátel nebo blízkých, ani zachránit z největších nebezpečí, nýbrž že jsem vydán na milost a nemilost každému, kdo chce, právě tak jako lidé stížení bezectím jsou v číkoli moci, ať už je chce – abych užil tvého

d silného výrazu – pohlavkovat nebo jim odnímat jmění nebo je vypuzovat z obce nebo dokonce zabít; a býti v takovémto stavu je prý ze všeho nejošklivější, jak praví tvá řeč. Která je proti tomu má řeč, bylo již opětovně pověděno, ale nic nebrání říci to ještě jednou: Já tvrdím, Kalliklee, že dostávat neprávem políčky není nejošklivější věc, ani snášet, když mi někdo řече mé

e tělo nebo uřezává mi měšec s penězi, nýbrž bítí mne a mé

a řezat neprávem, to že je i ošklivější i horší, a okrádati i v otroctví uváděti i vloupávati se do domu a vůbec depouštěti se jakéhokoli bezpráví i na mně i na mých věcech že je pro toho, kdo bezpráví činí, i horší i ošklivější nežli pro mne, jenž to bezpráví snáším. Tyto myšlenky, které se nám tam nahoře v dřívější části rozpravy ukázaly, jsou, jak já tvrdím, drženy a svázány – i když je to poněkud silný výraz – železnými a ocelovými důvody, jak by se aspoň takhle zdálo; jestliže ty jich nerozvážeš nebo někdo silnější než ty, není možno, aby měl pravdu, kdo by mluvil jinak, než mluvím nyní já; neboť má řeč je stále táž, že totiž já nevím, jak se tyto věci mají, že však nikdo z těch, s kterými jsem se setkal, jako právě nyní, nemůže ujít posměchu, jestliže mluví jinak. Já tedy zase soudím, že se ty věci mají takto; a jestliže tomu tak jest a jestliže je bezpráví největším zlem pro tobo, kdo je činí, a ještě větším nad toto největší – je-li to možno – činit bezpráví a nebyt trestán, jaká je to pomoc, o které lze říci, že by byl člověk doopravdy směšný, kdyby jí sám pro sebe nedovedl užítí? Ne snad ta, která by od nás odvrátila největší škodu? Zcela nutně nejošklivější je, když člověk nemůže poskytnout ani sám sobě ani svým přátelům a blízkým pomoc v tomto případě, na druhém místě pak, jde-li o pomoc při druhém zlu, na třetím, jde-li o třetí, a tak dále; podle toho, jaká je velikost každého zla, taková je i krása schopnosti pomáhat proti každému z nich a taková je i hanba to nedovést. Je tomu snad jinak, či takto, Kalliklece?

Kall. Jinak ne.

Sókr. Pokud tedy jde o ty dvě věci, činit bezpráví a snášeti je, tvrdíme, že větší zlo je bezpráví činit a menší bezpráví snášeti. Co by si tedy člověk měl opatřit, aby si pomohl tak, že by měl tento obojí prospěch, i z toho, že by nečinil bezpráví, i z toho, že by jemu nebylo činěno? Moc, či chtění? Myslím to takto: zdalipak mu tehdy nebude činěno bezpráví, jestliže nebude chtít, aby mu bylo činěno, či mu nebude činěno tehdy, jestliže si opatří moc, aby mu nebylo činěno?

Kall. Zřejmě je pravda toto druhé, opatří-li si moc.

Sókr. A jak je to s činěním bezpráví? Stačí snad již to, když nechce činit bezpráví – tu totiž nebude činit bezpráví –, či je třeba ještě k tomu si opatřit jakousi moc a jakési umění, protože jinak bude činit bezpráví, když se tomu nenaučí a v tom se nevycvičí? Odpověz mi, Kalliklece, přímo na tuto věc: Zdá se ti, že jsme byli já a Pólos správně přinuceni v dřívější části rozpravy uznat, že nikdo dobrovolně nečiní bezpráví, nýbrž že ti, kteří činí bezpráví, dělají to všichni bez své vůle? Či ne?

Kall. Mysli si, Sókrate, že tomu tak jest, abys přivedl ke konci svou rozpravu. 510

Sókr. A k tomu tedy, abychom nečinili bezpráví, jest si opatřiti, jak se podobá, jakousi moc a jakési umění.

Kall. Ovšemže.

Sókr. Kterépak je to tedy umění připravující k tomu, aby se člověku nedělo žádné bezpráví nebo aspoň co nejméně? Pohleď, máš-li na mysli totéž jako já. Mně se zdá, že to je tohle. Buď musí být člověk sám členem vlády ve své obci nebo snad i samovládcem, anebo aspoň přítelem vládnoucí ústavy.

Kall. Vidíš, Sókrate, jak jsem já hotov pochválit, kdykoli co řekneš dobře? Tohle jsi podle mého mínění pověděl velmi dobře. b

Sókr. Nuže dívej se i na toto, bude-li se ti zdát, že mám pravdu. Přátelství mezi jednotlivými lidmi je podle mého mínění co možná největší tam, kde je přítelem, jak říkají staří a moudří, podobný podobnému.⁷⁰ Nemyslíš tak i ty?

Kall. Zjistě.

Sókr. Kde tedy je vládcem surový a nevzdělaný tyran, tu jestliže by byl v jeho obci někdo mnohem lepší, jistě by se ho tyran bál a nikdy by se upřímně nemohl stát jeho přítelem. c

Kall. Tak jest.

Sókr. Ani kdyby byl někdo mnohem horší, ani toho; neboť tyran by jím opovrhoval a nikdy by o něho vážně nestál jako o přítele.

Kall. I to je pravda.

d *Sókr.* Zbývá tedy jako vážný přítel pro takového tyрана jedině ten, kdo je s ním stejné povahy, totéž jako on haní i chválí a přitom je ochoten dát nad sebou vládnout a být poddán vladaři. Ten bude mít v téhle obci velikou moc, tomu nikdo bez trestu neučiní bezpráví. Není tomu tak?

Kall. Ano.

Sókr. Kdyby si tedy v této obci některý mladý muž pomyslel: „Jakým způsobem bych já měl velkou moc a nikdo mi nečinil bezpráví?“, pro toho je, jak se podobá, tato cesta, aby si hned z mládí zvykal mít z téhož radost a totéž nelibě nést jako jeho pán a připravoval se, aby byl onomu co nejvíce podoben. Není tomu tak?

Kall. Ano.

c *Sókr.* Tímto tedy jistě dosáhne, že mu nebude činěno bezpráví a že bude mít, jak vy říkáte, velkou moc ve své obci.

Kall. Ovšemže.

Sókr. Dosáhne snad i toho, aby nečinil bezpráví? Či ani zdaleka ne, ač bude-li podoben vladaři, člověku nespravedlivému, a u toho bude mít velkou moc? Já myslím, že právě naopak bude ta příprava u něho směřovat k tomu, aby byl schopen činit co nejvíce bezpráví a přitom nebyl trestán, což?

Kall. Je patrné, že ano.

511 *Sókr.* Tedy jeho údělem bude největší zlo, když bude mít duši bídnou a zohavenou pro napodobování pána i pro svou moc.

Kall. Nevím, jak to pokaždé obracíš své řeči sem a tam, Sókrate; či nevíš, že tenhle napodobitel připraví onoho nenapodobujícího o život, bude-li chtít, a odejme mu jeho jmění?

b *Sókr.* Vím, dobrý Kallikle, neboť nejsem hluchý a mnohokrát jsem to slyšel prve od tebe a od Póla i skoro ode všech ostatních v naší obci;⁷¹ ale poslouchej i ty mne, že ho sice připraví o život, bude-li chtít, ale že to udělá člověk špatný člověku dobrému.

Kall. A není právě tohle urážlivé?

Sókr. Ne, aspoň pro toho ne, kdo má rozum, jak ukazuje úvaha. Či se domníváš, že si má člověk připravovat to, aby co nejdelší dobu žil, a že je třeba pěstovat ta umění, která nás pokaždé zachraňují z nebezpečí, jako je ta rétorika, kterou ty mne vybízíš pěstovat, jež zachraňuje na soudech?

Kall. Ano, při Diovi, a dobře ti radím!

Sókr. Tak, můj milý? Zdá se ti snad i umění plovat nějakým vznešeným uměním?

Kall. Ví bůh, že ne.

Sókr. A přece i to zachraňuje lidi ze smrti, kdykoli se octnou v něčem, takovém, kde je třeba tohoto umění. Jestliže však se ti zdá toto malicherným, já ti povím důležitější, než je toto, totiž umění kormidelnické, které zachraňuje ze svrchovaných nebezpečí netoliko duše, nýbrž i těla i statky, právě tak jako rétorika. A toto umění je nenáročné a skromné a netváří se honosně, jako by vykonávalo něco znamenitého, nýbrž když vykoná totéž, co řečnické umění na soudě, že totiž šťastně sem někoho dopraví přes nebezpečné moře z Aiginy, vezme za to, tuším, dva oboly, a jestliže z Egypta nebo z Pontu, tu za tohle veliké dobrodiní – že zachránilo, jak jsem právě řekl, i cestujícího i jeho děti a jmění a ženy – po vylodění v přístavu vezme nanejvýš dvě drachmy a sám mistr toho umění, který to vykonal, vystoupí z lodi a chodí podél moře a podél lodi se skromným vzhledem.⁷² Umí si totiž, myslím, rozvážit, že není zjevné, kterým z cestujících prospěl, když je nenechal utonout, a kterým uškodil, neboť ví, že je nevyloдил o nic lepšími, než jací byli, když vstoupili na loď, ani na těle ani na duši. Tu tedy rozvažuje, že není správné soudit takto: jestliže někdo, kdo je stížen na těle velikými a nezhojitelnými nemocemi, neutonul, ten prý je nešťasten, že nezahynul, a žádný prospěch mu od něho nebyl prokázán, kdežto jestliže někdo má mnoho nezhojitelných nemocí v tom, co je cennější než tělo, ve své duši, ten prý má žít a tomu prospěje, jestliže bude zachráněn buď z moře nebo ze soudu nebo

- b odněkud odjinud – ne, nýbrž ví, že pro člověka zkaženého není lépe žít, neboť jeho život je nutně špatný.
- Z těchto důvodů není zvykem, aby se kormidelník velebil, ačkoli nás zachraňuje, ani, můj milý, stavitel válečných strojů, jenž druhdy dovede zachránit ne méně než vojevůdce, neřku-li než kormidelník; vždyť někdy zachraňuje celá města.⁷³ Zdá se ti snad, že je na úrovni soudního řečníka? A přece, Kalliklee,
- c kdyby chtěl mluvit jako vy a velebit své dílo, mohl by vás zasypat důvody, kdyby mluvil a vybízel, že se musíte stát staviteli strojů, že ostatní zaměstnání nejsou nic; látky by měl jistě dostatek. Ale ty nicméně jím pohrdáš i jeho uměním a jména „strojník“ bys o něm užil jako nadávky a nechtěl bys dát jeho synovi svou dceru, ani by sis sám nechtěl vzít jeho dceru. A přece hledíme-li k tomu, jak vychvaluješ svou věc, jakým právem pohrdáš stavitelem strojů a těmi ostatními, o kterých
- d jsem právě mluvil? Víím, že bys řekl, že jsi lepší a z lepší krve. Avšak jestliže pojem lepší neobsahuje to, co si já myslím, nýbrž pouze v tom záleží dobrost, zachraňovat sebe i své věci, a přitom být jakýkoli, tu se stává směšným to tvé hanění i stavitele strojů i lékaře i všech ostatních umění, která jsou vytvořena pro záchranu. Ale, můj drahý, viz, zdali ušlechtilé a dobré není něco jiného nežli zachraňovati a býti zachraňová-
- e ván. Možná totiž, že tuto věc, žít kratší nebo delší čas, má opravdový muž nechat být a nemá lpěti na životě, nýbrž má tyto věci odevzdati bohu a uvěřit ženám, že nikdo nemůže uniknouti svému osudu,⁷⁴ a má hledět na druhou věc, jakým způsobem by tento život, který má prožítí, prožil co nejlépe, zdali tak, že by se připodobňoval tomu zřízení obce, v kterém žije⁷⁵ – a podle toho tedy ty se máš nyní stát co nejpodobnějším athénskému lidu, jestliže chceš být u něho oblíben a mít velikou moc ve své obci. Viz, zdali tohle prospívá tobě i mně, aby se nám nestalo, můj drahý, co se vypravuje o těch, které strhují měsíc z nebe, o Thessalkách:⁷⁶ dobytí této moci v naší obci bude nám spojeno s nasazením toho, co máme nejmilejšího.

Jestliže však se domníváš, že tě některý člověk naučí nějakému takovému umění, které tě udělá velmi mocným v této obci, aniž bys byl podoben jejímu zřízení, ať v lepším nebo v horším směru, nesprávně uvažuješ, jak se mi zdá, Kalliklee; nestačí totiž být pouhým napodobitelem, nýbrž musíš jim být od přirozenosti podoben, jestliže chceš mít opravdový úspěch v přátelství s démem athénským, a ví bůh, i s Démem Pyrilampovým.⁷⁷ Kdo tě tedy udělá jemu nejpodobnějším, ten tě učiní, když toužíš být politikem, odborníkem v politice i v rétorice; neboť každý má rád, když se mluví řeči podle jeho vlastního způsobu, kdežto na cizí způsob se mrzí – ač nemáš-li ty nějaké jiné mínění, ty máš milá duše. Máme proti tomu nějakou námitku, Kalliklee?

Kall. Tak nějak – nevím, jak – se mi zdá, že máš pravdu, Sókrate, ale děje se se mnou totéž, co s většinou lidí: nejsem od tebe zcela přesvědčen.

Sókr. To proto, Kalliklee, že láska, kterou tě poutá démos⁷⁸ a která je v tvé duši, se staví proti mně; ale jestliže budeme opět a opět prohlížet tyto samé věci, budeš přesvědčen. Nuže

d vzpomeň si, že jsme řekli, že jsou dva druhy činností směřujících k pěstování jednak těla, jednak duše, jeden hledící na libost, druhý, při kterém se člověk nechce zavděčiti, nýbrž usilovně bojuje, hledící na největší dobro. Nebylo to tohle, co jsme tehdy zjistili?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A není-li pravda, že jeden druh, ten, který směřuje k libosti, je nedůstojný a není to nic jiného než lahodění, ano?

Kall. Budiž ti to tak, jestliže chceš.

Sókr. A druhý způsob, aby to, co pěstujeme, bylo co nejllepší, ať to je tělo nebo duše?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Nemáme se tedy snad přičiňovat, abychom takto pěstovali svou obec i své spoluobčany, že bychom samy občany dělali co nejlepšími? Neboť bez této věci, jak jsme nalézali předtím, není nic platno poskytovat nějaké dobrodiní, jestliže

totiž u těch, kteří hodlají získat buď mnoho peněz nebo vládu nad někým nebo kteroukoli jinou moc, nebude ušlechtilé a dobré smýšlení. Řekneme, že tomu tak je?

Kall. Ovšem, je-li ti libo.

Sókr. Nuže, Kallikle, kdybychom se s úmyslem být veřejně činní navzájem pobízeli k stavění, k provádění největších staveb, buď hradeb nebo loděnic nebo chrámů, zdalipak bychom nemuseli prozkoumat sebe samy a nejprve vyšetřit, zdali rozumíme tomu umění stavitelství, či nerozumíme, a u koho jsme se mu naučili? Ano, či ne?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Za druhé jistě to, zdali jsme kdy soukromě vystavěli nějakou stavbu, buď pro některého z přátel nebo pro sebe samy, a zdali je tato stavba krásná, či ošklivá. A kdybychom při tom zkoumání nalézali, že naši učitelé byli dobří a proslulí a že jsme vystavěli mnoho krásných staveb, jednak společně se svými učiteli, jednak i po odloučení od nich sami o sobě, tehdy, když by tomu s námi tak bylo, bylo by rozumné dáti se do děl veřejných; pakli bychom nemohli poukázat ani na svého učitele ani se vykázat stavbami, buď že bychom neměli žádnou nebo sice mnoho, ale takových, které by za nic nestály, tu by věru bylo nerozumné pokouseti se o veřejné stavby a vespolek se k nim pobízet. Řekneme, že to je správná řeč, či ne?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Tak je tomu jistě se vším, například kdybychom se při pokuse o veřejnou činnost navzájem pobízeli, vydávající se za schopné lékaře, podívali bychom se jistě já na tebe a ty na mne: „Nuže, pro bohy, jak se má sám Sókratés se zdravím svého těla? Nebo byl již někdo jiný příčiněním Sókratovým zbaven nemoci, buď otrok nebo svobodný?“ A já, myslím, bych se díval na podobné věci u tebe; a kdybychom nalézali, že se naším příčiněním nezlepšil zdravotní stav nikoho ani z cizinců ani z města, ani muže ani ženy, tu by, Kallikle, ví bůh, bylo věru směšno, aby lidé dostoupili takového stupně nerozumnosti, že dříve, než by-

chom v soukromí mnoho vykonali jakž takž a také mnoho s úspěchem a než bychom se dostatečně vycvičili ve svém umění, že bychom se pokoušeli, jak se říká, učit se hrnčířství na džbánu⁷⁹ a i sami se pokoušeli být veřejně činní i jiné takové k tomu vybízeti: nezdá se ti nerozumným takto jednatí?

Kall. Arciže.

Sókr. A nyní, příteli, když se ty sám právě začínáš zabývat veřejnou činností a také mne k ní vybízíš a káráš mě, že se jí nezabývám, měli bychom se navzájem prozkoumat: „Podívejme se, Kalliklé, už udělal lepším někoho z občanů? Jest někdo, kdo byl dřív špatný, nespravedlivý, nezřízený a nerozumný a příčiněním Kallikleovým se stal ušlechtilým a dobrým, buď cizinec nebo z města, buď otrok nebo svobodný?“ Pověz mi, Kallikle, co řekneš, bude-li se tě někdo takto dotazovat? Kterého člověka budeš jmenovat, že jsi ho udělal svým stykem lepším? Proč váháš odpovědět, je-li pravda, že je tu nějaké tvé dílo vykonané ještě v soukromí, dříve než ses pokoušel o činnost veřejnou?

Kall. Chceš mít vždycky vrch, Sókrate.

Sókr. Ale vždyť se netáži proto, že bych chtěl mít vrch, nýbrž že doopravdy chci vědět, jakým způsobem by se měla podle tvého mínění u nás vésti správa veřejného života. Budeš se nám snad starat, až přijdeš k obecním věcem, o něco jiného, než abychom my občané byli co nejlepší? Což jsme už několikrát souhlasně neuznali, že tohle má dělat politik? Uznali jsme, či ne? Odpovídej! Uznali jsme, já odpovídám za tebe. Jestliže tedy má dobrý muž opatřovat své obci toto, nyní si vzpomeň na ony muže, o kterých jsi mluvil před malou chvílí, a řekni mi o nich, zdali se ti ještě zdá, že byli dobrými politiky, Periklés, Kimón, Miltiadés a Themistoklés.

Kall. Zajisté.

Sókr. Tedy jestliže byli dobří, je patrné, že každý z nich dělal své spoluobčany z horších lepšími. Dělal, či ne?

Kall. Ano.

Sokr. Tedy když Periklés začal řečnit před lidem, byli tenkrát Athéňané horší, nežli když řečnil naposled?

Kall. Snad.

Sokr. Ne *snad*, můj milý, nýbrž nutně to vyplývá z uznané myšlenky, je-li pravda, že on byl dobrý politik.

Kall. Nu a co?

e *Sokr.* Nic. Ale řekni mi ještě tohle, zdali se říká o Athéňanech, že se činností Perikleovou stali lepšími, či zcela naopak, že byli od něho zkaženi. Já totiž slyším, že Periklés udělal Athéňany línými, zbabělými, žvanivými a chtivými peněz, když jim první stanovil platy za občanské úkony.⁸⁰

Kall. To jsi slyšel od těch s rozbitýma ušima,⁸¹ Sókrate.

516 *Sokr.* Ale tohle už nemám z doslechu, nýbrž vím to jistě, já jako ty, že zpočátku byl Periklés ve vážnosti a že ho Athéňané neodsoudili žádným potupným rozsudkem, dokud byli horší; avšak když se jeho působením stali dokonalými, odsoudili Perikleia na konci jeho života pro krádež a málem by ho byli potrestali i smrtí, patrně jako člověka nedobrého.⁸²

Kall. A co? Proto snad byl Periklés špatný?

b *Sokr.* Aspoň kdyby byl takový opatrovatel oslů, koní a volů, jistě by se zdál špatným, kdyby se ukázalo, že v době, kdy je přijal do své péče, ani bo nekopali ani netrkali ani nekousali, a on způsobil, že z divokosti tohle všechno dělají. Či se ti nezdá špatným kterýkoli opatrovatel kteréhokoli zvířete, který přijme zvířata krotší a udělá je divočejšími, než je přijal? Zdá se ti, či ne?

Kall. Ovšemže, abych ti udělal po vůli.

Sokr. Udělej mi tedy i tohle k vůli a odpověz: Je i člověk jeden z živočichů, či ne?

Kall. Ano, jak by ne?

Sokr. Nepečoval Periklés o lidi?

Kall. Ano.

Sokr. Nuže tedy zdalipak by se nebyli měli, jak jsme právě uznávali, státi jeho působením z nespravedlivějších spravedlivějšími, jestliže je pravda, že o ně pečoval on, dobrý politik?

Kall. Ovšemže.

Sokr. A spravedliví jsou jistě mírní, jak řekl Homér;⁸³ co říkáš ty? Není tomu tak?

Kall. Ano.

Sokr. Avšak on je věru udělal divočejšími, než jak je přijal, a to proti sobě samému, čeho by si byl nejméně přál.

Kall. Chceš, abych s tebou souhlasil?

Sokr. Ano, jestliže se ti zdá, že mám pravdu.

Kall. Tedy budiž tomu tak.

Sokr. Jestliže je učinil divočejšími, jistě také i nespravedlivějšími a boršími?

Kall. Budiž.

Sokr. Podle toho tedy Periklés nebyl dobrým politikem.

Kall. Ty říkáš, že ne.

Sokr. Ví bůh, že také ty, podle toho, co jsi uznával. Teď mi zase pověz o Kimónovi:⁸⁴ nevypověděli ho ti, které pěstoval, ostrakismem z obce, aby po deset let nezaslechli jeho hlasu? A neudělali Themistokleovi zrovna totéž a nepotrestali ho k tomu vyhnanstvím?⁸⁵ A neodsoudili Miltiada Marathónského k tomu, aby byl vhozen do propastí, a nebyl by tam býval vskutku uvržen, kdyby nebyl zakročil úřadující člen rady?⁸⁶ A přece, kdyby to byli bývali dobří muži, jak ty tvrdíš, nikdy by se jim tyhle věci nebyly staly. Jistě nevidíme, že by dobří řidiči vozů zpočátku pevně seděli na vozech, ale když si své koně vypěstují a sami se stanou lepšími vozataji, tehdy že by vypadávali; není tomu tak ani při vozatajském umění, ani v žádné jiné činnosti; či tobě se zdá, že ano?

Kall. To ne.

517 *Sokr.* Pravdivá tedy byla, jak se podobá, výše řečená slova, že se, pokud víme, nevyskytl v této naší obci žádný dobrý politik. Ty jsi uznával, že za naší doby žádný, ale za dřívější že jistě takoví byli, a vybral jsi za příklad tyto muže; avšak o nich se ukázalo, že byli rovni nynějším, takže jestliže byli řečníky, neužívali ani pravé rétoriky – neboť to by byli nepadli – ani rétoriky lahodící.

Kall. Avšak žádný z nynějších politiků, Sókrate, nikdy nevykoná ani zdaleka takové činy, jaké vykonal kterýkoli z těchto.

Sókr. Můj drahý, ani já nekárám ty muže jakožto služebníky obce, ale zdá se mi, že byli služebnější než nynější a dovednější pro to, aby opatřovali obci, čeho si žádala. Ale aby dávali těm žádostem jiný směr a nepovolovali jim, přemlouvajíce a donucujíce k tomu, čím by se občané byli měli státi lepšími, v tom se oni politikové takřka nic nelišili od nynějších; a to jest jediný úkol dobrého politika. Co se týče zřizování lodí a hradeb a loděnic a mnoha jiných takových věcí, i já s tebou souhlasím, že v tom byli oni schopnější nežli nynější. Směšnou tedy věc děláme já a ty ve své rozmluvě; neboť po všechn ten čas, co spolu rozmlouváme, bez přestání se stále točíme kolem jedné a téže věci a navzájem si nerozumíme. Já aspoň myslím, že jsi mnohokrát uznal a pochopil, že takhle pěstíci činnost je i v oboru těla i v oboru duše dvojí; jedna je služebná, kterou je možno opatřovati pokrm, kdykoli naše těla mají hlad, a nápoj, kdykoli žízní, a kdykoli mrznou, oděv, pokrývky, obuv a jiné věci, kterých si obyčejně těla žádají – a schválně ti uvádím tytéž příklady, abys to snáze pochopil. Opatřovatelem těchto věcí jest buď kramář nebo obchodník nebo výrobce některé z těchto věcí, pekař nebo kuchař nebo tkadlec nebo švec nebo koželuh; a tu není divu, že když je takovým opatřovatelem, že se zdá sám sobě i ostatním lidem pěstitelem těla každému, kdo neví, že vedle všech těchto umění jest zvláštní umění gymnastické a lékařské, jež jest vskutku pěstování těla a kterému také přísluší vládnouti nade všemi těmito uměními a užívati jejich výkonů, protože ví, který druh jídel nebo nápojů je prospěšný pro zdraví těla, kdežto všechna takhle ostatní umění to nevědí. Proto tedy jsou mezi činnostmi zabývajícími se tělem ta ostatní umění otrocká, služebná a sprostá, kdežto umění gymnastické a lékařské jsou po právu jejich pány.

Že je tomu právě tak i v oboru duše, někdy se mi zdá, že to

chápeš, když to pravím, a souhlasíš, jako bys věděl, co říkám; ale za malou chvíli přicházíš s tvrzením, že v naší obci byli dokonalí politikové, a když se tě ptám, kteří, ukazuješ mi, jak se mi zdá, lidi v politice velmi podobné těm, jako kdybys mi v oboru gymnastiky na mou otázku po dobrých pěstitelích těla buď z minulé nebo z přítomné doby zcela vážně tvrdil, že to je pekař Thearion a Mithaikos, spisovatel díla o sicilském kuchařství, a vinárník Sarambos,⁸⁷ to že byli neobyčejní pěstitelé těl, jeden že měl podivuhodné koláče, druhý masa, třetí vína. Tu by ses snad zlobil, kdybych ti já řekl: „Človče, nic nerozumíš gymnastice; ty mi jmenuješ přísluhovatele a dodavatele žádostí, kteří však ničemu řádnému o nich nerozumějí, kteří při příležitosti naplní a vykrmí lidem jejich těla, budou od nich chváleni, ale přitom jim zkaží i staré maso; ale oni ve své nezkušenosti nebudou dávat vinu svých nemocí a ztráty starého masa svým hostitelům, nýbrž až jim o mnoho později někdejší přesycování přinese nemoc, protože se dělo nezdravě, budou vinit a kárat ty a těm, hudou-li moci, udělají něco zlého, kteří jim tehdy budou právě nablízku a budou jim něco radit, kdežto ony dřívější, právě viníky svého neštěstí, budou velebit.“

I ty, Kalliklee, děláš nyní něco tomuto velmi podobného: velebíš lidi, kteří hostili Athéňany, častujíce je tím, čeho si žádali. A říká se, že oni učinili obec velikou; že však je působením oněch starých politiků zduřelá a nahěhlá, to nepozorují. Neboť bez uměřenosti a spravedlnosti naplnili obec přístavy a loděnicemi a hradbami a poplatky a takovými hloupostmi; a když pak přijde tento záchvat té nemoci, současné rádce budou obviňovat, ale Themistoklea a Kimóna a Perikleia budou velebit, právě viníky toho neštěstí; snad se vrhnou na tebe, nedáš-li si pozor, a na mého přítele Alkibiada, až budou pozbývat kromě toho, čeho nově nabyli, i svých starých statků, ačkoli nejste viníky toho neštěstí, nýbrž snad jen spoluviníky.

Však jest jistá nerozumná věc, která se, jak vidím, i nyní

děje a kterou slyším i o těch mužích staré doby. Pozoruji totiž, že kdykoli obec jedná s některým z politiků jako s provinilcem, že to těžce nesou a nařkají, jako by se jim děly hrozné věci: když prokázali obci – tak mluví – mnoho dobrodiní, tu prý jsou c od ní nespravedlivě ničení. Ta celá věc je nepravda, neboť žádný náčelník obce by nikdy nemohl být nespravedlivě zahuben od té obce samé, které stojí v čele. Skoro se totiž zdá, že se totéž stává těm, kteří se vydávají za politiky, jako těm, kdo se činí odborníky v moudrosti. Neboť i ti sofisté, muži v jiných věcech tak moudří, dělají tuhle pošetilost: tvrdí, že jsou učitelé dobrosti, a přitom mnohokrát žalují své žáky, že jim činí bezpráví tím, že jim nechtějí platit mzdu a prokazovat jim i jinou povinnou vděčnost, ačkoli jim bylo od nich prokázáno d dobrodiní. Která věc by mohla být více proti rozumu než tato řeč? Jak by mohli lidé, kteří se stali dobrými a spravedlivými, když jim byla od učitele odňata nespravedlivost a dána spravedlivost, křivdit tím, co již nemají?⁸⁸ Nezdá se ti tohle podivné, příteli? – Přinutil jsi mě, Kallikleee, pronést doopravdy celou řeč, že jsi mi nechtěl odpovídat.

Kall. Ty bys nedovedl mluvit, kdyby ti nikdo neodpovídal?

e *Sókr.* Podobá se, že ano; aspoň nyní rozprávám dlouhé řeči, když mi nechceš odpovídat. Avšak, příteli, řekni, při bohu, který chrání přátelství, nezdá se ti něčím proti rozumu, když někdo, kdo tvrdí, že někoho udělal dobrým, vytýká tomu člověku, že když jeho působením se stal dobrým a jest dobrý, že je pak špatný?

Kall. Ano, mně se zdá.

Sókr. Neslycháš takové řeči od těch, kteří tvrdí, že vychovávají lidi k dobrosti?

520 *Kall.* Zajisté; ale proč bys mluvil o bezvýznamných lidech?⁸⁹

Sókr. Co však bys řekl o těch, kteří tvrdí, že stojí v čele obce a o ni pečují, aby byla co nejlepší, a přitom si zase na ni stěžují, když se jim naskytne příležitost, jako na nejhorší? Domníváš

se, že se tihle něčím liší od oněch? Totéž, vzácný příteli, je sofista a rétor, nebo něco blízkého a podobného, jak jsem já pravil Pólovi; ale ty pro neznalost myslíš o jedné věci, o rétorice, b že to je něco velmi krásného, kdežto druhou pohrdáš. Vpravdě však je sofistika o tolik krásnější věc než rétorika, oč je krásnější zákonodárství než soudnictví a gymnastika než lékařství. Já také jsem se domníval, že jedině politickým řečníkům a sofistům nenáleží, aby činili výčitky tomu, co sami vychovávají, že je k nim zlé, sice že touto samou řečí zároveň žalují i sami na sebe, že nic neprospěli těm, kterým, jak tvrdí, c prospívají. Není tomu tak?

Kall. Ovšemže.

Sókr. A jedině těmto by jistě náleželo, jak se podobá, dát své dobrodiní na úvěr bez mzdy, ač je-li pravda, co říkají. Neboť když se někomu dostane nějakého jiného dobrodiní, například že se působením učitele tělocviku stane rychlým běžcem, ten by snad mohl nedat povinnou odplatu, kdyby mu učitel tělocviku dal svou práci na úvěr a ne tak, že by si s ním smluvil mzdu a nejradyji zároveň s vyučováním rychlosti si bral ty peníze; vždyť lidé, myslím, nečiní bezpráví pomalostí, nýbrž nespravedlností; pravda? d

Kall. Ano.

Sókr. Nuže tedy jestliže někdo odnímá právě tuto věc, nespravedlnost, nemusí se bát, že mu bude někdy učiněno bezpráví, nýbrž on jediný může bezpečně dát na úvěr toto dobrodiní, ač jestliže vskutku někdo dovede lidi činiti dobrými. Není tomu tak?

Kall. Ano.

Sókr. Z těchto důvodů tedy, jak se podobá, dávat za peníze rady jiného druhu, jako například ve stavitelství nebo v ostatních uměních, není nic ošklivého.

Kall. Podobá se.

e *Sókr.* Ale když jde o tu věc, jakým způsobem by byl někdo co nejlepší a jak by co nejlépe spravoval svůj dům nebo svou

obec, tu se pokládá za ošklivé odepřítí radu, jestliže se za to nezaplátí; pravda?

Kall. Ano.

Sókr. Patrně totiž je příčina toho ta, že jediné toto dobrodiní způsobuje v tom, komu se ho dostalo, snahu odměnit se dobrodiním, takže se to zdá krásný zjev, jestliže se dobrodinci tohoto způsobu navzájem dostane dobrodiní, pakli však ne, ošklivý. Mají se ty věci takto?

521 *Kall.* Mají.

Sókr. Urči mi tedy, ke kterému druhu péče o obec mě vybízíš, k tomu, abych vši silou pracoval, aby byli Athéňané co nejlepší, podobně jako lékař, či abych jim sloužil a hleděl se jim svým jednáním zavděčit? Řekni mi pravdu, Kalliklee, neboť jako jsi začal ke mně upřímně mluvit, je spravedливо, abys až do konce mluvil, co si myslíš. I nyní odpověz hezky přímo!

Kall. Pravím tedy, že abys jim sloužil.

b *Sókr.* To mě tedy vybízíš, ušlechtilý muži, k lahodění.

Kall. Libo-li ti, nazývej mě třeba Mysem,⁹⁰ Sókrate; neboť jestliže to nebudeš dělat –

c *Sókr.* Neopakuj, co jsi už mnohokrát řekl, že mě připraví o život, kdokoli bude chtít, abych ti zase já neopakoval, že zbaví života člověk špatný člověka dobrého; ani mi neříkej, že mi odejme, jestliže něco budu mít, abych zase já neřekl, že když mi to odejme, nebude toho moci dobře užít, nýbrž jako mi to nespravedlivě odňal, tak toho bude potom nespravedlivě užívat, a jestliže nespravedlivě, ošklivě, a jestliže ošklivě, zle.

Kall. Zdá se mi, Sókrate, že příliš důvěřuješ, že by se ti nic z toho nemohlo stát, jako bys žil docela stranou a nemohl být pohnán před soud od člověka snad zcela špatného a ničemného!

d *Sókr.* Jsem tedy opravdu nerozumný, Kalliklee, jestliže nemyslím, že by se v této naší obci mohlo každému cokoliv stát. Avšak tohle vím dobře, že budu-li snad postaven před soud a bude mi hrozit něco z toho, o čem ty mluvíš, bude můj za-

lobce nějaký špatný člověk – neboť žádný řádný člověk by nepohnal před soud člověka nevinného –, a nebylo by nic divného, kdybych byl odsouzen k smrti. Chceš, abych ti řekl, proč to očekávám?

Kall. Ovšemže.

Sókr. Myslím, že já jsem jeden z mála Athéňanů, abych neřekl jediný, který pěstuje politické umění v pravém smyslu toho slova, a že jediný z lidí naší doby provozují pravou politiku. Protože tedy ty řeči, které mluvíš, nemluví s úmyslem se zavděčit, nýbrž se zřením na největší dobro, a ne na největší příjemnost, a nechci dělat to, co mi ty doporučuješ, „tyto chytrosti“,⁹¹ nebudu mít před soudem co mluvit. Tu mě napadá táž řeč, kterou jsem mluvil k Pólovi; budu totiž souzen, jako by byl před dětmi souzen lékař na žalobu kuchařovu. Podívej se, jak by se hájil takový člověk postavený před tyto soudce, kdyby proti němu někdo pronášel tuto žalobu: „Děti, mnoho zlého učinil tento muž vám samým a nejmladší z vás kazí řezáním a pálením, trápí a do nesnází uvádí způsobováním hubenosti⁹² a dušením, dává nejtrpčí nápoje a nutí hladovět a žíznit – ne jako já jsem vás častoval mnoha chutnými a rozmanitými lahůdkami.“ Co by asi mohl říci lékař uvržený do tohoto zlého postavení? Kdyby řekl pravdu: „Toto všechno jsem já dělal, děti, pro vaše zdraví,“ jaký by asi strhli křik takovito soudcové? Ne snad veliký?

Kall. Snad; musíme si to mysletí.

Sókr. Nemyslíš, že by byl ve velkých nesnázích, co říci? b

Kall. Ovšemže.

Sókr. Víím, že by se jistě i mně něco takového stalo, kdybych byl postaven před soud. Neboť nebudu moci jim jmenovat příjemnosti, které jsem jim opatřil; ty oni pokládají za dobrodiní a za prospěch, kdežto já nezávidím ani těm, kteří je opatřují, ani těm, pro které jsou takové věci opatřovány. A jestliže někdo o mně řekne, buď že kazím mladší lidi, uváděje je do nesnází, nebo že tupím starší svými trpkými slovy, pronášený-

c mi buď soukromě nebo veřejně, nebudu moci říci pravdu: „Spravedlivě já toto všechno mluvím a k vašemu prospěchu jednám, soudcové,“ ani nic jiného; a tak snad budu muset snést, cokoli mě potká.

Kall. A zdá se ti, Sókrate, že se má dobře člověk, když je v obci v takovémto postavení a není schopen sám sobě pomáhat?

Sókr. Ano, Kalliklee, jestliže má tu jednu věc, kterou jsi ty mnohokrát uznal: jestliže zjednal pomoc sám sobě tím, že se ani k lidem ani k bohům nedopustil ničeho nespravedlivého ani slovem ani činem. O tomto způsobu pomáhání samému sobě jsme totiž mnohokrát uznali, že je nejlepší. Kdyby mi tedy někdo dokazoval, že nejsem schopen poskytnouti tuto pomoc ani sám sobě, ani nikomu jinému, styděl bych se, ať bych byl usvědčován před mnoha lidmi nebo před málo nebo sám jediný od sebe jediného, a kdybych měl pro tuto neschopnost umřítí, mrzelo by mě to; ale kdybych končil život pro nedostatek lahodící rétoriky, vím dobře, že bys mě uviděl snášeti smrt lehce. Neboť samého umírání se nikdo nebojí, kdo není docela nerozumný a nemožný, ale strach je před pácháním bezpráví; vždyť přijít do říše Hádovy s duší plnou mnohých vin je nejhorší ze všech neštěstí. Jestliže chceš, jsem ochoten ti dokázat vypravováním, že tomu tak jest.

Kall. Když jsi dovyložil i ostatní věci, vylož i toto.

523 *Sókr.* Nuže poslouchej – tak začínají – velmi krásné vypravování, jež ty snad budeš pokládat za báji, jak se domnívám, já však za vypravování skutečnosti; věci, které hodlám vypravovat, budu ti vypravovat s předpokladem, že jsou pravdivé. Jak praví Homér, rozdělili si vládu Zeus, Poseidón a Plútón,⁹³ když ji dostali od otce. Byl pak za Krona ten zákon o lidech – a ještě i nyní stále jest mezi bohy –, aby ten člověk, který prožil svůj život spravedlivě a zbožně, odešel po smrti na ostrovy blažených a tam bydlil ve vši blaženosti daleko od všeho zlého, ale kdo žil nespravedlivě a bezbožně, aby šel do

žaláře pokuty a trestu, jež nazývají Tartaros. Soudci byli za Krona a ještě v novější době, za vlády Diovy, živí nad živými, a ti konali soud v onen den, kdy měl člověk skonati; tu se rozsuzovalo špatně. Tedy Plútón i správcové z blažených ostrovů šli a řekli Diovi, že jim chodí na obojí místa lidé, kteří toho nezasluhují. I řekl Zeus: „Však já tomu učiním konec. Nyní se špatně rozsuzuje. Neboť souzení podstupují soud oblečení; jsou totiž souzení zaživa. A tu mnozí,“ pravil, „kteří mají duše špatné, jsou oděni v krásná těla i v urozenost a bohatství, a když se koná soud, přicházejí jim mnozí svědkové dosvědčit, že žili spravedlivě; a tu soudcové jednak jsou od těchto uváděni ve zmatek a zároveň i sami soudí oblečení, majíce před svou duší jako závoje oči, uši i celé tělo. Toto všechno se jim staví do cesty, i jejich vlastní obleky i obleky souzených. Nejprve tedy,“ řekl, „jest učiniti konec tomu, aby napřed věděli o své smrti; nyní totiž o ní vědí napřed. Toto jest tedy již přikázáno Prométheovi, aby tomu u nich učinil konec. Dále jest je souditi svlečené ze všech těchto věcí; proto jest třeba je souditi po smrti. I soudce musí být nahý, po smrti, aby svou duší samou prohlížel samu duši každého člověka přímo po jeho smrti, beze všech příbuzných a zanechaje na zemi všechnu onu výpravu, aby bylo rozsuzování spravedlivé. Já tedy, maje známost těchto věcí dříve nežli vy, učinil jsem soudci své syny, dva z Asie, Minóa a Rhadamanthya, a jednoho z Evropy, Aiaka; tito tedy, až zemřou, budou souditi na louce, na rozcestí, z kterého vedou dvě cesty, jedna na ostrovy blažených, druhá do Tartaru. A lidi z Asie bude souditi Rhadamanthys, lidi z Evropy Aiakos; Minóovi pak dám právo rozhodovati, jestliže by ti druzí dva byli na pochybách, aby se lidem dostávalo co nejspravedlivějšího rozsudku o jejich cestě.“⁹⁴

To je, Kalliklee, co jsem já slyšel a o čem věřím, že to je pravda; a z toho vypravování vychází podle mého úsudku asi toto. Smrt není, jak se mi zdá, nic jiného než rozloučení dvou věcí, duše a těla, od sebe navzájem; když pak se tedy od sebe

rozloučí, jedno i druhé z nich skoro stejně podržuje svůj stav, který mělo, i když člověk žil. Tělo má svou přirozenost
 c i všechny zjevné známky pěstění a přestálých dějů. Tak například jestliže něčí tělo bylo zaživa velké buď od přirozenosti nebo výživou nebo obojím, i po smrti je jeho mrtvola veliká, a jestliže byl tlustý, je tlustý i po smrti a tak dále; anebo jestliže nosil dlouhé vlasy, je i jeho mrtvola vlasatá. Anebo jestliže byl někdo trestanec a měl zaživa na těle jako stopy po ranách jizvy
 d buď od bičů nebo od jiných způsobů zranění, jest to vidět i na těle mrtvého; nebo jestliže něčí údy byly zaživa zlomené nebo vymknuté, jsou tytéž věci patrné i na mrtvém. Jedním slovem, jak měl kdo uzpůsobeno tělo zaživa, takové vlastnosti jsou patrné i po smrti, buď všechny nebo většina jich, na nějaký čas. A právě totéž je podle mého zdání i s duší, Kalliklee; všechno je patrné na duši, když se svleče z těla, i přirozené znaky i dojmy, které člověk přijal do duše od každé jednotlivé věci,
 e kterou se zabýval. Když tedy přijdou před soudce, ti z Asie před Rhadamanthya, Rhadamanthys je zastaví a prohlíží duši jednoho každého, nevěda, čím jest, ale často, chopě se velikého krále nebo některého jiného krále nebo vladaře, uvidí, že na jeho duši není nic zdravého, nýbrž že je zešlehána a plna jizev od křivých přísah a nespravedlnosti, kteréž známky mu vtiskl
 525 do duše každý jeho skutek, a že je všechno pokřiveno od lži a ješitnosti a nic že na ní není přímého, protože vyrostla bez pravdy; a uvidí, že duše je od zvůle, rozmařilosti, zpupnosti a nemírnosti v jednání naplněna nesouladem a ošklivostí; když pak to uvidí, beze cti pošle tuto duši hned do vězení, kde má pak snášeti náležitá muka.

Uloženo pak je každému, komu se dostává trestu, je-li od jiného správně trestán, buďto aby se stával lepším a měl z toho prospěch, nebo aby se stával příkladem pro ostatní, aby jiní vidouce utrpení, která snáší, ze strachu se polepšovali. Prospěchu nabývají s trestem od bohů i od lidí ti, kteří se proviní vinami zhojitelnými; přece však jim vzniká ten prospěch i zde i v říši

Hádově z utrpení a bolestí; neboť jinak není možno se zbavovati nespravedlnosti. Kteří se však proviní nejhoršími způsoby
 c a pro tyto viny se stanou nezhojitelnými, z těch se stávají příklady; ti sami již nenabývají žádného prospěchu, protože jsou nezhojitelní, ale jiní nabývají prospěchu, kdo je vidí, jak navždy trpí největší a nejbolestnější a nejhroznější muka, jsouce tam v Hádu v tom žaláři vystaveni přímo jako příklady, na podívanou a na výstrahu nespravedlivým, kteří tam kdy přicházejí. Z těch bude jedním podle mého soudu i Archeiaos, je-li
 d pravda, co říká Pólos, i každý jiný, kdokoli je takovým tyranem; domnívám se pak, že se mezi tyto výstražné příklady dostali většinou lidé z třídy tyranů, králů, vladařů a politiků, neboť ti se pro svou volnost jednání dopouštějí největších a nejbezbožnějších provinění. Svědčí o tom i Homér; ti totiž, kteří jsou podle jeho líčení v Hádu na věčné časy trestáni,
 e Tantalos, Sisyfos a Tityos,⁹⁵ jsou králové a vladaři; ale o Therisitovi⁹⁶ a o kterémkoli jiném špatném člověku soukromém nikdo v žádné básni nevypravuje, že je trápen velikými tresty jakožto nezhojitelný – proto, tuším, že neměl moci; proto také byl šťastnější nežli ti, kteří měli moc. Jistě, Kalliklee, z mocných bývají ti lidé, kteří se stávají i velmi špatnými; ale nic
 526 nepřekáží, aby se i mezi těmito vyskytovali mužové dobří, a ti velmi zasluhují našeho obdivu. Je totiž těžké, Kalliklee, a hodno veliké chvály, jestliže ten, komu se dostane veliké zvůle k nespravedlivému jednání, prožije svůj život spravedlivě. Takových bývá málo; ale i zde i jinde byli a myslím budou lidé dokonalí v této ctnosti spravedlivě spravovat, cokoli se jim
 b svěří. Jeden z nich, a to velmi slavný i u ostatních Hellénů, byl Aristeidés, syn Lysimachův;⁹⁷ ale většina mocných, vzácných příteli, jsou špatní lidé.

Jak jsem tedy řekl, když ten Rhadamanthys některého takového dostane, jiného o něm neví nic, ani kdo je ani z jakého rodu, jenom že je to nějaký špatný člověk; a když to uvidí, pošle ho do Tartaru a opatří ho zvláštním znamením, zdali se

- c mu zdá zhojitelným, či nezhojitelným; ten pak, když tam přijde, trpí to, co mu náleží. Někdy zase uvidí jinou duši, která žila zbožně a ve styku s pravdou, duši muže, který žil pro sebe v soukromí, nebo některého jiného, nejčastěji, jak já myslím, Kalliklece, filosofa, který si ve svém životě hleděl svého a neoddával se mnohodělnosti; tu je potěšen a pošle ji na ostrovy blažených. Právě totéž dělá i Aiakos – jeden i druhý z nich soudí drže v rukou soudcovskou hůl –, ale Minós sedí a dozírá, jediný drže zlaté žezlo, jak praví u Homéra Odysseus,⁹⁸ že ho viděl,

se zlatým žezlem v rukou jak mrtvých duše tam soudí.

- Já tedy, Kalliklece, jsem tímto vypravováním přesvědčen a hledím, abych ukázal tomu soudci duši co nejzdravější; nechám tedy být pocty lidí a pěstuje pravdu doopravdy se vynasnažím, abych žil a také, až budu umírat, umíral co možná nejlepší. Vybízím pak i všechny ostatní lidi, pokud mohu, a také i tebe – odpovídaje tak tvému vybízení – k tomuto životu a k tomuto zápasu, který já stavím nad všechny u nás obvyklé zápasy, a mám ti za zlé, že nebudeš s to si pomoci, až ti nastane soud, o kterém jsem právě mluvil, nýbrž až přijdeš před toho soudce, syna Aiginina,⁹⁹ a on se tě chopí a povede tě k sobě, ty tam budeš stát s otevřenými ústy a budeš mít závat' ne méně než já tady a snad tě někdo i po líci potupně udeří a všelijak tě pohaní.

- 527 Snad se ti tedy tyto názory zdají jako babskou pohádkou a pohrdáš jimi; a nebylo by nic divného jimi pohrdati, kdybychom hledající mohli naléztí názory lepší a pravdivější, než jsou ony. Takto však vidíš, že vy tři, kteří jste nejmoudřejší z nynějších Hellénů, ty a Pólos a Gorgias, nemůžete dokázat, že je třeba žítí nějakým jiným způsobem než právě tímto, který se ukazuje prospěšným i na onom světě. Naopak, v tak velikém množství myšlenek proti ostatním vyvráceným pevně stojí jedině tato myšlenka: máme se více stříci, abychom nečinili

bezpráví, než abychom je nesnášeli, a muž se má nade všechno více přičiňovat ne o to, aby se zdál dobrý, nýbrž aby byl dobrý, a to i v soukromém i ve veřejném životě; jestliže pak se stane, že je někdo v něčem zlý, má býti trestán, a to je druhé dobro – první je býti spravedlivý –, totiž trestem platit pokutu, a tak se stáváti spravedlivým; máme se vyhýbati všemu lahodění, ať jde o nás samy nebo o ostatní, o málo lidí i o množství; a rétoriky i veškerého jiného jednání jest takto užívat vždy k spravedlivému účelu.

Poslechni mne tedy a pojď spolu se mnou tam, kde budeš šťasten i zaživa i po smrti, jak ukazuje naše rozprava. A nebraň se, jestliže bude tebou někdo chtít opovrhovat jako nerozumným a jestliže tě pohaní, ano, při Diovi, klidně snes i ten potupný políček; neboť se ti nestane nic hrozného, jestliže se budeš cvičit v dobrosti a budeš vskutku řádný člověk. A teprve potom, až se takto společně vycvičíme, tehdy už se dáme – bude-li se zdát potřebí – do politiky, nebo tehdy budeme rozvažovat, o čemkoli by se nám zdálo, když budeme k uvažování schopnější, než jsme nyní. Je totiž ošklivé, když se takoví lidé, jakými se nyní ukazujeme, vypínají, jako by byli kdovíco, lidé, kteří nikdy nemají o týchž věcech téhož mínění, a to o věcech nejdůležitějších – takového stupně nevzdělanosti jsme došli. Vezměme si tedy jako za vůdce tu myšlenku, která se tu nyní objevila a která nám ukazuje, že tohle je nejlepší způsob života – cvičit se v spravedlnosti i v ostatní dobrosti a tak žít i umírat. Této myšlenky tedy následujme a vybízejme k následování i ostatní lidi, a ne té, které ty důvěřuješ a ke které mne vybízíš; neboť ta je bezcenná, Kalliklece.

Gorgias

- 1 *Rozmluva*, prostředek metody Sókratovy, postavena s důrazem proti Gorgiově přednášce.
- 2 Bratr Aristofóntův byl malíř Polygnótos.
- 3 Slova „honosím se, že jsem...“ užívají u Homéra hrdinové mluvíce o svém rodě.
- 4 Gorgias bez rozpaků souhlasí s náповědí Sókratovou, že rétorika podává i věcné vzdělání; této věci užívá později Sókratés k vyvrácení Gorgiova pojetí rétoriky.
- 5 Ponechávám řecký název pro to, čemu říkáme nyní „tělesná výchova“.
- 6 Nauka o číslech (ἀριθμητική) je nauka teoretická, počítáctví (λογιστική) praktická.
- 7 Hra *petteia*, při níž se posunovaly kaménky na hrací desce, srv. u nás mlýnek, šachy a dámu, byla u Řeků velmi rozšířena a Platón ji často připomíná ve vlastním smyslu i v obrazech. Vedle matematických věd ji staví zde i na jiných místech proto, že při ní nerozhoduje náhoda, nýbrž důmysl hráčů.
- 8 Jestliže někdo dával na sněmu návrh lišící se jen v některé věci od návrhu již podaného, vyjádřil části shodné formulí „v ostatních věcech jako...“
- 9 Druh písní zpívaných při symposiích.
- 10 Přeložití věrně řeckou definicí πελοθους δεμιουργός εστιν ἔργοτροπή je velmi nesnadné proto, že nemáme slova, které by odpovídalo řeckému *démiúrgos*, jež označuje v nejširším smyslu řemeslníka, výrobce, umělce, mistra, odborníka, znalce, ani slova, které by jako řecké *peithein* znamenalo přesvědčování, přemlouvání i svádění zároveň, tedy obecně „způsobovati změnu mínění a jednání“.
- 11 Jmenovati místo, pro které byl ten nebo onen obraz namalován nebo kde se chová, pokládá Sókratés za potřebno, aby se odlišil výtvar jednoho malíře od obrazu shodného námětem a namalovaného jiným malířem.
- 12 Příčiněním Perikleovým bylo město Athény spojeno se svými přístavy Peiraieem a Falérem tak řečenými dlouhými zdmi; nejprve byly vystavěny zeď severní a jižní (falérská) a později, kolem r. 445 př. Kr., severní. Viz F. Groh, *Topografie starých Athén*, str. 137.
- 13 Pólos se vměšuje do rozmluvy prudkými výčitkami Sókratovi, jejichž překotná horlivost je v řeckém originále vystižena trhanými větami.
- 14 Když překládáme slovem „umění“ řecké slovo *techné*, rozumíme uměním odbornou činnost metodicky řízenou teorií; srv. slova Sókratova: „a já nenazývám uměním to, co je bez rozumového výkladu“ (*Gorg.* 465a5–6).
- 15 Pólos napsal podle toho teoretický spis o rétorice, v němž asi dokazoval, že zkušenost, zblhllost (ἐμπεριρία) je základem umění (τέχνη): srv. jeho slova o zkušenosti (*Gorg.* 448c–449a).
- 16 V orig. κομμοτική, což znamená veškerou umělou úpravu těla česáním, líčením, strojením apod.
- 17 Lahodivá dovednost nemůže něco *poznati*, protože poznání (*gnósis*) je výsledek rozumového myšlení v pojmech; může jen pozorovati a vnímati smysly (*aisthésis*). Představou „zasahování“ se rétorika srovnává se střílením do cíle.
- 18 Jestliže nazývá Sókratés matematickou úměru výrazem geometrií, činí tak po způsobu řeckém: Řekové, neuvíjajíc čísel obecných, vyjadřovali matematické pojmy geometrickými tvary.
- 19 Podle učení Anaxagorova vznikl svět tím, že duchový činiteľ rozum (νοός) uspořádal hmotné částičky, jež byly předtím v neuspořádané směsi.
- 20 „Mít rozum“ znamená v této souvislosti „mít rozumové vědění“.
- 21 Pólos se obrací k posluchačům s kritikou zdánlivé Sókratovy

- nechápanosti; podobně Kalliklés v 489b6: „Tenhle muž nepřestane žvanit.“
- 22 Pólos užíval po příkladu Gorgiově řečnických figur; Sókratés napodobuje tento jeho způsob asonancí v oslovení ὦ λῆστε Πῶλε.
- 23 Ironie, po níž následuje tatáž myšlenka povědčena přímo.
- 24 Archelaos vládl v Makedonii v letech 413–399 př. Kr. Způsob, jakým jej líčí Platónův Pólos, je velmi jednostranný, neboť Archelaos se za své vlády velmi zasloužil o Makedonii a zejména také o zušlechtění její vzdělanosti vzdělaností helénskou.
- 25 Sókratés uvádí jako svědky proti sobě významné muže a rodiny z athénské politického života. Nikias byl athénský vojevůdce, významný zvláště za války peloponéské, přívrženec mírného křídla aristokracie. Aristokratés náležel k aristokracii směru oligarchického. Trojnožky Nikiovy a jeho bratří byly trojnožky chóregické, jaké stavěli občané na památku vítězství pěveckého sboru, s kterým vystoupili o pěveckých závodech. Dionysion byl posvátný okres boha Dionysa na jihovýchodním svahu athénské Akropole. O problému tak řečeného pomníku Nikiova vykládá F. Groh, *Topografie starých Athén*, str. 289–293.
- 26 Sókratés vlastně nemluvil o dobrém, nýbrž o užitečném, prospěšném. V důkazu vzniká logická nepřesnost, způsobená dvojím významem slov ἀγαθόν (dobré) a κακόν (zlé), jichž se užívá i ve smyslu čistě etickém i se zřením na prospěšnost.
- 27 Důkaz Pólův vedle důkazu Sókratova. Srovnání obou důkazů ohlásil Sókratés již výše, viz 472c5: „Postavme je tedy vedle sebe a podívejme se, zdali se budou od sebe vespolek něčím lišit.“
- 28 V překladu je třeba užítí o trestaném tohoto rčení ve významu rčení „býti trestán“, protože v Platónově myšlení není snášení trestu jen něco pasivního, nýbrž je to zároveň mravní čin trestaného.
- 29 Na nepříteli musí být nechána největší vina; ta by se zmenšo-

- vala, kdyby snad svým nespravedlivým jednáním toliko odplácel za křivdy na něm páchané.
- 30 Styky Sókratovy s mladým krasavcem Alkibiadem byly vykládány ve smyslu erotickém; oslavou těchto styků je řeč Alkibiadova v Platónově *Symposiu*.
- 31 Slovní hříčka, pro jejíž vystižení bylo nutno v překladu ponechat řecké slovo *démos* (lid). Pyrilampés byl bohatý Athénan, přítel Perikleův. Jeho syn Démos byl pověstný krasavec; že měl milovnický, je vidět i z Aristofanovy komedie *Vosy*, v. 98. Kallikleově lásce k athénskému lidu je rozumět tak, že Kalliklés vyhledává přízně lidu, aby se domohl vůdčího místa v politickém životě.
- 32 „Při psu“ je pověstné zařkávání Sókratovo místo jména boha; „bohu Egypťanů“ dodává Sókratés žertovně s narážkou na egyptský kult zvířat. Egyptský bůh Anúbis byl zobrazován s hlavou šakalí, kterou Řekové a Římané pokládali za hlavu psí.
- 33 Důrazně místo „nebudeš souhlasit sám se sebou“; „nesouhlasit sám se sebou“, tj. nebýti v duši vyrovnán, je i jinde Platónovi výrazem nejhoršího stavu člověka.
- 34 Čtu rukop. variantu κατεγέλα, Burnet καταγελάv.
- 35 Nadarmo tvrdil Kalliklés, že filosofie je hračka nedůstojná dospělého člověka, že mravnost je slabošská konvence, již je dáváno jméno zákon, *nomos*, nad níž však vítězí a v budoucnosti jistě zvítězí příroda, *fysis*.
- 36 Slovy „míti více“ překládám doslova řecké rčení πλεον ἔχειν, jež vzniklo z hmotného pojmání přednosti, výsad, vynikání.
- 37 Básně Pindarova, z které jsou citovány verše, není zachována. Pindarova slova o zákonu, králi všech, uvádí, ale v poněkud jiném smyslu, již Hérodotos (*Hist.* III, 38). Text Platónova citátu není nepochybný. Sókratés se vrací k tomuto citátu níže (483b–c), ale spojuje slova Pindarova s výkladem Kallikleovým, jako by Pindaros mluvil o právu *přirozeném*; stejně tak pojímá slova Pindarova i v *Leg.* 690b, 715a. Ani výklad citátu není nesporný; mohl by se vyložit i ve smyslu „provádí

- největší násilí, čině je právem“. Kalliklés pojímá Pindarův zákon jako přirozené právo silnějšího; u Pindara byl asi čin Hérakleův proto ospravedlněn, že jej za spravedlivý uznal souhlas bohů a lidí.
- 38 Géryonés byl podle řeckého mýtu trojtělý obr, jenž měl na ostrově Erythei velická stáda skotu. Héraklés dostal od Eurysthea mimo jiné těžké úkoly i ten, aby tato stáda přihnal. Héraklés to vykonal a usmrtil přitom i hlídače stád i samého Géryona. Viz o tom L. F. Saska – F. Groh, *Mythologie Řekův a Římanův*, str. 157 n.
- 39 Kalliklés pronáší mínění opačné proti mínění Platónovu; Platón soudil, že se mají mladí lidé zabývat odbornými vědami, kdežto filosofie že náleží teprve věku dospělému.
- 40 Citované verše pocházejí z Euripidovy tragédie *Antiopé*, zachované jen ve zlomcích; také níže (viz pozn. 42) se dovolává Kalliklés této tragédie.
- 41 Míněn je Homér, u něhož shromáždění mužů (ἀγογή) má epitheton κωιδάειρα a u něhož (*Il.* IX, 440 n.) Foinix praví o Achilleovi, že na počátku trójské výpravy nebyl znalý ani boje ani shromáždění (= porad), „kde se vyznamenávají muži“.
- 42 Hrdinové Euripidovy tragédie *Antiopé*, synové Antiopini. Amfión byl jemný a měl zálibu v hudbě, Zéthos byl hrubší a měl rád drsný život pastýřský a lovecký; viz o tom L. F. Saska – F. Groh, *Mythologie Řekův a Římanův*, str. 174. V Euripidově tragédii byla scéna, v které jeden bratr druhému dokazoval přednost svého způsobu života.
- 43 Tento citát i citáty následující jsou z Euripidovy *Antiopé*.
- 44 Z těchto mužů je poněkud známější jen Andrón; je připomenut také v dialogu *Prótagoras* (315c) mezi posluchači sofisty Hippia.
- 45 Viz pozn. 37.
- 46 Jméno Zéthovo (viz. pozn. 42) je tu ironicky místo jména boha.
- 47 Méně obvyklé slovo „dobrost“ pokládám za nejvhodnější překlad řeckého slova *areté*, jež bývá obvyčejně překládáno slovy „ctnost“, „dokonalost“, „zdatnost“ aj.

- 48 Citát je z tragédie *Polyidos*.
- 49 Míněn je snad Filolaos, pythagorejec doby Sókratovy.
- 50 V řečtině je poměr těchto dvou představ upevněn podobností slov *sóma* (tělo) a *séma* (hrob).
- 51 Míněn je snad buďto Empedoklés (ze Sicílie) nebo Filolaos (z Itálie); pomyslelo se i na básníka Sófrona.
- 52 První slovní hříčka se zakládá na zvukové podobnosti slov *πιθανόν* (schopnost dáti se přemluvit) a *πειστικόν* (schopnost uvěřiti) se slovem *πίθος* (sud); druhá na podobnosti slov *ἀνόητος* (nerozumný) a *ἀμύητος* (nezasvěcený, ale také – pro původní význam základního slovesa *μύειν* = zavíratí se – nezavřený). V překladu těchto významných slovních hříček napodobiti asi nelze.
- 53 Jméno *Hádés* (Ἅιδης) bývalo uváděno v souvislost se slovem *aidés* (αἰδής = neviditelný).
- 54 Řečeno se zřením na předcházející větu Kallikleovu „když má člověk všechny jiné žádosti a může je ukojovat“.
- 55 S komickou vážností je jmenován Kalliklés svým plným občanským jménem, jako by byl prohlašován nějaký jeho návrh v národním shromáždění. Podobně níže „Sókratés z dému Alópeké“.
- 56 Mystéria pořádaná v Attice v kultu bohyně Démétry byly dvoje, malá, konaná na jaře v Athénách, a velká, konaná na podzim v Eleusině; zasvěcení do malých mysterií bylo podmínkou a přípravou k zasvěcení do velkých. Viz o tom L. F. Saska – F. Groh, *Mythologie Řekův a Římanův*, str. 124 n. Sókratés zde ironicky vytýká Kallikleovi, že se dívá příliš pohrdavě na domnělé malichernosti dialektické metody.
- 57 Viz 467c–468b.
- 58 Viz 464–466.
- 59 Skladatel dithyrambů za války peloponnéské; náležel mezi novotáře, kteří se uplatňováním umělé hudební složky lišili od staršího slohu. Kinésiovi se posmívali komičtí básníci, také Aristofanés.

- 60 Úsudek o tragédii podaný na tomto místě a začínající se touto ironickou otázkou shoduje se s odmítnutím tragédie, jež odůvodňuje Platón v *Ústavě* (*Resp.* 605–607).
- 61 Slovo *démegoria*, tvořené podobně jako *démagógia*, znamená původně „mluvení k lidu“ a také ono nabývá významu hanlivého.
- 62 Před soudem filosofie neobstojí proto mínění, že dobrými politiky byli Miltiadés, Themistoklés, Kimón, Periklés, slavení mužové athénských dějin.
- 63 Viz pozn. 21.
- 64 Epicharmos byl blavným zástupcem sicilské dórské komedie. Jeho komedie obsahovaly mnoho mravoučných sentencí.
- 65 Řečí Zéthovou mluvil Kalliklés k Sókratovi výše, viz 485b–486b s pozn. 42.
- 66 Řecké obce dávaly mužům, kteří se o ně vynikajícím způsobem zasloužili, zejména cizím politikům a panovníkům, titul „dobrodinec“, *εὐεργέτης*; udělení toho názvu bývalo zapsáno na kamenné desce, jež pak byla veřejně vystavena.
- 67 Slova „že se má dobře“ jsou v českém překladu proti řeckému textu přidána. Řecké *εὖ πράττω* má totiž dvojí význam: 1) dobře dělám (nebo dobře jedním), 2) dobře se mám; možným významem „dobře se mám“ jsou představy „dobře jedním“ a „jsem šťasten“ značně sblíženy, a aby byla ta blízkost vystižena v překladu, byl onen význam samostatně vyjádřen onou vloženou větou. Dvojznačnost výrazu *εὖ πράττω* je významným projevem řecké etiky.
- 68 Slovem *kosmos* (*κόσμος*), znamenajícím „řád“, označil vesmír poprvé prý Pythagoras.
- 69 Geometrická rovnost, kterou zde Sókratés staví proti zásadě „mítí víc“, znamená rovnost poměrnou, úměrnou, podle níž má být každému dáno tolik, kolik mu přísluší podle jeho stavu, zdatnosti, vzdělání apod. Rovnost nehledící na úměrnost, rovnost mechanickou, nachází Platón v demokratickém zřízení a odsuzuje ji; zejména v *Resp.* 558c: „Demokracie je ... rozkošná ústava..., udělující jakousi rovnost stejně rovným i ne-

- rovným.“ Obšírně vykládá Platón o dvou druhích rovnosti v *Leg.* 757b n.; rovnost poměrnou tam nazývá nejpravdivější a nejlepší.
- 70 Srv. Homérovu *Od.* XVII, 218: „Tak jako pokaždé bůh vždy rovného k rovnému vede.“
- 71 O Pólovi viz *Gorg.* 466, o Kallikleovi 486–487.
- 72 Ne jako rétoři, kteří druhdy vystupovali v okázalém úboru; také o Gorgiovi se vypravuje, že vystupoval po příkladu Empedokleov v nachovém rouchu a se zlatými střevíci na nohou.
- 73 Míní se stavitel strojů, jakými se hájila města při obléhání, vojenský inženýr.
- 74 Víra v neuniknutelnou sílu osudu byla patrně od povýšených racionalistů pokládána za „babskou“ nevzdělanost; takové mínění pronáší o filosofii uznávající osudovou nutnost epikúrejec Velleius u Cicerona: „...quantum autem haec philosophia aestimanda est, cui tamquam aniculis et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia?“ (*De natura deorum*, I, 55)
- 75 O období mezi typem státního zřízení a povahou člověka vykládá Platón v osmé knize *Ústavy*, viz *Resp.* 544–545; o povaze demokratické viz *Resp.* 559–561.
- 76 Pověstné thessalské kouzelnice byly prý druhdy trestány za své čáry od bohyně Hékaty tím, že ztrácely zrak a nemohly choditi.
- 77 Viz pozn. 31.
- 78 „Démos“ i zde v dvojím smyslu, viz pozn. 31.
- 79 Přísluví o nezkušeném člověku, který začíná napřed s nejtěžší a největší věcí.
- 80 Periklés první zavedl diety pro členy soudního výboru národa.
- 81 Mínění jsou athénští velebitelé Lakedaimonu jako vzoru dokonalého zřízení, politická strana nepřátelská demokracii. Napodobovali i svým zevnějškem Sparťany a k otužování těla provozovali také rohovnický sport.
- 82 Periklés upadl po prvních pohromách peloponnéské války v nemilost athénské demu, propadl při volbě stratégů na

- r. 430–429 př. Kr. a hned potom byl obžalován a odsouzen k peněžité pokutě pro zpronevěření obecních peněz.
- 83 V *Od.* VI, 120 se Odysseus bojí, že snad přišel do země lidí, kteří jsou „násišní a divocí a nespravedliví“.
- 84 Kimón, vítěz nad Peršany u Eurymedontu r. 466 př. Kr., byl přívržencem politiky přátelské Sparťanům. Když byli Sparťané za třetí války messenské v tísní, Kimón přes odpor Efialta, vůdce strany demokratické, dosáhl toho, že jim Athéňané poslali pomocné vojsko. Ale Sparťané athénské posily nevěřili a poslali ji domů. Tu upadl Kimón v nenávisť lidu a na návrh Perikleův byl r. 461 poslán do vyhnanství na deset let, ale byl již r. 457, zase na návrh Perikleův, povolán do vlasti.
- 85 Themistoklés, vítěz nad Peršany u Salaminu r. 480 př. Kr., způsobil si ve své vlasti nepřátelství svou ctižádostí i násilnou ziskovostí; r. 471 byl z Athén ostrakismem vyobcován a usadil se v Argu, později se utekl do Malé Asie pod ochranu krále Artaxerxa.
- 86 Na marathónské vítězství nad Peršany byli Athéňané hrdí ještě po mnohá desetiletí a mnoho si zakládali na tom, že jsou potomky „bojovníků marathónských“; odtud i epiteton Miltiada, vůdce u Marathónu. Když se Miltiadovi nezdařila výprava proti ostrovu Paru r. 489 př. Kr., byl obžalován „pro podvedení lidu“ a odsouzen k peněžité pokutě; protože nemohl zaplatit, byl vsazen do vězení, kde brzy zemřel. Žalobce jeho Xantippos navrhol mu původně trest smrti.
- 87 Jména uvedená do literatury touto zmínkou Platónovou.
- 88 Nespravedlivost je tu pojata jako nástroj křivdy.
- 89 Těmi slovy projevuje Kalliklés své pohrdání sofisty.
- 90 Kalliklés tu podle mého mínění cítí ironii v Sókratově oslovení „ušlechtilý muži“ (ὦ γενναῖότατε) a podle toho odpovídá. Mysem se myslí otrok z Mysie; otroci z Mysie měli velmi špatnou pověst a rčení „poslední z Mysů“ (*Theaitétos*, 209b) bylo příslovečné. Podle jiného výkladu vztahuje Kalliklés jméno Mysos na tu činnost, kterou Sókratés nazývá lahoděním, a smysl by byl: „Nazývej, libo-li ti, to, k čemu tě vybízím, třeba činností Mysovou.“
- 91 Sókratés opakuje v jiném významu slova, kterých dříve užil Kalliklés o filosofii, viz 486–487.
- 92 Slova „do nesnázi uvádí“ jsou řečena zde jako i níže, „že kazím mladší lidi, uváděje je do nesnázi“, se zřením na to, co bylo vskutku Sókratovi vytýkáno, že úmyslně zavádí lidi do nejistoty, viz dialog *Menón*, 79e. Slovo „trápí“ je proti originálu přidáno.
- 93 O tom rozdělení vypravuje Poseidón v Homérově *Il.* XV, 187 nn. takto (překlad O. Vaňorného):
- Tré je nás rodných bratrů, jež Kronovi zrodila Rheié,
nejdřív Zeus, pak já, pak Hádés, podsvětí vládce.
V tré jest rozdělen svět, z nás každý vladařství došel
losy, jež metány byly: já dostal pěnivé moře,
abych stále v něm dlel, bůh Hádés temnotu chmurnou,
Zeus pak nebesa širá, by v nadzvduší bydlil a mračnech.
Země a vysoký Olymp jsou všechněm společny bohům.*
- 94 O nich viz L. F. Saska – F. Groh, *Mythologie Řekův a Římanův*, str. 12.
- 95 O jejich trestech viz L. F. Saska – F. Groh, *Mythologie Řekův a Římanův*, str. 13.
- 96 Osoba známá z *Il.* zpěvu Homérovy *Iliady*, člověk s nevzhledným tělem a drzou myslí, buřič, viz verše 211–219.
- 97 Za bitvy u Marathónu r. 490 př. Kr. byl jedním ze stratégů, později byl ostrakismem vyobcován z vlasti, ale vrátil se před bitvou u Salaminu; jako stratég zvítězil nad Peršany u Plataj r. 479; měl zásluhu o zřízení námořního spolku athénského. Čestné příjmení „Spravedlivý“ bylo uznáním vynikající vlastnosti jeho povahy.
- 98 Verš z *Od.* XI, 569.
- 99 Aigina byla matka Aiakova.