

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Institut základů vzdělanosti

Filosofický modul

Autor: Jana Fikejsová

Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Holeček, Ph.D.

Vybrané otázky v díle Platóna a Wittgensteina

Bakalářská práce

Pardubice 2015

Autor práce: **Jana Fikejsová**

Vedoucí práce: **Mgr. Tomáš Holeček, Ph.D.**

Oponent práce:

Datum obhajoby: **2015**

Hodnocení:

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně, že všechny použité prameny a literatura byly řádné citovány a že práce nebyla použita k získání jiného či stejného titulu. Současně souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Pardubicích dne

.....

podpis

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala všem, kteří mi při psaní této práce pomohli. Rodičům děkuji za podporu a trpělivost s mým dlouhým studiem, příteli za to, že mi byl oporou a že ho tuhle práci bavilo číst. Dík rozhodně patří také mým učitelům, zejména panu doktoru Tomáši Holečkovi za vedení práce a seznámení s Wittgensteinovou filosofií a panu magistru Filipu Horáčkovi za řečtinu. Odpovědnost za cokoli, s čím by tu snad čtenář mohl být nespokojen, nicméně nesu jen já sama.

Obsah

Úvod	1
Téma práce	1
Citace a zkratky	1
I. ČÁST	2
Idea u Wittgensteina	2
Propadnutí klamu	2
Jak uniknout klamu	3
II. ČÁST: DIALOG PARMENIDÉS	6
Shrnutí dialogu	6
Sókratovo pojetí idejí	10
Problémy Sókratova chápání idejí a jejich souvislosti s Parmenidovým cvičením a Filosofickými zkoumánými	11
Shrnutí II. části	21
III. ČÁST: DIALOG HIPPIÁS VĚTŠÍ	23
Stručné shrnutí dialogu	23
První výklad: tázání se po krásnu jako honba za klamným ideálem	23
Shrnutí prvního výkladu	26
Druhý výklad: zacházení s krásnem odpovídajícím způsobem	27
Shrnutí druhého výkladu	36
Závěr	37
POUŽITÁ LITERATURA	38

Úvod

Téma práce

V této práci se budu zabývat vztahováním se k idejím prostřednictvím řeči v Platónových dialozích Parmenidés a Hippiás Větší. Budu se při tom opírat o některé myšlenky z díla Ludwiga Wittgensteina, zvláště o ty z Filosofických zkoumání, kde Wittgenstein ukazuje, že hrozí, že se k ideji (nebo v tomto díle k podstatě) budeme vztahovat jako ke klamnému ideálu, a pokusím se zodpovědět, nakolik toto hrozí právě ve výše zmíněných Platónových dialozích.

Citace a zkratky

V citacích Wittgensteinových Filosofických zkoumání budu používat český překlad Jiřího Pechara, u Rozličných poznámek pak překlad Marka Nekuly. Pasáž z The Big Typescript jsem přeložila sama podle anglického překladu Granta Luckharda a Maximiliana Auea. Platóna budu citovat v řečtině v edici Johna Burneta a v češtině podle překladu Františka Novotného. U Platónova dialogu Hippiás Větší budu na jednom místě také používat anglický překlad Harolda N. Fowlera.

U citací Platóna budu používat následující zkratky:

JB Plato, *Parmenides*, in *Platonis Opera* [online], ed. J. Burnet. (Oxford: Oxford University Press, 1903), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0173>

Plato, *Hippias Major*, in *Platonis Opera* [online], ed. J. Burnet. (Oxford: Oxford University Press, 1903), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179>

FN Platón. *Parmenidés*, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh 1996.

Platón. *Hippiás Větší*, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh 1996.

HF Plato, *Parmenides*, in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* [online], přel. Harold N. Fowler, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0174>

I. ČÁST

V této části se nejprve pokusím vymezit, co by u Wittgensteina odpovídalo ideji, pak se zaměřím na nebezpečí toho, že se necháme zmást některými klamy a místo toho, abychom se vztahovali k ideji, se budeme se honit za chimérou, která se pro nás stane ideálem. Nakonec se budu zabývat tím, co bychom měli podle Wittgensteina dělat, abychom ze zajetí klamů vyvázli.

Idea u Wittgensteina

Wittgenstein ve Filosofických zkoumáních nepíše výslovně o idejích. To, co by jim v tomto díle odpovídalo, by byla podstata nebo to, na co se ptá otázka „Co je to... (hra, myšlení, řeč atp.)?“.

Zdá se nám, jako bychom odpověď na otázku po podstatě znali, když se nás nikdo neptá, když se však někdo zeptá, tak už ne. Bylo by to něco, na co se potřebujeme upamatovat¹. Cosi, co víme, ale neumíme to říci².

Propadnutí klamu

Při hledání odpovědi na otázku po podstatě nám ale hrozí, že se necháme zmást některými klamy. Jeden z nich by spočíval v následující představě o podstatě lidské řeči: slova řeči pojmenovávají předměty, významem slova je předmět, který toto slovo zastupuje³. Pak bychom si podstatu představovali jako něco, co mají věci spadající pod nějaký pojem společné, to, co musejí mít, aby tak byly označeny⁴. To něco by pak mělo být podobně určité jako nějaký určitý předmět a zároveň dokonale čisté – to, co by se nám podařilo zahlédnout, kdybychom odstranili

1 „To, co víme, když se nás nikdo neptá, ale nevíme už, když to máme vysvětlit, je něco, na co se musíme upamatovat.“ Wittgenstein, 1993a, s. 58, par. 89.

2 „Co to znamená: vědět, co je hra? Co to znamená, vědět to a nebýt schopen to říci?“ Tamt. s. 50, par. 75.

3 „Tato slova nám prezentují, zdá se mi, určitou představu o podstatě lidské řeči. A sice takovouto: Slova řeči pojmenovávají předměty - věty jsou spojení takových pojmenování. - V této představě řeči spatřujeme kořeny myšlenky, že každé slovo má nějaký význam. Tento význam je slovu přiřazen. Je jím onen předmět, který slovo zastupuje.“ Tamt. s. 13, par. 1.

4 „Někdo by mi totiž mohl namítnout: ‚Moc si to usnadňuješ! Hovoříš o všech možných řečových hrách, ale nikde jsi neřekl, co vlastně je pro řečovou hru, a tedy pro řeč podstatné. Co mají všechny tyto aktivity společného, a co z nich dělá řeč, nebo části řeči.‘“ Tamt. s. 45, par. 65.

všechno, co je vlastní „pouhým“ jevům⁵. Nebylo by to tedy něco, co je volně přístupné pohledu, ale to, co se skrývá kdesi pod povrchem. Máme pocit, že jestli opravdu víme, co to je podstata něčeho, měli bychom ji být schopni vyjádřit nějakou dokonale přesnou definicí, která by platila jednou provždy bez ohledu na jakékoli nové zkušenosti⁶. Zároveň se však domníváme, že tyto nejjemnější skutečnosti nemůžeme svými prostředky vůbec popsat⁷. To, co si takto představujeme, by však nebyla podstata, ale chiméra, která se však pro nás stává ideálem.

Jak uniknout klamu

Ideál je v našich myslích velmi pevně usazen a nelze z něj vykročit. Je jako brýle na nose a vše, co vidíme, vidíme skrze něj⁸. Abychom se dostali ze zajetí tohoto klamu, měli bychom zůstat u věcí každodenního myšlení⁹. Nemyslet, ale pozorovat¹⁰.

5 „Je nám, jako bychom museli jevy *naskrz prohlédnout*: naše zkoumání se však nezaměřuje na *jevy*, nýbrž jak by bylo možno říci, na ‚*možnosti*‘ jevů.“ Tamt. s. 58, par. 90.

6 „Toto nachází výraz v otázce po podstatě řeči, věty, myšlení. - Neboť třebaže se i my ve svých zkoumáních snažíme pochopit podstatu řeči - její funkci, její výstavbu -, není to nicméně *to*, nač je tato otázka zaměřená. Neboť ta nevidí v podstatě něco, co je už volně přístupné pohledu a čemu se uspořádáním dostane *přehlednosti*. Nýbrž něco, co leží pod povrchem. Něco, co spočívá v nitru, co vidíme, když věc prohledáme, a co má analýza vytáhnout z hloubi. ‚*Podstata je nám skryta*‘: to je forma, jakou pak bere na sebe náš problém. Ptáme se: ‚*Co je řeč?*‘, ‚*Co je věta?*‘ A odpověď na tyto otázky má být dána jednou provždy; a nezávisle na každé budoucí zkušenosti.“ Tamt. s. 59, par. 92.

7 „Zde je těžké neztratit hlavu - vidět, že musíme zůstat u věcí každodenního myšlení, a nedostat se na ono scestí, kde se zdá, jako bychom museli popisovat nejjemnější skutečnosti, které přitom se svými prostředky vůbec popsat nemůžeme. Je nám, jako bychom měli uvést prsty do pořádku potrhanou pavučinu.“ Tamt. s. 62, par. 106.

8 „Ideál je v našich myšlenkách usazen s neochvějnou pevností. Nemůžeš z něho nijak vykročit. Musíš vždy znovu zpátky. Žádné venku vlastně ani neexistuje; proto chybí vzduch k životu. - Odkud se tohle bere? Tato idea nám sedí na nose jako brýle, a to, nač pohlédneme, vidíme skrze ni. Vůbec nepřipadneme na myšlenku odložit je.“ Tamt. s. 62, par. 103.

9 Tamt. s. 62, par. 106., viz pozn. 7

10 „Zaměř např. pozornost na ty aktivity, které označujeme jako ‚hry‘. Mním deskové hry, karetní hry, míčové hry, bojové hry atd. Co ty všechny mají společného? - Neříkej: ‚Něco společného mít musejí, jinak by se jim neříkalo »hry« ‘ - nýbrž *podívej se*, jestli je tu něco, co je společné jim všem. - Neboť když se na ně podíváš, neuvidíš sice něco, co by bylo *všem* společné, ale uvidíš všelijaké podobnosti, příbuznosti, a sice řadu takových podobností a příbuzností. Jak bylo řečeno, neuvažuj, nýbrž *dívej se!*“ Tamt. s. 45, par. 66.

Zjistíme pak, že to, že pro nějaké jevy používáme jeden a tentýž pojem, nemusí znamenat, že je jim všem společné cosi jediného - spíš jsou si mnoha různými způsoby příbuzné¹¹, a také, že vztah jména a pojmenovaného je rozmanitý¹².

Pomůže nám, když budeme význam nějakého slova v tomto případě chápat jako jeho použití v řeči. Může nás mást, že „porozumět vysvětlení znamená mít v mysli určitý pojem vysvětlovaného, tj. jakýsi vzor nebo obraz“¹³. Takový vzor je však nutné chápat právě jakožto vzor či nějaké schéma, nikoli jako ideál ve smyslu něčeho vznešeného a čistého¹⁴, jinak bychom totiž věci připisovali to, co je ve způsobu znázornění¹⁵. Čistota a určitost tedy nevyplývaly z našeho poznání, nýbrž byly požadavkem¹⁶.

To, že víme, co něco je, ale neumíme to říci, souvisí s tím, že pojmy často používáme bez pevného významu. Neznáme vymezení, žádné totiž nebylo provedeno. Pro nějaký zvláštní účel sice lze význam vymežit (např. nějakou definicí), ale není to tak, že by teprve to učinilo pojem použitelným – použitelným by se stal jen pro tento speciální účel¹⁷. Zpřesněním se pak snažíme

11 Tamt. s. 45, par. 65., viz pozn. 4

12 „Podívej se na řečenou hru (2) nebo na nějakou jinou! tam je vidět, v čem asi tento vztah spočívá. Tento vztah může, mezi mnoha jinými věcmi, spočívat i v tom, že slyšení jména vyvolá v naší mysli obraz pojmenovaného, a spočívá mezi jiným i v tom, že jméno je na pojmenovaném napsáno, nebo že je při ukázání na pojmenované vyslovováno.“ Tamt. s. 31, par. 37.

13 „Porozumět vysvětlení znamená mít v mysli určitý pojem vysvětlovaného, tj. jakýsi vzor nebo obraz. Jestliže mi tedy někdo ukazuje různé listy a řekne: ‚Tohle se jmenuje »list«, tak se mi v duchu vytvoří pojem tvaru listu, jeho obraz. - Ale jak tedy vypadá obraz listu, který se nevyznačuje žádným určitým tvarem, nýbrž »tím, co je všem tvarům listů společné«? Jaký barevný odstín má »vzorek v mém duchu«, který odpovídá barvě zelená - tomu, co je všem odstínům zeleně společné? ‚Ale což by nemohly existovat takové »obecné« vzory? Třeba určité schéma listu, nebo vzor čisté zeleně?‘ - Jistě! Ale to, že toto schéma je chápáno jako *schéma*, a ne jako tvar určitého listu, a že čtvereček čisté zeleně je chápán jako vzorek toho, co je nějak zelené, a ne jako vzorek pro čistou zeleň - to tkví opět ve způsobu použití těchto vzorků.“ Tamt. s. 49, par. 73.

14 „Sem patří také myšlenka, že ten, kdo se na tento list dívá jako na vzorek »tvaru listu obecně«, ho *vidí* jinak než ten, kdo se na něj dívá třeba jako na vzorek pro tento určitý tvar. Inu, zajisté tomu tak být mohlo - i když není -, neboť to by znamenalo jedině, že podle obecné zkušenosti ten, kdo list *vidí* určitým způsobem, ho potom používá tak a tak, nebo v souladu s těmi a těmi pravidly. Existuje přirozeně vidění něčeho *takto* a *jinak*; a existují také případy, v nichž ten, kdo vzorek *vidí takto*, ho obecně bude používat *tímto* způsobem, a kdo ho *vidí jinak*, bude ho používat způsobem jiným. Kdo např. *vidí* schematický náčrt nějaké kostky jako rovinný obrazec skládající se z jednoho čtverce a dvou kosočtverců, ten asi provede rozkaz ‚Přines mi něco takového!‘ jinak než ten, kdo tento obrázek *vidí* prostorově.“ Tamt. s. 49-50, par. 74.

15 „Člověk věci připisuje to, co je ve způsobu znázornění. Možnost srovnání, která na nás udělá dojem, pojmáme jako zjištění jakéhosi nanejvýš obecného stavu věci.“ Tamt. s. 62, par. 104.

16 „Čím důkladněji pozorujeme skutečnou řeč, tím silnějším se stává rozpor mezi ní a naším požadavkem. (Krystalická čistota logiky nevyplývala z *mého poznání*; nýbrž byla požadavkem.)“ Tamt. s. 62, par. 107.

17 „Jak bychom někomu vysvětlovali, co je to ‚hra‘? Myslím, že bychom mu popisovali *různé hry*, a k popisu bychom mohli připojit: ‚tomuhle *a podobným věcem* se říká hry‘. A cožpak my sami víme víc? Je to snad tak,

odstraňovat ta nedorozumění, kterých se obáváme, nikoli však veškerá myslitelná. Neusilujeme tedy o dokonalou přesnost, ale jen o takovou, kterou potřebujeme¹⁸.

Uvádění příkladů by nebylo nějakým nepřímým prostředkem vysvětlení z nedostatku něčeho lepšího. To, že vysvětlujeme nějaký pojem pomocí příkladů, znamená, že chceme, aby byly druhým chápány v určitém smyslu. Nejde nám o to, aby v nich druhý viděl, co je jim všem společné a co jsme z nějakého důvodu nedovedli vyjádřit¹⁹.

Pro Wittgensteina by „filosofie [byla] bojem proti zakletí, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči“. Do tohoto zakletí bychom se mohli dostat špatným chápáním smyslu naší řeči a sklonem přisuzovat věcem to, co je vlastní řečovým formám, přičemž nám toto nebezpečí hrozí zvláště při filosofování. Wittgenstein by se snažil uniknout klamům pozorováním toho, „jak naše řeč pracuje, a sice tak, že se tento způsob práce rozpozná navzdory určitému sklonu chápat ho mylně“, a zřehledněním filosofických problémů. V další části budeme moci vidět, jak by bylo možné dostat se ze zajetí těchto klamů jiným způsobem.

že neumíme jenom povědět přesně druhému, co je to hra? - Ale to není nevědomost. Hranice neznáme proto, že žádné stanoveny nebyly. Jak bylo řečeno, můžeme - k nějakému speciálnímu účelu - určitou hranici stanovit. Ale uděláme snad teprve tím tento pojem použitelným? Naprosto ne! Leda právě pro tento speciální účel.“ Tamt. s. 47, par. 69.

18 „Nedorozumění odstraňujeme tím, že učiníme naše vyjádření exaktnějším: ale to nyní může vypadat, jako kdybychom se snažili dospět k určitému stavu, k stavu dokonalé přesnosti; a jako kdyby toto bylo vlastním cílem našeho zkoumání.“ Tamt. s. 59, par. 91.

19 „A právě tak asi člověk vysvětluje, co je hra. Uvádí příklady a chce, aby byly chápány v jistém smyslu. - Ale tímto výrazem nemíním, že druhý by měl nyní v těchto příkladech vidět to, co je jim společné a co jsem já - z nějakého důvodu - nedokázal vyslovit. Nýbrž: že má těchto příkladů nyní *použít* určitým způsobem. Uvádění příkladů tu není *nepřímým* prostředkem vysvětlení - z nedostatku nějakého lepšího prostředku. Neboť nesprávně pochopeno může být i každé obecné vysvětlení.“ Tamt. s. 48, par. 71.

II. ČÁST: DIALOG PARMENIDÉS

Pro lepší orientaci v dalším výkladu nejprve shrnu celý dialog. Pak se pokusím popsat, jak vypadá Sókratovo pojetí idejí na začátku dialogu, a následně se zaměřím na jeho problematické rysy, na které upozorňuje Parmenidés, a na pasáže v Parmenidově cvičení, které jim odpovídají. To se budu snažit průběžně srovnávat s Wittgensteinovým přístupem k idejím (resp. k podstatě), který byl předveden v předchozí části. Nakonec se pokusím vyložit souvislost mezi Sókratovým pojetím idejí a Parmenidovým cvičením, a z toho i možný smysl celého dialogu.

Shrnutí dialogu

Celý dialog vypráví Kefalos. Ten se s přáteli vydal za Antifónem, který se zamlada naučil od Pythódora rozpravu Sókrata s Parmenidem a Zenónem, kterou Pythódoros kdysi vyslechl. Vyprávěný dialog začíná tím, že poté, co Zenón dočte svůj spis, ve kterém popírá mnohost věcí, vyčte mu Sókratés, že vyvracením mnohosti vlastně říká totéž, co Parmenidés, který ve své básni píše, že je jedno. Přitom že se prý ale Zenón snaží, aby to tak nevypadalo. Zenón potvrdí, že ve svém spise opravdu říká totéž, co Parmenidés, vysvětlí ale, že spis napsal kdysi jako mladý z bojovné nálady, když chtěl pomoci Parmenidově myšlence proti posměváčkům, kteří tvrdili, že jestliže je jedno, vychází z toho mnoho směšných důsledků. Zenón jim chtěl svým spisem ukázat, že z mnohosti vycházejí ještě mnohem směšnější důsledky (126a–128e).

Sókratés toto vysvětlení sice přijme, ale hned začne kritizovat myšlenkovou stránku Zenónova spisu. Tam se tvrdí že: „Jestliže je jsoucen mnoho, pak že musí býti i podobná i nepodobná, to však že je nemožné; neboť že není možno, ani aby věci nepodobné byly podobné, ani podobné nepodobné.“ Sókratés pak ukazuje, že na tom, že jsou věci podobné a nepodobné, není vůbec nic divného: „[Kdokoli bude] chtít, aby se objevila mnohost, řekne, že něco jiného je má pravá strana, něco jiného levá [...], kdykoli však bude dokazovat, že jsem jedno, řekne, že z nás sedmi jsem já jeden člověk.“ To, že je něco podobné nebo nepodobné, je podle Sókrata způsobeno účastí na idejích podobnosti a nepodobnosti, a divné by bylo teprve to, kdyby se podobnost stávala nepodobností a naopak, tedy kdyby ideje samy přecházely ve své opaky (128e–130a).

Tato Sókratova řeč Zenóna s Parmenidem mile překvapí a Parmenidés se pak Sókrata začne blíže vyptávat na ideje. Nejprve se ptá, co všechno má podle Sókrata ideu. Již předtím Sókratés

zmínil podobnost a mnohost a další věci, o kterých mluvil Zenón, dál by uznal ideje spravedlnosti, krásna a dobra, ale u idejí člověka, ohně nebo vody by si už nebyl jistý a u vlasu, špíny či bláta by mu přišlo příliš divné, aby měly ideu (130a–130d).

Pak se Parmenidés zajímá o to, v čem přesně by měla spočívat účast věcí na idejích. Budou se účastnit celé ideje, nebo její části? Sókratés nejprve tvrdí, že věci mají účast v celé ideji, ale spolu s Parmenidem pak dospějí k tomu, že není možné, aby idea byla přítomna u od sebe odloučených věcí, a přitom zůstala jedna. Problém ale nastane i v případě, kdy by věci měly účast v části idey, protože by pak něco bylo velké díky části, která je menší než sama velikost, a sama malost by byla větší než její část, která působí, že je malá nějaká věc (130e–131e).

Parmenidés se pak Sókrata zeptá, zda považuje ideu za jednu, protože když se podívá souborně na velké věci, vidí, že mají jedno společné, jakýsi jeden tentýž vid. Sókratés souhlasí. Parmenidés pak ale namítne, že když se Sókratés opět souborně podívá na velké věci a ideu velikosti, vznikne vedle nich zase jiná velikost, kterou se to vše bude jevit veliké, a pak zase další až do nekonečna. Na to Sókratés řekne, že každá z idejí je pomysl a nevyskytuje se nikde jinde než v duších, takže by každá idea byla jen jedna. Parmenidés ale řekne, že se ten pomysl jistě k něčemu vztahuje, a to k tomu, co si ten pomysl myslí jako stále totéž u všech věcí. To by měla být idea. Sókratés s tím souhlasí, jenže Parmenidés pak řekne, že by pak vše bylo z pomyslů a vše myslelo, nebo by byly pomysly bez myšlení (132a–132c).

Sókratés tedy zkouší navrhnout jiný vztah idejí a věcí. Idea by byla vzor a věci by v ní měly takovou účast, že by jí byly připodobněny. Parmenidés se ale zeptá, zda je možné, aby obraz nebyl podobný svému vzoru, Sókratés odpoví, že ne, a Parmenidés pokračuje, že pak musí mít jedno a totéž společné, a ptá se, jestli to je idea. Sókratés souhlasí, ale pak to znamená, že vedle idey a věci, která v ní má účast, vznikne zas další idea a vedle ní další až do nekonečna. Příčinou účasti věcí na idejích tedy nebude podobnost (132d–133a).

Podle Parmenida se však Sókratés ještě stále nedotýká největší nesnáze spojené s tím, když se určuje idea zvláště pro každé jsoucní: kdyby někdo tvrdil, že má-li se to s idejemi tak, jak bylo řečeno, nelze je poznávat, nebylo by téměř možné ho přesvědčit o opaku. Sókratés se ptá, jak to, a Parmenidés mu vysvětluje, že ideje jsou to, co jsou, v poměru k sobě navzájem, a ne v poměru k věcem, které jsou u nás, a naopak zase věci, které jsou u nás, jsou tím, čím jsou, v poměru k sobě navzájem, a ne v poměru k idejím. Jestliže by však někdo pro tyto nesnáze nestanovil ideu každému ze jsoucní, neměl by kam obrátit své myšlení, a zničí tak působnost dialektiky. Parmenidés se ptá Sókrata, co potom udělá s filosofií, Sókratés ale neví. Na to mu

Parmenidés řekne, že se příliš brzy a bez patřičného výcviku snaží stanovit krásno a spravedlivo a každou jednu z idejí, že se má ale vycvičit tím, co lidé nazývají prázdným mluvením, jinak že mu pravda unikne. Sókrata zajímá, jaký že je způsob toho cvičení, na to se od Parmenida dozví, že by měl vycházet z předpokladu, například jestliže je mnohost, a pak zjišťovat, co by to znamenalo pro mnohost samu a pro mnohost ve vztahu k jednomu a pro jedno ve vztahu k němu samému i k mnohým věcem, a totéž pak i pro předpoklad, jestliže mnohost není. A stejně tak pro cokoli jiného, co by si vybral. Sókratés pak Parmenida prosí, aby mu toto cvičení ukázal. Parmenidés se nakonec nechá přesvědčit, žádá ale, aby mu odpovídal ten nejmladší. Ukáže se, že je to Aristotelés, a dále už probíhá rozhovor jen mezi nimi. Aristotelés v něm hraje ale jen takovou roli, že buď přitakává tomu, co Parmenidés řekne, nebo se ptá na vysvětlení (133a–137c).

Nejprve vycházejí z předpokladu „jestliže jedno jest“, začnou tím, že to nebude mnohost, a tedy že to nebude celek a že nebude mít části, z toho, že nebude mít části, usoudí, že nebude mít tvar a že bude neomezené, pak se tedy nebude nacházet ani v sobě, ani v jiném. Z toho zas vyplyne, že se nebude pohybovat a ani stát, a z toho zase to, že nebude totožné ani různé ani se sebou samým, ani s druhými věcmi. Stejně tak nebude podobné ani nepodobné ani sobě, ani jinému, nebude stejné ani nestejné, nebude mladší ani starší ani samo sebe, ani druhého, a z toho vyplyne, že nebude mít účast na čase, a když nebude mít účast na čase, tak ani na jsoucnosti (137c–142a).

Pak se začne znovu, tentokrát od vztahu k jsoucnosti. Řekne se, že jestliže jedno, má účast na jsoucnosti, která je něco jiného než ono samo. Jedno by tedy bylo celkem a skládalo by se z jednoho a ze jsoucnosti, kterým by však to druhé nikdy nechybělo, takže by se každé z nich skládalo zas z jednoho a ze jsoucnosti, a jedno by tak svou mnohostí bylo nekonečné (142b–143a).

Ale dalo by se jít i tudy: jedno se dá brát i bez toho, čeho je účastno. Něco jiného je jedno a něco jiného je jsoucnost, které se účastní. Neliší se ale tím, že jsou jedno a jsoucnost, ale vzájemnou různost způsobuje různé a jiné. Různost, jedno i jsoucnost jsou každé zvlášť jedno, o každé z nich složené dvojici se dá říct, že jsou to dvě věci, když se k nim přidá jedno, jsou tři. Pak je v nich obsaženo dvakrát a třikrát jedno. Z toho se pak dají složit všechna další čísla. Z toho plyne, že je počet, a z toho zas to, že je mnohost, která je množstvím nekonečná a účastní se jsoucnosti. Částí jsoucnosti je tedy nekonečný počet a každá část je jedna. Jedno je tak rozkouskováno a je mnohost a je mnohostí nekonečné nejen jako jedno, které jest, ale i jako jedno oddělené od jsoucnosti. Jedno, které jest, bude jedno i mnohé, i celek i části, i omezené

i neomezené co do množství. Jako omezené bude mít kraje, začátek střed a konec, a bude mít tedy tvar. Jedno jakožto souhrn částí bude v sobě samém jakožto v celku a jakožto celek bude v jiném. Bude tedy v sobě i v jiném. Když to tak bude, bude stát i se bude pohybovat. Pak Parmenidés dokáže, že bude totožné i různé se sebou samým i s jinými věcmi. To, že je jedno rozdílné od jiných věcí a ony zase od něho, znamená, že jsou v totožném poměru, a tudíž jsou si podobné. Protikladem podobného je nepodobné a protikladem různého je totéž. Když různé způsobuje, že jsou si jedno a jiné věci podobné, bude to, že je jedno totožné s jinými věcmi způsobovat opačný stav, tedy že je jim nepodobné. A dále zas tím, že je totéž, bude podobné, a tím, že je různé, bude nepodobné. Pak se také bude dotýkat i nedotýkat jak sebe sama, tak i jiných věcí a bude stejné i nestejné jak samo se sebou, tak i s jinými věcmi. Také se stává i nestává mladším i starším sama sebe i jiných věcí, a jedno tak má účast na čase. Může k němu tedy náležet něco, co také bylo, jest i bude: i vědění i mínění i počitek, jestliže i my nyní všechno toto vzhledem k němu používáme (143a–155e).

Zbytek dialogu už nebudu popisovat takto podrobně, protože se v mnoha rysech podobá tomu, co můžeme vidět v předchozích částech. Ta začíná tím, že je jedno zcela prosté mnohosti, a pokračuje tak, že z toho vyplývá, co všechno jedno není a čeho všeho se neúčastní, až se dospěje k tomu, že by nemělo účast na jsoucnosti. Pak se začne znovu. Součástí jednoho bude jsoucnost a ať už budeme jedno chápat jako složené z jednoho a ze jsoucnosti, nebo se zkusíme zaměřit na jedno zvlášť, vždy se ukáže, že bude od jsoucnosti rozkouskováno a svou mnohostí bude nekonečné. Z toho se potom vychází a dokazuje se, že jedno je účastno všech těch protikladných stavů, na kterých předtím účast nemělo. V další části (která už tu není podrobně popsána) se zkoumá, za jakých podmínek budou platit obě části předchozí. Něco takového se pak ale ve zbytku dialogu neopakuje. Parmenidés s Aristotelem se budou ještě zabývat stavy jiných věcí za předpokladu, jestliže jedno je. Opět tu bude část, kdy budou jiné věci účastny různých protikladných stavů, a část, kdy se nebudou účastnit žádného z nich. To celé se pak bude opakovat, když se bude vycházet z předpokladu „jestliže jedno není. Dialog končí poté, co se proberou stavy jiných věcí za předpokladu „jestliže jedno není“, a nemá vlastně žádný závěr (155e–166c).

Sókratovo pojetí idejí

Podle Sókrata by ideje byly něco, co chápeme rozumem a co se liší od viditelných věcí²⁰. Viditelné věci, které mají účast na idejích, dostávají jejich jména a stávají se takovými, jako je idea, které se účastní²¹. Viditelné věci mohou mít účast v protikladných idejích, například v podobnosti a nepodobnosti, a pak mít obojaký ráz²². Ideje, jako podobnost a nepodobnost, se však směřovat a rozlučovat nemohou²³. Mezi ideje by patřila už zmíněná podobnost a nepodobnost, klid a pohyb, jednota a mnohost atp.²⁴ a pak také ideje jako krása, dobro a spravedlnost. U idejí typu člověka nebo vody by si Sókratés nebyl jistý a věcem jako špína, bláto nebo vlas by ideu spíš nepřiznal²⁵.

-
- 20 „[...] ale mnohem více, jak pravím, bych byl překvapen tím, kdyby někdo dovedl dokázati, že právě takovými spory jsou mnohonásobně propleteny ideje samy o sobě, a jak jste to probrali při věcech viditelných, tak že tomu je i při těch, které jsou chápány rozumem.“ Platón, Parm., 129d–130a.
- 21 „Nuže řekni mi toto. Tobě se tedy zdá, jak pravíš, že jsou jakési ideje a že tyto jiné věci, majíce v nich účast, dostávají jejich jména, jako se například věci, které nabyly účasti v podobnosti, stávají podobnými, věci mající účast ve velikosti velikými, v kráse a spravedlnosti spravedlivými a krásnými; ano?“ Tamt., 130e–131a.
- 22 „Ale řekni mi toto: Neuznáváš, že jest sama o sobě jakási idea podobnosti, a proti takové zase něco jiného opačného, totiž nepodobnosti? A že v této dvojici máme podíl i já i ty i všechno ostatní, čemu říkáme mnohé? A že ty věci, které mají podíl v podobnosti, stávají se tím a potud, pokud v ní mají podíl, podobnými, ty však, které mají podíl v nepodobnosti, nepodobnými, a ty, které mají podíl v jednom i v druhém, že se stávají obojakými? Jestliže pak třeba všechny věci mají podíl v obou idejích vespolek opačných a jsou tím podílem v oběm samy sobě zároveň podobné i nepodobné, co b je tu divného? Neboť kdyby někdo dokazoval o podobnosti samé, že se stává nepodobností nebo nepodobnost podobností, to by byl, myslím, div; pakli však ukazuje, že ty věci, které mají podíl v tom obojím, mají obojí ráz, nezdá se mi to, Zénóne, ničím zvláštním, ani jestliže dokazuje, že všechny věci jsou jedno tím, že mají podíl v jednosti, a naopak že právě tytéž věci jsou mnohé tím, že mají podíl v mnohosti.“ Tamt., 129a.
- 23 „Neboť kdyby někdo dokazoval o podobnosti samé, že se stává nepodobností nebo nepodobnost podobností, to by byl, myslím, div; [...]“ Tamt., 129d.
- 24 „Pakli by však někdo u věcí, které jsem právě teď jmenoval, nejprve rozbořem rozlišoval ideje samy o sobě, jako například podobnost a nepodobnost, mnohost a jednota, klid a pohyb a všechno takové, a potom dokazoval, že se tyto ideje mezi sebou mohou směšovat a rozlučovat, tu bych byl, Zénóne, neobyčejně překvapen.“ Tamt., 129d–e.
- 25 „Zdalipak i takové věci, řekl Parmenidés, jako že je nějaká samostatná idea spravedlnosti a krásna a dobra a všech takových pojmů? -Ano. -A což idea člověka, různá od nás i ode všech, jako jsme my, jakási samostatná idea člověka nebo ohně nebo i vody? -O těch věcech jsem byl, Parmenide, již mnohokrát na rozpacích, zdali je o nich souditi zrovna tak jako o oněch, či jinak. -Snad jsi na rozpacích i o těchto věcech, Sókrate, které by se snad zdály i směšnými, jako je vlas a bláto a špína nebo něco jiného zcela bezcenného a malicherného, zdali je třeba souditi že i ke každé z těchto náleží idea, jež je mimo ně a něco jiného nežli ty věci, kterých se dotýkáme, či ne. -Nikoli, řekl Sókratés, nýbrž o těchto věcech, které vidíme, soudím, že ty také jsou; ale uznávati nějakou jejich ideu bylo by snad příliš divné.“ Tamt., 130b–d.

Problémy Sókratova chápání idejí a jejich souvislosti s Parmenidovým cvičením a Filosofickými zkoumánými

V další části dialogu však Parmenidés ukazuje, že v Sókratově pojetí idejí jsou některé nevyřešené problémy. Místy se může zdát, že to ukazuje dosti podivným způsobem: když se Parmenidés snaží zjistit, v čem přesně spočívá účast věcí na idejích, a ptá se ve 131a–c Sókrata, jestli mají věci podíl v celé ideji, nebo v její části, vypadá to, jako by idea, která má části, nemohla být jedním celkem:

FN: „Hezky děláš, Sokrate, jednu a touž věc přítomnou zároveň na mnoha místech; je to, jako kdybys přikryl plachtou mnoho lidí a řekl, že jedna věc je celá na mnohých; či nemyslíš, že říkáš něco takového?“

JB: „ἡδέως γε, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον: ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν;“

HF: „ ‚That,‘ said he, ‚is very neat, Socrates you make one to be in many places at once, just as if you should spread a sail over many persons and then should say it was one and all of it was over many. Is not that about what you mean?‘ ”

FN: „Snad, odpověděl.“

JB: „ἴσως, φάναι.“

HF: „ ‚Perhaps it is,‘ said Socrates.“

Zde vidíme, že je idea přirovnána k fyzickému předmětu, a podle toho by také vypadala účast věcí na ní, jak uvidíme dále:

FN: „Nuže tedy zдалipak by byla ta plachta na každém celá, či na každém jiná její část?“

JB: „ἢ οὖν ὅλον ἐφ’ ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἶη ἅν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ’ ἄλλῳ;“

HF: „ ‚Would the whole sail be over each person, or a particular part over each?‘ ”

FN: „Část.“

JB: „μέρος.“

HF: „ „A part over each. ‘ ”

Na tomto místě stojí za to se zaměřit na podobnosti podtržených výrazů v řečtině zde a pak níže. Zároveň také vidíme, že se tuto podobnost nepodařilo převést do žádného ze zde uvedených překladů (viz podtržené výrazy).

FN: Jsou tedy, Sokrate, samy ideje dělitelné a věci v nich účastné jsou patrně účastny jen části, a už není v každé věci celá idea, nýbrž část každé z nich.

JB: μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴη.

HF: „ „Then, ‘ said he, ‘ the ideas themselves, Socrates, are divisible into parts, and the objects which partake of them would partake of a part, and in each of them there would be not the whole, but only a part of each idea. ‘ “

Zde je dobré si povšimnout, že už se nemluví o plachtě, ale o ideji. Také stojí za upozornění, že řecké *meristos* (srov. s *meros* výše), neznamena jen dělitelný, jak vidíme v obou překladech (viz podtržené výrazy výše), ale může znamenat také rozdělený.

FN: „Tak se ukazuje.“

JB: „φαίνεται οὕτω γε.“

HF: „„So it appears. ‘ ”

FN: „Nuže tedy budeš chtít tvrdit, Sokrate, že se nám ta jedna idea vpravdě dělí na části a ještě zůstane jedním celkem?“

JB: „ἢ οὖν ἐθελήσεις, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται.“

HF: „ „Are you, then, Socrates, willing to assert that the one idea is really divided and will still be one?“ ”

Tady je opět dobré upozornit na podobnost řeckého *merizesthai* s výše zmíněnými výrazy *meristos* a *meros*. Také zde můžeme vidět, že se český překlad odchyluje od původního textu: „*kai eti hen estai*“ by doslova znamenalo „a bude ještě jedna“, což vidíme v anglickém překladu: „and will still be one“, český překlad však mluví o celku, který v řeckém textu není, a mám pocit, že tady ani nedává smysl, a dokonce nás může zmást: jak uvidíme dále, za celek se dost jasně považuje to, co má části, jestli však může mít části idea, která je jedna, to je otázka.

FN: „Nikoli.“

JB: „οὐδαμῶς, εἰπεῖν.“

HF: „By no means,“ he replied.“

Výše předvedená Parmenidova argumentace nám může připadat zvláštní. Protože se každý z lidí dotýká jen části plachty, je plachta dělitelná. Toto se přijme jako představa toho, jak by mohla vypadat účast věcí na ideji. V předposlední větě se ale z toho vyvodí, že idea je rozdělená, a proto že nemůže být jedna. To může mít více vysvětlení. Jedno z nich souvisí s tím, čeho jsme si všimli v citovaném úryvku, tedy s podobností některých řeckých výrazů, kterou se nepodařilo přeložit do češtiny ani do angličtiny. Slovo, které je do češtiny přeloženo jako „dělitelný“ a do angličtiny jako „divisible into parts“, je řecké *meristos*, které znamená jak dělitelný, tak rozdělený a je odvozeno od *meros*, část, od kterého je i *merizesthai*, dělit se, které je v předposlední větě. Vypadá to, jako by se vyšlo nejprve z toho, že se věci podílejí na části idey, z toho se vyvodilo, že je dělitelná (*meristos*), ale pak se to slovo překroutilo do druhého významu „rozdělená“.

Možný je ale i jiný výklad, a to ten, že Sókratés z nějakého důvodu nemůže připustit, že by idea mohla mít části a zároveň byla jedna. Důvodem, proč by se Sókratés mohl domnívat, že by dělitelná idea nemohla být jedna, by mohlo být to, že by pak měla podíl na opačných idejích (jednosti a mnohosti), a byla by v tom stejná jako viditelné věci²⁶. Zdá se, že se tu Sókratés dostává do potíží kvůli tomu, že je jeho pojetí idejí problematičké.

Jedním z těchto problémů by bylo, že Sókratés hned na začátku zařadil mezi ideje i to, co obvykle chápeme jako vztahy mezi věcmi²⁷. Když Zenón tvrdí, že si věci nemohou být zároveň

26 Srov. tamt. 129d–130a.

27 Tamt., 129a–b, viz pozn. 12

podobné i nepodobné, Sókratés se sice nejdřív zaměří na situaci, za jaké se nějaká věc nachází v opačných stavech, ale nevysvětlí problém tak, že záleží právě na řečové situaci, tedy na tom, co chceme sdělit²⁸, a že podle toho něco označíme za jedno nebo mnohé, podobné nebo nepodobné atp., ale celý problém přeneseme na ideje.

Něco podobného můžeme vidět v Parmenidově cvičení ve 143b:

FN: „Tedy jistě jestliže je něco jiného jsoucnost a něco jiného jedno, nerůzní se jedno od jsoucnosti svou jedností, ani se jsoucnost neliší od jednoho svou jsoucností, nýbrž jejich vzájemnou různost způsobuje různé a jiné.“

JB: „οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἓν, οὐτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὐτε τῷ οὐσία εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων.“

Zde se jedno (*hen*) od jsoucnosti (*úsia*) neliší tím, že je jedno, což je něco jiného než jsoucnost, a jsoucnost od jednoho tím, že je jsoucnost, která je něco jiného než jedno, ale jejich různost způsobuje různé (*heteros*) a jiné (*allos*).

Ve 149d–e zas není stejnost (*isotés*), velikost (*megethos*) nebo malost (*smikrotés*) jednoho vůči jiným věcem způsobena tím, jaké je jedno v poměru k těmto jiným věcem, ale jejich podílem na stejnosti, velikosti nebo malosti:

FN: „Kdyby jedno bylo větší nebo menší nežli jiné věci, nebo zase kdyby byly jiné věci větší nebo menší než jedno, jistě by nebyly jiné věci a jedno proti sobě vespolek nijak ani větší ani menší těmito jsoucnostmi samými, totiž jedno tím, že jest jedno, a jiné věci tím, že jsou jiné než jedno. Ale kdyby mělo jedno i druhé vedle těchto vlastností ještě také stejnost, byla by obě jsoucná vespolek stejná; kdyby však měly ony věci velikost a toto malost, nebo naopak kdyby velikost mělo jedno a malost ty jiné věci, tu u kterého z obou druhů by byla velikost, ten by byl větší, a u kterého malost, menší.“

JB: „εἰ μείζων εἴη τὸ ἓν ἢ τᾶλλα ἢ ἕλαττον, ἢ αὖ τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς μείζω ἢ ἐλάττω, ἄρα οὐκ ἂν τῷ μὲν ἓν εἶναι τὸ ἓν καὶ τᾶλλα ἄλλα τοῦ ἑνὸς οὐτε τι μείζω οὐτε τι ἐλάττω ἂν εἴη

28 Srov. s Wittgenstein, 1993a, s. 34, par. 43.: „Pro *velkou* třídu případů použití slova ‚význam‘ - i když ne pro *všechny* případy jeho použití - lze toto slovo vysvětliti takto: Význam nějakého slova je způsob jeho použití v řeči.“ a Tamt., s. 35, par. 47.: „Když někomu bez dalšího vysvětlení řeknu ‚To, co teď vidím před sebou, je složené‘, tak se mě právem zeptá: ‚Co míníš slovem »složené«? To může přece znamenat všechno možné!‘ - Otázka ‚Je to, co vidíš, složené‘ má zajisté smysl, jestliže je už stanoveno, o jaký druh složenosti - tj. o jaké zvláštní použití tohoto slova může jít.“

ἀλλήλων αὐταῖς γε ταύταις ταῖς οὐσίαις; ἀλλ' εἰ μὲν πρὸς τῷ τοιαῦτα εἶναι ἐκάτερα ἰσότητα ἔχοιεν, ἴσα ἂν εἶη πρὸς ἀλλήλα. εἰ δὲ τὰ μὲν μέγεθος, τὸ δὲ σμικρότητα, ἢ καὶ μέγεθος μὲν τὸ ἓν, σμικρότητα δὲ τᾶλλα, ὁποτέρῳ μὲν τῷ εἶδει μέγεθος προσεῖη, μειζρον ἂν εἶη, ᾧ δὲ σμικρότης, ἔλαττον;“

Problémy, které přináší chápání něčeho jako protikladných stavů, můžeme vidět i v Parmenidově cvičení v 156c–e:

FN: „Dříve státi a pak se hýbati a dříve se hýbati a pak státi, to se s ním nebude moci díť bez přechodu.“

JB: „ἐστός τε πρότερον ὕστερον κινεῖσθαι καὶ πρότερον κινούμενον ὕστερον ἐστάναι, ἄνευ μὲν τοῦ μεταβάλλειν οὐχ οἷόν τε ἔσται ταῦτα πάσχειν.“

Zde vidíme, že se stání a pohyb chápou jako dva opačné stavy. Jako by vůbec nehrálo roli, že se něco může hýbat více nebo méně, protože to pořád bude patřit do stavu pohybu. Pro to, aby něco mohlo změnit svůj stav, je potřeba změna nebo, jak je to v tomto překladu, přechod (*to metaballein*).

FN: „Jak by také mohlo?“

JB: „πῶς γάρ;“

FN: „Ale není žádný čas, v kterém by něco mohlo ani se nehýbati ani nestáti.“

JB: „χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐστάναι.“

FN: „To jistě ne.“

JB: „οὐ γὰρ οὖν.“

FN: „Dále však ani přechod není možný bez přecházení.“

JB: „ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν.“

Zde to ale vypadá, jako kdyby přechod byl chápán jako jakýsi třetí stav, který má nastat někdy mezi stáním a pohybem. Proto, jak uvidíme dále, je tak těžké říct, kdy by měl vlastně nastat.

FN: „Podobá se, že ne.“

JB: „οὐκ εἰκός.“

FN: „Kdy tedy přechází? Vždyť ani když stojí, ani když se pohybuje, nepřechází, ani když je v čase.“

JB: „πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὄν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν.“

FN: „To jistě ne.“

JB: „οὐ γὰρ οὖν.“

FN: „Tedy to je snad tato podivná věc, v které asi je tehdy, když přechází.“

JB: „ἄρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει.“

FN: „Co je to?“

JB: „τὸ ποῖον δῆ;“

FN: „Okamžitost. Okamžitost znamená totiž, jak se podobá, asi to, že se něco z ní mění v to i ono. Neboť změna ze stavu nehybnosti nenastává, když něco ještě stojí, ani nenastává změna z pohybu, když se ještě pohybuje; ale mezi pohybem a klidem leží tato podivná okamžitost, nejsouc v žádném čase, a ta jest cílem i východištěm změny pohybu v klid i klidu v pohyb.“

JB: „τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει: ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.“

Řešením výše zmíněného problému je tedy tato podivná okamžitost (*exaifnés*). Tento problém ale nastal právě proto, že se zde stání a pohyb chápou jako dva protikladné stavy. Stav se pak nemůže změnit beze změny (bez přechodu), ale ta se chápe jako něco třetího, něco, co je mimo oba předchozí stavy, takže vzniká otázka, kdy má vlastně nastat, když není možné, aby něco ani nestálo, ani se nehýbalo. Tento problém, který byl vyřešen představou okamžitosti, by však byl podle Wittgensteina jen problémem formy, prostřednictvím které nějaký jev

popisujeme²⁹. Když chápeme klid a pohyb jako protikladné stavy, připisujeme jim něco, co je ve způsobu znázornění³⁰. Pak máme problém říct, kdy a jak nastane přechod z jednoho stavu ve druhý. Místo toho, abychom pozorovali něco, co se hýbe, a tím se zabývali, zamotáváme se do problému, do kterého nás zavedla naše řeč³¹. Jedním z motivů Filosofických zkoumání je to, jak řeč zaklela náš rozum³². Úkolem filosofie by pak podle Wittgensteina bylo řešit právě takové problémy „náhledem do toho, jak naše řeč pracuje, a sice tak, že se tento způsob práce rozpozná: navzdory určitému sklonu chápat ho mylně“³³.

Výše vidíme, jaké problémy přináší představa protikladných stavů, přičemž hlavní potíže přináší právě to, že to jsou stavy. Další část Parmenidova cvičení zase ukazuje, potíže spojené hlavně s tím, že jsou protikladné: ve 137c³⁴ se na začátku řekne, že jestliže je jedno (*hen*), tak není mnohost (*polla*) a mnohost není ani jeho částí (*meros*) a ono není celkem (*holon*). A dále nesmí mít ani začátek, střed nebo konec, zkrátka nic, co by se dalo označit za části, a musí být tudíž neomezené a beztvaré:

FN: „Nuže, jestliže nemá žádné části, nemá asi ani začátku ani konce ani středu; neboť takové věci by už byly jeho částmi.“

JB: „οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὐτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι: μέρη γὰρ ἂν ἦδη αὐτοῦ τὰ τοιαῦτα εἴη.“

Tady vidíme, že jako části se chápe cokoli, co je třeba jen trochu možné za části označit.

FN: „Správně.“

JB: „ὀρθῶς.“

FN: „Ale konec a začátek, to je omezení každé věci.“

29 „Věří, že znovu a znovu sleduje přírodu samu, a přitom se dává vést jenom formou, skrze niž ji pozorujeme.“ Wittgenstein, 1993a, s. 64, par. 114.

30 „Člověk věci připisuje to, co je ve způsobu znázornění.“ Tamt. s. 62, par. 104.

31 „Neboť filosofické problémy vznikají, když řeč si dopřává prázdniny.“ Tamt. s. 32, par. 38.

32 „Byli jsme drženi v zajetí určitým obrazem. A z toho jsme se nemohli vymanit, neboť tkvěl v naší řeči, a ta jako by nám ho jen neúprosně opakovala.“ Tamt. s. 65, par. 115.

33 Tamt. s. 64, par. 109.

34 „Jestliže jest jedno, není-li pravda, že to jedno asi není mnohost? -A jak by také byla? -Ani tedy nesmí mnohost býti jeho částí, ani ono samo nesmí býti celek.“ Platón, Parm. 137c

JB: „και μὴν τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἐκάστου.“

FN: „Jak by ne?“

JB: „πῶς δ' οὐ;“

FN: „Tedy jedno je neomezené, jestliže nemá ani začátku ani konce.“

JB: „ἄπειρον ἄρα τὸ ἓν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει.“

FN: „Ano, neomezené.“

JB: „ἄπειρον.“

FN: „A tedy i bez tvaru, neboť není účastno ani okrouhlosti ani přímosti.“

JB: „καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα: οὔτε γὰρ στρογγύλου οὔτε εὐθέος μετέχει.“

FN: „Jak to?“

JB: „πῶς;“

FN: „Okrouhlé je snad to, čeho obvod je všude stejně vzdálen od středu.“

JB: „στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο οὐδ' ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῆ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχη.“

FN: „Ano.“

JB: „ναί.“

FN: „A přímé to, čeho střed je na cestě mezi oběma krajními body.“

JB: „καὶ μὴν εὐθύ γε, οὐδ' ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοις ἐπίπροσθεν ᾗ.“

FN: „Tak.“

JB: „οὕτως.“

FN: „Jistě tedy by jedno mělo části a bylo by mnohostí, kdyby bylo účastno ať už přímého tvaru, ať kulatého.“

JB: „οὐκοῦν μέρη ἂν ἔχοι τὸ ἓν καὶ πολλὰ ἂν εἴη, εἴτε εὐθέος σχήματος εἴτε περιφεροῦς μετέχοι“ (137d).

Části jako by se tu chápaly za příznak mnohosti a jedno jako by mělo být jedním v jakémsi ideálním smyslu³⁵.

V podobně ideálním smyslu se chápe i mnohost ve 158c. Tam je vyloučeno, aby se mnohost sama o sobě skládala z jednotlivých částí, protože ty by byly něco jako příznak jednosti, který však mnohost sama nemůže mít, a proto se tyto části musí vždy zase rozpadat na další a další a další:

FN: „A co kdybychom chtěli v mysli ubrati z takovýchto věcí část nejmenší, jak bychom jen byli s to, není-li pak nutné, že i ta odňatá část, když není účastna jednoho, je množství, a ne jedno?“

JB: „τί οὖν; εἰ ἐθέλομεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἰοί τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἐνὸς μὴ μετέχοι, πλῆθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν;“

FN: „To je nutné.“

JB: „ἀνάγκη.“

FN: „Zajisté tedy, když budeme pokaždé takto pozorovati tu druhou podstatu pojmového druhu samu o sobě, tu cokoli z ní kdy budeme vidět, bude co do množství neomezené.“

JB: „οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὀρῶμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει;“

Ve výše zmíněných pasážích protikladnost idejí způsobila, že jedno nemůže mít nic společného s mnohostí, a proto nemůže mít vůbec nic, co by bylo možné označit za části, a mnohost zas nemůže mít jednotlivé části, aby snad neměla něco společného s jedním, a ideje tak musí být tím, čím jsou, v jakémsi ideálním smyslu a nemohou nést žádný příznak svého opaku. Něco podobného je vidět i v další z Parmenidových námitek, kde Parmenidés říká, že by bylo divné, kdyby bylo něco velké menší částí velikosti nebo malé částí menší než sama malost³⁶. Idea ve-

35 Srov. Wittgenstein, 1993a, s. 35, par. 47.: „Ale není např. šachovnice něčím zjevně a v absolutním smyslu složeným? - Myslíš zajisté na složení z 32 bílých a 32 černých čtverců. Ale nemohli bychom např. také říci, že je složena z bílé a černé barvy a ze schématu čtvercové sítě? A když tu existují zcela rozdílná pojetí, řekneš i pak ještě, že šachovnice je něčím v absolutním smyslu složeným?“

36 „Tedy hled': jestliže rozdělíš na části samu ideu velikosti a bude-li každá z mnoha velikých věcí veliká menší částí velikosti, než jest sama velikost, zdalipak se to nebude zdát nesmyslné? -Ovšemže. -A co když jednotlivá věc dostane nějakou malou část rovnosti, bude možno, aby ta věc byla působením toho, co je menší než sama rovnost, něčemu rovna? -Nemožno. -Než dejme tomu, že někdo z nás bude mít část malosti; proti této

likosti by tedy byla něco, co je veliké, a to v ideálním smyslu. Tak se ideje chápou i v Parmenidově cvičení ve 150b–c³⁷, kde toto chápání ideje velikosti a malosti jako něčeho v ideálním smyslu velkého a malého způsobí, že nemůže být nic malého krom malosti, ani nic velkého mimo samotnou velikost, přičemž se tyto dvě ideje vztahují jen k sobě navzájem.

Tento problém předvídá Parmenidés už v 133c–d³⁸, kde varuje Sókrata před tím, že by někdo mohl tvrdit, že ideje nejsou, a pokud by snad byly, tak je nemůžeme poznat, protože ideje by byly tím, čím jsou, ve vztahu k sobě navzájem, a ne ve vztahu k věcem u nás, které by také byly tím, čím jsou, ve vztahu k sobě navzájem, a ne ve vztahu k idejím.

V paragrafu 97³⁹, kde Wittgenstein popisuje klamnou představu o podstatě logiky, píše, že by měla být jakýmsi *nad*-řádem mezi *nad*-pojmy. Těmto nadpojům by v dialogu Parmenidés odpovídaly ideje, které jsou chápány jako něco dokonalého a čistého, jako je například jedno, které nemůže mít žádný příznak mnohosti tak jako obyčejné věci, a je tedy jedním v ideálním smyslu.

V pozadí mnohých z těchto problémů stojí také to, že idea se chápe jako něco, co mají věci takto označené společné, ale zároveň to má být něco podobně určitého jako nějaká určitá věc⁴⁰, jen jakoby dokonale očištěná o všechno, co patří k pouhým jevům⁴¹, takže je tím, čím je,

samé bude malost větší, protože to je její část, a tak tedy sama malost bude větší; ale k čemukoli by byla ta odňatá část přidána, to bude menší a ne větší než dřívě. -Toto, pravil, by se nemohlo stát.“ Platón, Parm. 131c–e.

37 „Nebude tedy malost nikdy v žádném ze jsoucenců, když se nevyskytuje ani v části ani v celku; a nic nebude malé kromě samé malosti. -Podobá se, že ne. -A nebude v něm tedy ani velikost; neboť by bylo něco jiného, co by bylo větší, ještě kromě samé velikosti, totiž to, v čem by byla obsažena velikost, a to tak, že by k tomu nenáleželo něco malého, nad co by muselo vynikati, je-li veliké; to pak je nemožné, když tu nikde není malost. -Pravda. -Avšak velikost sama o sobě není větší proti ničemu jinému nežli proti malosti samé o sobě, a také malost není menší proti ničemu jinému než proti velikosti samé o sobě.“ Tamt. 150b–c.

38 „Jistě tedy i všechny ty ideje, které svým vzájemným poměrem jsou to, co jsou, mají svou jsoucnost samy ve svém vzájemném poměru, a ne v poměru k tomu, co je u nás, ať si to kdo pokládá za napodobeniny nebo za cokoli jiného, v čem my máme podíl a podle čeho dostáváme jednotlivá jména; naopak tyto vztahy, které jsou u nás a jsou soujmenné s oněmi, zase mají poměr k sobě vespolek, a ne k idejím, a všechny vztahy, které se takto jmenují, náležejí k sobě samým, a ne k oněm.“ Tamt. 133c–d.

39 „Propadáme klamu, že to, co je na našem zkoumání zvláštní, hluboké, pro nás podstatné, tkví v tom, že toto zkoumání usiluje pochopit s ničím nesrovnatelnou podstatu řeči. To znamená řád, který existuje mezi pojmy věty, slova, usuzování, pravdy, zkušenosti atd. Tento řád je jakýsi nad-řád mezi - abychom tak řekli - nad-pojmy. Zatímco přece slova “řeč”, “zkušenost”, “svět”, pokud mají nějaké použití, musejí mít použití zrovna tak nízké jako slova “stůl”, “lampa”, “dveře”.“ Wittgenstein, 1993a, s. 60, par. 97

40 Jako např. ve 131c–e, kde musí být idea velikosti něco velkého.

41 Srov. Wittgenstein, 1993a, s. 58, par. 90

v jakémsi ideálním smyslu⁴². Nechápe se jako abstrakce odvozená z běžných věcí ani jako nějaký vzor⁴³. K tomu by se tedy mohlo vztahovat Parmenidovo varování ze 133a: „Vidíš tedy, Sókrate, jaká vzniká nesnáz, bude-li někdo určovat ideje jako jsoučna sama o sobě?“

Shrnutí II. části

Výše můžeme vidět, že Parmenidovo cvičení jakoby rozvádí námitky, které má Parmenidés k Sókratovu pojetí idejí:

V Parmenidově cvičení ve 143b a ve 149d–e vidíme, jaké problémy může způsobit, že Sókratés nechápe vztahy mezi věcmi jako to, jaké jsou věci v poměru k sobě navzájem, ale má zato, že jsou způsobeny podílem věcí na opačných idejích⁴⁴. Tyto ideje se pak pro něj nejsou abstrakce nebo obecné vzory⁴⁵, ale nějaké určité věci, které jsou však čisté a dokonalé⁴⁶, takže nemohou mít žádný podíl na svém opaku, jak se ukazuje pomocí Parmenidových námitek ve 131c–e a jak to vidíme rozvedeno v Parmenidově cvičení ve 137c–d a 158c. Protože jsou ideje zároveň něco určitého, ale i něco dokonale čistého, musí být tím, čím jsou jen v poměru k dalším idejím⁴⁷, čímž ale ztrácejí vliv na to, jaké jsou běžné věci, jak už varoval Parmenidés ve 133c–d.

Vypadá to, jakoby v Parmenidově cvičení byly problémy Sókratovy představy idejí dovedeny až do důsledků, které jsou podivné a jen těžko přijatelné: buď by se ideje směšovaly, a pak by měly účast na různých protikladných stavech a samy měly smíšený ráz⁴⁸, nebo by se nesměšovaly, a pak by vůbec neměly účast na bytí⁴⁹. Na základě toho by se pak dialogu dalo rozumět tak, že se jedná o varování před sklonem chápat ideje výše zmíněným způsobem, aniž by se však popírala jejich důležitost. V tom by se tento dialog podobal sdělení, které můžeme vyčíst

42 Srov. tamt. s. 35, par. 47

43 Srov. tamt. s. 49-50, par. 73-74.

44 Platón, Parm. 129a–b.

45 Srov. Wittgenstein, 1993a, s. 49-50, par. 73-74.

46 Srov. tamt. s. 62, par. 107.

47 Viz Platón, Parm. 150b–c.

48 „Nejenom tedy to jedno, které jest, je mnohé, nýbrž i jedno samo, rozdělené od jsoučna, je nutně mnohé.“ Tamt. 144e.

49 „Jestliže tedy jedno nikterak nemá účasti v žádném čase, nelze o něm říci, ani že se někdy stalo, ani že se dělo, ani že někdy bylo, ani že se nyní událo, ani že se děje, ani že jest, ani že se v budoucnu stane, ani že nastane, ani že bude. -Úplná pravda. -Nuže, je možno, aby něco mělo účast v jsoučnosti jinak než jedním z těchto způsobů? -Není možno. -Tedy jedno vůbec nemá účast v jsoučnosti. -Podobá se, že ne. -Tedy jedno vůbec nemá přísudku „jest“. -Jak viděti, ne.“ Tamt., 141e.

z Filosofických zkoumání. Tam Wittgenstein varuje před představou o podstatě lidské řeči, ve které by pro nás byl významem nějakého slova předmět, který toho slovo pojmenovává. Tato představa pak může způsobit, že chápeme jako určitý předmět i něco, co má být chápáno např. jako obecný vzor⁵⁰, nebo že pak věcem připisujeme to, co je vlastní řečovým formám⁵¹. Wittgenstein by považoval za úkol filosofie řešit podobné problémy tím, že se přehledně ukáže způsob, jakým řeč pracuje, navzdory našemu sklonu chápat ho mylně⁵². Postava Parmenida v tomto dialogu by se zase snažila dovést problematické představy až do takových důsledků, že poznáme, že je s těmito představami něco v nepořádku.

50 Podobně se pak např. v Platón, Parm. 131a–c řeší, zda má věc podíl v celé ideji, nebo v její části – srov. s tvarem čisté zeleně ve Wittgenstein, 1993a, s. 49, par. 73.

51 Srov. stání a pohyb v Platón, Parm. 156b–e s Wittgenstein, 1993a, s. 62, par. 104 a s. 64, par. 114.

52 Wittgenstein, 1993a, s. 64, par. 109.

III. ČÁST: DIALOG HIPPIÁS VĚTŠÍ

V této části se budeme zabývat tím, jak se vztahují k ideji krásna postavy dialogu Hippiás Větší. Nejprve se zaměřím na výklad vycházející spíše z obecných rysů dialogu, který chápe Sókrato-vo hledání odpovědi na to, co je to krásno, jako honbu za klamným ideálem, od toho přejdu k podrobnému rozebrání některých problémů, které pak může přinést jinou interpretaci dialogu. Nebudu se tedy zabývat jednotlivými částmi dialogu vždy v tom v pořadí, v jakém se vyskytují. Proto se pokusím na začátku dialogu stručně shrnout, aby bylo možné se lépe orientovat v dalším výkladu.

Stručné shrnutí dialogu

Tento dialog začíná setkáním Sókrata s élidským vyslancem a řečníkem Hippiou, který se projevuje jako chvástal, jemuž záleží jen na uznání publika a na penězích. Tento Hippiás se pak zmíní, že se chystá přednášet mladým lidem o krásných činnostech, jimiž by se měli v životě zabývat, nato mu Sókratés začne vyprávět, že se mu stalo, že když chválil jedny řeči jakožto krásné a jiné zas haněl, kdosi ho dostal do nesnázi otázkou, co je to krásno, na kterou Sókratés nedovedl odpovědět. Žádá tedy Hippiu, aby ho vycvičil tak, aby byl tomuto člověku schopen odpovědět a nebyl od něj vyvrácen. Sókratés tedy Hippiovi položí otázku, co je to krásno, s tím, že mu bude klást námitky podobně, jako je nejspíš bude klást onen člověk i jemu. Hippiás postupně navrhne tři odpovědi, ale ty Sókratés vždy vyvrátí. Pak se slova ujme Sókratés a navrhuje čtyři jiné odpovědi, které však také selžou. Nakonec Hippiás zkritizuje Sókratův způsob hledání odpovědi a prohlásí, že nejlepší a nejkrásnější je umět řečnit tak, aby tím člověk získal ceny a dovedl přesvědčit soudce, a Sókratés pak shrne, že to, co si odnesl ze setkávání s lidmi jako je Hippiás a s oním člověkem, který ho stále vyvrací, je pochopení přísloví „krásné věci jsou nesnadné“.

První výklad: tázání se po krásnu jako honba za klamným ideálem

Tato interpretace je spojená spíše s obecným pohledem na to, jaké odpovědi jsou navrhovány a jakým způsobem jsou odmítány.

Když se podíváme na to, jak se v tomto dialogu odpovídá na otázku po krásnu, můžeme vidět něco obdobného, co zmiňuje Wittgenstein v *The Big Typescript*: „Když je u Platóna položena otázka typu: „Co je to vědění?“, nepovažuji odpověď: „Podívejme se, jak se toto slovo používá“, za nějak provizorní. Sokratés vždy odmítá mluvit o jednotlivých vědomostech, a namísto toho mluví o vědění“.⁵³

Podobně i v dialogu *Hippiás Větší* navrhuje Hippiás jako odpověď různé krásné věci, ale Sokratés je zamítá – obvykle proto, že nespĺňují různé požadavky, které jsou kladeny na krásno jakožto na ideu. Pak se Sokratés ujímá slova a navrhuje něco, co připomíná různé „definice“.

První odpovědí, kterou Hippiás uvádí, je krásná dívka. Sokratés se tedy ptá, zda by byla krásná i krásná klisna nebo krásná lyra, a Hippiás souhlasí, načež Sokratés řekne, že pak by byl krásný i krásný hrnec. To Hippiu pobouří, a tak začne tvrdit, že rod hrnců je vedle rodu dívek ošklivý. Na to zas Sokratés řekne, že pak by rod dívek byl ošklivý vedle rodu bohyň, a odmítne tuto odpověď s tím, že se ptal na krásu samu, a ne na něco, co je stejnou měrou krásné jako ošklivé (289c). Sokratés hledá „samo krásno, kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí onen vid“ (289d).

To bychom mohli chápat tak, že Sokratés hledá krásu jako něco čistého a dokonalého⁵⁴, co má být společné všem krásným věcem jako podmínka toho, aby byly krásné a aby se takové i jevily⁵⁵.

Další Hippiovou odpovědí je pak zlato, které učiní krásnou jakoukoli věc, i kdyby se předtím zdála ošklivá (289e). Sokratés se ale ptá, proč tedy nejsou oči Feidiovy Athény také zlaté, a Hippiás uzná, že mohou být krásné i jiné materiály než zlato, pokud jsou vhodné (*prepon*). Pak chce Sokratés vědět, zda mu připadá vhodnější dřevěná vařečka nebo zlatá, Hippiás nakonec musí uznat, že dřevěná. Zlato tedy není to, co mají všechny krásné věci společné, a nespĺňuje tedy požadavky, které Sokratés na krásno klade.

Před další odpovědí se Hippiás ujišťuje: „Zdá se mi totiž, že hledáš nějaké takové krásno, aby se v odpovědi uvedlo, které se nikdy nikde nikomu neukáže ošklivým“ (191d) Sokratés souhlasí a Hippiás řekne, „že vždy a všude a pro každého muže je nejkrásnější být bohat, zdrav, ctěn od Hellénů, dožiti se stáří, své rodiče, když zemrou, krásně pochovat a sám být od svých

53 „In Plato when a question like “What is knowledge?” gets asked, I don’t find as a provisional answer: “Let’s look and see how this word is used”. Socrates always rejects talking about particular instances of knowing, in favour of talking about knowledge.“ Wittgenstein, 2005, s. 54.

54 Srov. Wittgenstein, 1993a, s. 49, par. 73.

55 Srov. tamt. s. 45, par. 65.

děti krásně a velkolepě pohřben“ (191d–e). To ale neplatí pro bohy a héra, takže je odmítnuta i tato odpověď.

Další odpovědi navrhuje Sókratés. Od těch Hippiových se, jak jsem uvedla již výše, liší tím, že připomínají to, co bychom dnes označili za definice.

Podle první Sókratem navržené odpovědi by krásno bylo to, co je vhodné. S tím Hippiás souhlasí. Sókratés se ale zeptá, zda to, že je věc vhodná, působí to, že se jako krásná jeví, nebo to, že krásná je, či ani jedno z toho. Hippiás si nejprve vybere odpověď, že vhodné působí, že se věc jako krásná jeví – jako když se někdo vhodně obleče, a jeví se pak krásný, i kdyby byl směšný, ale Sókratés řekne, že pak to není to, co hledají, protože přece chtějí to, prostřednictvím čeho věci krásné jsou. Hippiás pak navrhuje, že by vhodnost mohla působit obojí, ale Sókratés se zeptá, jestli je u krásných zákonů a zásad jasné, že jsou krásné, nebo jsou o ně spory. Hippiás na to odpoví, že spíše to druhé, a Sókratés pak řekne, že by to tak nebylo, kdyby jevení a bytí mohl způsobovat tentýž činitel, to že ale není možné, a Hippiás si má zvolit, co z nich tedy vhodné působí. Hippiás se vrátí ke své první odpovědi, tedy že vhodné působí jevení, takže ani vhodné není správnou odpovědí na otázku po krásnu (293e–294e).

Vidíme, že tato odpověď je odmítnuta na základě předpokladu, že jevení a bytí nemůže způsobovat tentýž činitel. V tom bychom mohli vidět další příznak hledání idey jako klamného ideálu. Tímto příznakem by byla představa, že idea není něco, co je běžně přístupno pohledu, nýbrž cosi, co se skrývá pod povrchem⁵⁶. Tento předpoklad se ale neslučuje s předchozími požadavky na to, co by měla idea krásna být: tedy to, co působí, že věci jsou krásné i se krásnými jeví⁵⁷. Tímto problémem se budeme podrobněji zabývat níže.

Dále Sókratés navrhuje, že by krásno mohlo být to, co je užitečné a mohoucí k udělení něčeho, tak jako jsou krásné ty oči, které jsou schopné a užitečné k vidění. Hippiás s tím souhlasí, Sókratés ho však upozorní na problém, že mnoho lidí chybuje a páchá bezpráví právě kvůli této mohoucnosti, a oba pak souhlasí, že to, co je mohoucí a užitečné k udělení něčeho zlého, nemůže být krásné. Zde se tedy setkáváme se stejným problémem, jako u dvou předchozích Hippiových odpovědí, a sice že neplatí vždy a pro všechny (295c–296d).

Další odpověď navazuje na tu předchozí: Sókratés shrnuje, že mohoucí a užitečné tedy nebude krásné, a Hippiás nato namítne, že bude, „jestliže bude moci dělat dobré věci a k takovým bude užitečné“ (296d). Sókratés odpověď upravuje tak, že krásno by tedy bylo to, co dělá něco

56 Srov. tamt. s. 59, par. 92

57 Srov. s Platón, Hipp. Ma. 289d a 292c

dobrého, a že to, co dělá, je příčina. Krásné by tedy bylo příčinou dobrého. Sókratés pak pokračuje: „Jestliže tedy je krásno příčinou dobrého, vznikalo by dobro působením krásna.“ A krásno by tedy bylo „v postavení jakéhosi otce dobra“. Hippiás se vším nadšeně souhlasí, ale Sókratés pak řekne, že proto, že otec není syn a syn není otec a příčina není následek a následek zas příčina, nebude tak ani krásno dobré a dobro krásné. To se jak jemu, tak i Hippiovi zdá být nepřijatelné, a tak je tato odpověď odmítnuta (296d–297d).

Vypadá to, jako kdyby tuto odpověď Hippiás myslel jako další příklad něčeho krásného: krásné je to, co dělá něco dobrého, ale Sókratés se snaží všechno povznést na úroveň idejí: krásno je příčinou dobra. Pokud bychom se drželi výkladu, že Sókratés hledá definici, podobně jako to dělá ve svém komentáři k dialogu například Paul Woodruff, bylo by pochopitelné, že tato odpověď neuspěla: pokud by definicí krásného bylo, že je to to, co dělá něco dobrého, a definicí dobrého zase, že je to to, co je způsobeno něčím krásným, dávalo by smysl, že krásno není dobré a dobro krásné⁵⁸.

Poslední navrženou odpovědí je, že krásno by byla libost působená skrze zrak a sluch. Sókratés však namítne, že zrakové libosti nejsou sluchové a sluchové zas zrakové, takže by se navzájem vyloučily, a proto musejí být krásné pro něco jiného, než proto, že jsou působeny skrze zrak a sluch. Pak navrhně, že by to mohlo být proto, že „jsou ze všech libostí nejneškodnější a nejlepší“. Krásno by tedy byla prospěšná libost. Hippiás souhlasí, ale tím by se ale rozhovor dostal zpět k odpovědi, že krásné je prospěšné, která byla již odmítnuta (297e–304a).

Shrnutí prvního výkladu

Z toho, co bylo zmíněno výše, v nás může vzniknout dojem, že se Hippiás snaží odpovědět na Sókratovu otázku po krásnu pomocí příkladů krásných věcí, ale Sókratés je zamítá, kvůli různým požadavkům, které na ideu klade: ve 289c říká Hippiovi, že hledá krásu samu, a ne něco, co je zároveň krásné i ošklivé. Ve 288a a ve 289d zmiňuje, že to má být něco, co mají všechny krásné věci společné jako podmínku toho, aby byly krásné a aby se takové i jevily, což má platit vždy a pro každého⁵⁹. V 294e to zase vypadá, že krása má způsobovat bytí krásným, a ne pouze jevení, a jde tedy o něco, co není běžně přístupné pohledu. Když odmítne všechny Hippiovy příklady, snaží se Sókratés najít nějakou definici krásy, což se mu ale nakonec nepodaří.

58 Viz Woodruff, 1982, s. 73–74.

59 Viz Platón, Hipp. Ma. 292c–e.

Takto chápaná idea krásy nám může připomínat chiméru z první části této práce. Tam způsobila představa o smyslu řeči, kde si jako význam slova představujeme předmět, který toto slovo označuje, to, že máme pocit, že všechny krásné věci musejí mít něco společného, aby mohly být krásné⁶⁰. To, co mají všechny krásné věci společné, pro nás ale není nějaká abstrakce, nýbrž něco čistého a dokonalého⁶¹. To, že u krásných věcí nic takového nevidíme, si vykládáme tak, že je to něco, co není běžně přístupné pohledu a co se skrývá kdesi pod povrchem⁶². A věříme, že bychom to mohli vyjádřit nějakou přesnou definicí⁶³. Vysvětlení pomocí příkladů bychom pak chápali jako něco nepřímého⁶⁴.

Abychom nepropadli tomuto klamu, měli bychom podle Wittgensteina zůstat u věci každodenního myšlení a dívat se, jak se slovo krásný používá. Pak bychom viděli, že krásným věcem není společné cosi jediného a určitého, ale jsou si různým způsobem příbuzné a slovo krásný se běžně používá bez pevného významu. Jeho význam by se jistě dal vymezit například nějakou definicí, ale jen za nějakým zvláštním účelem⁶⁵, a právě pro tento zvláštní účel by pak tato definice byla použitelná. Zde se ale zdá, jako by Sókratés hledal určitou definici pro něco obecného. Určitá definice, je však použitelná jen pro nějaký určitý účel, který tu však chybí, a to pak způsobuje, že se tuto definici nedaří najít⁶⁶.

Druhý výklad: zacházení s krásnem odpovídajícím způsobem

Teď se zkusíme na některá místa dialogu podívat blíže a zaměřit se na jiné jeho rysy. Uvidíme, zda to může předchozí výklad zproblematizovat, a jaký jiný výklad se tím nabízí.

Tázání se po idey začíná Sókratovou otázkou:

FN: „,Hoste z Elidy, nejsou snad spravedliví spravedliví spravedlností?“ “

JB: „,,ὦ ξένη Ἥλειε, ἄρ’ οὐ δικαιοσύνη δίκαιοι εἰσιν οἱ δίκαιοι;“ “
[...]

60 Viz Wittgenstein, 1993a, s. 13 par. 1 a Tamt. s. 45 par. 65.

61 Viz tamt. s. 49, par. 73.

62 Viz tamt. s. 59, par. 92.

63 Srov. tamt. s. 50, par. 75.

64 Viz. tamt. s. 58, par. 90.

65 Viz tamt. s. 47, par. 69.

66 Srov. tamt. s. 68, par. 132.

FN: „S. ,Tedy i moudří jsou moudří moudrostí a všechny dobré věci jsou dobré dobrem?‘ “

JB: „ ,οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοὶ εἰσι σοφοὶ καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθά;‘ “

FN: „H. ,Jak by ne?‘ “

[...]

FN: S. »Zdali pak tedy také všechny krásné věci nejsou krásné krásnem?«

JB: ‘ ἄρ’ οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά;’ (287c–d)

Tady vidíme, že *to kalon* (krásno) je tu použito stejně jako abstrakta *dikaiosyné* a *sofia*. To, že se jedná o abstrakta, se pozná podle suffixu *-syné* a *-ia*⁶⁷. U *to kalon* však není zjevné, že se jedná o abstraktum, protože je odvozeno od adjektiva *kalos* (neutrum *kalon*), k němuž je přidán člen (*to*). To z něj dělá substantivum, ale ne nutně abstraktum. *To kalon* by mohlo znamenat stejně tak krásno jako krásnou věc⁶⁸. Matoucí může být i to, že řečtina má přímo slovo pro krásu: *kallos*⁶⁹. Ta má ale oproti adjektivu *kalos* výrazně užší význam: znamená estetickou krásu nebo také drahé oděvy a předměty. *Kalos*⁷⁰ však znamená jak estetickou krásu, tak i morální kvalitu, vznešenost a slušnost a také vhodnost a užitečnost a svým významem má blízko k významu slova *agathos*⁷¹ (dobrý).

67 Viz Smyth, 1920, s. 231

68 Srov. Tamt. s. 288 a 292

69 „κάλλος 1 καλός

1. beauty, Hom., etc.:— ἐς κάλλος with an eye to beauty, so as to set off her beauty, Eur.; but, εἰς κ. ζῆν for pleasure, Xen.

2. of persons, a beauty, id=Xen., Luc.

3. in pl. also rich garments and stuffs, Aesch., Plat.; κάλλεα κηροῦ beautiful works of wax, i. e. honeycombs, Anth.“ Liddell, Scott, 1889

70 „καλός 1

I. beautiful, beauteous, fair, Lat. pulcher, of outward form, Hom., etc.; καλὸς δέμας beautiful of form, Od.; so, εἶδος κάλλιστος Xen.; καλὸς τὸ σῶμα id=Xen.; c. inf., κ. εἰσοράασθαι Hom.

2. τὸ καλόν, like κάλλος, beauty, Eur., etc.: τὰ καλά the decencies, proprieties, elegancies of life, Hdt., etc.

II. in reference to use, beautiful, fair, good, κ. λιμὴν Od.; καλὸς εἷς τι Xen.; πρὸς τι Plat.; c. inf., κάλλιστος τρέχειν Xen.;—esp. in the foll. phrases, ἐν καλῷ [τόπῳ] in a good place, Thuc.; ἐν καλῷ τοῦ κόλπου, τῆς πόλεως Xen.; ἐν κ. (sub. χρόνῳ), in good time, in season, Eur.:—so, καλόν ἐστι, c. inf., Soph.

2. of sacrifices, good, auspicious, Aesch., etc.

III. in moral sense, beautiful, noble, καλόν [ἐστι] c. inf., Hom., etc.; καλὰ ἔργα noble deeds, Pind., etc.

2. τὸ καλόν moral beauty, virtue, opp. to τὸ αἰσχροῦν (Cicero's honestum and turpe), Xen., Plat.“ Tamt.

71 „ἀγαθός deriv. uncertain

good, Lat. bonus:

I. of persons,

Odpovědi, které navrhuje Hippiás, vypadají tak, jako kdyby chápal *to kalon* spíše v užším významu, který vidíme u abstrakta *kallos*. Sókratovy odpovědi odpovídají zas spíše širšímu rozsahu významu adjektiva *kalos*.

Pak se Sókratés zeptá na krásno, to však Hippiás nepochopí a má dojem, že Sókratés chce slyšet, co je krásné:

FN: „Sokr. ‚Pověz tedy, hoste,‘ řekne, ‚co jest toto krásno?‘“

JB: ‚εἰπέ δὴ, ὦ ξένε,‘ φήσει, ‚τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν;‘

FN: „Hipp. Kdo dává tuto otázku, Sokrate, chce bezpochyby slyšet, co je krásné?“

JB: ‚ἄλλο τι οὖν, ὦ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστὶ καλόν;‘

FN: „Sokr. Mně se zdá, že ne, Hippio, nýbrž co je krásno.“

JB: ‚οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλ’ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, ὦ Ἴππία.‘

FN: „Hipp. A čím se liší toto od onoho?

Sokr. Tobě se zdá, že ničím?

Hipp. Vždyť se to ničím neliší.

Sokr. Však jistě je patrné, že ty to víš lépe. Přece však, můj milý, dívej se: táže se tě totiž, ne co je krásné, nýbrž co je krásno“ (287d–e).

1. in early times, good, gentle, noble, in reference to birth, opp. to κακοί, πατρὸς δ’ εἴμ’ ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ II.; ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, Lat. boni bonis prognati, Plat.; with this early sense was associated that of wealth and power, like Lat. optimus quisque in Sallust and Cicero; esp. in the phrase καλοὶ κάγαθοὶ (v. καλοκάγαθος).

2. good, brave, since these qualities were attributed to the Chiefs, II.; ἀγαθὸς ἐν ὑσμίνῃ, βοὴν ἀγαθός, πῦξ ἀγαθός, etc., Hom.; ἀγ. τὰ πολέμια, τὰ πολιτικά Hdt., etc.;—also c. dat., ἀγ. πολέμῳ Xen.;—and, ἀγ. εἷς τι, περί τι, πρὸς τι Plat., etc.; lastly, c. inf., ἀγ. μάχεσθαι, ἰππεύεσθαι, good at fighting, etc., Hdt.

3. good, in moral sense, Plat., etc.

4. ἀγαθοῦ δαίμονος, as a toast, “to the good Genius,” Ar.

II. of things,

1. good, serviceable, Ἰθάκη ἀγαθὴ κουροτρόφος Od.; ἀγ. τοῖς τοκεῦσι, τῇ πόλει Xen.; c. gen., εἶ τι οἶδα πυρετοῦ ἀγ. good for fever, id=Xen.; ἀγαθόν [ἐστι], c. inf., it is good to do so and so, Hom., etc.

2. ἀγαθόν, τό, a good, of persons, φίλον, ὃ μέγιστον ἀγ. εἶναι φασὶ Xen.; ἐπ’ ἀγαθῶ τοῖς πολιταῖς Ar.; τὸ ἀγαθόν or τὰγαθόν, the good, summum bonum, Plat., etc.; in pl., ἀγαθά, τά, the goods of fortune, wealth, Hdt., etc.; also good qualities, of a horse, Xen.“ Liddell, Scott, 1889

To, že se Hippiovo a Sókratovo chápání otázky rozchází, je takhle zjevné jen v českém překladu, kde je už „vyřešeno“, které *to kalon* bude krásno a které krásná věc. V řečtině to ale rozhodnuté není. Není jasné, že se bude jednat o otázku po ideji. Zdá se, že u Sókrata a Hippiy můžeme vidět dvojí chápání toho, co se hledá. Vypadá to tedy, že se Hippiás nesnaží odpovědět na otázku po krásnu pomocí příkladů, ale pokouší se najít to, co je krásné a co by vyhovovalo požadavkům, které Sókratés na krásno postupně klade, až to nakonec vypadá tak, jakoby hledal jakousi univerzálně krásnou věc. Co ale hledá Sókratés? Je to opravdu definice krásna? A hledá vůbec něco? K tomu, abychom se na tyto otázky mohli pokusit odpovědět, se zaměříme na odpověď, která se z hlediska předchozí interpretace ukázala jako problematická, a sice že krásno je to, co je vhodné.

Problémy nám působí tato její část, kde Sókratés odmítne, že by jevení i bytí mohl způsobovat tentýž činitel:

FN: „[...] způsobovat jevení i bytí by nikdy nemohl tentýž činitel, netoliko u krásných věcí, nýbrž ani u ničeho jiného“.

JB: „[...] φαίνεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν εἶναι οὐ μόνον καλὰ οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τὸ αὐτό, ἀλλ’ οὐδὲ ἄλλο ὅτιοῦν“ (294e).

To totiž odporuje požadavkům, které byly na krásno kladeny dříve:

FN: „Avšak když jde o samo krásno, kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí onen vid [...].“

JB: „ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος [...].“ (289d).

FN: „[...] což nejsi schopen si pamatovat, že jsem se tázal na krásno samo, jehož působením je krásné všechno, k čemukoli ono přistoupí, i kámen i dřevo i člověk i bůh i každá činnost i každá vědomost?“

JB: „ὅπως;“ φησὶ: ‘οὐχ οἷός τ’ εἶ μεμνησθαι ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἡρώτων, ὃ παντὶ ᾧ ἂν προσγένηται, ὑπάρχει ἐκείνω καλῶ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ θεῶ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι;‘ (292c)

Tento rozpor nás přivádí k myšlence, že jsme možná nepostupovali nejlépe, když jsme se z jednotlivých Sókratových požadavků, které v průběhu dialogu postupně vznáší, snažili sestavit obraz idey krásna, již hledá.

Bylo by však vhodné se nejprve podívat na to, jaký význam má slovo *fainesthai*⁷² (jevit se). Dozvíme se mimo jiné, že *fainesthai* se slovesem v infinitivu znamená, že se něco zdá být tak a tak, ale *fainesthai* spolu se slovesem v participiu znamená, že něco zjevně tak a tak je. Je tedy možné, že ve svých požadavcích na krásno měl Sókratés na mysli ten druhý význam, tedy že krásno působí, že věci jsou zjevně krásné. S jistotou to ale nemůžeme říci, protože v této pasáži se *fainesthai* nepojí s žádným slovesem. V případě Hippiy je ale z kontextu jasné, že mu jde o pouhé zdání. To můžeme vidět zejména v této části:

FN: „Sokr. Tedy se dívej: myslíme vhodným to, čeho přistoupení způsobuje, že se jednotlivé věci, při kterých to je, jeví krásnými, či to, co způsobuje, že jsou krásné? Či ani jedno ani druhé?

Hipp. Mně se zdá, že to, co způsobuje, že se jeví krásnými; jako na příklad když si někdo vezme šaty nebo střevíce, které mu sluší, zdá se krásnějším, i kdyby byl směšný.

Sokr. Tedy jestliže vhodnost působí, že se něco jeví krásnějším, nežli jest, byla by vhodnost jakýsi klam strany krásna a nebyla by toto, co my hledáme“

JB: „οὐκοῦν εἴπερ καλλίω ποιεῖ φαίνεσθαι ἢ ἔστι τὸ πρέπον, ἀπάτη τις ἂν εἴη περὶ τὸ καλὸν τὸ πρέπον“

[...]

72 „B. Pass. to come to light, be seen, appear, Hom.; of fire, to shine brightly, id=Hom.:—often of the rising of heavenly bodies, Il., Hes.; of daybreak, φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως Hom.

2. of persons, to come into being, φανείς δύστηνος born to misery, Soph.; δοῦλος φανείς shewn to be, having become, a slave, id=Soph.:—also of events, τέλος πέφανται Il.; τὸ φανθέν what has once come to light, Soph.,

Il. to appear to be so and so, c. inf., ἥτις ἀρίστη φαίνεται εἶναι Od.; τοῦτό μοι θειότατον φαίνεται γενέσθαι Hdt.:—inf. omitted, ὅστις φαίνεται ἄριστος Od., etc.:—also c. part., but φαίνεσθαι c. inf. indicates that a thing appears to be so and so, φαίνεσθαι c. part. states the fact that it manifestly is so and so, ἐμοὶ σὺ πλουτέειν φαίνειαι you appear to me to be rich, Hdt.; but, εὖνοος ἐφαίνετο ἐὼν he was manifestly well-inclined, id=Hdt.; φαίνεται ὁ νόμος βλάπτων the law manifestly harms, but, φαίνεται ὁ νόμος ἡμᾶς βλάπτειν it appears likely to harm us, Dem.:—with the part. omitted, Κᾶρες ἐφάνησαν (sc. ὄντες) they were manifest Carians, Thuc.; τί φαίνομαι (sc. ὄν); what do I look like? Eur.

2. in dialogue, φαίνεται σοι ταῦτα; does this appear so? is not this so? Answ. φαίνεται, yes, Plat.; [τοῦτο] φῆις εἶναι; Answ. φαίνομαι (sc. λέγειν) Xen.

3. οὐδαμοῦ φανῆναι nullo in loco haberi, Plat.“ Liddell, Scott, 1889

FN: „[...] tedy také se ptáme, co asi je to krásno, kterým jsou všechny věci krásné, at' už se takovými jeví nebo ne. Vždyť vhodnost to asi není, neboť ta podle tvé řeči působí, že se věci jeví krásnějšími, nežli jsou, ale nenechává je se jevit, jaké jsou.“

JB: „[...] οὕτω δὴ, φαμέν, καὶ τὸ καλόν, ὃ καλὰ πάντα ἐστίν, ἅντ' οὖν φαίνεται ἅντε μή, τί ἂν εἴη; τὸ μὲν γὰρ πρέπον οὐκ ἂν εἴη: καλλίω γὰρ ποιεῖ φαίνεσθαι ἢ ἔστιν, ὡς ὁ σὸς λόγος, οἷα δ' ἔστιν οὐκ ἐᾷ φαίνεσθαι“ (293e–294b).

V tomto případě tedy bližší pohled předchozí interpretaci spíše pomohl, protože se nám pomocí něj podařilo vysvětlit zdánlivý rozpor v požadavcích na krásu jakožto na ideu. Je ale zvláštní, že otázka, zda vhodné způsobuje jevení nebo bytí krásným, vyšla od Sókrata. Proč by používal slovo *faínesthai* nejdříve v jednom a pak v druhém významu? Odpověď na tuto otázku snad nalezneme, když se podíváme, kde dříve v dialogu jsme se s jevením setkali.

Když Sókratés odmítá, že by odpovědí na to, co je to krásno, byla krásná dívka, položí Hippiovi otázku:

FN: „Sokr. Avšak když jde o samo krásno, kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí onen vid, zdá se ti ještě, že to je dívka nebo kuň nebo lyra?“

JB: „ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;“

FN: „Hipp. Ale, Sokrate, jestliže hledá jen toto, tu věru je ze všeho nejjednodušší mu odpovědět, co je to krásno, kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a po přistoupení toho se jeví krásnými. Ten člověk je vskutku velmi hloupý a nic nerozumí krásným předmětům. Vždyť jestliže mu odpovíš, že to krásno, na které se táže, není nic jiného než zlato, octne se v rozpacích a nebude se pokoušet tě vyvracet. Vždyť víme, tuším, všichni, že kdekoli přistoupí zlato, ukáže se věc zlatem ozdobená krásnou, i jestliže se dříve zdá ošklivou.“

JB: „Ἰππίας ἀλλὰ μέντοι, ὃ Σώκρατες, εἰ τοῦτό γε ζητεῖ, πάντων ῥᾶστον ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τί ἐστὶ τὸ καλόν ὃ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κοσμεῖται καὶ προσγενομένου αὐτοῦ καλὰ φαίνεται. εὐηθέστατος οὖν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐδὲν ἐπαίει περὶ καλῶν κτημάτων. ἐὰν γὰρ αὐτῷ ἀποκρίνη ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἔρωτᾷ τὸ καλόν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός, ἀπορήσει καὶ οὐκ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν. ἴσμεν γὰρ πού πάντες ὅτι ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται, κἂν πρότερον αἰσχρὸν φαίνεται, καλὸν φανεῖται χρυσῷ γε κοσμηθέν“ (289d–e).

Jak už jsem řekla výše, *fainesthai* v této otázce se nepojí s žádným dalším slovesem, takže může znamenat jak zjevnost, tak klamné zdání. Rozpor, který vznikl, způsobil Hippiás svým chápáním tohoto slova. To nás přivádí k dalšímu možnému výkladu: možná, že Sókratovy námitky jsou jen reakcí na Hippiovy odpovědi, které Sókratés rozbíjí proto, že se mu z nějakého důvodu nelíbí.

V tomto případě by to bylo to, že Hippiás zde ukazuje krásu jako pouhé pozlátko. Navíc nestačí něco prostě pozlatit (nebo vyrobit ze zlata), aby to bylo krásné. Krása nespočívá zdaleka (jen) v nějaké okázalosti, má mnoho podob. Jednou z nich může být prostá účelnost, což ukazuje Sókratova otázka na vhodnější měchačku.

Z podobného důvodu byla možná odmítnuta i odpověď s krásnou dívkou: Hippiás odmítl, že by krásný hrnec byl krásný vedle krásné dívky (a lyry a klisny), a zavedl tak, že krása je závislá na nějakém srovnání, ve kterém však potom neuspěla ani krásná dívka. Možná ale problém této odpovědi nespočívá v tom, že krásná dívka není krásno samo, ale právě v tom srovnání, které z ní dělá něco krásného a zároveň ošklivého. Krásná dívka by ale byla krásná a stejně tak by byl krásný i krásný hrnec. Obojí by však ukazovalo trochu jinou podobu krásna: jednou by to bylo krásno jako fyzický půvab a podruhé by šlo o krásno dobře provedeného řemeslného výrobku.

Na druhou stranu není možné zredukovat krásno pouze na užitečnost. To dává smysl u různých nástrojů a obecně u věcí, které slouží k nějakému účelu. K čemu by ale potom měl být užitečný člověk? Hippiás nabízí odpověď, že k dobru. Tato odpověď vypadá jako nejlepší ze všech, ale i přesto je odmítnuta. Co by na ní mohlo Sókratovi vadit?

V předchozím výkladu se ukázalo, že tato odpověď byla odmítnuta proto, že by nebyla dobrou definicí. Na začátku tohoto výkladu, když jsme mluvili o tom, že *to kalon* se dá chápat jako krásno, nebo jako krásná věc, jsme viděli, že z Hippiových odpovědí to vypadá tak, že se nesnaží odpovídat na otázku po krásnu, ale hledá takovou krásnou věc, proti které by nebylo možné mít námitku. Tomu, co hledá Hippiás, by tato odpověď skvěle vyhovovala, když ji však Sókratés odmítne, Hippiás to přijme a ani se nad tím nepozastaví. Sókratés se této odpovědi dokonce vysměje:

FN: „Tedy nebude asi nejkrásnějším z výměřů ten, že prospěšné a užitečné i mohoucí dělat něco dobrého je krásné, jak se nám prve zdálo, nýbrž ten je, možno-li, ještě směšnější než ony první [...]“ (297d).

Hippiu to ale nepohorší, ačkoli bychom to předpokládali, jestliže by mu na dobrou a krásu alespoň trochu záleželo. Myslím tedy, že odpověď, že prospěšné a užitečné i mohoucí dělat něco dobrého je krásné, byla odmítnuta proto, aby se ukázalo, že Hippiás je sice schopen dospět k dobrou v nějaké intelektuální debatě, ale jinak mu na něm nijak zvlášť nesejde.

Sókratovi by tedy nevadilo to, že Hippiás není schopen podat dokonalou definici krásna, ale to, jak ke krásu přistupuje. Jako by Hippiovi šlo víc o to, co se bude zdát krásné lidem, než o to, co je krásné doopravdy. To ukazují výše zmíněné odpovědi, že krásno je zlato a že vhodné je to, co se jeví jako krásné. Toho také využívá Sókratés, když odmítne, že by krásné mohli být i jiné libosti než ty, co jsou působeny skrze zrak a sluch:

FN: „Sokr. ‚Proč tedy,‘ řekne, ‚odnímate libostem o nic méně skutečným, nežli jsou ony, toto jméno a zbavujete je přísudku, že jsou krásné?‘ Protože, řekneme, by se nám každý bez výjimky vysmál, kdybychom řekli, že na jisti se je ne libé, nýbrž krásné, a libě páchnouti že je ne libé, nýbrž krásné; a co se týče požitků lásky, všichni by proti nám tvrdili, že to je věc velmi libá, ale že je třeba, když to někdo dělá dělat to tak, aby to nikdo neviděl, protože prý to je velmi ošklivé na pohled“ (289e–290a).

Hippiás se navíc stále snaží působit jako ten, kdo všechno ví. Na začátku dialogu se urážlivě vyjadřuje o starých mudrcích, chlubí se tím, že působí v Lakedaimónu, ale o této obci mluví pochvalně jen do té chvíle, než by měl uznat, že dělají něco lépe než on sám. Neustále snižuje závažnost otázky po krásnu a odmítá připustit, že není snadné na ni odpovědět, přestože byl již opakovaně vyvrácen. To se ukazuje i v závěru dialogu, kdy Hippiás, protože nedokázal nalézt odpověď, která by obstála, označí celý předchozí rozhovor za tlachání a žvanění. Krásné je pak podle něj umět pronést řeč, která dokáže zapůsobit na ostatní a přesvědčit je (viz 304a–b). Sókratovy otázky a námitky jako by ale nechávaly Hippiu jevit se takového, jaký je.

Sókratés působí v lecčems jako Hippiův pravý opak. Nezáleží mu tolik na tom, co si o něm myslí lidé, ale spíš na tom, aby dokázal obstát sám před sebou, což souvisí s jakousi vlastní pravdivostí. To lze vidět v části, kde Sókratés vysvětluje, proč chce od Hippiy vědět, co je to krásno:

FN: „Nedávno totiž, můj drahý, mě kdosi uvrhl do rozpaků, když jsem v jakýchsi řečech jedny věci haněl jakožto ošklivé a jiné vychvaloval jakožto krásné a on mi dal nějakou takovouto otázku, a to velmi uštěpačně: ‚Odkud pak ty, Sokrate, víš, které věci jsou krásné a které

ošklivé? Hled', mohl bys říci, co je krásno?' A já jsem byl pro svou **chabost** na rozpacích a nedovedl jsem mu řádně odpovědět,

JB: „ἐναγχος γάρ τις, ὃ ἄριστε, εἰς ἀπορίαν με κατέβαλεν ἐν λόγοις τισὶ τὰ μὲν ψέγοντα ὡς αἰσχρά, τὰ δ' ἐπαινοῦντα ὡς καλὰ, οὕτω πως ἐρόμενος καὶ μάλα ὕβριστικῶς: ‘πόθεν δέ μοι σύ,’ ἔφη, ‘ὃ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχρά; ἐπεὶ φέρε, ἔχουσιν ἂν εἰπεῖν τί ἐστι τὸ καλόν;’ καὶ ἐγὼ διὰ τὴν ἐμὴν φαυλότητα ἠπορούμην τε καὶ οὐκ εἶχον αὐτῷ κατὰ τρόπον ἀποκρίνασθαι“ (286c–d).

Jako chabost je tu přeložena *faulotés*, která může znamenat bídnost, ubohost nebo špatnost lidí či věcí, nebo nedostatek znalostí či schopností, nebo v pozitivním smyslu prostotu a jednoduchost života⁷³. Slovník sice výslovně uvádí, že na tomto místě je *faulotés* použito v tom druhém významu, tedy jako nedostatek znalostí či schopností, ale toto místo by se dalo vykládat i tak, že zde platí všechny tři významy tohoto slova. Sókratés nejprve prohlašuje něco za krásné a něco za ošklivé, uvědomí si však, že je jen prostý chybující člověk, že nežije tak, jako kdyby věděl, co je to krásno, a že by se slovy krása a ošklivost měl proto zacházet opatrněji. Před otázkou „Co je to krásno?“ je proto na rozpacích. V podobném duchu by bylo možné interpretovat výčitky, které Sókratés zmiňuje ve své závěrečné řeči: „[...] když tedy přijdu domů do svého bytu a on mě uslyší takto mluvit, táže se mne, zdali se nestydím, že se opovažuji rozmlouvat o krásných činnostech, když jsem stran krásna tak zřejmě usvědčován, že o něm ani nevím, co to je“ (304d). Nešlo by o to, že Sókratés nedokáže krásno definovat, ale o to, že by si měl být vědom jeho významu a podle toho s ním zacházet.

Podobný vztah k ideji by se dal vidět i v následujících dvou z Wittgensteinových Rozličných poznámek⁷⁴:

„Dá se říci, že Sókratés, který stále umlčuje sofisty, je umlčuje *právem*? – Ano, sofista neví, co si troufal vědět; ale to pro Sókrata není žádný triumf. Nemůže totiž říci ani: ‚Vidíš! Nevíš to!‘ – ani, triumfálně: ‚Tedy nevíme nikdo nic!‘ “

73 „A. meanness, poorness, badness, of persons and things

2. want of accomplishments or skill, Hp. D.18.303; ἡ ἐμὴ φ. my lack of judgement, my poor judgement, X.Mem.4.2.39, Pl.Hp.Ma.286d.

3. in good sense, plainness, simplicity of life“ Lidell, Scott, 1889

74 Wittgenstein, 1993b, s. 88-89.

a

„Zázraky přírody

Dalo by se říci, že umění nám *ukazuje* zázraky přírody. Bazíruje na *pojmu* zázraků přírody. (Otvírající se květ. Co je na něm *nádherného*?) Řekne se: „Podívej, jak se otvírá!“

To, že někdo nedokáže odpovědět na otázku „Co je to krásno?“ by neznamenal, že člověk nemá ani ponětí, co je krásné, a neměl by proto tohle slovo vůbec používat. Znamenalo by to spíš to, že krásno je něco velmi významného a velmi těžko uchopitelného, a podle toho bychom k němu měli přistupovat a mít to na vědomí, než něco za krásné prohlásíme.

Shrnutí druhého výkladu

V druhém výkladu jsme se zaměřili podrobně na některé pasáže a klíčová slova dialogu a ukázalo se nám jakoby dvojí chápání toho, nač je otázka po krásnu směřována. Hippiás by se tak nesnažil odpovídat na otázku po krásnu pomocí příkladů, ale snažil by se najít něco, co by vyhovovalo Sókratovým požadavkům: jakousi univerzálně krásnou věc. Sókratovi by zase nešlo o nějakou přesnou definici krásna (tak jak by ukazoval předchozí výklad) a jeho výhrady vůči některým Hippiovým odpovědím by se daly chápat tak, že mu vadí, že se Hippiás snaží význam krásna příliš zužovat a chápe ho místy až zavádějícím způsobem. Co by Sókratovi vadilo obzvlášť, by bylo to, že Hippiás přistupuje k otázce po krásnu tak, jako by to bylo něco malicherného a samozřejmého, a že se za každou cenu snaží zapůsobit na ostatní jako ten, který všechno ví, aniž by mu záleželo na tom, o čem mluví. U Sókrata bychom viděli velmi odlišný přístup ke krásnu. Sókratés by význam krásna vnímal velmi silně, což by ho, když by si uvědomil, že s ním zacházel lehkovážně, vedlo ke studu a rozpakům. Podobně by i Wittgenstein v Rozličných poznámkách vnímal krásu jako něco, co je úžasné a co se dá jen těžko uchopit, a proto by i podle něj Sókratés oprávněně umlčoval sofisty, kteří si troufají vědět to, co neví⁷⁵.

75 Wittgenstein, 1993b, s. 88-89.

Závěr

Zabývali jsme se vztahováním se k idejím prostřednictvím řeči v Platónových dialozích Parmenidés a Hippiás Větší a snažili se odpovědět na to, nakolik by připomínalo honění se za chimérami považovanými za ideál, jak je popsal Wittgenstein ve Filosofických zkoumáních. V dialogu Parmenidés jsme viděli, že Sókratés pojímá ideje dosti problematickým způsobem, který se prostřednictvím Parmenidových námitek ukázal jako velmi podobný propadnutí klamu. Další část dialogu by ale bylo možné chápat tak, jako že rozvádí některé problémy v souladu se Sókratovým pojetím idejí do tak těžko přijatelných důsledků, až si uvědomíme, že je s výchozími myšlenkami něco v nepořádku. To bychom pak mohli vidět v souladu s Filosofickými zkoumáním jako varování před sklonem chápat ideje nevhodným způsobem.

V další části jsme se zabývali dialogem Hippiás Větší, kde jsme předvedli dva jeho možné výklady. První se zaměřoval spíše na obecné rysy dialogu, opíral se o Wittgensteinovu poznámku z The Big Typescript a vykládal Sókratovo tázání se po tom, co je to krásno, jako honbu za chimérou z Filosofických zkoumáních. To by znamenalo odmítnutí dialogu coby založeného na chybných předpokladech o povaze naší řeči. Když jsme se na některé části zaměřili blíže, zjistili jsme, že tento výklad sice může obstát, ale že dialog se dá vykládat i jinak, přičemž jsme předvedli jeden z těchto možných výkladů. Ten chápe Sókratovy otázky a námitky jako něco, co odhaluje problémy Hippiova chápání krásna a jeho přístupu k němu. V kontrastu s tímto Hippiovým přístupem je pak postoj Sókratův, který si uvědomuje význam krásna a podle toho s ním zachází. Podle tohoto výkladu by tedy Sókratés nepropadal klamům a nehonil se za chimérou, ale zacházel by s ideou krásna způsobem, který by odpovídal tomu Wittgensteinovu z Rozličných poznámek.

V obou dialozích je tedy možné vidět ideje jako chiméru z Filosofických zkoumáních, nicméně to, jestli přisoudíme propadnutí klamu i jejich autorovi, záleží z velké části na tom, na jaké jejich rysy se zaměříme, do jakých je propojíme souvislostí a jaký smysl se budeme snažit v dialozích nalézt.

POUŽITÁ LITERATURA

- Liddell, Henry G. – Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon* [online], (Oxford: Oxford University Press, 1889), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0058>
- Plato, *Parmenides*, in *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* [online], přel Harold N. Fowler, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0174>
- Plato, *Parmenides*, in *Platonis Opera* [online], ed. J. Burnet. (Oxford: Oxford University Press, 1903), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0173>
- Plato, *Hippias Major*, in *Platonis Opera* [online], ed. J. Burnet. (Oxford: Oxford University Press, 1903), [cit. 26. 4. 2015], Dostupné z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0179>
- Platón, *Hippiás Větší*, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh, 1996.
- Platón, *Parmenidés*, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh, 1996.
- Smyth, Herbert W., *Greek Grammar for Colleges*, New York: American Book Company, 1920.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993a.
- Wittgenstein, Ludwig, *Rozličné poznámky*, přel. M. Nekula, Praha: Mladá fronta, 1993b.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Big Typescript*, ed. a přel. C. G. Luckhardt, M. A. E. Aue, Oxford: Blackwell Publishing, 2005
- Woodruff, Paul, *Plato: Hippias Major*, Translated, with commentary and essay, Indianapolis: Hackett, 1982.