

PLATÓNOVO POJETÍ JSOUCNA V DIALOGU SOFISTÉS JAKO DOKLAD ROZCHODU SE SÓKRATEM*

Martin BAUER

Naším úkolem je analyzovať jeden významný moment Platónova myšlenkového vývoje, jímž je odstoupení od Sókratovy filozofie. Štruktúra tohoto odstoupení je veľmi složitá, má svoji vlastnú genezu, špecifické prejavy a zasahuje viaceré Platónových dialógov.¹ My sa však budeme snažiť vytýčiť časť této širšej štruktúry, pričomž ako základný zdroj bude sloužiť Platónův dialóg Sofistés. Delší analýza bude venovaná Platónově pojetí jsoucna, jak je rozvedeno v Sofistés. Dialóg Sofistés je předělovým dialógem, lze zde vypořozovat a odhalit pomocí různých indicií Platónovu snahu pokračovat za Sókrata, nestrvať spolu se svým učitelem u jeho filozofie negativního vědění; Platón toužil po světle projasnění, po pozitivním filozofickém vyjádření. Základní myšlenku naší práce - totiž překročení Sókratova negativního vědění Platónovou pozitivní metafyzikou - čerpáme z Patočkových textů z 50. let (Negativní platonismus, Věčnost a dějinnost), protože však Patočka v těchto textech nekonkretizuje jednotlivé aspekty tohoto odstoupení Platónovy metafyziky a vlastně metafyziky vůbec od Sókratova negativního vědění, chceme podniknout pokus o chybějící konkretizaci, plánujeme tyto aspekty explicitně vyjádřit a doložit je na konkrétních citacích a větách dialógu Sofistés. V interpretaci nám ještě pomůže jeden postřeh Egila A. Wyllera z jeho studie Pozdní Platón. Z těchto pozic dokončíme celou práci vlastní interpretací Platónova pojetí jsoucna jako jednoho z nejvyšších rodů, jež považujeme za onen moment, kdy se dostává metafyzika ven z dosahu intencí Sókratova negativního vědění. Dalo by se tedy říci, že naše intence je patočkovská a samotný obsah práce platónský.

První indicie je povahy, dalo by se říci, filologické. Sama o sobě není nepodstatná, ale v rámci intencí naší práce má spíše okrajový, dokresľujúci

* V I. čísle V. ročníka *Organonu F* bola vyhlásená súťaž o najlepšiu študentskú prácu z filozofie. Prvé miesto získala M. Bauera, ktorú tu uvierňujeme. Víťazovi súťaže gratulujeme. Redakcia.

význam. Co nám tedy prozrazuje vnější, textový charakter textu? Dialog se již neodehrává v Sókratově režii; zkoumání nevychází z Athén. Naopak seznamujeme se z cizincem, přítelem Parmenidových a Zenonových žáků a s člověkem ducha velmi filosofického. Platón se odpoutává od dosavadního, nastupuje na cestu odcizování sokratovsko-athénské tradici, územím filosofické myšlenky ho již nevede učitel, ale jakýsi přítel. Dialog Sofisté a spolu s ním i Politikos, Parmenidés jsou psány obtížným "stylem stáří", chybí zde kouzlo mýtů, básnická hravost, literární krása promluv jednotlivých aktérů. Toto vše je nahrazeno těžkým filosofickým textem a namáhavou analytickou prací. V Sofisté se hledá výměr sofisty, domníváme se však, že toto hledání má funkci tmelu jednotlivým zkoumáním o jsoucnu, nejsoucnu, struktuře nejvyšších rodů, udržuje napětí a dodává dialogu na dramatictosti, vytváří dojem, že o něco stále jde, někam se cíleně směřuje.

Postupme nyní k indiciím povahy filosofické a jim se už věnujme až do konce. Zopakujme si základní Patočkův postoj, na který budeme navazovat. Sókrates odhalil základní rozpor člověka: člověk se nějakým způsobem vztahuje k celku a tento vztah je mu neodvolatelně vlastní, zároveň ale nedovede, není schopen vyjádřit tento vztah v běžném, pozitivním, předmětném vědění. Co to pro Sókrata znamená? Sókrates zůstává u Otázky, je si vědom toho, že princip předmětnosti neodhalí strukturu vztahu člověka k celku veškerého jsoucna. Sókratovská ironie, skeptická opatrnost a ochota kdykoliv zkoušet teze, které se zdají být už konečným vyřešením nastolených problémů, převaha hledání před nalézáním toto vše jsou technické prostředky, jimiž pozastavuje a brzdí nároky předmětnosti. Negativní vědění je poslední setrvání u otázky, není odskokem k předmětné odpovědi.

Platónova odpověď na Sokratovskou negativní otázku je pozitivní: vně jeskyně z Ústavy je oblast čistých idejí, prosvětlené prostory filosofické pravdy, kde odpověď a poznání jsou kladné, předmětné, mají svoji jasnou, plnou podobu. Sókratova zkušenost je jiná, opačná. Sókrates také prahne po východu z jeskyně, je však vzdálen tomu, aby toto "vně" mělo pozitivní charakter, aby to byly nějaké vyšší předměty, neboť tuší, že předmětnost musí zůstat uvnitř jeskyně, je to ona kdo je testována, za kterou se snažíme dostat, kterou transcenduje naše vědomí. Cesty obou myslitelů se rozcházejí; Platón kráčí tam, kde musí být Sókrates cizincem, do projasněné oblasti "čistých" předmětů vně jeskyně.²

Naším úkolem bude ukázat na místa v dialogu Sofisté, kde se podle nás Platón odlučuje od negativní zkušenosti svého učitele, kde dává základ nové formě vědění. Patočka popisuje toto vědění takto: je to "...nová, zvláště

konfuzní forma vědění, která na jedné straně ví o absolutním transcendentování, o vztahu člověka k celku, a tudíž o nezbytném vztahování rovněž k ne-jsoucím, k nereálnému, a na druhé straně z tohoto transcendentování činí opět cestu do "jiného světa "...³. Sókratovská negativita struktury je převedena na pozitivnost vyššího řádu, nejvyššími předměty se stávají věčné ideje, sama transcendence je cestou k vyšší předmětnosti, než je empirická. Zkušenost transcendence je přeměněna na transcendentální zkušenost, zkušenost nadsvětských, věčných realit.

Ústředím našeho zájmu bude pasáž 241 d - 259 e, která se ještě sestává ze dvou problémových celků:

1. 241d - 251d - zde je podán přehled nauk o jsoucnu, je zde rozehrána gigantomachie o jsoucno, zápas o bytí jsoucího; boje této pasáže vrcholí formulací aporie ON. Zde je jeden z vrcholů dialogu, přičemž se chystá výstup na další vrchol
2. 250a - 259b - tato část obsahuje zkoumání struktury pospolnosti nejvyšších idejí.⁴ Významným plodem zkoumání strukturálních vztahů a slučování idejí je odhalení nejsoucna a tvrzení: nejsoucno určitým způsobem jest.

Náš vstup do dialogu začíná na místě, kde host upozorňuje své přátele, že nyní je nezbytně nutné vypořádat se s Parmenidovým zákazem: nespojovat nikdy nejsoucno se jsoucnem. Aby bylo možné sofistu odhalit musí Platón revidovat, oslabit ostrost Parmenidovy teze, jak sám Platón ústy hosta říká: podniknout útok na otcovu nauku.

Odkud ale začít ve vyvracení "otce"? Snad od jiných myslitelů. Zde se otevírá nepřeberná směsice názorů, směrů a pojetí jsoucna; místo aby tradice pomohla a ukázala, co je jsoucno, zdá se, že každý mluví o jsoucnu jinak, v jiném smyslu, někdo jej popisuje co do počtu, jiný co do kvality a nám se zatím smysl jsoucna pomalu vyprazdňuje. Zatímco všichni zachází s pojmem jsoucno, nám se jsoucno vzdaluje, odplouvá. Dostáváme se do velkých nesnází, protože víme, že nám něco uniká, ale vlastně ani dost dobře nevíme, co nám uniká : "Když jsme se tedy my octli v nesnázích, objasněte nám to vy náležitě, co asi chcete vyjádřiti, když užíváte slova jsoucno. Je totiž zřejmé, že vy tohle už dávno znáte, kdežto my jsme se předtím domnívali, že to známe, ale nyní jsme se ocitli v nesnázích."⁵ Platón se však nechce smířit s prázdnotou jsoucna, chce jej podchytit a fixovat, ale doposud popsané kritiky dusí a ubíjí veškeré tyto pokusy. Následující nauky ukazují, že uchopení jsoucna není o nic jednodušší než otázka po bytnosti nejsoucna. Platón ústy hosta vždy nejprve představí určité pojetí jsoucna, charakterizuje určitou

filosofickou školu a poté klade takovému pojetí překážky a nástrahy, dovádí je do ztuha překonatelných těžkostí. Výsledkem je, že opět stojíme před vypařeným významem výrazu "jsoucno".

Jako první jsou zasaženi ostřím Platónovy kritiky ti myslitelé, kteří tvrdí, "že vše je teplo a studeno nebo nějaká taková dvojice ...". Tvrdíte-li, uvažuje Platón, že oboje zároveň jest, co myslíte tímto "jest", je to třetí pojem? V případě, že ano dostáváte jsooucna tři a ne dvě jak tvrdíte. Kdybyste však nazývali jsooucnem jen jeden člen vaší dvojice, pak by jste museli dojít k počtu jednoho jsooucna a ne dvou, protože buď teplo by bylo totožné se jsooucnem, čímž by vlhko ztrácelo realitu, své bytí; vždy by vyšlo jen jedno jsooucno místo dvou.

Platón vzápětí podrobuje kritice eleatské pojetí jsooucna jako jedna: Eleaté tvrdí, že jest jediné jedno, jsooucno je totožné s jedním, jsooucno je neprodyšně celé a monolitně jediné, bez částí. Zde jsou Platónovy námítky: α) Rozumíte-li jsooucnem jedno, pak užíváte dva pojmy; vzniká vám jakási mnohost, neboť ztotožňujete "jsoucno" s pojmem "jedno" - není tedy pouze jediná entita, nýbrž dvě. Platón naznačuje nesnáze spojené s identifikací; Eleaté tvrdí, že jsooucno je jedno, jediné, ale ztotožní-li se jsooucno a jedno, pak vznikají pojmy dva, objevuje se primární mnohost, což je v rozporu s tvrzením, že neexistuje nic než jedno jsooucno. β) Ani jméno se nemůže považovat za jsooucno, musí se prohlásit za nic, neboť jméno je vždy jménem nějaké věci. Opět dostáváme jakési dvě entity a ne jediné jedno. Tímto argumentem Platón naráží na problém vztahu jazyka a reality, kterou se snaží jazyk popisovat, strukturovat. γ) Tvrdíte-li, že celek je totožný s jedním a zároveň určujete, že takové jsooucno má střed i obvod, pak musí nutně mít i části a už není jedním, nýbrž mnohým - má části totiž střed, obvodovou část atd. Jsooucno musí být podle vás nedělitelné, ale souhrn částí je dělitelný, jsooucno tudíž nemůže být celkem. Jestliže dále není celkem a přesto se trvá na celku, pak vznikají dvě podstaty "jedno" a "celek"; opět se vytváří mnohost.

Vlastní gigantomachie o pojem jsooucna začíná mezi materialisty a idealisty: Platón poeticky popisuje materialisty jako lidi, kteří "stahují všechno z nebe a neviditelná na zemi, rukama přímo objímajíce skály a duby...". Tito ztotožňují jsooucno s hmotou, ohmatatelností, pohybem. Praví materialisté se dostávají do nesnází tehdy, když tvrdí tyto dvě teze současně: že duše je součástí těla a že to, co má možnost k něčemu přistupovat a odstupovat, je jsooucí. Z toho Platón regulérně vyvozuje pro materialisty nepřijemný závěr, že spravedlnost a dobrotu je nutno pojímat jako jsooucí, i když nevyhovují viditelnosti a ohmatatelnosti, neboť všechny vlastnosti duše k ní teprve postupem času přistupují. Host přispěchává nerozhodným materialistům na

pomoc a nabízí vlastní výměr jsoucna: "...cokoli má nějakou moc, buď působit na jakoukoliv druhou věc nebo přijmouti sebemenší účinek od sebenejpatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát, všechno to vskutku jest; mám totiž za to - abych podal výměr - že jsoucna nejsou nic jiného než mohutnost."⁶ Přehlednost se zvýší, když zavedeme pro tento hostův výměr zkratku: "Jsoucno-dynamis", "Jsoucno ve smyslu dynamis".

Idealisté nesouhlasí s pojetím jsoucnosti tak, jak bylo dohodnuto s materialisty. Idealisté tyto námitky řeší tvrzením distinkce dění - jsoucnost. V případě dění pak lze mluvit o mohoucnosti věci něco činit nebo trpět, ale chceme-li promýšlet pravou jsoucnost, pak pojmy jako "dynamis", "moc činit" či "být trpným příjemcem", "pohyb" pro adekvátní popis nelze absolutně používat. Dokonalá jsoucnost je bez pohybu, je to čistá "stásis" (klid, nehybnost). Z těchto popisů jsoucna vyplývá pro idealisty nepřijemný důsledek: ideje jsou pravá jsoucna a jako pravá jsoucna jsou čistou nehybností, nelze u nich mluvit ani o mohoucnosti něco činit nebo být trpným objektem jakékoliv aktivity (i trpnost je chápána jako pohyb). Nemohou být tedy ani předmětem rozumového poznání, nesmí o nich existovat žádné poznání. Jakto že je tedy idealisté popisují a holedbají se, že předmětem pravého poznání je jsoucno nehybné - ideje? Princip absolutní "stásis" ničí poznatelnost idejí, ničí možnost jakýchkoli výpovědí o idejích.

Platón ústy hosta odlišil dva archetypy filosofie - materialistickou a idealistickou; upoutalo nás, že se sám nepřihlásil k idealistům, obě pozice mu nejspíše připadaly vyjádřením pouze částečných pravd - jednou skutečnost jako pohyb, podruhé skutečnost jako klid; uvědomil si, že oběma filosofii je společný právě pojem "jsoucno". Obě skutečnosti, jak materiální, tak ideální přece jsou. Klid a pohyb nemohou být určeními zásadními, určeními absolutní povahy věcí: "...od těch, kteří hlásají buď jedno jsoucno nebo i množství idejí, nepřijímat tvrzení, že všechno stojí, a na druhé straně zase těch, co kteří ve všem všudy uvádějí jsoucno v pohyb, vůbec ani neposlouchat, nýbrž podle dětského přání "všechno, co je nehybné i co je v pohybu" soudit, že jsoucno a vše jest jedno i druhé."⁷ Klid i pohyb zároveň patří mezi nejvyšší rody všeho, co je.

Celý dialog vstupuje do svého prvního vrcholu - host nám odkryje nesnáz spojenou se zkoumáním jsoucna. První vrchol se odehrává v pasáži 249 d - 250 e: Po gigantomachii jsme se dostali k idejím klidu a pohybu, zjistili jsme, že pro Platóna to nejsou určení absolutní. Nejsou to poslední výpovědi a charakteristiky jsoucích věcí, nýbrž sami nás přímo vybízí k fixaci dalšího pojmu - říkáme, že obě ideje stejnou měrou jsou. Musíme proto stanovit "...v duši pojem jsoucna jako něco třetího vedle nich..." a soudit, že

"...i klid i pohyb jest od něho objímán."⁸ Jsoucno je třetí ideou odlišnou od klidu a pohybu. Avšak se statusem ideje jsoucna to není vůbec jednoduché, neboť "podle své podstaty tedy jsoucno ani nestojí ani se nepohybuje."⁹ Idea jsoucna obklopuje klid a pohyb, ale sama má zcela jinou podstatu, nelze o ní prohlásit, že by se pohybovala ani že stojí. Vzniká problém, kam ji tedy zařadit; nemůže totiž patřit mezi běžná určení jsoucna, mezi rody a kategorie jsoucna a myšlení. Má svoji vlastní podstatu, řekli bychom spíše strukturu, která se vzdálila všemu jsoucímu z dohledu. Zní to podivně, že samo Jsoucno (idea jsoucna) se vzdálilo jsoucím věcem, celku jsoucna.

Vidíme, že se začínají kupit další potíže. V gigantomachii s materialisty navrhoval host pojetí jsoucna jakožto dynamis "...cokoli má nějakou moc, buď působit na jakoukoliv druhou věc nebo přijmouti sebemenší účinek od sebenepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát, všechno to vskutku jest; mám totiž za to - abych podal výměr - že jsoucna nejsou nic jiného než mohutnost."¹⁰ Jsoucí je tímto výměrem určeno hranicí schopnosti něco činit či trpět čin jiného. Každé jsoucno je způsobem dynamis, pohybuje-li se, nestojí, stojí-li, nepohybuje se; vše je rozprostřeno mezi tuto pojmovou dvojici i samotné ideje (jak dokazoval Platón v polemice proti idealistům) ve svůj specifickým způsobem ve svém stnulém bytí pohybovat a to tak, že jsou trpným příjemcem poznávací aktivity, aktivity rozumu - i toto "trpění" ve smyslu být objektem lidské zkušenosti má kinetický charakter. Mohutnost je tedy bytostnou charakteristikou celku jsoucího, definuje nám hranici jsoucnosti.

Proti tomu však najednou stojí Jsoucno, jež se podle vlastní podstaty nepohybuje ani není v klidu, které vypadlo z okruhu jsoucího, pro něž je významným znakem právě pobyt v pojmové dvojici klid a pohyb. Jsoucno odstoupilo, dostalo se mimo dosah základních rodů myšlení a bytí - pohyb a klid; myšlení samo je bezradné, má-li dále pátrat po tomto Jsoucnu (to On).

To však, co je v této pasáži označováno výrazem Jsoucno (On), bychom dnes mohli nazvat a pochopit, respektujíc Heideggerovu ideu ontologické difference, spíše jako bytí. Bytí, které je zásadně rozdílné od jsoucna, které nemůže být uchopováno stejným způsobem jako jsoucí, se musí ontologicky oddělit i od pojmové dvojice klid a pohyb, musí stát vně této dvojice. Egil A. Wyller nazývá tuto úvahu formulací aporie On, kterou charakterizuje slovy: "On stojí výše než každý jiný GENOS myšlení a bytí.... Bytí se tudíž ukazuje být "vně" nejvyšších GENÉ jsoucna."¹¹ Bytí nelze zachytit běžným způsobem, jakým přistupujeme k předmětnému jsoucnu. Myšlení, které je obráceno k předmětným obsahům, naráží v apórii On na neřešitelné překážky, vyjevilo se cosi, co je mimo běžné rody myšlení; jasným dokladem těžkostí je hostova

bezradná otázka: "Kam tedy má ještě obrátit své myšlení, kdo chce o něm u sebe stanovit něco zřejmého?"¹²

Dialog dospěl k aporii ON. Jak s ní máme naložit? Jakou filosofickou zkušenost nám tato nesnáž nabízí? Jak ji řešit? Vystupují v zásadě dvě možnosti: 1. Můžeme se pokusit vytěžit z ní plod negativního vědění, tzn. poznatek ontologické diference, získat z ní zkušenost transcendence jako jakési základní vědění o tom, že celek vši předmětnosti je transcendován nepsoucím, nepředmětným bytím. 2. Nebo můžeme transcendenci v uvedeném smyslu zrušit respektive ji překonat, redukovat v rámci dialektického myšlení; bytí uchopit jako jedno ze jsoucen a to nejvyšších, nadsvětských, jako nejvyšší kategorii jsoucna a zapracovat ji do světelné dialektiky idejí. Pochopit jsoucno jako ideu, nejvyšší genos.

Touto druhou cestou se dává dialog Sofistéš tedy Platón - Host se z nesnáží dostane tak, že jsoucno je spolu s pohybem a klidem ustanoveno za nejvyšší rody jsoucna, na což navazuje teorie pospólnosti idejí a odhalení nepsoucna. Uvedme si nyní přesně místo, kde podle nás zvedá Platón ruku pro druhé řešení: "Nejvyšší z rodů jsoucen, které jsme právě probírali, jsou jistě samo jsoucno, klid a pohyb."¹³ Je to moment, kdy se Platón vzdaluje od negativní sokratovské zkušenosti, kdy opouští Sókratovo negativní vědění, je zde přesně patrný okamžik tohoto vyjití za učitele.

Domníváme se, že toto místo lze považovat za konkrétní ukázkou Patočkových tezí o vzniku metafyziky u Platóna a později Aristotela - Patočka v Negativním platonismu říká: "Podstata metafyziky,....., spočívá v tom, že na sókratovskou (či presokratovskou) otázku je podána opět odpověď, kterou filosof hledí vyvodit z otázky samé. Jiné, vyšší než běžné, konečné a utilitárně "praktické" vědění se rozvíjí, distinkce odhalená prafilosofií má zůstat, veškeré jsoucno, universální celek, má být transcendováno, ale toto nové vědění má opět být předmětné, obsahové a kladné."¹⁴ Negativní Sókratův poukaz, který je vtělen do odhalené aporie (první způsob zacházení s aporií ON) je překročen Platónovým pozitivním řešením aporie On následujícím způsobem: nepřijemnost aporie padla převedením On ze své pozice "Ektos" na On jakožto jedno z nejvyšších rodů (jsoucno, klid, pohyb); toto dokládají slova Egila A. Wyllera, když říká, že "...ON ztratilo svoji vznešenou pozici EKTOS jako čisté, nepředikovatelné bytí. Je třeba s ním nakládat jako s jedním mezi nejvyššími GENÉ."¹⁵

Sókratés by z hlediska negativního vědění, tak jak mu rozumí Patočka, zůstal u On v pozici EKTOS, Platón však převádí ON z pozice "vně" na pozici "uvnitř" - On se stává jedním z nejvyšších rodů jsoucna. Před oběma mysliteli stojí aporie, trpkost a nepřijemnost zákrut myšlení. Zachytit ON ve své

pozici "vně" je zkušeností, o kterou jde Sókratovi - toto je intence jeho vědomého nevěděni, jeho negativní zkušenosti. Sókratés došel, i když spíše intuitivně než následkem filosofické analýzy, k pojetí On jakožto bytí, které se dostalo vně nejvyšších rodů jsoucna, jakožto něčeho, co neustále uniká zachycení a fixaci. Bytí nelze explikovat prostředky jsoucna, nelze o něm vypovídat pohyb či klid, neboť tyto charakteristiky se vztahují na předmětné jsoucno naplněné konkrétním, pozitivně vykazatelným obsahem. Veškerá světová předmětnost musí být transcendována. Jedině tímto pohybem transcendence člověk dospívá k věděni o celku světa a posléze k věděni o jeho vztahu k tomuto celku. Jakou má strukturu toto věděni? Negativní. Negativní proto, že předmětnosti světa jsou překročeny a světový obsah a pozitivita jsou uzamčeny do celku poukazem k tomu, co je negativně vymezuje. Platónovi, přísnému dialektikovi, je trpkost aporie rozumu nepřijemná, dráždí jeho smysl pro bezkonfliktní běh myšlenky, proto se vyrovnává s aporií On pozitivně, prostě pochopí ON jako nejvyšší rod jsoucna - On jako jeden z nejvyšších předmětů. V Sofistéš lze doložit Platónovu touhu převést negativní poznání na poznání pozitivní, předmětné, Platón chce vše zřít, nazírat, proto i jeho pojetí transcendence je pozitivní, objekty, které uznává za transcendentní mají obsah, jež lze nahlížet. Dokladem nám je Platónova charakteristika filosofa: "Avšak filosof se ve svých úvahách stále stýká s ideou jsoucna, a tu zase pro světlost té oblasti není nikterak snadno ho spatřiti; neboť duševní zrak obyčejných lidí nedovede vydržeti pohled na to, co je božské."¹⁶

Po naznačení vztahu obou myslitelů k aporii On si podrobně rozeberme Platónovo řešení aporie tzn. pokusme se ukázat Platónovo pojetí jsoucna jakožto nejvyššího rodu a strukturální vztahy odкрыté mezi nejvyššími rody jsoucna. Tyto Platónovy analýzy směřují k obhajobě a důkazu tvrzení, že nejsoucno určitým způsobem jest.

Platónova nauka o nejvyšších rodech začíná 254 b a končí 259 b. Nyní jsme na jejím úplném počátku: "Shodli jsme se tedy v tom, že některé z rodů jsoucen jsou ochotny se mezi sebou stýkati a druhé ne, a jedny jen málo, druhé však ve velké míře, jiné pak že procházejí všemi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi."¹⁷ Aplikujme v předcházející citaci dokázanou teoretickou možnost slučování, účastenství idejí na nejvyšší rody jsoucen, které byli dosud probrány: jsoucno, klid a pohyb. Klid a pohyb jsou neslučitelné; jsoucno se musí směřovat s oběma, neboť obě "jsou". Jsou to tři různé ideje, každá je různá od ostatních a je totožná se sebou. Musíme proto rozšířit počet nejvyšší idejí o dvě další - totožnost a různost.

Mezi nejvyššími rody vládnu tyto strukturální vztahy:

1. Dvojice "klid a pohyb" není "totožnost" sama ani "různost", neboť kdyby totožnost a dvojice klid a pohyb byly totéž, pak by jeden z pojmů (buď klid nebo pohyb) musel změnit svoji přirozenost na opačnou, protože by totožností nabyl účasti na svém opaku - klid by se musel dát do pohybu, nebo pohyb by se musel uklidnit. Obdobně je to s "růzností" - Dvojice dialektických protikladů by se stala jedním pojmem, uzavřeným rodem, jež nepřipouští v sobě žádný spor; uzavřením jednoty by oba protiklady nabyly v sobě navzájem účasti, neboť by už nebyly dvojím, ale jedním, což by bylo možné jen převedením svých přirozeností do opačné polohy. Klid by se musel, nabývši účasti na pohybu, rozpohybovat, musel by svoji přirozenost přeměnit na opačnou kvalitu.

2. Klid i pohyb jsou účastny na totožnosti i na různosti - klid je totožný sám se sebou a je různý od ostatních idejí; pohyb je něco jiného než klid a zároveň je identický sám se sebou.

3. Pohyb není "totožnost" ani "různost" a nelze to říci ani o klidu. Není přípustné, aby byl klid jedno s růzností či jedno s totožností. Představme si, že by klid byl totožný s ideou totožnosti. Totožnost je přeci účastna na jsoucnu, různosti a klidu - zde není žádný problém, ale o pohybu je také možno predikovat totožnost, tímto účastenstvím by však totožnost přinášela do klidu pohyb, což není přípustné.

4. "Jsoucno" není "totožnost" - Představme si, že by idea jsoucna byla totožná s ideou totožnosti, pak řekneme-li, že klid i pohyb jsou jsoucí, tvrdíme zároveň o klidu a pohybu, že nabývají svojí účastí na jsoucnosti i vzájemnou totožnost, klid by byl totožný s pohybem.

5. "Jsoucno" není "různé" - V případě, že by jsoucno bylo totožné s růzností, pak vzniká úvaha s tímto závěrem : jsoucna se myslí sama k sobě a v poměru k jiným. Různost je pojmem pro "myšleno v poměru k jiným". Kdyby měla různost účast na klidu a pohybu ve stejném významu jako jsoucnost, pak by mezi těmito třemi ideami byla jedna, která by nebyla různá vzhledem k ostatní, vzhledem k něčemu jinému. Jsoucnost by nebyla různá vzhledem k ostatním idejím, ale kvůli sobě samé, vzhledem k sobě samé.

6. Ostatní ideje mají na různosti účast.

V naší pasáži nás zvláště zaujali dva problémy - jde o dedukci pěti idejí a z ní plynoucí strukturální provázanost jejich postupných kroků a problém pojetí jsoucna jakožto sumy.

Dedukce pěti idejí

Před námi se rozprostírá až neskutečná pobleskující pestrobarevnost světa. Přírodní (fyzikální) jsoucno oplývá variabilitou svých projevů, složitostí svého uspořádání; každá rostlina, živočich, člověk dýchá, v urputném nádechu se zračí neodvolatelná touha žít, zračí se tam i stejně neodvolatelná nutnost zemřít; vesmír pulsuje. Stejně je na tom jsoucno duševní. Naše duševní pochody ať vědomé či nevědomé jsou pro každého tak specifické a jen jemu vlastní, že neexistuje člověk s identickými povahovými rysy, stejným temperamentem, pocity, prožíváním, jednáním, chováním. Nevědomí jako jedna z nejdůležitějších vrstev lidské psychy tuto složitost a variabilitu neskutečně umocňuje. Naše nevědomí je zaneseno různými obrazy, vytěsňenými prožitky, které jsme získali v našem individuálním životě, vše je ovlivněno výchovou, prostředím, názorovým paradigmatem, světovým během dějin a naší pozicí v nich. Konečně jsoucno sociální (společnost, kultura, náboženství, filosofie) dovršuje a dokonává plnost skutečnosti.

Celek těchto tří vrstev odpovídá Platónově charakteristice jsoucna jakožto dynamis. Každá z těchto vrstev je schopna činit, být mocí a silou, každá však i trpí činy ostatních elementů skutečnosti. Ze jsoucna jakožto mohutnosti postupme první abstrakci k pojmům klid a pohyb, protože ty jsou vlastní veškerému fyzickému, psychickému i sociálnímu dění. Tyto tři základní části jsoucna ve smyslu moci činit a trpět činěné něčím nebo někým jiným se první abstrakci pozvedly k pojmové dvojici klid a pohyb.

Okamžitě se vynořuje druhá abstrakce - klid a pohyb, obě tyto ideje jsou, obě jsou účastny na ideji jsoucna.

Nyní je nutno učinit třetí abstrakci - trojice rodů jsoucna klid, pohyb a jsoucno předpokládají další dvojici: totožnost a různost. Mají-li klid, pohyb a jsoucno po první a druhé abstrakci zůstat fixovány jako samostatné ideje s jednoznačným obsahem, musí být v prvním případě od sebe odděleny, musí být jasné, že pohyb nemůže nikdy být klidem, klid nikdy jsoucnem atd. Vzniká tedy idea různosti. Aktem této ideje je různost, oddělení, odlišení. Mají-li rody jsoucna cosi jasného vypovídat, mají-li mít předmětný obsah nelze je jen odlišit, ale je třeba, aby byla založena jejich identita. Z abstrakce vystupuje idea totožnosti.

Musíme si uvědomit, že označení jednotlivých abstrakcí nemá charakter postupného rozvíjení od první ke třetí, že bychom museli nejprve rozvinout první abstrakci klidu a pohybu a teprve posléze druhou a třetí. Všechny tři

abstrakce se rozvíjí zároveň a jsou na sobě všechny závislé, objevují se, kdykoliv se objeví jen jediná z nich. O žádné nelze říci, že by byla vůdčí, primární, důležitější.

První a druhá abstrakce jsou na sobě navzájem závislé, nelze o žádné říci, že by se obešla bez druhé. Z první abstrakce, jejímž výsledkem je klid a pohyb, postupujeme k druhé úvahou: obě ideje určitým způsobem jsou a toto "jsou" nepatří ano ke klidu, ani k pohybu, musí tedy být něco třetího. Úvaha končí v druhé abstrakci u fixace ideje jsoučno. Z první abstrakce lze však přímo dojít ke třetí úrovni abstrahování - klid nemůže být totožný s pohybem, oba pojmy znamenají něco jiného, antagonistického, různého od sebe. Totožné jsou samy se sebou. Pevná fixace "obsahu" ideje pohybu, její primární vymezení však tkví v kladení sebe sama. pohyb znamená právě pohyb, a ne něco jiného. Tato úvaha je postupem třetí abstrakce a výsledek - totožnost a různost. Nutnost různosti se zakládá již v první abstrakci, kde je různost neodmyslitelná, vždyť právě z variability světa jsme dostali první abstrakci ideje klidu a pohybu.

Odkud však vzniká sama první abstrakce? Klid a pohyb byl získán z předběžného předporozumění pojmu jsoučno, teprve toto předporozumění dovolilo vymezit jsoucí věci, svět fyzický, psychický a sociální. Říkali jsme, že i v jsoučnu fyzickém, psychickém je pohyb a klid. Předporozumění vycházelo z jasnosti o "jsoučnu", tedy řekli bychom z druhé abstrakce. Z druhé abstrakce, od jsoučna, je možné přejít rovnou ke třetí úrovni abstrahování: představme si jsoučno, jsoučno jediné, totožné se sebou samým. Totožnost tohoto jsoučna se sebou samým je identifikačním proces; jsoučno je jsoučno nebo jsoučno = jsoučno. Neustálá identifikace se sebou, kterou jsoučno provozuje, je však něčím druhým, jsoučno paradoxně potřebuje tento proces a jeho ideu k uchování své jednosti, jež se však rozpadá stává se nemožnou, neboť idea procesu identifikace je "totožnost". Odhalením totožnosti jako ideje vyskočí okamžitě do zorného pole i idea různosti - jsoučno je něco specifického, různého od totožnosti.

A zkusíme-li vyjít z třetí abstrakce, okamžitě se odehrává druhá: musí existovat pojmy totožnost a různost, abychom byli sto mluvit o jakémkoli jsoučnu. Již dopředu zde musí být předporozumění totožnosti a různosti, než odhalíme jsoučno samo.

Všechny tři abstrakce tvoří dokonalou, vzájemnou strukturální provázanost; dalo by se říci, že se pohybují v neustálém kruhu. Tyto tři kroky jsou vzájemnou strukturou a souvztažností, jsou sami sobě vzájemně úběžníkem

i ubíhajícími k tomuto úběžníku. Každý krok předpokládá, že stejné kroky, které chce teprve rozvinout, vedou k němu již rozvinuté a odhalené.

Platónovo pojetí jsoucna jakožto sumy

Z doposud předcházejících závěrů si můžeme dovolit vytěžit určité Platónovo pojetí jsoucna. Pracovně jej nazvěme jsoucno jako suma. Co tím myslíme? Řecké ON není Platónem uchopeno negativně, v síle ontologické diference; On je převedeno na pozitivní předmět mezi ostatními, respektive mezi ostatními ideálními předměty, jimiž jsou ideje, rody jsoucna. Jsoucno pojímá Platón jako jeden z nejvyšších rodů. On uchopené negativně překračuje sumu všeho jsoucího, nevyčerpává se plně předmětností, naopak zjevnost předmětnosti svojí transcendencí umožňuje. On uchopené pozitivně je součtem všech idejí, ostatních rodů jsoucna, vzájemných účastí a vztahů. Nabízí se možnost pochopit ideu jsoucna jako sumu všech ostatních idejí, přičemž jsoucno samo se touto sumací zcela vyčerpá. "Jsoucno jako suma" je další indicií Platónova odklonu od Sókrata - Sókratés (respektujeme-li Patočkův obraz Sókrata) zůstává u ON, jež je něco více než suma, jež sumu překračuje a svým překračováním zakládá, jež je základem zjevnosti sumy. Pokusme se promyslet možné modely struktury pěti nejvyšších idejí, protože tyto modely budou hrát zásadní roli pro pochopení jsoucna jakožto sumy, jak jej zachycují vrcholné analýzy dialogu Sofistés. Platón sám jen nejasně načrtl tuto strukturu, nezanechal pevnější obraz, pokusíme se proto naznačit, jak by se chybějící mezery daly vyplnit.

První model jsoucna jako sumy demonstrujeme na příkladu čtverce. Idea jsoucna si představme jako velký čtverec. Klid a pohyb, zástupci jsoucna-dynamis rozdělí čtverec na vertikální pásy. Ideje nižší obecnosti patřící do jsoucna-dynamis např. studené-chladné, bílé-černé, materiální-duchovní atd. tvoří jednotlivé, podélné, vertikální pruhy. Ideje totožnosti a různosti rozdělí čtverec na dva horizontální pásy čtverce a to tak, že se sami navzájem musí překrývat. Tato podmínka je plněním strukturálních vztahů - idea různosti je totožná se sebou a sama je různá od totožnosti. Ideje různosti a totožnosti musí nabývat vzájemné účasti. Tato podmínka nám též jasně ukazuje principiální rozdílnost vzájemných vztahů jednotlivých rodů jsoucna první a třetí abstrakce. V rámci první abstrakce, jak jsme ji popsali výše, nelze připustit účast klidu na pohybu; věc se buď pohybuje nebo je v klidu. Z hlediska dnešní fyziky se může zdát, že i nemožnost účasti a směřování klidu a pohybu padá, ale není tomu tak. I v relativistických teoriích, musí platit, že v konkrétním smyslu, tj. v konkrétní vztahné soustavě, pohybuje-li se nějaká

věc, pak se nemůže stát, aby tatáž věc v tomtéž okamžiku stála, byla v klidu. Ideje třetí abstrakce na sobě navzájem musí nabývat účast, ba dokonce je nezbytně nutné, aby se směřovaly. Neboť pouze účastí na totožnosti získá idea různosti výhřez svého "tvaru" do skutečnosti a zároveň sama poskytne ideji totožnosti odlišení od ostatních idejí. Takto rozdělený čtverec nám demonstruje první model pojetí jsoucná jako sumy, kde idea jsoucná je součtem všech podmnožin, které vznikly rozdělením "plochy" ideje jsoucná.

Zcela automaticky se vynořují další podmínky, které musí být splněny, aby probíraný model byl konsistentní s Platonovými požadavky na vzájemné společenství nejvyšších rodů - idejí: žádná z dílčích idejí nesmí být totožná s "plochou" ideje jsoucná, tj. žádná ze vzniknuvších podmnožin nesmí být totožná s množinou, které je ona sama podmnožinou - pás zaujímaví idea totožnosti nesmí mít stejný "obsah" jako čtverec, který zaujímá idea jsoucná.

Jaký status zaujímají v tomto modelu dílčí ideje jsoucná-dynamis, tj. ideje jednotlivých věcí, z nichž se první abstrakcí dostáváme ke klidu a pohybu? Vlastní bytostné obsahy všech nižších (rozuměj nižších než je uváděných pět idejí) idejí jsou založeny, spočívají v průniku obou idejí třetí abstrakce (totožnost a různost) s vertikálními pásy idejí první abstrakce (ideje jsoucná-dynamis). Na "ploše" tohoto průniku jsou založeny bytnosti nižších idejí. Ke konstituci nižších idejí dochází už i v průnicích obecnějších tj. v průniku pásů jsoucná-dynamis s totožností nebo tam, kde nabývá jsoucná-dynamis účast na různosti, tzn. v místech mimo společný obsah totožnosti a různosti. Dalo by se říci, že účast jsoucná-dynamis s totožností zakládá jakousi logickou konfiguraci ideje ve smyslu, že každá nižší idea je totožná se sebou, aby jakákoliv nižší idea byla možná, musí být ustanovena, v jistém smyslu "pojmenována" - jde o proces pozitivního výhřezu do skutečnosti. Proces formálního ustanovení ideje musí však být doplněn procesem získání obsahové odlišnosti, jenž se děje ve společenství jsoucná-dynamis s ideou různosti - jde o proces negativního výhřezu. Konstituce ideje takto popsaná v postupných krocích existuje pouze hypoteticky, jen v teoretickém zkoumání, neboť skutečně se žádná idea neobjeví mimo společný průnik totožnosti a různosti - oba výhřezy do skutečnosti, jak pozitivní, tak negativní se odehrávají zároveň v průniku jsoucná-dynamis s průnikem totožnosti a různosti.

Model "čtvercového" jsoucná vyžaduje i interpretaci pojmů "účastnit se na jiné ideji" či "nabývat společenství s jinou ideou". Ve "čtvercovém" modelu ideje jsoucná jakožto součtu dílčích idejí vzniká nutnost ustanovit pojmovou distinkci "účast běžná" a "totální účast". Jeden ze strukturálních vztahů zní, že nesmí být idea různosti totožná s ideou jsoucná, je na ni účastna, ale

nesmí s ní splývat ve smyslu úplného ztotožnění. Neděje se toto splynutí v pojetí jsoučna jako sumy? Zdá se přece, že idea různosti splynula s ideou jsoučna. Nesplynula s ní sice tak, že by se rovnaly tyto ideje, splynula s ní způsobem, který chceme fixovat jako "totální účast": obsah ideje různosti nevyčnívá z ideje jsoučna, různost se stala totálně účastnou na jsoučnu, ale nestala se jsoucnem, nevyplnila "plochu" jsoučna úplně. Různost nesplynula ale je totálně účastna. V pojetí jsoučna jakožto sumy nabývají všechny ideje totální účast na ideji jsoučna a účast běžnou tj. mezi sebou navzájem. Přičemž dále platí, že "plocha" ideje jsoučna se plně vyčerpává všemi totálními účastmi. Základní "vlastností" ideje jsoučna je součet všech idejí, suma všech rodů jsoučna, z čehož vyplývá další vlastnost - takto pojatá idea jsoučna má charakter ne-normální množiny tj. je součtem všech rodů a sama je prvkem tohoto součtu, z hlediska teorie množin můžeme proto přirovnat tuto vlastnost ideje jsoučna k vlastnosti ne-normální množiny, pro kterou platí, že je prvkem sebe sama.

Čtvercový model má však jeden nedostatek: všechny ideje postrádají své vlastní bytí, svoje vlastní území, kde by byly suverénně sebou samými, bez jakýchkoliv příměsků a účastí. Nezávislé bytí idejí zaručuje model obohacený právě o rozměr nezávislosti. Model čtverce řešil problematiku strukturálních vztahů mezi idejemi, mohl přesně ukazovat způsoby míšení jednotlivých idejí s jinými. Nemohl se však vypořádat s nezávislostí, všechny ideje byly v jistém smyslu odvislé od "plochy" jsoučna a sama idea jsoučna byla zase závislá na postupných, dílčích součtech. Proto je třeba čtvercový model rodů jsoučna obohatit o rozměr nezávislosti, svébytnosti, obohatit čtverec o třetí rozměr.

Tímto obohacením vzniká druhý model modů bytí idejí, rodů jsoučen; model, který řeší případ, kdy idea jsoučna má v jistém "pohledu" charakter jsoučna jakožto sumy, přičemž si jednotlivé ideje zachovávají svoji nezávislost, jsou svébytnými bytnostmi, které si zachovávají "kousek místa jen pro sebe". Tento model má svůj inspirační zdroj v postupu abstrakcí. Na rozdíl od čtvercového pojetí nejde o "dvojrzměrný" model, nýbrž o výpad do dalšího rozměru. První abstrakci si představme jako víko krychle, třetí abstrakce je střední rovinou krychle, rovnoběžná se dnem krychle, s podstavným čtvercem. Druhá abstrakce tvoří dno krychle. Dostáváme tímto imaginární krychli, tři čtverce zavěšené nad sebou, navzájem rovnoběžné. Princip účasti idejí z jednotlivých úrovní je zajištěn pohledem skrze tyto rovnoběžné čtverce - jde o pohled shora na krychli. Horním pohledem se ideje z jednotlivých úrovní promítnou do základny a veškeré požadované strukturální zákonitosti vespolného slučování idejí jsou zachovány: ideje klidu

a pohybu se promítnou do třetí úrovně, zde získají účast na totožnosti a různosti a současně následuje průmět do úrovně, kterou tvoří samotná idea jsouna. Podívejme se však na naši imaginární krychli z boku. Zde jsou jednotlivé vrstvy nesmíchané, "stojí" nad sebou v "nezávislém bytí". Ideje všech úrovní si zachovávají samostatnou polohu. Ideje již nejsou totálně účastny, absolutně obsaženy v ideji jsouna.

Prostorový model řeší problematičnost čtvercového a zároveň poskytuje možnost pojímat ON pozitivním způsobem, umožňuje pochopit Platónovu redukci ON z postavení "vně" rodů jsouna na postavení uvnitř rodů jsouna.

POZNÁMKY

¹ Srovnej Wyller Egil A.; Pozdní Platón; Praha 1996; str.102

² Srovnej Patočka Jan; Péče o duši I.; Praha 1996 str. 309

³ Tamtéž; str. 309

⁴ Platón nerozlišuje mezi pojmy idea a rod jsouna, oba výrazy používá synonymně.

⁵ Platón; Sofisté; Praha 1995; 244 a

⁶ Tamtéž; 247 d

⁷ Tamtéž; 249 c

⁸ Tamtéž; 250 b

⁹ Tamtéž; 250 c

¹⁰ Tamtéž; 247 d

¹¹ Wyller Egil A.; Pozdní Platón; Praha 1996; str. 120

¹² Platón; Sofisté; Praha 1995; 250 d

¹³ Tamtéž; 254 d 4

¹⁴ Patočka Jan; Péče o duši I.; Praha 1996; str.309

¹⁵ Srovnej např. in Wyller Egil A.; Pozdní Platón; Praha 1996; str. 121

¹⁶ Platón; Sofisté; Praha 1995; 254 a

LITERATURA

[1] PLATÓN (1995): *Sofisté*. Oikymene, Praha .

[2] PATOČKA (1996): *Péče o duši I*. Oikymene, Praha.

[3] WYLLER, E.A. (1996): *Pozdní Platón*. Nakladatelství Petr Rezek, Praha.