

Platónovo podobenství o jeskyni

JIŘÍ STRÁNSKÝ

Teologická fakulta

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Kněžská 8

370 05 České Budějovice

jstransky@tf.jcu.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2021.003>

ABSTRACT

The main aim of this paper is to thoroughly analyse Plato's simile of the cave. Since it is closely tied to two previous similes (namely the Sun and the Line), the first section of the paper is devoted to a brief recapitulation of the content of these similes and their relation to the Cave. Then, the simile of the cave itself is being scrutinized. It is argued that in order to understand the simile properly, one must distinguish between different contexts in which Plato applies it. It is claimed that although they are mutually non-transferable (and so, as many scholars think, a consistent interpretation of the whole simile cannot be given), they are, nonetheless, complementary, and only when taken together one can understand the complexity of human situation in this world. The last section of this paper is then devoted to the topic of philosophical education which plays a key role in the simile of the cave

— ÚVOD¹

O Platónově podobenství o jeskyni² lze tvrdit, že se jedná snad o vůbec nejznámější část nejen dialogu *Ústava*, ale dokonce celého platónského korpusu, což dokládá například fakt, že alespoň základní povědomí o něm proniklo i mimo obvyklý rámec odborné

filosofické obce. I přesto je však realita taková, že mezi platónskými badateli neexistuje konsenzus ohledně toho, jak přesně toto podobenství s jeho mnohými detaily přesně vykládat. Například Julia Annas je přesvědčena, že Jeskyně nemá žádnou konzistentní celkovou interpretaci (Annas 1981, 256), Malcolm Schofield, volně parafrázováno, hovoří o utrpení pro filosofické učence,³ Simon Blackburn se domnívá, že síla tohoto podobenství je „přímo úměrná jeho neurčitosti“ (Blackburn 2007, 140), a Stanislav Synek tvrdí, že „zřejmě není možné podat výklad [sc. tohoto podobenství], jenž by dokázal uspokojivě odpovědět na všechny otázky, které při jeho promýšlení vyvstávají“ (Synek

1 Za mnohé cenné připomínky k pracovní verzi tohoto textu vděčíme účastníkům Kolokvia k antické filosofii pořádaného na ÚFaR FF UK v letním semestru akademického roku 2020/2021, a to především Vojtěchu Hladkému, Štěpánu Špinkovi, Ondřeji Krásovi a Stanislavu Synkovi.

2 V souladu s běžnou praxí v textu rozlišujeme mezi psaním „Jeskyně“, máme-li na mysli Platónovo podobenství v jeho celku, a „jeskyně“, máme-li na mysli samotný podzemní příbytek, který Platón v rámci svého podobenství popisuje. Obdobně hovoříme rovněž o Slunci či Úseče, máme-li na mysli podobenství v jeho celku.

3 Doslova „a headache for philosophical scholarship“ – Schofield (2007, 216).

2019, 3). Za této situace proto pokládáme za ospravedlnitelný další pokus o výklad inkriminovaného Platónova textu.

V této studii budeme postupovat následujícím způsobem. Nejprve se stručně zaměříme na dvě bezprostředně předcházející podobenství o slunci a o úsečce, s nimiž je Jeskyně velice úzce provázána,⁴ přičemž se budeme soustředit na vysvětlení významu, jaký tato podobenství mají zejména ve vztahu k následující Jeskyni. Celá zbývající část této práce pak bude věnována podrobnému rozboru Platónova podobenství o jeskyni, úzce souvisejícího motivu výstupu ven do skutečného světa a částečně také opětovného sestupu zpět. Na základě důkladné analýzy textu bude naším cílem vyložit význam jednotlivých detailů Platónova obrazu. Spolu s tím budou pečlivě rozlišeny různé kontexty, v nichž Platón tento obraz využívá, bude ukázána jejich odlišnost a vzájemná nepřevoditelnost,⁵ avšak zároveň bude kladen důraz na

jejich komplementaritu. Pouze za tohoto předpokladu (tj. za předpokladu komplementarity těchto odlišných kontextů) totiž Jeskyně plní svůj účel, jímž je vyobrazení komplikované lidské situace na tomto světě, a to s přihlédnutím k vlivu, jaký na naši přirozenost má náležité vzdělání (παιδεία), nebo naopak jeho absence.⁶

— SLUNCE, ÚSEČKA A JESKYNĚ

Jak již bylo naznačeno, detailní rozbor jak Slunce, tak Úsečky se vymyká rámci předkládané studie, avšak i přesto pokládáme za nutné alespoň stručným (a nutně tedy zjednodušeným) způsobem nastínit jejich vzájemný vztah a souvislost s Jeskyní. Hlavní význam podobenství o slunci je dle našeho názoru třeba hledat především (avšak nikoli výhradně) na rovině ontologie (Rosen 2005, 269). Platón v něm Sókratovými ústy hovoří o tzv. dítěti dobra (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ – *Resp.* 506e3, 507a3, 508b12–13), jímž má být slunce. Stejně jako slunce kraluje (βασιλεύειν – *Resp.* 509d2) nad tímto světem, tak idea dobra kraluje nad světem netělesným. Slunce je totiž příčinou samotného bytí smyslově vnímatelných jsoucen,⁷ a navíc také jejich poznatelnosti, jelikož vyzařuje světlo, díky němuž můžeme tato jsoucná naším zrakem vidět. Obdobně pak je

4 Viz *Resp.* 517b1, kde Sókratés tvrdí, že tento obraz (tj. podobenství o jeskyni) je celý třeba připojit (προσαπτέον) k tomu, co bylo řečeno dříve (τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις). Přesný význam tohoto tvrzení sice není zcela jistý, avšak v našem čtení je chápeme jako odkaz k předchozím dvěma podobenstvím. Souhlasíme tedy s názorem Johna Ravena, který tvrdí, že Platónova tři podobenství je třeba chápat nikoli jako tři separátní a vzájemně nezávislé celky, ale naopak jako tři komplementární a provázané části jednoho velkého celku (srv. Raven 1953, 32). K této otázce srv. rovněž Karasmanis (1988, 150–151).

5 Srv. hypotézu Malcolma Schofielda, podle níž jsou v Platónově Jeskyni přítomny odlišné a vzájemně nesouměřitelné narativy či projekty, což vysvětluje, proč podobenství vzdoruje oné konzistentní celkové interpretaci (Schofield 2007, 216–217).

6 Viz hned první větu, kterou Sókratés celé podobenství uvádí (*Resp.* 514a1-2) a k jejímuž výkladu se dostaneme níže v rámci této studie.

7 Doslova Sókratés tvrdí, že věcem dává „vznik, vzrůst a výživu“ (γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν – *Resp.* 509b3-4). Není-li uvedeno jinak, používáme pro přímé citace Platónova textu v řečtině Burnetovu edici a v češtině překlad Františka Novotného.

idea dobra příčinou nejen bytí, ale také poznatelnosti jsoucní inteligibilních, neboť jim poskytuje pravdu, díky čemuž je můžeme poznat naším rozumem (viz *Resp.* 508d4–509b10). V podobenství o slunci tedy Platón zachycuje rozdíl mezi dvěma podobami toho, co jest – na jedné straně stojí jsoucna netělesná a inteligibilní, na straně druhé, jsoucna tělesná a poznatelná našimi smysly.⁸ Toto ontologické rozlišení zároveň doplňuje také o základní epistemologické rozlišení mezi tím, co je poznatelné smysly, a tím, co je poznatelné rozumem. V tomto kontextu používá metaforu světla jakožto nutného předpokladu poznatelnosti daného jsoucna zrakem, jež má symbolizovat pravdu

jakožto nutný předpoklad poznatelnosti daného jsoucna rozumem.

Podobenství o jeskyni nade vši pochybnost navazuje na Slunce v tom ohledu, že přijímá tento základní dualistický rozvrh, a to v podobě rozlišení mezi podzemním příbytkem podobným jeskyni (σπηλαιώδης – *Resp.* 514a3) a skutečným světem existujícím mimo ni. Můžeme tedy říci, že vše, co se „odehrává“ v podobenství o jeskyni, se děje na pozadí základního rozlišení mezi tělesným, smyslově vnímatelným světem a sférou netělesných inteligibilních jsoucní, byť, jak uvidíme v dalších oddílech této studie, výklad základních reálií Jeskyně se tímto rozlišením rozhodně nevyčerpává. S jistotou můžeme tvrdit, že Jeskyně navazuje na Slunce rovněž ve vyobrazení nejvyšší ideje dobra jakožto viditelného slunce, které vládne skutečnému světu vně jeskyně (dosl. „způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném světě“ – *Resp.* 516b) a nějakým způsobem (τρόπον τινά – *Resp.* 516c2) je dokonce původcem i všeho toho, co se nachází uvnitř jeskyně. V neposlední řadě pak pracuje rovněž s metaforou světla, jež je základní podmínkou viditelnosti jak stínů či jsoucní uvnitř jeskyně, tak mimo ni.

Následující podobenství o úsečce pak onen základní rozvrh dále rozpracovává, a to především z hlediska epistemologie (Rosen 2005, 269). Výchozím bodem je podle Sókrata úsečka (γραμμή) rozdělená na dva nestejně díly, jež odpovídají již zmíněnému rozlišení mezi dvěma druhy jsoucna – viditelným

8 Je však třeba dodat, že již v tomto textu nám jeho autor zároveň dává tušit, že toto základní dualistické rozlišení je sice bezpochyby platné, avšak zároveň poněkud zjednodušující nebo přinejmenším ne zcela vyčerpávající. Celé podobenství totiž zároveň vyzdvihuje existenci jedné entity, jež se tomuto rozlišení určitým způsobem vymyká a která, jak již bylo řečeno, zakládá nejen poznatelnost, ale i samu existenci inteligibilní sféry, a to ideje dobra. Srv. Raven (1953, 32) a Ferguson (1963, 190), a viz rovněž *Resp.* 509b8–10, kde se dozvídáme, že „dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí“ (οὐκ οὐσία ἐστὶν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). I přesto, že přesný význam této slavné pasáže je předmětem mnoha diskusí a sporů mezi badateli, pokládáme za zřejmé, že se zde poměrně explicitně deklaruje výjimečné postavení dobra ve vztahu ke všemu, co jest (ať už inteligibilnímu, tak samozřejmě také tělesnému). Jinou entitou, která se rovněž vymyká onomu základnímu dualismu, je duše. Tato problematika je však důkladně vyložena na jiných místech platónského korpusu (viz zejm. *Tim.* 35a nn.) a její rozbor proto přesahuje meze této studie.

a inteligibilním (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου – *Resp.* 509d8). Tyto dva díly jsou dále podle stejného poměru (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον – *Resp.* 509d7–8)⁹ oba rozděleny, tudíž ve výsledku dostáváme díly čtyři, které jsou seřazeny podle vzájemné zřetelnosti a nezřetelnosti (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα – *Resp.* 509d9) a jimž v duši odpovídají čtyři různé stavy (παθήματα – *Resp.* 511d7). V prvním dílu viditelného úseku jsou předmětem našeho poznání pouhé obrazy a stíny (εἰκόνες, σκιαί – *Resp.* 509e1–510a1), pročež duše dosahuje roviny pouhého dohadování (εἰκασία – *Resp.* 511e2). V druhém dílu se naše poznání zaměřuje na samo to, čemu se výše zmíněné obrazy a stíny podobaly (ὅ τοῦτο ἔοικεν – *Resp.* 510a5), tj. na všechna tělesná jsoucna kolem nás. Odpovídající stav poznání je pak nazván věřením (πίστις – *Resp.* 511e1).

Z tohoto popisu lze usuzovat, že rozdělení viditelného úseku (a potažmo rozlišení mezi εἰκασία a πίστις) je dáno primárně povahou předmětů, jež duše poznává (tj. buď obrazy a stíny, anebo tělesné věci samé). Naproti tomu rozdělení úseku inteligibilního se zdá být primárně záležitostí *metody*, kterou duše při svém poznávání postupuje (srv. Ferguson 1963, 189). V rámci třetího dílu „jest duše nucena hledati z předpokladů“ (ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων), přičemž užívá „tamtěch předmětů napodobování“, tj. tělesných jsoucna jako obrazů (ὥς εἰκόσιν), a „postupuje ne směrem k počátku, nýbrž ke konci“ (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ

τελευτήν) (*Resp.* 510b4–6). Odpovídající stav či mohutnost duše následně Sókratés nazve myšlením (διάνοια – *Resp.* 511d8). Mimořádná obtížnost tohoto výkladu vede k tomu, že mu Glaukón nejprve neporozumí, a proto se jej Sókratés rozhodne ilustrovat na konkrétním příkladu, kterým je postup (μέθοδος – *Resp.* 510c5) matematiků a geometrů.

Lidé zabývající se matematikou či geometrií totiž předpokládají „liche a sudé, tvary, trojí druh úhlů a jiné věci s tím příbuzné“ (τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ – *Resp.* 510c4–5). Tyto své předpoklady však nepovažují za nutné nijak dokazovat a počínají si tak, „jako by šlo o věci každému jasné“ (ὥς παντὶ φανερῶν – *Resp.* 510d1). Při svém zkoumání od nich proto začínají (ἀρχόμενοι – *Resp.* 510d1) a postupují k tomu, co je cílem jejich zkoumání, tj. např. „čtverec sám nebo úhlopříčka sama“ (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ [...] καὶ διαμέτρου αὐτῆς – *Resp.* 510d7–8). I přesto se však nepohybují v čistě inteligibilní sféře, neboť při svém postupu také „užívají viditelných podob a vykládají o nich“ (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται – *Resp.* 510d5–6), byť tyto viditelné podoby (tj. např. v písku nakreslený čtverec či úhlopříčka) nejsou samy cílem jejich zkoumání. Z tohoto Sókratova výkladu tedy můžeme usuzovat, že rovina διάνοια má přinejmenším tyto základní charakteristiky: 1) přesvědčení o existenci určitých předpokladů, které se dále nijak nedokazují a jež jsou (mylně) chápány jako samy

⁹ Pro výklad této fráze a vyobrazení rozdělené úsečky viz Karasmanis (1988, 153–154).

počátky (ἀρχαί – srv. *Resp.* 511b3–5); 2) převládající zájem o inteligibilní obecniny; 3) zkoumání těchto obecnin za pomoci objektů viditelného světa.

Mezi badateli se často vede diskuse o tom, zda bychom (stejně jako již Aristotelés – viz *Met.* 987b14–18) měli na základě této pasáže postulovat specifickou existenci matematických objektů „mezi“ (μεταξύ – *Met.* 987b16) jsoucný inteligibilními a tělesnými. Domníváme se, že analyzovaný text takto silné implikace nemá, a jsme rovněž přesvědčeni, že rovinu διάνοια bychom neměli spojit výhradně s matematikou a geometrií.¹⁰ Ve prospěch této teze hovoří především dva argumenty: 1) Sókratés postup matematiků a geometrů užívá pouze jako *příklad* pro ilustraci svého předchozího obecného výkladu,¹¹ a to navíc až poté, co Glaukón projeví své nepochopení; 2) Sókratés tvrdí, že ve třetím dílu duše „užívá tamtěch předmětů napodobování jak obrazů“ (τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ – *Resp.* 510b4), což odkazuje na předměty roviny πίστις, tj. obecně na všechna viditelná jsoucna bez jakéhokoli specifického omezení pouze na předměty matematiky či geometrie. Můžeme proto souhlasit s názorem Kennetha Dortera, jenž tvrdí, že διάνοια je jakýkoli myšlenkový postup, který postuluje existenci inteligibilních jsoucen a vyvozuje z nich důsledky (aniž by však pátral po základech těchto

jsoucen), přičemž si pomáhá jsoucný tělesného světa (Dorter 2006, 196).¹²

Poslednímu dílu úsečky podle Sókrata v duši odpovídá stav, který označuje termínem rozumové nahlížení (νόησις – *Resp.* 511d8). Pro tuto rovinu je charakteristické to, že ony předpoklady již nejsou chápány jako počátky (jako tomu bylo na rovině διάνοια), nýbrž jako „předpoklady v pravém slova smyslu“ (τῷ ὄντι ὑποθέσεις – *Resp.* 511b5), pomocí nichž lze vystoupit až k úplnému počátku všeho, který je bez předpokladů (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν – *Resp.* 511b6–7), tj. k ideji dobra, s níž jsme byli seznámeni už v minulém podobenství o slunci. Rozum při této cestě užívá moci dialektiky (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει – *Resp.* 511b4) a po dosažení zmíněného počátku sestupuje s jeho pomocí zase nazpět (πάλιν αὖ – *Resp.* 511b7) k idejím samým (εἰδεσιν αὐτοῖς – *Resp.* 511c1–2). Na rozdíl od roviny διάνοια se tedy duše pohybuje již v čistě inteligibilní sféře, dosahuje poznání absolutního počátku všeho, jímž je idea dobra, a z této perspektivy je následně schopna adekvátně porozumět samotným idejím.

S ohledem na vztah Úsečky a Jeskyně si badatelé zpravidla kladou především otázku, zda také v Jeskyni bychom měli identifikovat čtyři základní fáze výstupu osvobozeného vězně, které by odpovídaly čtyřem dílům rozdělené úsečky, tj. jinými slovy, zda Jeskyni

10 Srv. Karasmanis (1988, 156–157), který s odkazem na pasáže *Resp.* 510d a 511d tvrdí, že i διάνοια má za svůj předmět ideje (stejně jako νόησις).

11 Srv. Ferguson (1963, 190): „The point of the mathematical examples is that they are a peculiarly clear instance of the method.“

12 Jedinou drobnou námitkou proti Dorterově definici by dle našeho názoru mohlo být to, že, jak se zdá, nerozlišuje mezi inteligibilními jsoucný ve smyslu předpokladů a inteligibilními jsoucný ve smyslu samotných předmětů našeho zkoumání.

číst s Úsečkou striktně paralelisticky, či nikoli. Pro ty z interpretů, kteří na tuto otázku odpovídají kladně, má Jeskyně (stejně jako Úsečka) primárně epistemologický význam a ony čtyři fáze jsou představovány 1) nahlížením stínů na stěně jeskyně; 2) nahlížením předmětů nad zídou, které jsou původci oněch stínů; 3) nahlížením odrazů skutečných jsoucen existujících mimo jeskyni (např. na vodních hladinách); 4) nahlížením skutečných jsoucen samých.¹³ Toto čtení dle našeho názoru není příliš šťastné, a to především ze dvou důvodů. Zaprvé jsme přesvědčeni, že každé z probíraných podobenství sice staví na tom, co již bylo řečeno, avšak zároveň přináší zcela nový prvek, který nebyl přítomen v podobenstvích předchozích.¹⁴ Pokud by však měli pravdu zastánci zmíněné interpretace, Jeskyně by oproti Úsečce nic zásadně nového nepřinášela, pouze by prostřednictvím odlišného podobenství ilustrovala již řečené na příkladu konkrétního jedince. Zadruhé se zdá, že rozdělení výstupu osvobozeného vězně z jeskyně právě do čtyř fází je do značné míry arbitrární¹⁵ a dáno patrně snahou nalézt úzkou paralelu mezi Úsečkou a Jeskyní. Kloníme

se proto k „opatrnějšímu“ čtení, podle něhož jsou čtyři základní kognitivní stavy z Úsečky samozřejmě nějakým způsobem relevantní i pro výstup z jeskyně (tzn. že osvobozený vězeň jimi postupně prochází), avšak které zároveň nevyžaduje striktní dělení vzestupu právě do čtyř fází a přidělení každého z těchto stavů výhradně jedné z nich.¹⁶

— JESKYNĚ – ZKAŽENÁ OBEC (RESP. 514A1–517A7)

— Prostředí jeskyně

Celé podobenství Sókratés uvádí následujícími slovy: „Dále porovnej, pravil jsem, naši přirozenost s ohledem na její vzdělání či nevzdělanost s touto situací.“¹⁷ (Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας – Resp. 514a1–2). Již z této první věty jsou tedy zřejmé přinejmenším dvě věci: 1) celé podobenství se bude bytostným způsobem týkat nás jakožto lidských bytostí, resp. bude něco vypovídat o naší přirozenosti a situaci na tomto světě; 2) celým podobenstvím bude prostupovat snaha ukázat, jaký vliv má na naši přirozenost náležitá παιδεία, resp. její absence. V čem však tato παιδεία spočívá a jak se projevuje její absence, bude teprve třeba ukázat.

Sókratés pokračuje popisem tohoto podzemního obydlí podobného jeskyni, které má východ směrem ke světlu (πρὸς τὸ φῶς τὴν εἵσοδον – Resp. 514a4) stejně

13 Klasickým představitelem tohoto přístupu je např. Nettleship (1955, 238 nn, kapitoly X, XI a XII). Pro užitečný přehled jak dalších zastánců tohoto přístupu, tak i některých jeho kritiků viz Wilberding (2004, 117, pozn. 1). Jednotlivé detaily podobenství o jeskyni, na něž zde odkazujeme, budou podrobně vyloženy v následující části této studie.

14 Jak jsme již viděli, Úsečka oproti Slunci detailněji rozpracovává rovinu epistemologie. V čem spočívá zásadní přínos Jeskyně, vyložíme v dalších částech této studie.

15 Viz např. Ross (2000, 69), který nalézá v tomto podobenství fází šest.

16 Obdobný výklad hájí např. také Schofield (2007, 217 a pozn. 5) a proti paralelistické interpretaci vystupuje rovněž Hall (1980, 75–77).

17 Přel. R. Hošek, mírně upraveno.

široký, jako je příbytek sám. V tomto příbytku pak již od dětství bydlí lidé, kteří jsou spoutáni (ἐν δεσμοῖς – *Resp.* 514a5) na nohou i na šíjích. Kvůli těmto poutům se jednak nemohou pohybovat z místa na místo a jednak mohou hledět pouze před sebe, nemajíce možnost otáčet hlavami. Výše v jeskyni za spoutanými vězni pak září světlo ohně (φῶς πυρὸς – *Resp.* 514b2) a uprostřed mezi ohněm a vězni je cesta (ὁδός), podél níž je vystavěna zídka (τείχιον) (*Resp.* 514b4). Po oné cestě podél zídky chodí jacísi „lidé a nosí všelijaké nářadí, přecházející nad zídkou, také podoby lidí a zvířat [...] přičemž jedni z nosičů, jak se podobá, vydávají nějaké zvuky, druhí pak jsou zticha“¹⁸ (φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα [...] οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων – *Resp.* 514b8–515a3).

Na první pohled se zdá skutečně prazvláštní, že by tato situace měla něco podstatného vypovídat o lidské přirozenosti a že by měla jakkoli souviset s problematikou výchovy a vzdělávání, a tak je pochopitelné, že Glaukón pokládá celý tento obraz za podivný (ἄτοπος – *Resp.* 515a4). Sókratés však kontruje překvapivým tvrzením, že tito vězni jsou podobni nám (ὁμοίους ἡμῖν – *Resp.* 515a5), a pokračuje v podrobnějším výkladu jejich situace. Dozvídáme se, že vše, co by takovíto vězni viděli či slyšeli, by byly pouze stíny vrhané ohněm na stěnu jeskyně ať už jich samých, jejich druhů, nebo předmětů nošených nad zídkou, resp.

odrazy hlasů nosičů rovněž od stěny jeskyně, a proto by vězni tyto stíny, nebo odražené zvuky, pokládali za pravdu, tj. zaměňovali by je za pravou skutečnost (*Resp.* 515a5–c3). V rámci následujícího výkladu se pokusíme jednotlivé detaily tohoto obrazu vyložit a podrobněji rekonstruovat situaci, v níž se vězni nacházejí.

Jak již bylo řečeno, Sókratés explicitně říká, že vězni jsou podobni nám. Ve světle předcházejícího tvrzení, že celé podobenství se zásadním způsobem týká naší přirozenosti (φύσις), můžeme Sókratovo konstatování předběžně interpretovat následujícím způsobem: vězni jsou podobni nám v tom ohledu, že to jsou také lidé, resp. že s námi sdílejí lidskou přirozenost. Na základě tohoto výkladu bychom tedy mohli tvrdit, že Platónovo podobenství zachycuje na zcela obecné rovině lidskou situaci na tomto světě. Jinými slovy: být člověkem znamená (metaforicky vyjádřeno) být vězněm upoutaným v jeskyni, vnímajícím pouhé stíny a odrazy zvuku a mylně pokládajícím tyto stíny a odrazy za pravou realitu.

Takováto interpretace sice dává smysl, nicméně domníváme se, že je ve skutečnosti příliš obecná a že vůči ní lze v tomto ohledu vznést přinejmenším dvě důležité námitky. Zaprvé je zřejmé, že vězni podle Platóna nejsou jedinými lidmi obývajícími jeskyni, mimo ně jsou v jeskyni ještě „nosiči“, kteří chodí za zídkou, nosíce nad hlavou uměle vyrobené předměty a vydávající (alespoň někteří z nich) určité zvuky. Jak Sókratés bude zcela jednoznačně tvrdit, tito nosiči jsou také *lidé* (ἄνθρωποις – *Resp.*

18 Přel. F. Novotný, mírně upraveno.

514b8).¹⁹ Zdá se tedy, že bude nutné rozlišit, jaké lidi mají představovat vězni a jaké nosiči (srv. Zamosc 2017, 244). Zadruhé jsme již uvedli, že hlavním účelem Jeskyně je vyobrazit lidskou přirozenost specificky s ohledem na její vzdělání či nevzdělanost (παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας – Resp. 514a2). I z tohoto důvodu jsme tedy přesvědčeni, že podanou interpretaci bude třeba jednak zúžit a jednak důkladněji rozpracovat. Nejprve si však podrobněji rozeberme realitu, v níž vězni žijí.

Dvě nejdůležitější charakteristiky onoho „stínového světa“ vězňů jsou dle našeho názoru tyto: 1) nejedná se o přirozené prostředí, ale o *uměle vytvořenou realitu*;²⁰ 2) strůjci této stínové reality jsou rovněž *lidé*, kteří jsou také obyvateli jeskyně (srv. Synek 2019, 7–8). K tomu bychom mohli připojit ještě další bod: 3) nutnou podmínkou samotné existence této reality a její poznatelnosti je v jeskyni hořící oheň a jím vyzařované světlo. Pokud se však jedná o lidmi uměle vytvořenou realitu, pak se zdá, že můžeme vyloučit obvyklou interpretaci, podle níž má oheň představovat slunce²¹ a stíny na stěně jeskyně tělesný a smyslově vnímatelný svět, v němž žijeme, jelikož ten není uměle lidmi vytvořený.

Jsme přesvědčeni, že pro adekvátní výklad tohoto úseku textu, v němž naprostá většina výše zmíněných skutečností dává dobrý smysl, je potřeba přijmout hypotézu, že Jeskyně má bytostně *politický* rozměr.²² Sókratovo klíčové tvrzení proto navrhuje číst v následujícím užším smyslu: vězni jsou podobní nám jakožto občanům obce.²³ Pokud je tato teze plausibilní, můžeme dále tvrdit, že jeskyně představuje specifické prostředí obce, v němž lidé žijí a jsou vychováni a vzděláváni.²⁴ Jejich pouta a od nich se odvíjející fixace vězňů výhradně na stínový svět by v rámci tohoto čtení symbolizovala skutečnost, že život člověka prakticky ve všech jeho podstatných aspektech se odehrává v rámci jasně daných pravidel, hodnot,

19 Další z námitek by mohla tvrdit například to, že onen zásadní omyl spočívající, obecně řečeno, v záměně pouhého obrazu za originál není všeobecným a nutným rysem lidské situace jako takové, ale je chybou pouze některých (byť patrně velmi mnohých) lidí.

20 Srv. Sókratovo přirovnání těchto nosičů ke kejklářům (Resp. 514b).

21 Obdobně Benardete (1989, 159).

22 Obdobně např. Zamosc (2017, 240), Strauss (2007, 134), Wilberding (2004, 118, 127), Schofield (2007, 221), Howland (1993, 135) a další. V textu našeho dialogu lze nalézt explicitní doklad později v VII. knize, když Sókratés popisuje vzdělání budoucích filosofů-vládců. Součástí tohoto vzdělání je i patnáctiletá praxe ve správě obce, což Sókratés uvádí slovy, že Glaukón bude muset tyto filosofické adepty „poslat nazpět do oné jeskyně“ (καταβιβαστέοι ἔσονται σοι εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο – Resp. 539e2–3). Je tedy zřejmé, že jeskyně zde symbolizuje obec.

23 Srv. Karasmanis (1988, 160). I občané obce jsou samozřejmě lidé (a to, aristotelsky řečeno, nikoli pouze nahodile, ale nutně), a tak ani toto užší čtení neztrácí se zřetelem ono úvodní konstatování, že celé podobenství bude nějak podstatně souviset s naší přirozeností (φύσις – Resp. 514a2).

24 Domníváme se, že tato naše interpretace je v dobrém souladu i s výkladem Stephena Smitha, podle něhož Platón chce svým přirovnáním nás k vězňům říct to, že žijeme své životy na úrovni εἰκασία, tj. že to, čím se ve svých životech řídíme nebo co pokládáme za podstatné, jsou ve skutečnosti obrazy obrazů – viz Smith (1997, 187–188).

zvyklostí, rituálů, etických koncepcí či (řečeno pozdější terminologií) „sociálních rolí“, jež si člověk neurčuje sám, ale které jaksí „automaticky“ a do určité míry snad i mimovolně respektuje a vykonává právě z důvodu své příslušnosti k dané obci. Tato fixace vězňů na stínový svět a především jejich tendence zaměřovat jej za pravou skutečnost by pak byly vyjádřením oné nevzdělanosti (*ἀπαιδευσία*), jejíž vyobrazení je, jak jsme viděli, částí tématu vinoucího se celým podobenstvím.²⁵ Z toho, že tato nevzdělanost je zapříčiněna i udržována samotnou obcí, můžeme dále usuzovat, že Platón zde používá obraz jeskyně k zachycení situace zkažené obce, resp. takové, v níž vzdělání funguje špatně, čímž paradoxně (z Platónova pohledu)

způsobuje u občanů pravý opak svého účelu – nevzdělanost.²⁶

Je-li tedy stínový „svět“ jakožto specifické prostředí obce uměle vytvořený, dává také dobrý smysl, že musí mít své strůjce a že těmito strůjci jsou rovněž lidé. Ohledně interpretace oněch nosičů za zídka se proto kloníme k poměrně rozšířenému výkladu, podle něhož se jedná o autority mající na svědomí utváření a kontinuální udržování základních struktur a hodnotového rámce obce. Jednoznačně určit, o koho přesně se jedná, je velmi obtížné a nejisté, ale mohli bychom snad jmenovat např. básníky, rapsódy, sofisty či zákonodárce nebo, obecněji, všechny tzv. „moudré muže“ platící v obci za autority.²⁷ Vzhledem k tomu,

25 Poměrně významné je i Sókratovo tvrzení, že vězni by neviděli nic jiného než stíny dokonce ani „ze sebe samých ani ze svých druhů“ (*ἐαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων* – Resp. 515a6). Tato skutečnost dle našeho názoru indikuje, že tito lidé vnímají jak sebe samé, tak ostatní výhradně v kontextu role či postavení v obci, pročez jim uniká poznání pravé přirozenosti člověka jakožto lidské bytosti. Do kontrastu k tomuto přístupu bychom mohli postavit jak tradiční apollónskou výzvu „Poznej sebe sama!“ nebo sókratovský důraz na péči o sebe sama, která se ve výsledku stává péčí o duši jakožto sídlo pravého „já“ každého jedince (viz např. *Apol.* 29d–30b). Jak je rovněž patrné ze Sókratova příkladu, tento důraz na sebepoznání a na péči o vlastní duši v sobě jako nedílnou součást zahrnuje společné hledání pravdy a moudrosti s ostatními lidskými bytostmi v médiu řeči a mohli bychom říci, že právě tímto společným hledáním se odpoutáváme od světa stínů a poznáváme nejen sebe samotné, ale i ostatní v jejich pravé přirozenosti.

26 Konkrétním příkladem (byť jistě ne jediným možným) takovéto z Platónova pohledu zkažené obce mohou být tehdejší Athény se svým demokratickým zřízením – k tomu srv. Wilberding (2004, 120), podle něhož je celé podobenství bytostně demokratické („essentially democratic“). Tomu, že Platón může mít skrytě na mysli především Athény, by mohly nasvědčovat i některé narážky na Sókratův osud, který je spjat právě s touto obcí (k tomu viz níže výklad v hlavním textu).

27 Srv. např. Bloom (1968, 404), Burnyeat (1999, 241), Cross a Woosley (1964, 221–224) nebo Rowe (2007, 56). Oproti některým ze zmíněných autorů však pokládáme za důležité zdůraznit, že mezi tyto nosiče dle našeho názoru nebudou patřit politici, kteří jsou naopak jedni z vězňů bojujících o moc v obci, obdobně Strang (1986, 29) nebo Wilberding (2004, 135). Ve prospěch tohoto tvrzení lze uvést například pasáž Resp. 519d4–5, podle níž filosofové, kteří se mají ujmout vlády v obci, sestupují nazpět k oněm vězňům (*πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας*). I přesto, že tato pasáž se týká rámce nejlepší obce a podrobněji se jí budeme věnovat později, domníváme se, že totéž platí také pro

že se pohybujeme v prostředí zkažené obce, je signifikantní, že nic v textu nenavádí k tomu, že by tito nosiči kdy byli vystoupili ven z jeskyně na světlo skutečného světa, nebo si alespoň byli vědomi jeho existence. Naopak se zdá, že i přes své odlišné postavení v rámci jeskyně a svou odlišnou roli ve vztahu ke stínům na stěně jsou také zcela pohlceni jeskynním prostředím. V tomto zásadním ohledu jsou na tom tedy obdobně jako upoutaní vězni, a můžeme o nich říci, že se rovněž nacházejí ve stavu nevzdělanosti.²⁸

politiky ve zkažené obci. V souladu s tím bychom vládu v obci mohli pochopit jako jednu z oněch poct, které se dostávají těm, již mezi ostatními vynikají v orientaci ve stínech na stěně jeskyně, viz *Resp.* 516c–d a srv. Schofield (2007, 223). Je rovněž třeba dodat, že v tomto bodě narážíme na určité meze Platónova podobenství. Podle Sókratova popisu se totiž zdá být nevyhnutelným závěr, že upoutaní vězni si pro svoji neschopnost otáčet hlavy nejsou vědomi existence tvůrců stínové reality. V rámci naší interpretace by takovýto závěr samozřejmě byl absurdní, protože nelze tvrdit, že „prostí“ občané si nejsou vědomi existence básníků, rapsódů či zákonodárců. Navrhujeme proto tento detail vykládat v souladu s tvrzením, že lidé žijící v obci mají tendenci vnímat obecní realitu jako součást přirozeného světa. Domníváme se, že lze tvrdit, že lidé žijící v obci si nejsou vědomi těchto nosičů nikoli s ohledem na samu jejich existenci, nýbrž s ohledem na jejich *rolí tvůrců* oné reality, v níž tito lidé žijí své životy.

28 Kromě této fixace na jeskynní prostředí se navíc domníváme, že také nosiči se dopouštějí chyby záměny obrazu za originál. Obdobně jako si vězni neuvědomují, že stíny na stěně jeskyně jsou vrhány uměle vyrobenými předměty nošenými nad zídou, tak nosiči si neuvědomují, že tyto jimi nošené předměty jsou napodobeninami skutečných jsoucn existujících mimo jeskyni (pro obhajobu teze, že existuje vztah podobnosti mezi předměty nad

I za této situace nám ale stále scházejí odpovědi přinejmenším na dvě další (v sekundární literatuře často spíše opomíjené) otázky: 1) Co symbolizuje oheň hořící v jeskyni a jím vyzařované světlo?; 2) Co symbolizují uměle vyrobené předměty, které nosiči nosí nad zídou? Začneme odpovědí na první otázku. Již výše jsme uvedli, že oheň a světlo jsou v podobenství prezentovány jako základní podmínky samotné existence stínové reality a její poznatelnosti. Dále o nich můžeme říci, že slouží jako jakýsi nástroj či prostředek, díky němuž mohou nosiči vůbec vytvářet stínovou realitu. Vycházejíce z těchto důvodů, jsme již v jedné z dřívějších studií oheň interpretovali jakožto symbol pro λόγος (Stránský 2010, 97).

Jsme přesvědčeni, že závislost činnosti nosičů a stínové reality na ohni v rámci tohoto výkladu dává velmi dobrý smysl. Básníci, rapsódi, sofisté či zákonodárci bezpochyby vykonávají svoji činnost prostřednictvím *logu*. Bez něj by jejich schopnost působit na lidi zcela vymizela. Stejně tak existence specificky lidského společenství, jakým je prostředí obce, je bez *logu* nemyslitelná.²⁹ Do tohoto výkladu lze

zídou a skutečnými jsoucnými mimo jeskyni viz níže pozn. 47 a 48).

29 O *logu* jakožto základní podmínce existence obce a lidského společenství vůbec hovoří rovněž Aristotelés ve své *Politice*: „Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich. Příroda totiž, jak tvrdíme, nečiní nic bezúčelně. Avšak ze živočichů má řeč (λόγος) pouze člověk. Hlas (φωνή) je ovšem znamením bolesti a slasti, a proto ho mají i jiní živočichové [...] řeč je však určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé

rovněž dobře zakomponovat motiv světla, které oheň vyzařuje a jež může být „metaforou jakési ‚zjevnosti‘, která je přístupná – jak se zdá – právě a jen člověku [...] a která umožňuje tvorbu *mínění*, tedy určitého *rozumění* smyslovému světu“ (Synek 2019, 13). Prostředí jeskyně, v němž žijí lidé (jak vězni, tak nosiči) a které je osvětlováno ohněm, tedy představuje prostředí obce, jež může existovat a jemuž lze rozumět právě jen díky *logu*.³⁰ Na druhou stranu však pokládáme za nutné dodat, že patrně z důvodu převažujícího zaměření Jeskyně na tento svět zde oheň nesymbolizuje λόγος a jeho význam na zcela obecné rovině, ale pouze z dílčí

perspektivy jeho konstitutivní a epistemické role ve vztahu k obci a jejím občanům. Jiné perspektivy (zejm. role *logu* v dialektice, tj., řeči podobenství, v poznávání skutečných jsoucen mimo jeskyni) jsou zde ponechány stranou.

— Výstup a sestup

V tomto bodě se již plynule dostáváme k pasáži popisující osvobození jednoho z vězňů, jeho obrácení a následný výstup ven z jeskyně. Soustředme se tedy na její výklad, v jehož rámci se zároveň pokusíme podat odpověď na druhou z výše zmíněných otázek, jež se týká významu oněch předmětů, které nosiči nosí nad zídou. Sókratés pasáž uvádí následující výzvou: „Nuže pozoruj, jak by to asi bylo s jejich vyproštěním a vyléčením z pout nerozumnosti, kdyby se jim ho přirozeně dostalo, a to takto.“ (σκόπει δὴ, ἥν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιᾶδε συμβαίνοι αὐτοῖς – *Resp.* 515c4–6) V této úvodní větě pokládáme za podstatné především tři nové informace. Zaprvé Sókratés ona již zmíněná pouta explicitně spojuje s nerozumností (ἀφροσύνη), což úzce souvisí s již také zmíněnou nevzdělaností (ἀπαιδευσία). Stav lidí (vězňů), kteří jsou zcela fixováni výhradně na prostředí obce, je tedy charakterizován absencí náležitého vzdělání (παιδεία), což má za následek absenci rozumnosti (φρόνησις).³¹ Zadruhé

a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jediné on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec.“ (Pol. 1253a7–18).

- 30 Zčásti podobným směrem se ubírá také interpretace Gabriela Zamosce, který chápe oheň jako symbol pro „culture-producing power Prometheus gave the Greeks“ – Zamosc (2017, 256). Odkaz na prométheovský mýtus se nám v tomto kontextu jeví jako velmi zajímavý a podnětný. Zaprvé nabízí možné vysvětlení, proč Platón používá právě symbol ohně. Zadruhé ukazuje, proč prezentuje oheň jako něco na lidech (ať už vězňů či nosičů) zcela nezávislého. Oheň (tj. λόγος) bychom tedy mohli v souladu s mýtem chápat jako dar bohů, který byl dán lidem skrze Prométhea a díky němuž lidé zakládají politické společenství a pozvedají se nad úroveň jiných živých bytostí. V tomto kontextu rovněž pokládáme za zajímavé zmínit pro srovnání pasáž 16c z dialogu *Filēbos*, kde Platón hovoří o dialektice (tentokrát již explicitně) jako o daru bohů vrženém lidem skrze Prométhea a spojuje ji s darem ohně. I v této pasáži tedy dle našeho názoru může být ve hře podobná symbolika ohně jakožto *logu*, na němž je provozování dialektiky bytostně závislé.

- 31 Na tomto místě nepokládáme za nutné podrobněji zkoumat, v jakých přesně ohledech se podle Platóna odlišuje φρόνησις od ἀφροσύνη, nicméně jsme přesvědčeni, že dominantním projevem nerozumnosti u vězňů bude jejich neschopnost odlišit originál od nápodoby, což v důsledku vede

Sókratés tvrdí, že vysvobození z pout se lidem dostane přirozeně (φύσει), což, jak se domníváme, znamená, že stav spoutaných vězňů je pro lidi něčím nepřirozeným.³² Zatřetí Sókratés říká, že vysvobození se vězňům doslova „přihodí“ (συμβαίνει), což dle našeho názoru indikuje, že se jedná o akt, který člověk nemůže provést sám pouze z vlastní vůle (to je však zcela pochopitelné vzhledem k tomu, že lidé jsou v jeskyni upoutáni již od dětství a jiný stav neznají), ale vyžaduje pomoc jiného člověka, který sám upoután není, a může proto plnit roli osvoboditele nebo, lze snad říci, učitele.³³ Teprve v dialogu

s ním se totiž bývalému vězni začne dostávat náležitého vzdělání a vydá se na cestu rozumnosti.

Jak jsme již viděli, vězeň je nejdříve vysvobozen z pout, přinucen vstát, otočit se a hledět vzhůru směrem ke světlu. Přítomnost určité formy donucování, kterou Sókratés zmiňuje (viz ἀναγκάζοιτο – *Resp.* 515c6), je zcela pochopitelná z toho důvodu, že obrácení zraku směrem ke světlu není pro vězně nic jednoduchého ani příjemného – jelikož byl po celý život zvyklý hledět pouze na stíny, tak z náhlého pohledu do světla cítí bolest (ἄλγοι – *Resp.* 515c8). Motiv donucování se v této části textu objevuje ještě několikrát. Zprv je to ve chvíli, kdy učitel osvobozenému vězni ukazuje každý z předmětů nad zídou a nutí ho (αὐτῷ ἀναγκάζει – *Resp.* 515d5) odpovídat na otázku, co každý z předmětů jest (ὅτι ἔστιν – *Resp.* 515d5). Kromě pocítování bolesti je vězeň náhlým přívalem světla navíc částečně oslepen, resp. „pro mžitky v očích [není] schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl“ (διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοὶ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς εἶωρα – *Resp.* 515c9--d1). Za této situace je zcela pochopitelné, proč na tvrzení svého učitele, že se jedná o předměty skutečnější (μᾶλλον ὄντα – *Resp.* 515d3), reaguje spíše skepticky – je v nesnázích (ἀπορεῖν – *Resp.* 515d6) a domnívá se, že pravdivější (ἀληθέστερα – *Resp.* 515d6–7) jsou ve skutečnosti ony dřívější stíny,

k jejich mylnému přesvědčení, že stínový svět na stěně jeskyně je pravou realitou. Pokud by tomu tak bylo, můžeme usuzovat, že jedním z dominantních znaků rozumnosti bude naopak schopnost správného rozlišování originálu a nápodoby.

32 Při interpretaci tohoto místa se držíme výkladu, který ve svém komentáři podává James Adam (2009, 91). Podle Adama lze v literatuře nalézt tři různé interpretace termínu φύσει, z nichž však ke každému lze vznést výhrady ať už z lingvistického, či významového hlediska: 1) φύσει ve smyslu „doopravdy“ či „ve skutečnosti“; 2) φύσει ve smyslu „in the course of nature“; 3) φύσει ve smyslu „nikdo neví jak“. Oproti tomu Adam klade důraz na to, že stav vězňů v jeskyni je nepřirozený (παρὰ φύσιν), čímž lze odůvodnit popis jejich osvobození jako něčeho přirozeného, což v tomto případě znamená: směřujícího k nastolení přirozeného stavu (k tomuto srv. rovněž následující pozn. pod čarou). Pro výklad ubírající se zčásti podobným směrem viz rovněž Hall (1980, 78–79).

33 K tomu je třeba dodat, že při tomto osvobozování je, jak uvidíme později, třeba uplatnit určitou formu násilí či nucení (βία – viz *Resp.* 515e6). Je tedy zřejmé, že představa násilného osvobození z nepřirozeného stavu není pro Platóna nijak problematická a že termín φύσει zde nemůže indikovat to, že by k tomuto osvobození mohlo dojít

samovolně či bez cizí pomoci. K tomu srv. opět komentář Jamese Adama: „It is true [...] that force has to be employed in order to drag the prisoners on high; but their deliverance is none the less ‚natural‘ in Plato’s way of thinking.“ (Adam 2009, 91).

a nikoli předměty, které mu jsou nyní ukazovány (τὰ νῦν δεικνύμενα – *Resp.* 515d7).

V následujícím kroku učitel dále nutí osvobozeného vězně k pohledu do světla samého (πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζει αὐτὸν βλέπειν – *Resp.* 515e1). Jak se dá předpokládat, tento akt je pro vězně obzvláště nepříjemný a bolestivý, a tak se snaží obrátit a prchnout (φεύγειν ἀποστρεφόμενον – *Resp.* 515e2) zpět k těm věcem, na které je schopen se dívat (πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύνатаι καθορᾶν – *Resp.* 515e2–3), tj. patrně ke stínům na stěně jeskyně. Nic takového mu ovšem osvoboditel nechce dovolit, z čehož lze usuzovat, že míra jím vykonávaného násilného donucování se bude muset stupňovat.³⁴ Sókratés v souladu s tím explicitně tvrdí, že osvoboditel jej musí vléci násilím (ἐλκοι βίᾱ – *Resp.* 515e6) směrem ven z jeskyně na sluneční světlo (εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς – *Resp.* 515e8), tj. do skutečného světa mimo jeskyni.

Po výstupu mimo jeskyni jsou věžňovy oči samozřejmě září slunce opět dočasně oslepeny, nicméně v tomto okamžiku přichází první pozitivní zlom – vězeň si začíná na záři pomalu zvykat (viz συνηθείας – *Resp.* 516a5) a jeho oči začínají postupně znovu vidět. Nejprve je schopen dívat se na stíny skutečných věcí či jejich vodní odrazy, dále na ony věci samy, později na nebeská tělesa a nakonec i na slunce samo (*Resp.* 516a–b). Vystoupivší vězeň vyvodí (συλλογίζοιτο – *Resp.* 516b9), že právě ono je tím, „co způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném

světě, a že jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole“ (ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος – *Resp.* 516b10–c2).

Při vzpomínce na ono dřívější obydlí, tamější moudrost a své dřívější spoluvězně (τῆς πρώτης οἰκίσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν – *Resp.* 516c4–5) dochází u tohoto člověka k prvnímu zásadnímu přehodnocení celého výstupu.³⁵ Zatímco po celou dobu výstupu se chtěl vrátit zpět ke stínům vzpíraje se učitelovu donucování, nyní je naopak ze změny, která jej potkala, šťastný (εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς – *Resp.* 516c6) a ostatní vězně pro jejich stav lituje. Rovněž u něj dochází k zásadnímu přehodnocení toho, co v jeskyni platí za moudrost (σοφία – viz *Resp.* 516c5). Vzhledem k tomu, že je tato moudrost vázána výhradně na schopnost dobré orientace ve stínech na stěně jeskyně (viz *Resp.* 516c–d) a nijak se nevztahuje k předmětům skutečného světa, jedinec po ní přestává toužit (ἐπιθυμητικῶς ἔχειν – *Resp.* 516d2–3), a dokonce přestává i závidět (ζηλοῦν – *Resp.* 516d3) těm, kterým se na základě vlastnění této moudrosti dostává určitých poct či postavení. Všechno tohle je totiž také bytostně vázáno na svět stínů, od něhož se jedinec v tomto momentu již zcela

35 Domníváme se, že tento bod Sókratova výkladu se vymyká prosté časové posloupnosti. Jinými slovy, jsme přesvědčeni, že k tomuto zásadnímu přehodnocení může dojít kdykoli po věžňově výstupu ven z jeskyně, a že tedy není nutně podmíněno předchozím náhledem slunce a pochopením jeho role.

34 Contra Barney (2008, 363).

osvobodil. Nakonec se u tohoto člověka dostavuje až jakási zvláštní směs pohrdání a strachu ve vztahu ke své dřívější existenci. Sókratés totiž tvrdí a Glaukón v lehce obměněné podobě souhlasí, že by „raději všeho zakusil, než aby žil oním způsobem“ (πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως – *Resp.* 516e1–2).³⁶

V poslední části Sókratova popisu podobenství se dozvídáme, co by se stalo, „kdyby takový člověk sestoupil nazpět a posadil se na totéž místo“ (εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θάκον καθίξειτο – *Resp.* 516e3–4). Tento akt má především fatální důsledky pro jeho poznávací schopnosti. Jsa již nyní přivyknutý na jas skutečného světa, či dokonce na pohled do slunce samého, nemůže v šeru podzemního příbytku vidět nic jasně. Jeho oči jsou zasaženy tmou, a proto není schopen obstát v onom rozlišování (viz γινωματεύοντα – *Resp.* 516e8) stínů, od něhož, jak jsme již uvedli, vězni odvozují svoji moudrost. To má za následek, že navrátní se jedinec je ostatním k smíchu a celou jeho proměnu, jež byla způsobena jeho cestou nahoru, interpretují pouze jako jakési pokažení očí (λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἦκει τὰ ὄμματα – *Resp.* 517a3–4). Z toho je zcela zřejmé, proč žádný z vězňů nestojí o to, aby

podnikl podobnou cestu a podstoupil podobnou proměnu (viz *Resp.* 517a4). V samém závěru se dokonce dozvídáme, že pokud by se takovýto člověk v dobré víře pokoušel osvobodovat ostatní vězně a vyvádět je nahoru (λύειν τε καὶ ἀνάγειν – *Resp.* 517a5), tak by (pokud by tedy mohli) ve snaze „ochránit“ svůj zrak zašli tak daleko, že by jej raději zabili (ἀποκτείνουσαι ἄν – *Resp.* 517a6).

Mnozí badatelé upozorňují na to, že tento „příběh“ osvobozeného vězně a jeho osvoboditele je hned v několika ohledech téměř jistě inspirován postavou Sókrata.³⁷ Tento postřeh pokládáme v zásadě za správný, ovšem domníváme se, že za účelem lepšího porozumění je třeba jej ještě více rozvést. Jasná inspirace Sókratem je dle našeho názoru patrná především ve třech aspektech podobenství: 1) osvoboditel svého žáka (osvobozeného vězně) nutí hned na počátku jeho cesty odpovídat na typickou sókratovskou otázku „co to jest“ (ὅτι ἔστιν – *Resp.* 515d5);³⁸ 2) jak osvoboditel, tak později jeho žák dělají to, že se dobro, které se jim dostalo, snaží aktivně šířit i mezi jiné lidi, tj. snaží se je osvobodit z jejich stavu a vyvést ven z jeskyně (což, jinými slovy, znamená obrátit na cestu filosofie);³⁹ 3) tato snaha se však u lidí setká s nepochopením a může skončit až smrtí toho, kdo by ostatní chtěl takto pomáhat. Z těchto tří bodů je

36 Jediný rozdíl mezi Sókratovou a Glaukónovou formulací této teze spočívá v tom, že Sókratés na rozdíl od Glaukóna kladé větší důraz na problematiku poznání. V Sókratově formulaci se jedinec neděsí jen toho, že by oním způsobem žil, ale také toho, že by jeho poznávací aktivita opět spočívala v pouhé tvorbě mínění o oněch [sc. stínech] (ἐκείνα δοξάζειν – *Resp.* 516d7).

37 Viz např. Schofield (2007, 222).

38 Srv. Schofield (2007, 226), který tvrdí, že sókratovský *elenchos* je jasným kandidátem na prostředek osvobozování vězňů.

39 Viz *Resp.* 521c7–8, kde se „cesta ke jsoucnu“ (τοῦ ὄντος ἐπάνοδος) nazve „pravou filosofií“ (φιλοσοφίαν ἀληθῆ).

však již nyní patrné přinejmenším to, že postavu Sókrata nemůžeme jednoduše identifikovat ani s osvoboditelem, ani s osvobozeným vězněm. Naopak vidíme, že sókratovské motivy se prolínají osudy obou těchto jedinců z našeho podobenství. Inspiraci Sókratovým osudem tak sice na jednu stranu nelze popřít, avšak na druhou stranu se zdá, že podobenství spíše než nějaký konkrétní „příběh“ určitého člověka zachycuje na obecné rovině Platónův pohled na úděl filosofie ve zkažené obci a popisuje základní rysy filosofické cesty každého jedince, jenž by se na ni vydal. Oba tyto aspekty se nyní pokusíme podrobněji rozvést.

Zaprvé se z textu zdá být zřejmé, že existuje zásadní rozpor mezi nároky a požadavky, které na člověka klade na jedné straně obec a na druhé straně filosofie. Z pohledu filosofie neposkytuje obec lidem náležité vzdělání (παίδεια), ale svým působením na jejich duše je paradoxně naopak uvrhá do stavu, jenž je z pohledu filosofie nevzdělaností (ἀπαιδευσία) a nerozumností (ἀφροσύνη) (srv. Zamocs 2017, 247). V tomto stavu lidé nejsou schopni správně rozlišovat mezi napodobeninou a originálem, mají mylné představy o tom, co je skutečné, a v důsledku toho ve svých životech přikládají zásadní váhu něčemu ve skutečnosti nevýznamnému, a naopak opomíjejí to podstatné. V podobenství je všechno tohle zachyceno obrazem spoutaných vězňů v podzemním obydlí. Jak jsme již viděli, tento stav je něčím pro lidi nepřírodným, z čehož lze usuzovat, že bez zhoubného vlivu obce by lidé k filosofii snad mohli přirozeně

inklinovat.⁴⁰ Obec tedy pro filosofii představuje zásadní ohrožení, a to nejen kvůli tomuto radikálnímu rozdílu v pojetí toho, v čem spočívá dobrý život, ale rovněž kvůli míře, v jaké je lidská přirozenost zasažena. Máme na mysli především dvě skutečnosti: 1) ze stavu, do něhož obec člověka uvrhá, se nelze dostat vlastními silami, ale pouze za pomoci druhého; 2) i když se člověku při osvobozování děje něco dobrého, tak se tomu aktivně brání a vzpírá, protože to paradoxně pociťuje jako něco bolestivého a nepříjemného. Tento „spor“ mezi filosofií a obcí dosahuje svého vrcholu v momentě, kdy se člověku (filosofovi) nakonec podaří překonat všechny obtíže, dosáhne nejvyššího poznání a následně chce (nebo snad musí)⁴¹ pomáhat ostatním. V tomto bodě se dostává do ohrožení dokonce i jeho vlastní život. Toto vyhrocení celé situace je však na druhou stranu zcela pochopitelné z pohledu zkažené (konkrétně např. demokratické) obce, pro niž je filosofie zásadním destabilizačním činitelem, který hrozí zpochybněním jejích základních struktur a hodnot.

40 Ve prospěch této teze bychom mohli argumentovat např. odkazem na fenomén údivu (τὸ θαυμάζειν), který je lidem přirozeně vlastní a jež Platón i Aristotelés, jak je všeobecně známo, chápou jako samotný počátek filosofie (viz Tht. 155d a Met. 982b11 nn.).

41 Mohli bychom zde snad učinit paralelu s Platónovým *démiúrgem*, kterému „nebylo ani není [...] volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější“ (θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν [...] δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον – *Tim.* 30a6–7). Obdobně lze spekulovat, že i filosof, který poznal dobro, snad cítí podobnou nutnost konat pouze to, co je nejlepší a nejkrásnější.

Nárok, který filosofie klade, je tedy z pohledu obce natolik radikální, že je třeba jej buď přijmout a od základů se proměnit, anebo naopak se za každou cenu ubránit a filosofii potlačit (srv. Smith 2012, 34–36).

Vraťme se ale k postavě Sókrata a pokusme se zároveň podat výklad jednotlivých detailů podobenství. Platónův přístup k Sókratovi dle našeho názoru vykazuje obdobné rysy jako jeho přístup k filosofii jako takové, tj., obecně řečeno, nechává se (historickým) Sókratem inspirovat, ale jeho pojetí dále rozvíjí svým originálním způsobem. Pravá filosofická moudrost proto v našem podobenství již nespočívá v reflexi vlastního nevědění, které se stává, jak uvidíme, pouze jakýmsi výchozím bodem, z něhož směřujeme k výstupu z jeskyně a náhledu skutečných jsoucen včetně slunce samého. Od toho se odvíjí skutečnost, že prototypem pravého filosofa, jenž je v podobenství představen prostřednictvím příběhu osvobozeného vězně a jeho osvoboditele, je sice (jak naznačují již zmíněné Platónovy indicie) Sókratés, ale nikoli takový Sókratés, který stojí na pozici vlastního nevědění, ale Platónem reinterpretovaný Sókratés, který ve skutečnosti sám dosáhl samého vrcholu poznání a teprve poté sestupuje zpět do jeskyně, aby pomáhal ostatním.

Postava Sókrata je dle našeho názoru také klíčem k možné odpovědi na výše zmíněnou otázku po tom, co symbolizují ony uměle vyrobené předměty, jež lidé nosí nad zídka a které vrhají stíny na stěnu jeskyně. Pokusme se na ni nyní odpovědět v rámci výkladu jednotlivých

detailů věžňova osvobození. Jak jsme již viděli, jako první je vězeň vysvobozen z pout, přinucen vstát, otočit se a hledět směrem ke světlu. Domníváme se, že všechno tohle symbolizuje na prvním místě jeho emancipaci od vše prostupujícího vlivu obce, tj. např. od výhradní fixace na roli, již v obci zastává, od hodnot, které obec považuje za důležité atd.,⁴² a na druhém místě jeho nazření a pochopení toho, že celá stínová realita je něčím uměle vytvořeným, což jej již v tuto chvíli může navést k přesvědčení, že se jedná o něco, čemu nenáleží pravá skutečnost. Jak jsme již viděli, je signifikantní, že podobenství nám naznačuje, že něčeho takového není člověk schopen dosáhnout vlastními silami, ale potřebuje pomoc jiného člověka, který už je sám osvobozen. Dále vidíme, že nástrojem tohoto osvobozování je sókratovský dialog, v jehož jádru se nachází obecná otázka „Co jest X?“, přičemž z mnoha jiných Platónových spisů víme, že tato otázka směřuje vždy na obecninu.⁴³ Z textu se

42 Je však třeba dodat, že tato emancipace nemusí nutně znamenat popření, ale jedná se spíše o posun ke kritickému zkoumání všeho toho, co jedinec dříve pouze nekriticky přijímal.

43 Uvedme pouze jeden příklad za všechny. V dialogu *Hippias větší* Sókratés klade otázku: „Co jest toto krásno?“ (τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν; - *Hipp. mai.* 287d3), přičemž o krásnu, jež je předmětem jeho otázky, později bude tvrdit, že se jedná o jakýsi „vid“ (τὸ εἶδος), „kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí“ (ὅς καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται - *Hipp. mai.* 289d2–4). Z toho je tedy patrné, že Sókratova otázka nesměruje na žádnou konkrétní krásnou věc, ale právě na obecninu.

dozvídáme, že osvoboditel, pokládaje tuto otázku, ukazuje na uměle vyrobené předměty nad zídrou, z čehož tak můžeme vyvodit závěr, že tyto předměty mají představovat obecniny.⁴⁴

Tuto odpověď však bude třeba dále upřesnit. Pokud mluvíme v kontextu Platónovy filosofie o obecninách, máme bezpochyby na mysli na prvním místě ideje, které jsou jedinými vpravdě jsoucími obecninami. Jako první se nám tedy nabízí možnost interpretovat předměty nad zídrou jakožto symboly pro jednotlivé ideje, a je tudíž zcela pochopitelné, že někteří interpreti se vydávají právě tímto směrem a tvrdí, že obrát k předmětům nad zídrou symbolizuje obrát od smyslového světa k idejím (Murphy 1932, 93–102). Takovýto výklad však pokládáme za velmi problematický, a to především z následujících důvodů: 1) jak uvidíme níže, ideje jsou symbolizovány až jsoucny světa *mimo*

jeskyni, zatímco tyto předměty se nacházejí v jeskyni; 2) bylo by zvláštní, kdyby ideje měly být symbolizovány uměle vytvořenými předměty, a nikoli přirozenými jsoucny; 3) předměty nad zídrou nosí lidé (můžeme spekulovat, že je patrně i sami vyrobili) a tito lidé je také využívají k tomu, aby jejich prostřednictvím působili (byť nepřímou) na jiné lidi⁴⁵ – ani jeden z těchto motivů dle našeho názoru nedává dobrý smysl ve vztahu k idejím.

Jaké obecniny ale mohou tyto předměty symbolizovat, nejedná-li se o ideje? Domníváme se, že se může jednat o obecné koncepty zejm. jednotlivých ctností či hodnot, dobra či krásy, jež hrají podstatnou roli ve výchově a vzdělání, mají konstitutivní roli ve vztahu k realitě obce a jsou v jejím rámci pokládány za dané.⁴⁶ Je-li tato interpretace správná,

44 Snad z tohoto důvodu jsou v podobenství vyobrazeny jako věci skutečnější (μαλλον ὄντα – Resp. 515d3), jelikož o obecninách můžeme v kontextu Platónovy filosofie říci, že jsou něčím skutečnějším ve vztahu k jednotlivinám, jež jsou jejich pouhými odrazy. Je tedy zřejmé, že odmítáme standardní výklad založený na striktně paralelistickém čtení Úsečky a Jeskyně, podle něhož sošky nad zídrou mají představovat předměty roviny πίστις, tj. tělesné a smyslově vnímatelné jednotliviny, viz např. Guthrie (1975, 515). Kromě obvyklé námitky proti této interpretaci, že dokonce ani nevzdělání a nerozumní lidé přece nežijí výhradně ve světě odrazů tělesných jsoucen a neza měňují tyto odrazy za ona jsoucna sama, jsme zejména přesvědčeni, že takovýto výklad nečiní zadost oné politické rovině podobenství, kterou pokládáme za zásadní, a nevysvětluje, proč jsou tyto sošky v podobenství popisovány jako nošené (a velmi pravděpodobně i vyrobené) lidmi.

45 V naší interpretaci předpokládáme, že nosiči jsou si vědomi toho, že svojí činností vytvářejí stínohru na stěně jeskyně. Vycházíme při tom ze Sókratova přirovnání nosičů ke „kejklířům“ (τοῖς θαυματοποιοῖς – Resp. 514b5), kteří si také jsou vědomi toho, že své kousky předvádějí pro jiné lidi. Tento předpoklad zároveň dává dobrý smysl ve vztahu k naší výše podané interpretaci nosičů jakožto básníků, rapsódů, zákonodárců, sofistů či jiných tzv. „moudrých mužů“, kteří si rovněž plně uvědomují to, že svojí činností působí na jiné lidi. Nutno však dodat, že Platónův text není v tomto ohledu zcela jednoznačný a dovoluje patrně také opačnou interpretaci. Viz Synek (2019, 11), který píše: „Z popisu se zdá, že zídka odděluje vězně od nosičů a že zabráňuje tomu, aby nosiči viděli stíny, které oheň vrhá na stěnu jeskyně. Nosiči tedy zřejmě jasně vidí své sošky díky svitu ohně, nevidí však důsledky toho, co pohyb přenášených sošek a jimi vrhaných stínů způsobuje.“

46 Pro částečně podobnou interpretaci viz Zamosc (2017, 256), podle něhož sošky představují „kulturní normy, ideje a tradice

dává dobrý smysl, proč jsou tyto obecniny vyobrazeny jako uměle vyrobené předměty. Jedná se totiž o koncepty, které se zakládají primárně na dílech básníků, činnosti zákonodárců nebo jiných „moudrých mužů“, a nikoli na poznání patřičných idejí.⁴⁷ Důležitá je

týkající se spravedlnosti a dobrého života“ (přel. J. S.). Srv. rovněž výklad Stanislava Synka, který tvrdí, že „sošky představují všechno to, čím jsou lidská mínění utvářena“ (Synek 2019, 7), resp. „nejen psané i tradované zásady (*nomima*) týkající se toho, co je dobré, krásné či spravedlivé, ale také všechna v Ústavě tematizovaná umělecká i řemeslná díla, která se podílejí na utváření našich *doxai*“ (Synek 2019, 8). Určitá odlišnost mezi tímto a naším výkladem tedy tkví v tom, že autor nechápe sošky (výhradně) jako obecniny, ale také jako jednotliviny ve smyslu konkrétních uměleckých či řemeslných děl.

47 V tomto kontextu se nám nabízí otázka po vztahu těchto předmětů ke jsoucnům skutečného světa. Domníváme se, že i přesto, že se v textu tato otázka netematizuje, můžeme mezi nimi předpokládat určitou podobnost. Jinými slovy, stejně jako stíny na stěně jeskyně jsou odrazem či nedokonalou nápodobou oněch uměle vyrobených předmětů, lze dle našeho názoru tvrdit, že i tyto předměty samy jsou určitými odrazy či nedokonalými nápodobami skutečných předmětů mimo jeskyni. Za předpokladu správnosti naší interpretace si totiž tímto klademe otázku, zda to, co je považováno za např. spravedlnost v obci, má něco společného se spravedlností samou (byť to jejím pouhým nedokonalým odrazem), či nikoli. Podle jiných Platónových dialogů si můžeme být celkem jisti, že právě první varianta je správně. Namátkou vyberme jeden příklad z mnoha: Lachétova definice statečnosti jako vytrvávání v šiku v bitvě (viz *Lach.* 190e) sice nemůže obstát jako správný a dostatečný výměr statečnosti samé, ale bezpochyby se jí i přesto nějak týká a něco pravdivého (byť velmi neúplného a částečného) nám o statečnosti vypovídá. K tomu srv. rovněž výklad Stephena Smitha (1997, 192–198), který totéž ukazuje na dialogu *Ústava* na příkladu vztahu mezi výměry spravedlnosti Sókratových dialogických

v tomto ohledu také pozdější pasáž *Resp.* 517d–e, kde se popisují úskalí situace navrátnějšího se vězně. Dozvídáme se, že takovýto jedinec by byl „nucen [...] na soudech nebo někde jinde zápasiti o stíny práva nebo o obrazy vrhající ty stíny a potýkati se o ně s názory lidí, kteří spravedlnosti samé nikdy nespátřili“ (ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτῆν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων – *Resp.* 517d7–e2). Z tohoto textu je jasné patrné, že máme před sebou tři odlišné typy jsoucnů: 1) spravedlnost samu (tj. skutečně existující jsoucno mimo jeskyni symbolizující ideu spravedlnosti); 2) její obraz (tj. uměle vyrobený předmět nad zídou symbolizující obecnou koncepci spravedlnosti implicitně přijímanou v obci)⁴⁸ a 3) stín tohoto

partnerů z I. knihy a Sókratovým vlastním výměrem z knihy IV. Podstatné je, že porozumění Sókratových partnerů spravedlnosti nikdy není představeno jako naprosto pomýlené, ale spíše jaksi neúplné či nedostatečné. Intuice, jež se za těmi to výměry skrývá, je však podle Smitha mnohdy správná a Sókratovým *elenchem* zůstává nedotčena. Tímto výkladem však zároveň nechceme zpochybnit naši dřívější tezi, že nosiči nikdy výstup mimo jeskyni nepodnikli a v tomto ohledu jsou na tom obdobně jako vězni. Vysvětlením oné nedokonalé podobnosti mezi uměle vyrobenými předměty a jsoucnem skutečného světa nám může být platónská hypotéza *anamnésis*, podle níž duše před vstupem do těla nahlížela ideje a nyní si na ně (byť nedokonalým způsobem) rozpomíná (viz *Men.* 81c–86c).

48 Stojí za zmínku, že pro ony uměle vyrobené předměty Platón volí termín ἀγάλματα (v překladu Františka Novotného „obrazy“), který v sobě implicitně může nést odkaz na něco božského, čehož je daná věc obrazem

obrazu (tj. stín na stěně jeskyně symbolizující např. konkrétní čin, který na základě této obecné koncepce může být posuzován jako spravedlivý či nespravedlivý).⁴⁹ To, že Platón volí právě příklad spravedlnosti, pokládáme za významný argument ve prospěch výše podané interpretace.⁵⁰

(srv. *Tim.* 37c6–7, kde se o *kosmu*, jenž je stvořen podle věčného inteligibilního vzoru, řekne, že se jedná o „obraz nesmrtelných bohů“ – τῶν αἰδιῶν θεῶν ἄγαλμα). Domníváme se, že použití právě tohoto pojmu je dalším dílčím dokladem ve prospěch teze, že existuje určitý vztah podobnosti mezi předměty nad zídou a jsoucny skutečného světa.

49 Takovouto interpretaci pokládá za možnou také W. K. C. Guthrie (1975, 516): „Another [...] possibility is that the shadows represent particulars, and the artefacts that cast them the general notions abstracted from them by the uneducated.“ Stojí rovněž za zmínku, že tuto svoji úvahu Guthrie opírá také o pasáž *Resp.* 517d–e – Guthrie (1975, 516, pozn. 2). Za problematické v kontextu Platónovy filosofie však pokládáme tvrzení, že by sošky jakožto obecné koncepty vznikaly abstrakcí ze stínů jakožto jednotlivin. Jednak podobenství jasně naznačuje, že stíny jsou co do své existence vůči soškám až sekundární (nemohou existovat stíny, neexistují-li sošky), a jednak takováto představa není v dobrém souladu s Platónovým tvrzením, že sošky jsou skutečnější (μᾶλλον ὄντα – *Resp.* 515d3) než stíny.

50 Dalším dokladem může být rovněž *Resp.* 538c6–8, kde Sókratés prohlásí, že „máme zajisté od dětství jisté názory o spravedlivém a krásném, v nichž jsme byli vychováni, jsouce jim poddáni jako rodičům, poslouchající jich a majíce je v úctě“ (ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά). Náš výklad by tedy patrně spadl do kategorie, pro niž Thomas Johansen používá označení „narrow value-positive reading“ a jež je charakteristická tím, že vězni podle tohoto čtení (které však, nutno dodat, sám Johansen nezastává) pozorují

Na tomto místě se ještě jednou zamysleme nad podstatou činnosti lidí nosících tyto uměle vyrobené předměty. Viděli jsme, že dle naší interpretace se jedná o všechny tzv. „moudré muže“ mající v obci autoritu a vytvářející (či udržující) ony obecné koncepce hodnot implicitně přijímaných v obci. Zároveň jsme však tvrdili, že tyto koncepce jsou v nejlepším případě neúplnými napodobeninami ideálních pravzorů, neboť nosiči sami nikdy nevystoupili do skutečného světa mimo jeskyni. Z tohoto hlediska lze tedy prohlásit, že nosiči vězně klamou v tom smyslu, že hodnoty, jež jim zprostředkovávají a na kterých je v obci postavena výchova a vzdělání, jsou nesprávné či zkreslené. Důležitá otázka však zní, zda lidem zprostředkováváním takovýchto kopií originálů škodí záměrně, a zda se tedy jedná o skupinu jakýchsi zlovolných individuí svévolně udržujících ostatní ve lži, či nikoli. Vzhledem k tomu, že z textu podobenství nelze vyčíst jednoznačnou odpověď, pokusme se za účelem odpovědi dále zamyslet nad tím, jaký charakter má činnost jednotlivých lidí spadajících do skupiny nosičů.

Již výše jsme mezi nosiče zařadili konkrétně básníky, rapsódy, zákonodárce nebo sofisty. Jsme přesvědčeni, že jedinými kandidáty na záměrné klamání či působení škody ostatním lidem by z Platónova pohledu snad mohli být

zjevy pouze politických či etických entit (např. spravedlnosti), ale nikoli viditelných entit typu koní, stolů či židlí – Johansen (2013, 98).

(někteří) sofisté.⁵¹ Naproti tomu se zdá být zřejmé, že zákonodárci se svojí činností snaží obci a lidem v ní prospívat, básníci tvoří svá díla v božském vytržení,⁵² v němž jen stěží reflektují, co vlastně dělají, a konečně rapsódi, jsouce sami v podobném vytržení,⁵³ tato básnická díla přednášejí a jejich autory navíc upřímně vychvalují.⁵⁴ Domníváme se proto, že rozhodně nelze s obecnou platností tvrdit, že podstatou činnosti nosičů by bylo záměrné klamání či obelhávání ostatních lidí, ale že se, jak jsme již naznačili, jedná spíše o *zprostředkovávání* určitých hodnot, které však z hlediska Platónovy filosofie nejsou správné (nebo přinejmenším ne zcela), a netvoří proto vhodný základ pro výchovu a vzdělání. Možnost záměrného obelhávání sice není popisem činnosti nosičů zcela vyloučena, avšak u většiny z nich se toto reálně neděje. K onomu klamání vězňů tedy dle našeho názoru nedochází z důvodu zlovolnosti nosičů, ale spíše z důvodu jejich vlastní neznalosti skutečných jsoucen a absence náležitého filosofického vzdělání.⁵⁵

Nyní se můžeme vrátit zpět k výkladu „cesty“ osvobozeného vězně. Již jsme řekli, že počáteční osvobození z pout, obrácení se a hledění směrem ke světlu symbolizují emancipaci jedince od vše prostupujícího vlivu obce a pochopení toho, že dosud žil v jakési uměle vytvořené realitě, která není v pravém slova smyslu skutečná. V další fázi (nebo možná spíše souběžně s právě popsanou první fází) je jedinec podroben typickému sókratovskému dialogu, na jehož základě se poprvé jeho pozornost obrací od jednotlivin směrem k obecninám. Jeho oči jsou nicméně téměř oslepeny nezvykle intenzivním světlem, což znamená, že v tomto dialogu tápe (viz ἀπορεῖν – *Resp.* 515d6), a být nelze vyloučit, že si již pomalu začíná uvědomovat vztah fundace mezi obecninami a jednotlivinami, není schopen obecninu správným způsobem uchopit a definovat.⁵⁶ Setrvá-li člověk i přes

a příčin jejich vzniku, a proto se omezme na obecné konstatování, že to, co je v VIII. knize líčeno, je především postupný úpadek vlády rozumu a s tím související nárůst nerozumných žádostí (srv. Hitz 2010, 113–118) nebo, jinými slovy, úpadek spravedlnosti a nárůst nespravedlnosti. Ani z VIII. knihy tedy neplyne, že by obec byla zkažená z toho důvodu, že jí záměrně škodí skupina zlovolných individuí, ale spíše proto, že duše jejích občanů se nacházejí ve špatném či nespravedlivém stavu. Na otázku, co je příčinou tohoto stavu, se nabízí odpověď, že to je právě špatná *paideia*, která, jak víme z podobenství o jeskyni, v duších lidí působí pravý opak svého účelu, tj. *apai-deusii* a od ní se odvíjející nerozumnost či nespravedlnost.

51 Viz např. výstup sofisty Thrasymacha v I. knize dialogu *Ústava*, jenž definuje spravedlivé jako to, „co jest silnějšímu prospěšné“ (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον – *Resp.* 338c2), a ideálem mu je tyran činící za účelem dosažení vlastního prospěchu bezpráví ostatním lidem (viz *Resp.* 343b1–344c8).

52 Viz *Apol.* 22c nebo *Ion* 533e–534e.

53 Viz *Ion* 535e–536d.

54 Pro rozvedení a obhajobu této interpretace viz Capuccino (2011, 74–75).

55 Domníváme se, že tento výklad je v dobrém souladu rovněž s tím, co Platón píše o různých typech zkažených obcí jinde v dialogu *Ústava*, konkrétně v VIII. knize. Na tomto místě rozhodně není prostor pro detailní popis jednotlivých úpadkových režimů

56 Srv. pasáž *Resp.* 538d6–e3: „A co tedy, když přijde k takovému člověku otázka a zeptá se: ‚Co jest krásno?‘ a když on odpoví, co slýchal od zákonodárce, počne mu to dialektika vyvracet i a opět a opět vyvracejíc obrátí ho k mínění, že to, co řekl, není

tyto obtíže na cestě filosofie a neuteče-li osvoboditeli zpět na své původní místo, můžeme říci, že v tomto momentu dosahuje stadia tzv. pravé lidské moudrosti (ἀνθρωπίνη σοφία – *Apol.* 20d8) spočívající primárně v reflexi vlastního nevědění.

Toto je však teprve začátek jedincovy dlouhé filosofické cesty za poznáním pravých jsoucen, která je v podobenství vyobrazena jako cesta ven z jeskyně na světlo skutečného světa. V dalším oddílu této studie uvidíme, že sám Platónův Sókratés tuto cestu vykládá jako cestu od smyslového světa k idejím. Výstup z jeskyně tak můžeme vykládat jako vzešup duše do inteligibilní sféry a pohled na skutečná jsoucna vnějšího světa jako náhled jednotlivých idejí. Je však třeba říci, že podobenství nám ukazuje ještě určitý mezistupeň, jímž je nahlížení stínů či odrazů na vodních plochách (viz *Resp.* 516a), které dle našeho názoru symbolizuje postupné odhalování pravé podstaty každé z idejí.⁵⁷ V další

fázi jedinec směřuje svůj pohled na nebeská tělesa a oblohu samu (viz opět *Resp.* 516a), což můžeme chápat jako poznávání dalších a snad i výše postavených idejí (je-li přípustné mluvit v této sféře o jakési hierarchii), a vše kulminuje pohledem do slunce samého, jež nade vši pochybnost symbolizuje nejvyšší ideu dobra.⁵⁸

ohledech zásadně odlišná. Zprv se nezdá, že ve světě mimo jeskyni by se vystoupivší jedinec dopouštěl stejné chyby jako v jeskyni, tj. záměny odrazu za věc samu, což úzce souvisí s tím, že v nynější situaci už není svázán a omezován žádnými pouty. Proto můžeme naopak tvrdit, že si je dobře vědom i existence skutečných jsoucen i toho, že právě ona jsou původci stínů či odrazů. Zároveň si je však vědom toho, že není schopen ihned hledět na skutečné věci, a proto záměrně začíná od jejich stínů a odrazů, protože ty lze jednak nahlédnout snáze, jednak představují určitý mezistupeň nutný k tomu, aby si jeho oči postupně začaly zvykat na stále větší a větší jas. Na rozdíl od stínů v jeskyni je tedy tyto stíny a odrazy neodvádějí od poznání pravé skutečnosti a nezatemňují mu její přirozenost, ale naopak jej k ní jakožto postupně a nutné mezikroky přivádějí.

o nic více krásné než ošklivé, a stejně tak o spravedlivém a dobrém a o pojmech, které nejvíc choval v účtě – co myslíš, že on potom udělá s účtou k nim a poslušností?“ (Τί οὖν; ἢν δ' ἐγώ· ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὼν ἐρώτημα ἔρηται· τί ἐστὶ τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου ὁ τοῦ νομοθέτου ἦκουεν ἐξελέγχει ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν καταβάλλῃ ὡς τοῦτο οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχροῦν, καὶ περὶ δικαίου ὡσαύτως καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἄ μάλιστα ἦγεν ἐν τιμῇ, μετὰ τοῦτο τί οἶει ποιήσειν αὐτὸν πρὸς αὐτὰ τιμῆς τε πέρι καὶ πειθαρχίας; – přel. F. Novotný, mírně upraveno).

57 Je zjevné, že Platón si zde záměrně pohrává s obdobným motivem, jaký využil už v předešlém výkladu, a to obratem od stínů k věcem samým, o jejichž stíny se jedná. Domníváme se však, že význam této podobnosti nelze přetěžovat, protože nynější situace je ve skutečnosti v mnoha

58 V tomto posledním kroku pokládáme za důležité, že nutnou součástí poznání dobra je rovněž pochopení jeho role v rámci celku, z čehož usuzujeme, že tato role je z hlediska přirozenosti dobra klíčová, a nelze jej proto adekvátně pochopit, aniž bychom ji vzali v potaz. Člověk si musí uvědomit jednak to, že „všechno spravuje ve viditelném světě“ (πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ – *Resp.* 516b10–c1), což v jazyku podobenství samozřejmě znamená v inteligibilním světě, a rovněž to, že „jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole“ (καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος – *Resp.* 516c1–2). Zatímco zásadní role dobra ve vztahu k inteligibilním jsoucnům byla podrobněji vyložena již prostřednictvím podobenství o slunci, jeho role ve vztahu ke světu uvnitř jeskyně je novou informací. Signifikanční je však určitá opatrnost a neurčitost, jež je přítomna v tomto druhém vyjádření,

JESKYNĚ – SMYSLOVÝ SVĚT (RESP. 517A8–517C6)

Následující krátká část textu je zajímavá především z toho důvodu, že Sókratés jako by se sám snažil podat interpretaci svého podobenství. Jeho výklad začíná již výše zmíněným tvrzením, že celý tento obraz (εἰκόνα) bychom měli připojit (προσαπτέον) k tomu, co již bylo řečeno dříve (τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις) (Resp. 517a8–b1), což velmi pravděpodobně znamená k předchozím dvěma podoběnstvím.⁵⁹ Platónův Sókratés, jak se zdá, hájí tyto teze: 1) ono podzemní vězení má symbolizovat „prostor jevící se zraku“ (δὲ ὅπως φαينόμενην ἔδραν – Resp. 517b2); 2) světlo ohně má symbolizovat sílu slunce (τοῦ ἡλίου δυνάμει – Resp. 517b3–4); 3) výstup ven z jeskyně a nahlížení skutečných jsouců má symbolizovat vzestup duše do inteligibilní sféry (εἰς τὸν νοητὸν τόπον – Resp. 517b4–5). Sdělení třetího bodu pokládáme za neproblematické a viděli jsme, že k tomuto závěru jsme došli již v předchozí části této studie. Jinak je to ovšem se dvěma předchozími body, které evidentně nekorrespondují s naším předešlým výkladem. Jeskynní příbytek totiž Sókratés nevkládá jako specifickou realitu obce, ale jako smyslový svět obecně, a co se týče ohně, tak jeho tvrzení, snad záměrně, není zcela jednoznačné. Na jednu stranu se zdá být v dobrém souladu s naší interpretací předchozího narativu, neboť

z čehož usuzujeme, že dobro sice v jistém smyslu musí být příčinou všeho, tedy i toho, co se nachází v jeskyni (bez něj by stínový svět jeskyně nemohl existovat), ale na rozdíl od jeho vztahu k idejím je tento vztah nepřímý a zprostředkovaný.

59 Viz výše pozn. 4.

o *logu* ve vztahu k prostředí obce lze skutečně říct, že disponuje obdobnou mocí (δύναμις) jako idea dobra ve vztahu k inteligibilním jsoucům, tzn. že je příčinou jeho bytí a poznatelnosti. Na druhou stranu však, interpretujeme-li jeskyni obecně jako „prostor jevící se zraku“ (tj. smyslový svět), je zřejmé, že touto mocí ve vztahu k ní disponuje nikoli λόγος, ale slunce.

Domníváme se však, že tato skutečnost není důvodem pro odmítnutí výše podané interpretace, ale spíše pro přehodnocení základního smyslu právě probírané pasáže. Navrhujeme proto následující hypotézu: tato pasáž nemá být chápána jako Sókratova interpretace jeho dřívějšího obrazu,⁶⁰ ale spíše jako jakési doplnění, jež nám umožňuje celé podobenství pochopit také (alespoň v některých ohledech) podstatně odlišným, avšak komplementárním způsobem. Za podstatný argument ve prospěch tohoto tvrzení pokládáme to, že jako interpretace předešlého obrazu tato pasáž selhává. Sókratés nejenže vyjma žalárního příbytku, ohně, výstupu nahoru a dívání se na jsoucná skutečného světa vynechává všechny další relevantní detaily, ale především vynechává celou scénu se zídou, uměle vyrobenými předměty a jejich nosiči, a dokonce i stínový svět na stěně jeskyně a upoutané vězně (srv. Strang 1986, 29). Všechny tyto motivy však měly v předchozím obrazu naprosto zásadní význam. Ve vztahu k onomu obrazu by

60 Srv. Strang (1986, 25), podle něhož tato pasáž nemůže být „explanatorní analogií“ (an explanatory analogy) ve vztahu k předešlému.

tedy tato pasáž byla dle našeho názoru nejen neúplná, ale představovala by jeho zásadní (a z pohledu Platóna jakožto autora nutně i záměrnou) dezinterpretaci, což pokládáme za nepřijatelný důsledek.

Tyto obtíže však vymizí, nebudeme-li pasáž chápat jako interpretaci předešlého, ale spíše jako doplnění či připomenutí odlišného aspektu. Vyjdeme-li ze tří zmíněných Sókratových tvrzení, docházíme k závěru, že politický rozměr (alespoň na tuto krátkou chvíli) z podobenství mizí a Platón zde využívá obrazu jeskyně pro vystižení svého základního dualistického rozlišení mezi světem smyslovým a inteligibilním a dynamiky duše, jež má přístup k oběma těmto světům. Podzemní příbytek zde tedy symbolizuje tělesný, smyslově vnímatelný svět,⁶¹ oheň slunce, jsoucna mimo jeskyni jednotlivé ideje, slunce ideu dobra a výstup z jeskyně značí postupné odpoutávání se duše od smyslových jednotlivin a její cestu k inteligibilním obecninám, tedy k idejím. Absence celé scény „stínového divadla“ není pouhým náhodným opomenutím, ale naopak skutečností zásadního významu, neboť v tomto rozvrhu by nedávala dobrý smysl. Tělesný svět totiž není umělým lidským výtvozem. Přesná povaha vztahu mezi jsoucnými inteligibilními a smyslově vnímatelnými sice představuje jednu z velkých hádanek platónské filosofie a není cílem této studie podat její řešení, nicméně s jistotou můžeme snad tvrdit

alespoň to, že tento vztah je pravděpodobně přímý, a rozhodně ne zprostředkovaný lidmi.⁶²

Jak jsme již naznačili, tyto dva obrazy sice nejsou jednoduše navzájem převoditelné, jelikož každý představuje něco odlišného, avšak i přesto o nich lze říci, že jsou komplementární.⁶³ Prostředí obce je totiž něco, co vždy nutně existuje v obecnějším kontextu smyslového světa, a, viděno z opačné strany, člověk nikdy není součástí pouze smyslového světa jako takového, ale vždy

62 Pokud bychom se pokusili Sókratův obraz v tomto ohledu domyslet, mohli bychom tvrdit, že v této situaci bude nutné, aby byl východ z jeskyně spíše široký a přímý, protože smyslově vnímatelná jsoucna v jeskyni by měla být přímými nápodobami inteligibilních obecnin, tj. skutečných jsoucen mimo jeskyni. Je rovněž otázkou, zda by v tomto případě bylo adekvátní jejich vyobrazení jako stínů, anebo by bylo spíše zapotřebí zvolit jiný vhodnější symbol.

63 Celý tento druhý způsob využití obrazu jeskyně se z určitého pohledu zdá být pouhým rozvedením Sókratovy výzvy po připojení tohoto podobenství ke dvěma předcházejícím podobenstvím, a není proto náhodou, že se ona výzva nalézá právě v tomto kontextu. Jak jsme se pokusili ve stručnosti ukázat v první části této studie, základní význam Slunce a Úsečky tkvěl především v rovině ontologie a epistemologie, rovina vzdělání a politiky však v těchto podobenstvích přítomna nebyla. Naproti tomu Jeskyně se dle našeho výkladu týká především právě problematiky vzdělání v kontextu politického společenství, avšak zároveň je třeba jí rozumět na pozadí ontologicko-epistemologické distinkce mezi tělesným, smyslově vnímatelným světem a netělesnou, inteligibilní sférou idejí. I přesto, že toto sdělení je ve zkratce obsaženo už v oné zmíněné výzvě, Platón patrně pokládá za vhodné položit na něj ještě větší důraz, a proto za účelem připomenutí komplementární ontologicko-epistemologické roviny využívá navíc rovněž obraz jeskyně.

61 Pro „fyzikální“ interpretaci celého podobenství o jeskyni prismalem dialogu *Tímaios* viz Johansen (2013, 90–109).

zároveň určitého společenství. Velmi důležitým rysem obou obrazů a dalším možným argumentem ve prospěch jejich komplementarity je navíc to, že jejich odlišnosti se omezují pouze na podobu a význam podzemního příbytku. Co se týče motivu výstupu ven z jeskyně a významu vnějšího skutečného světa, tak jsou naopak ve shodě. Výstup z jeskyně v obou případech symbolizuje filosofický pokrok jedince a vnější svět oblast idejí. Z toho je patrné, že ať už budeme chápat počátek filosofické cesty spíše jako emancipaci od hodnot a vlivu konkrétního politického společenství nebo od smyslového světa jako takového, její směr a cíl budou vždy tytéž.⁶⁴

— JESKYNĚ – NEJLEPŠÍ OBEC (RESP. 519B7 NN.)

V tuto chvíli nám zbývá probrat již jen jeden další kontext, v němž lze uplatnit Platónův obraz jeskyně, a sice kontext nejlepší obce. Z tohoto důvodu nyní přeskochme část textu (k níž se nicméně vrátíme v následujícím závěrečném oddílu) a pokusme se ve stručnosti načrtnout, jakým způsobem lze obraz jeskyně aplikovat v rámci Platónovy nejlepší obce a jaká jsou specifika této aplikace. Sókratés se v tomto ohledu explicitně vrací k roli „zakladatelů obce“ (τῶν οἰκιστῶν – Resp. 519c8), do níž se již

dříve spolu se svými partnery v dialogu stylizoval. Ve svém výkladu vychází z premisy, že náležitě (ικανῶς – Resp. 519c1) by obec nikdy nemohli spravovat ani lidé, kteří by se stále jen vzdělávali, ani ti, již by byli nevzdělaní a neznalí pravdy (τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπίρους – Resp. 519b8). Z toho pak následně plynou pro zakladatele obce dva důležité závěry: 1) lidi „nejlepších přirozeností“ (τάς τε βελτίστας φύσεις – Resp. 519c8–9) je třeba násilím přivést k nejvyšší nauce (τὸ μάθημα [...] μέγιστον – Resp. 519c9–10), tj. k poznání dobra jakožto cíle oné vzeštné cesty; 2) poté se jim však nesmí dovolovat, aby tam setrvali a zdráhali se sestoupit zpět, tj. aby nepřijali roli vládců v obci (Resp. 519c–d).⁶⁵

65 Glaukón však v tomto bodě přichází s velmi závažnou námitkou. Z hlediska zakladatelů obce totiž hrozí, že se tímto dopustí nespravedlivého jednání, jelikož budou nutit tyto jedince, „aby vedli horší život, ač by jim bylo možno vésti lepší“ (χείρων ζῆν, δυνατόν αὐτοῖς ὅν ἄμεινον – Resp. 519d8–9). Závažnost této námitky se odvíjí od toho, že dokonalost obce stojí a padá právě s její spravedlností. Pokud by tedy v samém jádru založení obce figuroval akt nespravedlnosti vůči určité skupině lidí, jen stěží bychom pak takovou obec mohli pokládat za nejlepší a dokonale spravedlivou. Sókratés mu však připomíná, že obec musí být spravedlivá především jakožto celek, což znamená, že každý musí konat primárně to, co je nejlepší nikoli z jeho individuální částečné perspektivy, ale právě z hlediska celku (Resp. 519e–520a). Viděno tímto způsobem je pak zřejmé, že pro obec je nejlepší, budou-li jí vládnout lidé nejlepších přirozeností, kteří dosáhli samého vrcholu vzdělání. Důležité je také to, že ani tito, sami jsouc spravedlivými muži, to nebudou pokládat za akt nespravedlnosti vůči jim samým (viz Resp. 520e), a to i přesto, že veřejnými úřady pohrdají (viz Resp. 521b). K tomu srv. taktéž začátek IV. knihy, kde Sókratés tvrdí, že „nezakládáme své obce hledíce k tomu, abychom měli jeden

64 Zároveň je ale zřejmé, že se nejedná o dva odlišné výchozí body, nýbrž o dva aspekty téhož. V různých kontextech sice lze položit větší důraz buď na jeden, nebo na druhý, nicméně na skutečnosti, že ve svém „před-filosofickém“ stavu je člověk fixován jak na smyslový svět, tak na hodnoty společenství, jehož je součástí, a že při filosofickém vzestupu se musí ve větší či menší míře emancipovat od obojího, to nic nemění.

V tomto pak také spočívá jeden ze zásadních rozdílů mezi nejlepší obcí a ostatními obcemi, jelikož v těch se filosofové neúčastní veřejné činnosti. Sókratés navíc dodává, že je tomu tak zcela pochopitelně (εἰκότως – *Resp.* 520b1), protože v těchto obcích filosofové „vyrůstají sami od sebe“ (αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται – *Resp.* 520b2), a tudíž nemají vůči obci žádný dluh, který by jí měli svojí veřejnou činností následně splácet. Navíc, jak jsme již viděli, ve zkažené obci je tomu tak, že navrátilivšímu se filosofovi hrozí nebezpečí smrti. V nejlepší obci jsou naproti tomu vychovávání a vzdělávání vyloženy za účelem toho, aby se v obci jednou stali vůdci a králi (ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας – *Resp.* 520b6). Když si totiž po sestupu zpět do jeskyně jejich oči zvyknou na šero, budou „tisíckrát lépe [...] viděti a poznávati všechny jednotlivé obrazy, co jsou a co představují“ (μυρίῳ βέλτιον ὅψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν – *Resp.* 520c3–5), protože „uzřeli pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra“ (διὰ τὸ τάληθῃ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν περὶ – *Resp.* 520c5–6).

Pro naše téma je ale zásadní především to, že Sókratés mimo jiné dosti konkrétně popisuje způsob, jakým

stav vynikající měrou šťasten, nýbrž aby celá obec byla co nejšťastnější“ (οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις – *Resp.* 420b5–8). Jeho prvotní reakce na Adeimantovu námitku však je, že „by nebylo nic divného, kdyby tito [tj. strážci] i tak byli zcela šťastní“ (θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν – *Resp.* 420b4–5).

lze (v rámci nejlepší obce) tyto povahy „vyvésti na světlo“ (ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς – *Resp.* 521c2). Po všeobecném vzdělání v gymnastice a mýsice, o němž se hovořilo v dřívějších knihách našeho dialogu, se nyní ukazuje zcela zásadní role matematiky (viz *Resp.* 522c nn.), neboť ta náleží mezi obory, jež „přirozeně vedou k rozumovému poznání“ (τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει), a má schopnost přivést člověka „ke jsoucnu“ (πρὸς οὐσίαν) (*Resp.* 523a1–3). Sókratés dále podrobně rozpracovává celé následující *curriculum*, avšak jeho rozbor již přesahuje rámec této studie. Spokojme se proto s konstatováním, že podle nynějšího výkladu je právě matematika oním klíčovým nástrojem či prostředkem, pomocí něhož může jedinec započít svůj filosofický vzestup a obrátit svůj duševní zrak směrem k pravé skutečnosti.

Z tohoto výkladu vidíme, že obraz jeskyně a motivu výstupu z jejího šera na světlo skutečného světa se zde opět vrací do *politicko-paideuetického* kontextu, stejně jako tomu bylo v počátečním narativu, nicméně zároveň je jasné patrný přinejmenším jeden zásadní rozdíl. Zatímco v kontextu zkažené obce byl hlavním nástrojem obrácení jedince a jeho filosofického vzestupu sókratovský dialog, jenž jej ze všeho nejdříve přivedl k reflexi vlastního nevědění a ke zpochybnění ontologického statusu reality, v níž až dosud žil a již až dosud pokládal za pravou skutečnost, v kontextu nejlepší obce se situace zdá být odlišná. Proces vzdělávání ve smyslu vyvádění duše ke jsoucnu je zde totiž institucionalizován, a proto není závislý na činnosti konkrétního jedince (který

nadto v původním narativu působí do značné míry „proti“ obci a její koncepci vzdělání), ale je produktem obce samé. Na rozdíl od sókratovského dialogu navíc jeho mechanismus spočívá primárně ve vzdělávání v matematice a následně i dalších vědách.

Z toho dle našeho názoru opět vyplývá určitá nesouměřitelnost použití obrazu jeskyně pro vystižení situace ve zkažené obci a pro vystižení situace v nejlepší obci, jelikož prostředek obrácení jedince ke světlu a jeho následného výstupu je zcela odlišný (srv. Schofield 2007, 217–219, 229). Co mají obě (resp. všechny tři) použití tohoto obrazu naopak společného, je skutečnost, že motiv výstupu jedince do skutečného světa mimo jeskyni i zde symbolizuje vzestup duše k idejím. Jak přesně bychom si měli představit vnitřek jeskyně v kontextu nejlepší obce, Sókratés bohužel nepopisuje, a tak můžeme pouze spekulovat. Z textu je patrné přinejmenším to, že filosofové, kteří sestupují zpět do jeskyně, aby se ujali vlády, „[sestupují] nazpět k oněm vězňům“ (πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας – Resp. 519d4–5), tj. mezi ostatní „prosté“ občany, a v tomto prostředí se ujímají vlády.⁶⁶ Zásadní otázka, již si můžeme v této souvislosti klást, se týká toho, zda v prostředí nejlepší obce bude v obrazu jeskyně obsažena také ona scéna „stínového divadla“ s nosiči za zídou, či nikoli.

66 Tuto skutečnost pokládáme za významný argument ve prospěch naší teze, že ani v kontextu vyobrazení reality zkažené obce nepatří politici mezi nosiče za zídou, ale spíše mezi ostatní spoutané vězně (viz výše pozn. 27).

Domníváme se, že odpověď by měla být spíše kladná, i když se, jak již bylo avizováno, pohybujeme na rovině pouhé spekulace.⁶⁷ Viděli jsme totiž, že Sókratés hovoří o sobě a svých partnerech v dialogu jako o zakladatelích obce, přičemž se zdá, že idea zakladatelů obce je nutnou podmínkou vůbec samotného ustavení nejlepší obce a že tito zakladatelé nemohou být identičtí se sestoupivšími filosofi, kteří jsou až „produktem“ onoho *curricula*, jež bude v obci zavedeno.⁶⁸ Tvrdíme proto, že jsou to právě tito zakladatelé, kteří budou v nejlepší obci hrát roli oněch nosičů za zídou. Ve srovnání se zkaženou obcí bude však situace v nejlepší obci v několika zásadních ohledech odlišná. Vzhledem k tomu, že zakladatelé obce museli sami bezpochyby nazřít pravou skutečnost světa mimo jeskyni, můžeme usuzovat, že ony uměle vyrobené předměty, jež nosí nad zídou, budou vyrobeny věrně podle skutečných jsoucen vnějšího světa. To znamená, že ony obecné standardy např. spravedlnosti či jiných ctností a hodnot, které budou platit v rámci nejlepší obce, budou věrnými obrazy této ctnosti samé.⁶⁹

67 Stejně jako Stanislav Synek se tedy domníváme, že „[...] jeskyně není obrazem pouze obce zkažené, ale jakékoli lidské obce, *Kallipolis* nevyjímaje“ (Synek 2019, 15).

68 Zakladatelé obce musejí být také filosofové, nicméně takovými filosofi, kteří nutně museli vyrůst mimo rámec obce, kterou teprve zakládají, a proto je nelze identifikovat s filosofi, kteří jsou v obci vypěstováni „jako v úlech“ (ὥσπερ ἐν σπηγαίοις – Resp. 520b5–6).

69 Dokladem pro tuto tezi může být pasáž Resp. 520c, kde se tvrdí, že navrátilivší se filosofové budou poté, co si zvyknou na šero jeskyně, „tisíckrát lépe“ poznávat

Dalším důsledkem je dle našeho názoru to, že případný popis situace lidí v jeskyni by neměl ani zdaleka tak negativní náboj, jako tomu bylo při popisu jejich situace ve zkažené obci. Vzhledem k tomu, že povaha spravedlnosti a dalších hodnot a ctností není ani v jeskyni (tj. v prostředí obce) zásadním způsobem zkreslena, můžeme vyvodit, že ani jejich duše se nebudou nacházet ve stavu radikální nevzdělanosti (ἀπαιδευσία). Domníváme se, že tato skutečnost se zásadním způsobem projeví především na jejich postoji ke stínům v jeskyni, které nebudou mylně pokládat za originály,⁷⁰ a k filosofům a filosofii

obecně. Má-li totiž nejlepší obec být jakožto celek dokonale spravedlivá, musí to znamenat, že si lidé budou dobře vědomi důležitosti a prospěšnosti filosofie, budou mít filosofy v náležité úctě, nebudou s nimi bojovat o vládu v obci a rozhodně se jich nebudou zbavovat jako ve zkažených obcích.⁷¹ I přesto, že Sókratés stále hovoří o lidech v jeskyni jako o věznicích (δεσμώτας – *Resp.* 519d5), což patrně opět indikuje onu přetrvávající fixaci na prostředí obce a jejich roli v jejím rámci, bude se dle našeho názoru jednat o vězně, kteří budou filosofům naslouchat, a budou-li toho na základě své přirozenosti schopni, nechají se ochotně vyvádět vzhůru ke světlu skutečného světa.

V této souvislosti je však třeba explicitně zdůraznit, že podobenství o jeskyni se s ohledem na vzdělání netýká primárně vzdělání všeobecného, ale vzdělání budoucích filosofů (srv. Synek 2019, 15). Řečí podobenství to tedy znamená, že ven z jeskyně do skutečného světa nemohou a ani nemají být vyvedeni všichni, ale pouze malé množství těch, kteří k tomu mají vhodnou (tj. filosofickou) přirozenost.⁷² Ani v rámci

jednotlivé obrazy či stíny, protože „uzřeli pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra“. To dává smysl pouze za předpokladu, že obraz či stín v jeskyni je v jistém ohledu skutečně věrnou, byť zprostředkovanou nápodobou originálu mimo jeskyni a nezkrsluje žádným podstatným způsobem jeho přirozenost. Naproti tomu v popisu obrazu jeskyně jakožto zkažené obce nenacházíme v textu žádnou podobnou indicii ve prospěch teze, že poté, co si navrátilší se filosof zvykne na šero, by se měl začít orientovat ve stínech podstatně lépe než ostatní vězni. Důraz je po celou dobu kladen naopak na to, že toho není schopen, a že je proto pro ostatní směšný.

70 Jak přesně tohoto filosofové-nosiči v kontextu našeho podobenství dosáhnou, může být opět předmětem pouhé spekulace. Domníváme se však, že lze formulovat přinejmenším dvě možné odpovědi. Zaprvé by v nejlepší obci lidé v jeskyni nemuseli být spoutáni, a mohli by se proto volně pohybovat a otáčet. I za této situace by naprostá většina z nich dále žila převážně ve světě stínů (což by vysvětlovalo, proč o nich Sókratés stále mluví jako o věznicích – *Resp.* 519d5), protože pohled do světla by pro ně byl nepříjemný a bolestivý. I přesto by nicméně nepovažovali svět stínů za jedinou pravou realitu, neboť by měli povědomí o tom, že mimo ně existuje i něco dalšího (byť by to nebyli schopni náležitě

poznat). Zadruhé pokládáme za možné, že filosofové-nosiči by mohli vytvářet stíny na stěně jeskyně takovým způsobem, aby z nich samotných bylo patrné, že se jedná o stíny, a nikoli originály, a to i za situace, kdy by vězni byli spoutáni a nic jiného kromě stínů nevnímali.

71 Srv. opět výše zmíněný případ Sókrata a demokratických Athén.

72 Jsme přesvědčeni, že i přes zásadní vliv, který vzdělání na lidskou přirozenost má, není v jeho moci tuto přirozenost změnit. Naopak se zdá, že s určitou přirozeností se člověk rodí (viz mýtus o kovech v duši – *Resp.* 414b8–415d5) a ve vzdělávacím pro-

nejlepší obce totiž rozhodně není možné a ani žádoucí to, aby se všichni lidé stali filosofovy. Základním předpokladem pro správné a spravedlivé fungování obce je její rozdělení do tří tříd a nastolení náležitých vztahů mezi nimi a ani nejlepší obec v tomto ohledu není žádnou výjimkou. Co se týče vzdělání oné třetí třídy řemeslníků či rolníků, tak jsme přesvědčeni, že je v konečném důsledku omezeno na základní gymnasticko-músickou výchovu, principy a zásady její nutné reformy jsou popisovány v II. a III. knize našeho dialogu. Řečí podobenství to znamená, že tito lidé sice zůstávají v jeskyni a jsou fixováni na svět stínů, nicméně hodnoty, které jim jsou filosofovy-nosiči zprostředkovávány, nejsou zkreslené, ale naopak jsou náležitě odvozeny od skutečných jsoucna mimo jeskyni. S tím také souvisí, jak jsme již naznačili výše, že těmto lidem patrně nezůstává skryta základní přirozenost stínového světa a na rozdíl od občanů zkažené obce se nedopouštějí oné fatální chyby spočívající v záměně obrazu za originál.

— ZÁVĚR – PLATÓNOVA KONCEPCE FILOSOFICKÉHO VZDĚLÁNÍ (RESP. 517C7–519B6)

V rámci této studie jsme tvrdili, že je možné rozlišit různé kontexty, ve

cesu dojde na prvním místě k odhalení toho, o jakou přirozenost se jedná, a následně k náležitěmu rozvinutí potenciálu, jenž se v ní skrývá. Jak uvidíme v poslední části této studie, onen druhý krok je klíčový především (ale nikoli výhradně) ve vztahu k přirozenostem nejsilnějším (tj. filosofickým), neboť právě od nich hrozí obci a jejím občanům největší nebezpečí, nejsou-li vzděláním náležitě kultivovány.

kterých Platón využívá obraz podzemí jeskyně. Naše zkoumání ukázalo, že lze identifikovat dohromady tři odlišná použití, a to jednak za účelem vyobrazení prostředí zkažené obce, jednak smyslově vnímatelného světa a konečně také nejlepší obce. Tyto tři kontexty se ukázaly být sice vzájemně nepřevoditelné, avšak komplementární, protože teprve vezmeme-li je všechny dohromady, mohou zachycovat specifčnost lidského postavení na tomto světě, jež je vždy kombinací existence v rámci tělesného, smyslově vnímatelného světa a určitého (politického) společenství, ať už špatného, či dobrého.⁷³ Zároveň jsme viděli, že rozdíly mezi jednotlivými použitími se vždy omezují na vnitřní realie jeskyně, zatímco symbolika vnějšího světa jako inteligibilní sféry idejí a slunce jako ideje dobra zůstává vždy stejná. S tím rovněž úzce souvisí fakt, že filosofické vzdělání (παίδεια), jež je oním zásadním tématem, které přichází do hry spolu s podobenstvím o jeskyni, je pojato stejně, ať už se na něj díváme prizmatem jakéhokoli kontextu, a sice jako obrat od stínového světa jeskyně a výstup ven ke skutečným jsoucnům. Pro lepší pochopení této problematiky se však obraťme k pasáži, kterou jsme výše přeskočili, a podívejme se na některé obecnější závěry, jež Sókratés činí s ohledem na správnou koncepci vzdělání.

73 Platón nám ve svém podobenství představuje dva extrémy, zkaženou obec na straně jedné a nejlepší obec na straně druhé, nicméně lze se domnívat, že v praxi realita často nemusí mít podobu takového extrému, ale může se naopak nacházet někde „uprostřed“.

Jako první Sókratés zmiňuje obecnou tendenci filosofů zabývat se (διατρίβειν – *Resp.* 517c9) inteligibilními jsoucnými a neochotu vrátit se zpět ke konání lidských věcí (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν – *Resp.* 517c8–9). Znovu zmiňuje onu směšnost (γελοῖος – *Resp.* 517d6) člověka, který by se vrátil zpět a měl by se, stručně řečeno, opět angažovat v obecních záležitostech. Tato směšnost se však ukáže být neoprávněnou, pokud si člověk uvědomí, že existují „dva druhy poruchy zraku, vznikající z dvojí příčiny“ (διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὁμιασιν – *Resp.* 518a2), přičemž záleží na tom, zda přecházíme ze tmy do světla, nebo ze světla do tmy. Obdobně je tomu totiž s duší. Pokud tato přechází z „jasu“ inteligibilního světa do „tmy“ světla smyslového, není její zmatenost ničím směšným, ale je naopak hodna toho, aby ji člověk „nazval šťastnou pro její stav a život“ (εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου – *Resp.* 518b1–2).

Na základě tohoto se Sókratés vymezuje proti (pravděpodobně) sofistické koncepci vzdělání, podle níž tito vzdělávají tak, „jako by vkládali zrak do slepých očí“ (οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες – *Resp.* 518c1–2). Takovouto koncepci vzdělávání bychom mohli nazvat pasivní. Žák totiž jako by pouze pasivně přijímal vědomosti, které mu předává učitel, a nebyla vůbec vyžadována jakákoli jeho aktivní participace v tomto procesu. Sókratova či Platónova koncepce vzdělávání je naopak bytostně aktivní,⁷⁴ protože

i když je ve hře jistá forma donucování a vedení ze strany učitele, žák musí, jak počáteční obrat, tak následující cestu i postupné poznávání jsoucnen mimo jeskyni vykonat sám, učitel je mu v tom pouhým průvodcem. Druhý rozdíl pak spočívá v tom, že ono vkládání zraku do slepých očí zasahuje pouze určitou část člověka (tj. jeho oči), což patrně indikuje, že podle této koncepce nemá vzdělávání zásadně transformativní charakter ve vztahu k člověku (resp. jeho duši) jakožto celku. Podle sókratovsko-platónského pojetí je vzdělání naopak něčím, co zasahuje celek lidské bytosti. Jak vyplynulo z našeho podobenství, člověk nemůže „oči obracet ke světlu od tmy jinak než zároveň s celým tělem“ (ὁμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους – *Resp.* 518c6–8). Stejně tak v procesu vzdělávání „jest s celou duší otáčeti od proměnného dění tuto mohutnost obsaženou v duši každého a ústrojí, kterým člověk nabývá poznání“ (ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος [...] σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι – *Resp.* 518c4–9).⁷⁵

V následující části Sókratés jasně specifikuje, že zrak zde symbolizuje zdatnost rozumového myšlení (ἢ τοῦ φρονῆσαι [sc. ἀρετῇ] – *Resp.* 518e2). Stejně jako oči již mají schopnost zraku, a je proto potřeba jej pouze nasměrovat správným směrem, tak i duše má schopnost rozumového myšlení, kterou je třeba v průběhu vzdělávání zaměřit na správné předměty. Tímto se rozumové

74 K tomu srv. rovněž Sókratovo přirovnání své činnosti k tzv. „babickému umění“ (*Tht.* 150b–151d).

75 K rozlišení těchto dvou koncepcí výchovy a vzdělání viz rovněž Zamosc (2017, 244).

myšlení odlišuje od ostatních zdatností či ctností, které „napřed v duši nejsou, a teprve později bývají do ní vštěpovány zvykem a cvičením“ (οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν – *Resp.* 518e1–2).

Toto správné směřování je naprosto zásadní, jelikož rozumové myšlení se, možná poněkud překvapivě, ukazuje být ambivalentní mohutností. Jedná se totiž o něco božštějšího (θειοτέρου – *Resp.* 518e2), než jsou ostatní zdatnosti, „co své schopnosti nikdy neztrácí“ (ὁ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν – *Resp.* 518e3–4). Na jednu stranu tak můžeme jeho prostřednictvím nahlédnout pravou skutečnost, na druhou stranu však u lidí špatných, jejichž duše správným směrem obráceny nejsou, hrozí, že čím je tato jejich schopnost rozvinutější, tím více budou konat špatností (τοσοῦτω πλείω κακὰ ἐργαζόμενον – *Resp.* 519a5–6). Z tohoto důvodu Sókratés dochází k dalšímu závěru, který se týká problematiky výchovy a vzdělání. Již od mládí (ἐκ παιδός – *Resp.* 519a9) by se tato duševní zdatnost měla zbavovat oněch jakoby olovených koulí (ὥσπερ μολυβδίδας – *Resp.* 519b1), které k ní přirůstají kvůli slastem či obžerstvím (ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις – *Resp.* 519b2) a „obracejí dolů zrak duše“ (κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν – *Resp.* 519b2–3). Na obecné rovině tedy můžeme říct, že Sókratés varuje před přílišnou fixací na tělesný svět a věci s ním spojené a vyzývá k obracení duše k pravdivým [jsoucům] (εἰς τὰ ἀληθῆ – *Resp.* 519b4) již od samého mládí. Pouze za tohoto předpokladu by totiž i tyto věci viděla co nejostřeji (καὶ ἐκεῖνα ἂν [...] ὁξύτερα ἑώρα – *Resp.* 519b5), „právě

tak, jako vidí ty věci, ke kterým jest nyní obrácena“ (ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπτα – *Resp.* 519b5).

Na základě právě probrané pasáže bychom tedy mohli formulovat určitý zobecňující závěr, podle něhož rysy, které musí splňovat náležité filosofické vzdělání v sókratovsko-platónském smyslu, jsou tyto: 1) je bytostně aktivní, protože zásadní pokroky musí žák udělat sám (byť pod vedením učitele); 2) je radikálně transformativní s ohledem na celek lidské osobnosti a nezasahuje pouze nějakou její část (srv. Ledbetter 2017, 123); 3) jeho základním prostředkem je reorientace schopnosti rozumového myšlení správným směrem (tj. na skutečná jsoucna), s čímž souvisí, že 4) na nejobecnější rovině bychom jej mohli definovat jako obrat od stínového jeskynního světa (tj. emancipaci od tělesného, smyslově vnímatelného světa a politického společenství) a následnou „cestu ke jsoucnu“ (tj. k idejím) ven z jeskyně.⁷⁶

76 Na samotný závěr a spíše „nad rámeček“ této studie bychom ještě chtěli upozornit na pozoruhodnou skutečnost, a to že Platón ve svém podobenství pracuje s tehdy sice velmi tradičním motivem podzemní jeskyně, avšak zásadním způsobem přeznačuje jeho význam. Pro pochopení významu motivu jeskyně v tehdejší tradici, lze doporučit neobyčejně podnětnou knihu Yulii Ustinové *Caves and the Ancient Greek Mind*. Autorka postupně ukazuje, že motiv jeskyně lze sledovat ve třech významech, a to jednak jako skutečnou podzemní jeskyni, do jejíž temnoty člověk sestupuje, aby nazřel božskou pravdu, jednak jako mentální obraz cesty jeskyni opět k božské pravdě, jež je na konci odhalena, a nakonec jako mystickou vizi *kosmu* jako jeskyně (Ustinova 2009, 2). Všechny tyto významy však mají společného to, že v nich temnota jeskyně figuruje jako místo, kde dochází k zásadním vhledům do skutečné povahy světa, nebo

SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

Aristotelés

Met. – *Metaphysica*

Pol. – *Politica*

Platón

Apol. – *Apologia Socratis*

Hipp. mai. – *Hippias maior*

Lach. – *Laches*

Men. – *Meno*

Resp. – *Respublica*

Tht. – *Theaetetus*

Tim. – *Timaeus*

případně jako cesta, která k tomuto poznání vede. Řekové tedy za účelem dosažení pravého, běžně nedostupného poznání do jeskyní *sestupovali*. Platón však, jak jsme viděli, využívá motiv jeskyně přesně opačným způsobem. V jeho použití je temná jeskyně naopak místem nevědomosti, a chce-li člověk dosáhnout pravého poznání, musí z jeskyně *vystoupit*. Jsme přesvědčeni, že zajímavým námětem pro další zkoumání by

mohla být otázka po tom, jakým způsobem Platón pracuje s tehdy tradičními motivy a jak je integruje do své filosofie. Podobně zásadního přeznačení tradičního motivu se Platón dle našeho názoru dopouští např. ve vztahu k básnické inspiraci, již básníkům sice neupírá, ale namísto tradičního spojení s moudrostí ji spojuje spíše s krásou inspirovaných básní. Pro obhajobu této teze viz Stránský (2014, 142–149).

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A PŘEKLADŮ

- Aristotelés. 2008. *Metafyzika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: OIKOYMENH.
- Aristotelés. 1999. *Politika I*. Přeložil Milan Mráz. Praha: OIKOYMENH.
- Platonis Opera I–V*. 1900–1907, editoval Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press.
- Platón. 2013. *Spisy I–V*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1993. *Ústava*. Přeložil Radislav Hošek. Praha: Svoboda – Libertas.

SEZNAM POUŽITÉ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

- Adam, James. 2009. *The Republic of Plato, Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Barney, Rachel. 2008. „Eros and Necessity in the Ascent from the Cave“. *Ancient Philosophy* 28: 357–372.
- Benardete, Seth. 1989. *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Blackburn, Simon. 2007. *Platónova Ústava: Biografie*. Praha: Pavel Dobrovský – BETA.
- Bloom, Allan. 1968. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Burnyeat, Myles. 1999. „Culture and Society in Plato's Republic“. *The Tanner Lectures on Human Values* 20: 215–324.
- Capuccino, Carlotta. 2011. „Plato's Ion and the Ethics of Praise“. In *Plato and the Poets*, editovali Pierre Destrée a Fritz-Gregor Hermann, 63–92. Leiden: Brill.
- Cross, Robert C., Woosley, Anthony D. 1964. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.
- Dorter, Kenneth. 2006. *The Transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books.
- Ferguson, John. 1963. „Sun, Line, and Cave Again“. *The Classical Quarterly* 13 (2): 188–193.
- Guthrie, William K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy Vol. IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Dale. 1980. „Interpreting Plato's Cave as an Allegory of the Human Condition“. *Apeiron* 14 (2): 74–86.
- Hitz, Zena. 2010. „Degenerate Regimes in Plato's Republic“. In *Plato's Republic: A Critical Guide*, editoval Mark L. McPherran, 103–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howland Jacob. 1993. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing.
- Johansen, Thomas K. 2013. „Timaeus in the Cave“. In *The Platonic Art of Philosophy*, editovali George Boys-Stones, Dimitri El Murr a Christopher Gill, 90–109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karasmanis, Vassilis. 1988. „Plato's Republic: The Line and the Cave“. *Apeiron* 21 (3): 147–171.
- Ledbetter, Grace. 2017. „The Power of Plato's Cave“. In *Plato and the Power of Images*, editovali Pierre Destrée a Radcliffe G. Edmonds, 121–137. Leiden and Boston: Brill.
- Murphy, Neville R. 1932. „The ‚Simile of Light‘ in Plato's Republic“. *The Classical Quarterly* 26 (2): 93–102.
- Nettleship, Richard L. 1955. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan & Company Limited.

- Raven, John E. 1953. „Sun, Divided Line, and Cave“. *The Classical Quarterly* 3 (1/2): 22–32.
- Rosen, Stanley. 2005. *Plato's Republic: A Study*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ross, Davis W. 2000. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm. 2007. „Metaspeleology“. In *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, editovali Dominic Scott a Myles Burnyeat, 216–231. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Nicolas D. 1997. „How the Prisoners in Plato's Cave are ‚Like Us‘“. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, 187–204.
- Smith, Steven B. 2012. *Political Philosophy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Strang, Colin. 1986. „Plato's Analogy of the Cave“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy IV*, editovali Michael Woods a Julia Annas, 19–34. Oxford: Clarendon Press.
- Strauss, Leo. 2007. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH.
- Stránský, Jiří. 2014. „Božské a lidské v poesii, filosofii a rétorice“. In *Platónův dialog Ión*, vydali Aleš Havlíček a Jakub Jínek, 136–153. Praha: OIKOYMENH.
- Stránský, Jiří. 2010. „Polis – metla filosofie? Komparace dialogů Ústava, Symposion, Faidros“. In *Platonica Pilonica I: Od Ústavy k pozdním dialogům*, editovali Kryštof Boháček a Jiří Stránský, 95–101. Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni.
- Synek, Stanislav. 2019. „Obraz lidského světa v Platónově podobenství o jeskyni“. *Filosofický časopis* 67 (1): 3–19.
- Ustinova, Yulia. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilberding, James. 2004. „Prisoners and Puppeteers in the Cave“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVII*, editoval David N. Sedley, 117–139. Oxford: Oxford University Press.
- Zamosc, Gabriel. 2017. „The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave“. *Ideas y Valores* 66 (165): 237–265.