

JOSEF PETRŽELKA

## PLATÓNHOVA TERMINOLOGIE PŘI POPISU VZTAHŮ MEZI JEDNOTLIVINAMI A IDEJEMI

V tomto textu budeme sledovat termíny, které Platón používá pro popis vztahů mezi idejemi a smyslovými jednotlivinami, případně vztahů mezi idejemi navzájem. Zaměříme se především na dialogy *Faidón*, *Parmenidés* a *Sofisté*. Text se pokusí odhalit, zda je Platónovo užití termínů stálé a systematické, nebo zda v různých dialozích Platón popisuje tentýž vztah různými termíny, či zda se dokonce mění i samo pojetí tohoto vztahu.

\*

Nejprve se podíváme, co o tomto vztahu Platón explicitně napsal. Vztah smyslových věcí a idejí byl v jeho filosofii podstatný, protože ideje měly několikaletý význam a funkci vzhledem k jednotlivinám. První funkce spočívá v tom, že ideje jsou určitým způsobem příčinami věcí, s čímž se opakovaně setkáváme ve *Faidónu*:

„Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu... (ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: ...)”<sup>1</sup> (*Phd.* 100c.)<sup>2</sup>

Díky účasti nabývají věci svých vlastností také podle přesvědčení mladého Sókrata v *Parmenidovi*. Tentokrát však Platón používá výraz *metalembanein*.

„... že ty věci, které mají podíl v podobnosti (ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα), stávají se tím a potud, pokud v ní mají podíl, podobnými, ty však, které mají podíl v nepodobnosti, nepodobnými, a ty, které mají podíl v jednom i v druhém, že se stávají obojakými?” (*Parm.* 129a.)

O něco dále ve *Faidónu* je nabytí účasti (μετάσχεσις) příčinou vzniku věci.

„A hlasitě bys volal, že nevíš, že by každá jednotlivá věc vznikala nějak jinak než tím, že nabude účasti (μετασχόν) ve vlastní jsoucnosti každého jednotlivého jsoucna, v kterém právě

---

<sup>1</sup> Řecký text je uváděn podle databáze *Thesaurus linguae graecae*.

<sup>2</sup> České pasáže z Platónových dialogů jsou citovány podle překladů Františka Novotného v následujících vydáních: *Faidón*, Praha: Oikúmené<sup>3</sup> 2000; *Sofisté*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku<sup>2</sup> 1995; *Parmenidés*, Praha: Oikúmené<sup>2</sup> 1996; *Prótagoras*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku<sup>2</sup> 1992; *Politikos*, Praha: ISE<sup>2</sup> 1995; *Zákony*, Praha: Oikúmené<sup>2</sup> 1997.

má účast, a tak i v těchto případech že nemůžeš uvést žádnou jinou příčinu vzniku nežli nabytí účasti v dvojce (τῆς διὰδος μετασχεσιν); té že se musí státi účastny ty věci, které mají býti dvě, a jednotky to, cokoli má být jedno; ale tohle rozpůlování a přidávání a ostatní takové chytrosti bys nechal být a ponechal bys takové odpovědi těm, kteří jsou nad tebe moudřejší.“ (*Phd.* 101c)

V prvním případě je idea příčinou určité vlastnosti konkrétní věci, té vlastnosti, kterou idea reprezentuje v čisté podobě. V případě druhém se příčinné působení ideje týká podstaty vznikající věci, *ti esti* věci je určeno nabytím účasti na ideji. Platón ovšem nevysvětluje, proč nebo jakým způsobem vznikající věc účasti nabývá. Proto lze říci, že idea je spíše příčinou „costi“ (popř. „jakosti“) než samotného procesu vzniku věci nebo její kvalitativní změny. Z tohoto hlediska je oprávněná Aristotelova kritika v *Metafyzice* (991a22 nn.).

Druhá výslovně uváděná funkce idejí pro jednotliviny odkazuje do oblasti našeho poznání a popisu smyslového světa, neboť tvrdí, že věci mají podle idejí jména. Ve *Faidónu* je v tomto významu použit výraz *metalambanein*.

„... souhlasilo se, že každý jednotlivý z těch pojmových druhů něco jest a že ostatní věci nabývajíce v nich účasti (μεταλαμβάνοντα αὐτῶν) dostávají právě podle nich jméno...“ (*Phd.* 102b)

Téměř doslovně totožné vyjádření se objevuje i v *Parmenidovi*:

„... jak pravíš, že jsou jakési ideje a že tyto jiné věci, majíce v nich účast (μεταλαμβάνοντα ... αὐτῶν), dostávají jejich jména...“ (*Parm.* 130e)

Platón přitom nemá na mysli „cost“ věci, nýbrž její vlastnosti. Z následujících úvah ve *Faidónu* totiž vyplývá, že Simmias nedostává jméno „člověk“ účastí na ideji člověka, ale je označen za „velikého“, pokud má účast na velikosti, nebo je mu přiřazeno jméno „malý“, má-li účast na malosti (*Phd.* 102b-103b). V *Parmenidovi* to Platón uvádí explicitně: „... jako se například věci, které nabyly účasti v podobnosti, stávají podobnými, věci mající účast ve velikosti velikými, v kráse a spravedlnosti spravedlivými a krásnými...“ (*Parm.* 130e-131d). V obou případech tedy Platón uvažuje především o idejích vlastností.

Ovšem takové pojetí účasti není bez problémů. Na jeden z nejzásadnějších nedostatků poukázal už Aristotelés, který u Platóna postrádá vysvětlení, jak si máme „účast“ představit.

„Řekneme-li, že jsou vzory a že jiné věci mají v nich účast (μετέχειν αὐτῶν), mluvíme naprázdno a je to pouhá básnická metafora.“<sup>3</sup> (*Met.* 991a20–22.)

Tento text budiž skromným příspěvkem k diskusi, již Aristotelés vyvolal.

\*

Nyní se seznámíme s termíny, jimiž Platón účast popisoval, a jimiž se tedy budeme v textu zabývat.

V prvé řadě se jedná o slovesa *μεταλαμβάνειν* a *μετέχειν* a o substantiva *κοινωνία*, *μεθεξις*, *μετάσχεσις* a jejich odvozené tvary. Nejprve se podívejme, jaký význam mají tyto výrazy ve slovníku.

<sup>3</sup> Citováno podle překladu A. Kříže (Praha: Laichter 1947, s. 60).

Μετέξις znamená podle Liddell-Scottova *A Greek-English Lexicon* „účast“, u Platóna pak „účast na idejích“ („participation in the ideas“). Příslušné sloveso *μετέχειν* lze přeložit pomocí výrazů „mít podíl“, „být účasten“, „dostat podíl“, „spolu zakoušet“, „spolu držet, mít“, popř. „sdílet“ („share in“, „partake of“ – podle Liddell-Scotta a podle Lepaře).<sup>4</sup> *Μετάσχεσις* (také odvozenina od *μετέχειν*) je přeložena jako „participation“, tj. „účastnictví“, „spoluúčast“.

Jiný kořen má sloveso *μεταλαμβάνειν*, avšak filosofický význam bude velmi podobný jako u slovesa *μετέχειν*: „mít, dostávat, brát podíl“, „účastnit se (čeho)“. Liddell-Scott uvádí další významy: „sdílet něčí společnost“, „obdržet nebo přijmout zprávu nebo informaci“, „obdržet nebo přijmout následně po někom nebo později“, „brát nebo vzít něco místo něčeho, výměnou“, „nahradit“, „být změněn, přepraven“, „brát slova v jiném smyslu“, v logice znamená *metalambanomenon* propozici, která substituuje původní tezi.

Posledním ze sledovaných termínů je *κοινωνία*. U něj slovník uvádí následující významy: „obecenství“, „společensví“, „spolek“, „spoluúčast“, „spolumajitelství“, „sexuální styk“, „dobročinný příspěvek“. Na první pohled je zřejmé, že některé z těchto významů se v problému souvislosti idejí a jednotlivin neobjeví. Naopak se ve filosofické rovině setkáme i se slovesy odvozenými od tohoto substantiva jako např. *κοινωνειν*.

Všechny tyto termíny Platón používá nejenom při úvahách o idejích a mnohých věcech, nýbrž i v běžných, netechnických významech. Sledování těchto užití nám může napomoci při pochopení, jak si Platón „metaforu účasti“ představoval, proto nyní věnujeme některým z nich pozornost.

#### *μετέχειν*

Tvary tohoto slovesa se vyskytují u Platóna často v kontextech, které nesouvisí s problematikou idejí a účasti (s výjimkou *Parmenida*, který je napsán vysoce „odborným“ stylem).

Např. v *Prótagorovi* „... všichni lidé soudí, že každý muž je účasten (*μετέχειν*) spravedlnosti i ostatní občanské ctnosti...“ (323a.)

O účasti na ctnosti hovoří Sókratés i v závěru *Faidóna*, když nabádá, že člověk má „... udělat všechno, aby se v tomto životě stal účasten (*μετάσχειν*) ctnosti a moudrosti...“ (114c).

Stejně použití slovesa najdeme i v pozdním *Sofistovi*,<sup>5</sup> kde určití lidé jsou účastni spravedlivého ostychu (*όπόσοι μετέχουσιν αιδούς δικαίας* – 216b).<sup>6</sup>

Ve *Faidónu* se objevují četné další výskyty slovesa *metechein*. Dvakrát jej Platón používá v tom smyslu, že filosof se nezajímá o tělesné rozkoše, jako je

4 F. Lepař: *Slovník řecko-česko-německý*, Praha 1873.

5 Ale *Sofisté*s poskytuje i příklad zcela jiného významu. Při hledání výměru sofistů se ukazuje, že sofista „je příslušník třídy těch, kteří se zabývají hrou.“ (*ότι τών τής παιδιᾶς μετεχόντων έστί τις μερών έίς* – 235a.) Tentokrát nejde o fyzickou účast, nýbrž o to, že sofista patří do určité skupiny na základě své činnosti. Tento význam zřejmě nemá nic společného s účastí jako ontologickým termínem.

6 I v *Zákonech* se objevuje stejná myšlenka – zvířata i děti mají podíl (*μετέχει*) ve statečnosti (963e).

jídlo a pití, rozkoše lásky, zkrášlování těla. Takových věcí se neúčastní (*μηδὲ μετέχει αὐτῶν* – 65a5), ani pro něj nemají žádnou cenu, „pokud není nevyhnutelně nucen něco takového mít“ (*καὶ ὅσον μὴ πολλὴ ἀνάγκη μετέχειν αὐτῶν* – 64e1). 64e-65a Toto užití naznačuje, že Platón ve *Faidónu* chápal výraz *μεθέξις* či *μετέχειν* jako přítomnost něčeho ve věci, která se toho něčeho účastní. Je totiž samozřejmé, že tělesná rozkoš a příjemnost, kterou filosof odmítá, by fyzicky byla v něm, kdyby ji měl.

Podobně vyznívá pasáž o osudech těch duší, které se zcela neodloučily od tělesných rozkoší, tedy od toho, co je smyslově přístupné – viditelné. Pokud ve viditelném mají účast (*τοῦ ὄρατοῦ μετέχουσαι*), jsou i po smrti vidět jako přízraky u hrobů a pomníků. (81c-d) Zase se nám vnucuje představa, že taková duše musí fyzicky mít v sobě něco z viditelného světa, má-li být díky tomu viditelná.

Příznačná pro typické užití sledovaného termínu ve *Faidónu* je pasáž 93c3–94a4. Hovor se týká Simmiova vymezení duše jakožto harmonie. Protože se jedná o dlouhou pasáž, nebudeme ji citovat celou, nýbrž část parafrázujeme a pouze tam, kde to bude potřeba, uvedeme řecké termíny.

Je-li duše harmonie, vyvstává otázka, jak pojmout dobrotu a špatnost, nacházející se v ní (*ταῦτα ὄντα εἶναι ἐν ταῖς ψυχαῖς, τὴν τε ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν* – 93c4), neboť máme sklon dobrotu chápat jako určitou harmoničnost a špatnost jako neharmoničnost. Nelze říci, že by ta dobrá byla více harmonická než ta špatná, protože jedna duše (harmonie) nemůže být duší (harmonii) více než druhá. Proto žádná nemůže být účastna (*μετέχει* – 93d10) harmonie více nebo méně a nemohla by být o nic více účastna (*μετέχει* – 93e5) ani neharmoničnosti.

„A když se to s ní takto má, mohla by snad jedna více než druhá být účastna (*μετέχει* – 93e8), ač jestliže špatnost je neharmoničnost a dobrotu harmonie?“

O nic více.

Ba spíše snad, Simmio, podle správného úsudku žádná duše nebude účastna špatnosti (*κακίας οὐδεμία ψυχὴ μεθέξει* – 94a2), ač jestliže jest harmonií; vždyť přece harmonie, když je dokonale právě tímto, harmonií, nikdy by nemohla být účastna (*οὐποτ' ἂν μετάσχοι* – 94a4) neharmoničnosti.“

Je zajímavé, že Platón (Sókratés) v této pasáži používá terminologii účasti tak důsledně. Pro pochopení jeho pojetí účasti je významné místo 93c4, kde se výslovně říká, že ctnost a špatnost je něco, co je v duši (totéž bude platit o účasti na ctnosti v *Prótagorovi* a v závěru *Faidónu*). Účast by pak znamenala přítomnost toho, na čem se věc účastní, ve věci. Uvedený příklad navíc naznačuje, že by šlo u každé duše o individuální ctnost a špatnost, protože každý se dopustil jiných dobrých a špatných skutků. Každý špatný člověk má ve své duši jinou špatnost. Nejedná se tedy o přítomnost něčeho jednoho a společného ve všech duších. Tady lze vzpomenout na mýtus z *Gorgia*, kde duše má na sobě špatné činy zaznamenané jako skvrny a nečistoty (*Grg.* 524e-525a).

Přeneseme-li toto pojetí účasti na jednotliviny a ideje, dostáváme situaci, kdy v každé jednotlivině bude jiná část téže ideje. Ovšem takové chápání účasti odmítá dialog *Parmenidés* s tím, že idea nemůže být dělitelná na části a zároveň jedna (*Parm.* 131c). Zdá se, jako by samotný běžný úzus slova *μεθέξις* mohl svědět k neadekvátnímu výkladu účasti, který hájí mladý Sókratés.

*μεταλαμβάνειν*

Netechnický příklad užití tohoto slovesa najdeme ve *Faidru*: Pro duše, jimž jsou přiřazeny hierarchicky osudy podle toho, kolik zahlédly pravdivých jsoucen, platí, že kdo „prožije svůj život spravedlivě, nabývá (*μεταλαμβάνει*) lepšího údělu, kdo nespravedlivě, horšího...“ (248e5).

V žádném případě tu nejde o vztah jednoho a mnohého nebo o nějaké podílnictví na něčem (jako tomu bylo u duše mající podíl na dobrosti či špatnosti), nýbrž o přijetí něčeho (určitého údělu, osudu) do svého vlastnictví. S podobným významem se setkáváme i v *Prótagorovi* (nabývání poznání – 337c3).<sup>7</sup>

*κοινωνία*

Toto slovo Platón používá doslovně pro společnost nebo nejružnější seskupení lidí, a to především v *Politikovi* a v *Zákonech*. Dočteme se např. o „péči o veškerou lidskou společnost“ (*Ἐπιμέλεια δὲ γε ἀνθρωπίνης συμπάσης κοινωνίας* – *Polit.* 276b-c) nebo o „společensví plození“: „... rozkoš toho druhu je dána podle přírody ženskému a mužskému pohlaví vstupujícímu do společensví plození (*εἰς κοινωνίαν ἰούση τῆς γεννήσεως*), kdežto styky mužů s muži nebo žen s ženami jsou proti přírodě a je to svrchovaný pých, způsobovaný bezuzdnou touhou.“ (*Leg.* 636c.)

*Κοινωνία* může být nejen mezi lidmi, ale i mezi složkami jednoho člověka. Ve *Faidónu* Platónův Sókratés nabádá filosofy, aby jejich duše měla co nejmenší společensví s tělem, protože pokud je s ním ve spolku, nemůže poznávat jsoucnost (65a, 65b, 65c, 66a, 67a, 80e).

Zřejmě z těchto příkladů nemůžeme získat žádnou náповědu pro „technické“ použití, nicméně se zdá zřejmé, že slovo *κοινωνία* nebude příliš vhodné pro popis vztahu jednoho a mnohého, ale spíše pro popis vztahu několika věcí k sobě navzájem. Zatímco vztah jednoho a mnohého je přirozeně hierarchický (neboť jedno je pro Platóna hodnotnější než mnohé), *κοινωνία* popisuje vztah mezi věcmi téže úrovně.

Ted' už přecházíme ke zkoumání uvedených výrazů v souvislosti vztahu idejí a jednotlivin.

\*

*μεθέξις + μετέχειν (μεταλαμβάνειν)*

Výraz *μεθέξις* vyzvedává H.-G. Gadamer<sup>8</sup> jako „platónský novotvar pro ‚účást‘ jednotlivého na obecném...“.<sup>9</sup> Ve srovnání např. s *μίμησις* více naznačuje spolu-jsoucnost s něčím – věc, která má účast, je částí náležející k celku.<sup>10</sup> *Μίμησις* (napodobení) chápe Gadamer jako aproximaci, přiblížení napodobeniny

<sup>7</sup> F. Novotný překládá toto slovo rozličně podle situace (viz např. *Polit.* 257c9, *Prot.* 329e2, 356d6, *Tht.* 172d6), proto nelze vysledovat žádné závěry, použitelné pro pochopení technického použití termínu.

<sup>8</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*; citováno podle českého překladu *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha: Oikúmené 1994.

<sup>9</sup> *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem...*, s. 12.

<sup>10</sup> *Tamtéž*, s. 13.

k vzoru. Tento výkladový model se ovšem nehodí v okamžiku, kdy hovoříme o matematických vztazích, neboť poměr 1:2 nemůže být více či méně odpovídajícím napodobením ideje. Pro tuto oblast stejně jako pro problematiku Jednoho, Celku, jednoty a mnohosti (jíž se Platón věnuje v *Parmenidovi*, *Sofistovi*, *Filébovi*) považuje Gadamer za vhodnější právě  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$ .<sup>11</sup> Na textech dialogů budeme nyní sledovat, zda použití výrazu odpovídá Gadamerovu závěru.

Rozhodně neodpovídá v těch pasážích, kde  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$  není technickým termínem pro vztah idejí a jednotlivin. V případech, v nichž Platón píše o účasti individuí na ctnostech či moudrosti (*Prot.* 323a, *Phd.* 114c, *Soph.* 261b, *Leg.* 963e – viz výše), stejně jako v případě, kdy se hovoří o účasti filosofa na tělesných rozkoších (*Phd.* 64e-65a), o účasti duší na viditelném (*Phd.* 81c-d) nebo o účasti duše jako harmonie na dobrosti a špatnosti (*Phd.* 93c-94a), nás nic nenutí, abychom  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$  chápali jako spolu-účasť mnoha individuí či duší. Zdůrazněna je totiž skutečnost, že dané individuum (člověk, duše) má vztah k tomu, čeho se účastní. Otázka, zda to sdílí s ostatními, není důležitá (i když v uvedených pasážích z *Prótagory* a ze *Zákonů* společné sdílení ctnosti vyplývá), protože účastnit se moudrosti a ctností je pro člověka dostatečným dobrem, i kdyby byl jediný, kdo se jich účastní. Společná účast v těchto případech není faktorem, který by konstituoval nějakou příbuznost nebo ontologickou souvislost společně se účastnících věcí (opět snad s výjimkou *Prot.* 323a a *Leg.* 963e). Můžeme tedy konstatovat, že v běžných kontextech Platón nepojímal  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$  jako spolu-jsoucnost mnohých částí na celku.

Jestliže přejdeme k odbornému použití výrazu pro popis vztahu jednotlivin a idejí, spolu-jsoucnost se skutečně objeví. Ve výše uvedených případech z *Faidóna*, podle nichž idea je účastníci se věcí příčinou jejího vzniku (*Phd.* 101c) nebo alespoň její vlastnosti (*Phd.* 100c), se o tom sice nehovoří explicitně, avšak je snadné si to domyslet. Neboť tvrzení, že „jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu“ (100c), evidentně platí pro libovolný počet oněch jiných krásných věcí. Přitom je podstatné, že právě jejich účast na ideji krásy určuje jejich vlastnost, že jsou krásné. Skrze svou účast jsou ty věci ontologicky „příbuzné“, a tedy spolu-jsou. V ještě větší míře to platí v případě, kdy nabytí účasti má být příčinou vzniku a určení podstaty věcí (např. skutečnosti, že určité věci tvoří dvojici) – takové věci svou jsoucnost odvozují výlučně od samotné dvojky a jsou na ní společně zcela závislé. Ovšem ani v těchto případech není mnohost účastnících se věcí záměrně zdůrazněna.

Mnohost spolu-účastnících se věcí je zřejmější u druhé funkce idejí pro smyslové věci – smyslové věci jsou pojmenovány podle ideje, na níž mají účast (*Phd.* 102b, *Parm.* 130e). V těchto pasážích se sice nevyskytuje výraz  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$  ani  $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ , nýbrž  $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ , avšak z dalšího textu bude zřejmé, že Platón oba tyto výrazy používá synonymně. I když zůstává možnost poněkud posunutého významu u tohoto výrazu, je jasné, že „příbuzenství“ či spolu-jsoucnost věcí je dána jejich stejným jménem, jež vychází od ideje, které se všechny účastní. Tato

<sup>11</sup> *Tamtéž*, s. 13–14.

funkce idejí tedy zřetelně dokládá, že jejich vztah ke smyslovým věcem je vztah jednoho k mnohému.

Hodně látky pro naše zkoumání nabízí dialog *Parmenidés*. Od začátku úvah o vztahu idejí a mnohých věcí se střídají termíny *μετέχειν* a *μεταλαμβάνειν*. Sókratés v rozhovoru se Zénónem začíná s *μεταλαμβάνειν* (129a3, 4, 5, 7), avšak vzápětí ještě v téže větě použije ve stejném smyslu *μετέχειν* (129a8, b3, b5, b6).

„... neuznáváš, že jest sama o sobě jakási idea podobnosti, a proti takové zase něco jiného opačného, totiž nepodobnosti? a že v této dvojici máme podíl (*μεταλαμβάνειν*) i já i ty i všechno ostatní, čemu říkáme mnohé? a že ty věci, které mají podíl v podobnosti (*μεταλαμβάνοντα*), stávají se tím a potud, pokud v ní mají podíl (*μεταλαμβάνη*), podobnými, ty však, které mají podíl v nepodobnosti, nepodobnými, a ty, které mají podíl v jednom i druhém, že se stávají obojakými? Jestliže pak třeba všechny věci mají podíl (*μεταλαμβάνει*) v obou ideách vespolek opačných a jsou tím podílem (*τῷ μετέχειν*) v obém samy sobě zároveň podobné i nepodobné, co je tu divného? (...) ... jestliže <někdo> dokazuje, že ty věci, které mají podíl v tom obojím (*τὰ τούτων μετέχοντα*), mají obojí ráz, nezdá se mi to, Zénóne, ničím zvláštním, ani jestliže dokazuje, že všechny věci jsou jedno tím, že mají podíl (*τῷ μετέχειν*) v jednosti, a naopak že právě tytéž věci jsou mnohé tím, že mají podíl v mnohosti (*τῷ πλήθους αὐ μετέχειν*).“

V těchto případech jde výslovně o vztah mezi onticky různými věcmi – mnohými jsoucnými a idejemi. Věci mohou mít protikladné vlastnosti na základě účasti na různých idejích – Sókratés je jeden i mnohý, ale to neplatí pro samu jednost a mnohost, které jsou se sebou totožné. Sókratés vylučuje, že by se mohly mezi sebou slučovat samy ideje jako podobnost a nepodobnost, jednost a mnohost, klid a pohyb<sup>12</sup> (129d8–e3).

I v *Parmenidovi* však narazíme na výskyty *μετέχειν*, u nichž je důraz na množství participujících věcí potlačen a účast spočívá pouze v tom, že individuum má vztah k různým idejím (Sókratés se účastní mnohosti, protože jeho tělo sestává z mnoha částí, ale také jednoty, neboť je jeden člověk – 129c8, d1).

Když se slova ujímá Parmenidés, používá opět střídavě *metechein* (např. 130b3, 131c11, 132a11, d3, e1) i *metalambanein* (např. 130e6, 131a1, a5 – zde se objevuje i podstatné jméno *μετάληψις*, 131e4, 133a5). Z těchto výskytů je evidentní, že oba termíny Platón používá zcela zaměnitelně pro vztah smyslových věcí k idejím.

Oba výrazy se objevují i v dalším textu, v „dialektickém cvičení“, jež předvádí Parmenidés. V této části však *metechein* jasně převažuje. Celkově je v dialogu použito více než 90x, zatímco *metalambanein* přibližně 4,5x méně. V dialektické části se vyskytuje pouze 6x v pasáži 156a–163d. Přitom je použito jak na popis vztahu jednoho k jsoucnosti (156a1, a4, 163d2), tak i vztahu mnohých věcí k jednomu (158b7, b9).

V totožných významech se objevuje i termín *metechein* – tedy nejen ve vztahu mnohých věcí jako protikladu jednoho k jednomu samému (157c2), celku (157e) a k omezení (158d–e), nýbrž i ve vztahu jednoho např. k tvaru (137e, 145b), totožnosti (140c–d) nebo času (141d–e, 151e) a jsoucnosti (141e9, 142c6). Lze proto konstatovat, že ani tento výraz Platón nepoužívá důsledně pro vztah mnohého (smyslového) k jednomu, ale i pro vztah nějakého jednoho k jinému jednomu,

<sup>12</sup> V *Sofistovi* se otázka vzájemného slučování rodů či idejí řeší důkladněji.

příčemž obě jedna jsou na stejné ontické úrovni (obě jsou inteligibilní, tedy v podstatě ideje, zatímco *μεθέξις* jako vztah jednotlivin k ideji popisuje vztah smyslového k inteligibilnímu).

Zajímavé je vymezení *μεθέξις* v 132d3. Po předchozích námitkách Sókratés sahá k pojmům *παράδειγμα* – *μίμημα* a říká, že „ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli to, že jsou jim připodobněny“. Takže už zcela rezignoval na původní představu z *Faidóna*, že jednotlivina v sobě má část ideje podobně, jako má duše v sobě špatnost. Toto místo mohlo být cílem Aristotelovy kritiky v citovaném textu, neboť Platón definuje účast jako napodobení. Zároveň tím prozrazuje nejistotu (ovšem nejistotu tentokrát velmi mladého Sókrata), jak vztah mnohých věcí k ideji pochopit a popsat.

Také v *Sofistovi* se setkáme s výrazem *μεθέξις* („Proto různost, nabyvši účasti v jsočnosti, působením této účasti jest... – ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν“; 259a) a ještě častěji se slovesem *μετέχειν*. Uvedeme si několik příkladů, abychom si ozřejmili, mezi jakými skutečnostmi účast prostředkuje.

„Ale jistě oba ty rody, klid i pohyb, jsou účastny totožnosti a různosti.“ (*Μετέχεται μὴν ἄμφω ταύτου καὶ διατέρου* – 255b.)

„Tedy je souditi, že podstata různosti je pátá mezi ideami, které před jinými stanovíme. (...) A řekneme, že je všechny prostupuje; neboť že jedna každá je různá od ostatních nikoli pro svou vlastní podstatu, nýbrž proto, že má účast v ideji různosti.“ (*Πέμπτον δὴ τὴν διατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἰδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα. (...) Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διελλυθῆναι· ἐν ἑκάστῳ γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς διατέρου.* – 255d-e.)

Také v následující pasáži se uvádí, že se účastní ideje, tentokrát na nejsoucnu: „... že jen některé z idejí mají podíl v nejsoucnu, jiné však ne...“ (*τῶν εἰδῶν τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὐ* – 260d.)

Z těchto i z dalších užití výrazu (např. 238e, 256a, 256d, 256e) ihned vysvítá podstatný rozdíl oproti *Parmenidovi* – *methexis* není vztahem mnohých jednotlivin k ideji, nýbrž vztahem idejí (*τῶν εἰδῶν*) či rodů k sobě navzájem. To, na co jsme narazili ve druhé části *Parmenida* spíše jako na výjimku, se stává v *Sofistovi* pravidlem. Tato skutečnost pochopitelně souvisí s tím, že v tomto dialogu není tématem vzájemný poměr smyslového světa jednotlivin a inteligibilního světa idejí, nýbrž vztahy uvnitř samotného světa inteligibilního. Platónovi zřejmě nečinilo potíže jednoduše převzít termín z jiného problému a použít jej i v této oblasti.

Ostatně jeho terminologie není ustálená ani v *Sofistovi*. Přinejmenším na následujících dvou pasážích můžeme doložit, že zaměnitelně používá nejen *methexis* a *koinónia*, ale i další výrazy.

Když byla prokázána existence nejsoucna, domýšlejí se důsledky vzhledem k výměru sofisty. Ten se před tímto důkazem mohl bránit obviněním z klamání a vytváření přeludů, protože klam nebo přelud se vztahuje k nejsoucnu a nejsoucno přece není. Ovšem pokud platí, že nejsoucno má podíl v jsočnu (*μετέχον τοῦ ὄντος* – 260d5), pak díky tomuto společenství (*κοινωνία*) je nepravda možná. V těchto úvahách se nejprve třikrát vyskytují tvary slovesa *metechein* (dále ještě 260d7, d8), pak následují třikrát slovesné či substantivní tvary od *koinónia* (260e2, e3, e5) v totožném významu.



Ještě menší terminologickou přesnost prozrazuje odstavec 256a-b:

„HOST Musíme tedy uznati, a ne s pohoršením odmítat, že pohyb je ‚totéž‘ i ‚ne totéž‘. Kdykoli totiž o něm řekneme, že je totéž a ne totéž, neřekli jsme to se stejným ohledem, nýbrž řekneme-li ‚totéž‘, myslíme tak pro jeho účast v ideji ‚totéž‘ (διὰ τὴν μέθεξις ταύτου – 256b1) v poměru k sobě samému, kdykoli pak ‚ne totéž‘, zase pro společenství s růzností (διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῶν – 256b2)... (...)

Tedy také kdyby pohyb sám nabýval nějak účasti (μετελάμβανεν) v klidu, nebylo by nic nevhodného nazývatí jej klidovým? (256b6)

THEAIT. Bylo by to zcela správné, jestliže připustíme, že z rodů jsouceny jedny se dají vespolek směšovati (μείγνυσθαι) a druhé ne (256b9).“

Je zřejmé, že v této pasáži jsou čtyři termíny – μεθεξις, κοινωνία, μεταλαμβάνειν, μείγνυσθαι – použity zcela synonymně a zástupně. Platón je může libovolně střídát i s ohledem na literární stránku dialogu.

Všimněme si však také jedné drobné shody s *Faidónem* a *Parmenidem*. Host uvádí, že účast jedné ideje na nějaké jiné dovoluje tu první nazývat jménem té druhé – pohyb klidovým. (Οὐκοῦν κἄν εἴ πη μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄποπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν; – 256b6–7.) Sice zde není úplně shodný výraz pro „pojmenování“ (τὴν ἑπωνυμίαν ἴσχειν ve *Faidónu* oproti *προσαγορεύειν*), zato se shoduje sloveso pro účast – μεταλαμβάνειν. Také na dvou dalších místech (256b4 a 256e) Platón spojuje účast (κοινωνία či μετέχειν) s tím, jak je věc nazvána (tentokrát ovšem používá sloveso λέγειν). Proto lze považovat za doložené, že tato funkce ideje pro účastníci se věci pro něj zůstala v platnosti i v pozdním *Sofistovi*.

*Sofisté*s se tedy nevěnuje vztahu idejí a jednotlivin, nýbrž vztahu idejí navzájem. Jde především o záležitost logickou a lingvistickou a současně s μεθεξις se zde zcela synonymně používají výrazy κοινωνία, μεταλαμβάνειν a μείγνυσθαι.

Pro *Sofistu* tedy rozhodně neplatí Gadamerovo tvrzení, že μεθεξις evokuje představu částí náležejících jednomu celku.

### κοινωνία

Poprvé se v souvislosti s idejemi objevuje ve *Faidónu*, a to příznačně ve formulaci, která otevřeně prozrazuje, že Platón se přesností své terminologie příliš nezátěžoval:

„... avšak držím se prostě a neučeně a snad i bláhově toho, že nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast onoho krásna (τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία), nebo ať už to krásno sem přistoupilo<sup>13</sup> kudykoli a jakkoli; o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem (ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλά [γίγνεται] καλά).“ (*Phd.* 100d.)

V této větě Platón otevřeně přiznává nejistotu ohledně vztahu jednotlivin a idejí. Nemá jasno v tom, jakým výrazem by jejich poměr měl být označen, a ani v tom, jak k uskutečnění tohoto poměru dochází. Dokonce se zdá, jako by to

<sup>13</sup> F. Novotný v poznámce upozorňuje na své odlišné čtení od Burnetovy edice: místo προσγενομένη čte podle Wilamowitza προσγένειτο ἄν.

pro Platóna nebylo podstatné, protože se uspokojuje rozhodným konstatováním, že – ať už se to stane jakkoliv – takový příčinný poměr mezi jednotlivinami a idejemi existuje. Pak by nás nemusely překvapovat terminologické odlišnosti v různých dialozích. I ve *Faidónu* o několik odstavců dále použije zcela samozřejmě *μετασχεῖν* (*Phd.* 101c), nikoli *κοινωνία* nebo *παρουσία*.

V *Parmenidovi* se *κοινωνία* a odvozené tvary objevují pouze třikrát, což je ve srovnání se *Sofistou* velmi nápadný rozdíl. Přitom v prvním případě je *koinónia* evidentně zaměnitelná s *methexis*.

Τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί  
 ἔστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος, ὥσπερ  
 τὸ ἦν μετὰ τοῦ παρεληλυθότος καὶ αὐτὸ ἔσται μετὰ τοῦ  
 μέλλοντος οὐσίας ἐστὶ κοινωνία;

„Je však ‚býti‘ něco jiného nežli účast v jsoucnosti spolu s přítomnou dobou, právě tak jako pojem ‚bylo‘ s dobou minulou a zase ‚bude‘ je společenství se jsoucností spolu s dobou budoucí?“ (*Parm.* 151e-152a.)

Zbylé dva případy se týkají poměru jiných věcí (tj. jiných než jedno) k jednomu (*Parm.* 158d) a k nejsoucnu (*Parm.* 166a). Těžko činit z pouhých tří výskytů velké závěry o významu společenství v tomto dialogu. Jisté je pouze to, že tento výraz neoznačuje poměr mezi mnohými jednotlivinami a jednou ideou (jako tomu bylo ve *Faidónu*), neboť ve všech případech je vztahem mezi jsoucnými inteligibilními. Dále je nezpochybnitelné, že *κοινωνία* nemá nějaký specifický význam, jímž by se odlišovala od *μεθέξις*. Proto zaujme především fakt, že se *κοινωνία* v dialogu objevuje tak řídko v porovnání s *μεθέξις* a *μετέχειν*.

Mnohem četnější zastoupení a také specifičtější význam má *κοινωνία* v *Sofistovi*. Většinou se objevuje v souvislosti vztahů mezi rody nebo idejemi, opět tedy nejde o poměr mezi jednotlivinami a idejemi nebo o poměr jednoho a mnohého. Lze rozlišit několik rovin, do nichž význam „společenství“ zasahuje.

Jednou z nich je rovina ontologická.

„Stanoviš tedy v duši pojem<sup>14</sup> jsoucna jako něco třetího vedle nich a soudíš, že i klid i pohyb jest od něho objímán; shrnuv je a přihlížeje k jejich společné účasti v jsoucnosti (*πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν*) řekl jsi o nich, že obě ty věci jsou.“ (*Soph.* 250b.)

Tento výskyt jako by připouštěl myšlenku, že *koinónia* znamená účast mnohých věcí na nějakém jednom. Následující tvrzení však jasně dokládá, že společenství nevyjadřuje „víceúrovňový“ vztah mnohého k jednomu, nýbrž jakýsi strukturální vztah na téže ontické (inteligibilní) úrovni, který ovšem také může být hierarchický.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> V originále ovšem není žádný výraz pro „pojem“, nýbrž pouze *τὸ ὄν*.

<sup>15</sup> Tento vztah totiž nemusí být vždy symetrický jako v případě použití výrazu „společenství“ v běžném jazyce. Tam platí, že pokud René, Josef a Rudolf tvoří určité společenství, pak vztah společenství bude vzájemný. Jestliže René je ve společenství s Rudolfem, pak i Rudolf s René. Avšak pro rody a ideje ze *Sofisty* to neplatí. Např. pohyb a klid jsou ve společenství se jsoucnem, protože pohyb jest i klid jest. Nelze však říci, že jsoucno se pohybuje nebo že jsoucno je v klidu, neboť jsoucno oba rody objímá a zahrnuje (250b-c). Stejně tak můžeme tvrdit, že pohyb je totožný se sebou (256a), ale nelze zastávat tvrzení obrácené, že totožnost

“Οτ’ οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται  
κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ’ ὀλίγον,  
τὰ δ’ ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς  
πᾶσι κοινωνησκέυαι, ...

„Shodli jsme se tedy v tom, že některé z rodů jsou ochotny se mezi sebou stýkat a druhé ne, a jedny jen málo, druhé však ve velké míře,<sup>16</sup> jiné pak že procházejí všemi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi.“ (*Soph.* 254b-c.)

„Společenství“ tedy určuje ontický status toho, co do společenství vstupuje. Avšak *κοινωνία* má i logický či jazykový význam. Spojením idejí totiž vzniká řeč – např. „pohyb je“. Proto „směšovatelnost“ idejí je nutnou podmínkou řeči, a tím také filosofie (259d-260a). V této argumentaci se sice nevyskytuje přímo *κοινωνία*, nýbrž substantivum *συμπλοκή* a sloveso *μειγνυσθαι*, avšak vzhledem k tomu, že Platónovy termíny jsou i v tomto dialogu zaměnitelné (viz závěry u *μεδέξις*), jsme oprávněni předpokládat, že totéž platí i o *koinónii*.

Je zřejmé, že *κοινωνία* přebírá v *Sofistovi* ten význam, který mělo ve druhé části *Parmenida* *μετέχειν* a *μεδέξις*, i když také tyto výrazy mají v *Sofistovi* poměrně četné zastoupení. Nejpodstatnější rozdíl mezi oběma dialogy pak spočívá spíše než v terminologii ve skutečnosti, že v *Sofistovi* se výslovně řeší pouze otázka vzájemných poměrů samotných idejí nebo rodů, nikoli problematika vztahu mezi smyslovým a ideovým.

\*

Výsledkem textu jsou dva závěry. První z nich konstatuje, že ve druhé části *Parmenida* a v *Sofistovi* Platóna už nezajímá vztah mezi mnohými smyslovými jednotlivinami a inteligibilními idejemi, tedy vztah různých ontických úrovní, nýbrž především vztahy mezi samotnými idejemi, tedy poměry ve světě inteligibilním. Za druhé text prokázal, že zvláště v *Sofistovi* Platón začíná více využívat termín *koinónia* a výsadní postavení ztrácí *methexis* či *metechein*. Ovšem tato tendence se zřejmě netýká jenom problematiky idejí, neboť zatímco v *Parmenidovi* jednoznačně převládá *metechein* a odvozené tvary a v *Sofistovi* je poměr těchto tvarů a *koinónie* přibližně vyrovnaný, pozdější dialogy vykazují jednoznačnou převahu druhého z těchto výrazů. Jedná se především o *Politika* a *Zákony*. Neobstojí námitka, že se v nich *koinónia* přirozeně objevuje proto, že pojednávají o společnosti a společenství, neboť v obou dvou je převaha *koinónie* nad *methexis* mnohem výraznější než v *Ústavě*,<sup>17</sup> jejíž téma je stejné. Pravděpo-

---

se pohybuje. Hierarchie tedy spočívá nikoli v nadřazenosti inteligibilního nad smyslovým, nýbrž v tom, že některé ideje či rody (jsoucno, totožnost, různost) jsou nadřazený ostatním proto, že společenství s nimi mají všechny ideje, nejen některé.

16 Vhodnější by asi byl překlad „a jedny jen s mála, druhé však s mnohými“, jak dosvědčují i překlady do angličtiny: „...and some will mingle with few and others with many...“ (Fowler); „...and some have communion with a few and others with many...“ (Jowett).

17 Zatímco v *Ústavě* to je 46:29 „ve prospěch“ *koinónie*, v *Politiku* to je už 13:2 a v *Zákonech* 102:28.

dobně se tedy i v Platónových úvahách o idejích a jejich vztazích projevila jeho rostoucí náklonnost k výrazu *koinónia*.

Také můžeme konstatovat, že Platón neměl systematicky propracovanou terminologii pro tuto problematiku a že různé termíny používal zaměnitelně v témže významu, i když jejich předfilosofické využití bylo odlišné (platí obzvláště o *methexis* a *koinónii*).

Možné vysvětlení této skutečnosti podává G. Reale: Podstatou Platónovy filosofie nebyla nauka o idejích z dialogů, nýbrž nauka o principech (Jedno a dvojice velké – malé), již předával pouze ústně svým žákům – jedná se tedy o proslulou „nepsanou nauku“. Pak se mohl v psaných dialozích spokojit s přibližným popisem vztahu idejí a smyslových věcí, který by alespoň dostatečně zdůraznil fakt, že idea je skutečnou příčinou smyslových věcí. Plně uspokojivé řešení tohoto vztahu by však předpokládalo odkaz na nepsanou nauku, jež z pochopitelných důvodů nemohla být uvedena.<sup>18</sup>

### PLATO'S TERMINOLOGY OF THE DESCRIPTION OF THE RELATIONS BETWEEN INDIVIDUALS AND FORMS

The article deals with the problem drawn by Aristotle in his *Metaphysics* – how Plato did conceive the relation of forms to the sensual individuals. Plato writes that the form is a cause of being of every individual and also that individual takes its name. But he did not explain what exactly this relation looks like. He applies in this connection some terms – *μεταλαμβάνειν*, *μετέχειν*, *κοινωνία*, *μεθεξις*, *μετάσχεσις*, but he does not exactly distinguish between them and it seems that he uses them synonymously. The article tries to observe, how Plato's use of the terms has changed, especially of the terms *κοινωνία* (communion) and *μεθεξις* (participation) between dialogues *Phaedo*, *Parmenides* and *Sophist*.

<sup>18</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Aristoteles*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2001, s. 109–110 (přel. Edward I. Zieliński).