

B. Platón aneb problém odhalení povahy jsoucna

Motto:

„Nuže, vy všichni, kteří tvrdíte, že vše je teplo a studeno nebo nějaká taková dvojice, co to asi říkáte při té dvojici, když pravíte, že to obě dohromady i jedno každé zvlášť jest? Jak máme rozumět tomuto vašemu „jest“?“

Platón

Jedním z myslitelů, kteří vědomě a jaksi plánovaně navazovali na Parmenidovo myslitelské úsilí, byl filosof Platón. I pro něj je tématika celistvosti bytí tou oblastí, v níž lze úspěšně pátrat po tom, oč se jedná v lidském poznání vzdejších jsoucích věcí především a v první řadě - totiž po jejich pravdě.

Parmenidem explicitně vyjádřený názor spočívá v tom, že to, oč se jedná (pravda ve smyslu nezahalenosti - ALETHEIA), je možné sledovat na cestě vyznačené takto: bytí jest a nebytí není. Tato cesta (co do svého

„... na ní je velmi mnoho znaků, jsouc nezrozené, je i nehybnoucí, úplné, jedhorozené a neochvějné a nekonečné. Ani nebylo jednou, ani nebude, kdyžte teď je celé najednou, jedno, souvislé ...“ ZK, str. 49-50.

myšlení poněkud jiným směrem, odlišným od původního parmenidovského nasazení. Jeho „putování po cestě za Pravdou“ již není cíleno výhradně k ujasnění „jest-býti-bytí“. Smyslem tohoto „putování“ již není striktně ontologizující tematizace nebo pohyb v oblasti čisté expozice ontologického rozlišení bytí od jsoucích věcí. Cílem Platónova filosofického úsilí je v daleko větší míře přechod od jsoucích věcí k jejich „býti“ a zase zpět.

Tento posun neznamená nějaký zásadní odklon od parmenidovské orientace. I eleatský filosof byl nucen nějakým způsobem pojednat vztah „býti“ a věcí, které jsou - tedy vztah bytí a jsoucen. „Býti“ mu vystoupilo jako onen nesmírně obtížně zachytitelný ohled na všech věcech, které jsou. Vystoupilo mu jako „nezahalenost, odkrývavost“ (ALETHEIA). Zároveň se mu ukázalo, že tato nezakrytost odkrývá věci, které jsou (jsoucna), skrže to, že se v ní zpřítomňují, kdežto nezakrytost sama (ono „býti“ věci) je přítomna trvale. V takové expozici pak konkrétně jsoucí věc jakožto jsoucno vystupuje v ontologické tematizaci jako oslabené bytí.

Platónův posun spočívá v tom, že se jeho myšlení převážně koncentruje na tento motiv. Patričně ho přitom zesílí pochopením „býti“ jako „pravzoru“. „Býti“ ve smyslu takového pochopení se stává **bytím jakožto pra-vzorem a pra-zdrojem**. Bytí je tím, z čeho přístí veškeré jsoucí. Bytí je **nejvyšším druhem jsoucna**. „Z otevřeného horizontu bytí stává se říše stálých, pak věčných jsoucen ...“¹⁾ Právě zesílením původního parmenidovského motivu dochází k proměně. Pro eleatského filosofa vystupuje jako dominantní diference rozlišení roviny toho, co je přítomno trvale, a toho, co je přítomno oslabené. První rovině náleží bezvýhradná priorita a má povahu postupně ujasňovaného otevřeného horizontu (na rozdíl od temné, neujasnitelné povahy horizontu nebytí). Pro Platóna, který navazuje na koncepci tohoto rozlišení rovin, však již obě roviny vystupují jako roviny jsoucna. „Bytí bude tedy (pro Platóna - M.H.) vyšším druhem a stupněm jsoucna.“²⁾

V tomto pohledu se zdá, že je v právu J.Patočka, který uplatňuje názor, že Platón sice uchopil parmenidovské téma (byl si vědom „býti“ jako svébytného tématu), ale ve svém způsobu filosofování již původnímu parmenidovskému nasazení tematizace ontologické difference nedostál.

1) J.Patočka: cit.dílo, str. 291

2) tamtéž, str. 246

vyznačení i případného vstupu na ni) je dostupna našemu chápajícímu rozumu (LOGOS), neboť myslit a být je přece totéž.

Platón, ač vyrostl v odlišném myšlenkovém klimatu (prosyaceném sokratovským, eticky orientovaným filosofováním) a ač je jeho vlastní filosofie vázána na koncepci idejí (odvozenou rovněž ze sokratovských úvah o problematice „druhu“ (EIDOS)), přistupuje k pátrání po pravdě věcí se zřejmou snahou zúročit Parmenidovo duchovní dědictví, jehož vliv lze u Platóna poměrně dobře sledovat, i když díky celému dochovanému platónskému dílu víme, že rozlet tohoto filosofa a jeho myšlenkový záběr byl již daleko širší a mohutnější. Parmenidův vliv se projevuje zejména v tom, že v rozhodujících momentech pojednává Platón základní pojem své filosofie - pojem ideje - nikoli onticky jako „ideální jsoucno“, nýbrž **ontologicky**¹⁾ V těchto kruciálních bodech pro něj ideje nejsou pouhým ideálním typem jsoucího ve smyslu určitého výseku toho, co jest. Ideje představují podmínky či předpoklady (východiska) porozumění kterémukoli jsoucímu, tj. čemukoli, co jest. Jsou tím, co otevírá možnost porozumění a pochopení všech „druhů“ jsoucího (tj. klíč k tomu, co jest, i tomu, co není). Zkoumání idejí tak sehrává u Platóna podobnou roli jako Parmenidovy reflexe možných cest zkoumání všeho. Zde jako tam musí být sjednáno před počátkem jakéhokoli zkoumání jasně, tj. musí být ujasněno, jaké předpoklady, podmínky a možnosti jsou pro zkoumání všeho určující. V ontologicky zaměřených reflexích si Platón klade za úkol zkoumat to, co (v uvedeném smyslu) všechno objímá a k čemu se všechno vztahuje v podstatném, bytostně určujícím vztahu. Zkoumat takový „celek“ znamená zkoumat to, bez čeho nemůže nic být ani být pochopeno.

Platónova filosofie však tím, co do svého „programu“, není vyčerpána. Ontologizující myšlení orientované uvedeným směrem není její výhradní náplní. Již bylo zmíněno, že Platónův myšlenkový záběr je velice široký a jeho orientace rozmanitá. Mezi různými zaměřenými vyčerpávají zejména ty, které jsou inspirovány životem a myšlenkami Platónova učitele Sókrata. Proto je také mnoho Platónových filosofických dialogů soustředěno kolem problematiky toho, jak vést určitý (filosofický) způsob života, a nikoli na výlučně ontologicky pojatou problematiku. (V takových dialogích jsou rovněž nápadně přítomny různé osobnostní aspekty.) Toto zaměření a s ním související aspekty se odrážejí i v tom, že Platón posouvá ontologizující

1) Stovni. J.Patočka: Platón, SPN Praha 1992, str. 321

V konečném ohledu v jeho filosofii zůstává „býti“ (byť) nedostatečně jasně doloženo, je totiž pouze vyšším druhem jsoucna.¹⁾

Nelze než konstatovat, že v takovém rozvinutí parmenidovského tázání byla ontologická diference téměř puštěna ze zřetele. Platónismus (velice silně inspirovaný sókratovskou filosofií) zbavuje rozlišení jsoucna a bytí dominantního postavení a přesouvá pozornost na problém „jsoucna jako jsoucna“.²⁾ Problém povahy jsoucna jako jsoucna vystoupil Platónovi coby ústřední proto, že vykládá, resp. pokouše se vyložit parmenidovský objev tajuplnosti „jest-býti-bytí“, smísil bytí a jsoucí v tom smyslu, že bytí pochopil jako nejvyšší rod jsoucna. Bytí tematizoval jako to, co lze ztotožnit s tím, co nejvíce a nejplněji jest - totiž s idejemi jakožto pravými a jedině skutečnými jsoucnými.

Mohlo by se zdát, že není nutné věnovat platónismu příliš mnoho pozornosti, protože to rozhodující pro ontologizující myšlení (totiž pevné držení tématu ontologické diference) se zde jakoby vytrácí. A přece je opak pravdou. Platónův pokus o vypracování filosofické pozice je neobyčejně instruktivní právě proto, že je pokusem o nalezení toho, čemu náleží právě a jedině skutečné „jest“ a co Platón sám nazývá „jsoucí jsoucno“ (ONTOS ON)³⁾. Pokus je instruktivní z toho důvodu, že se jedná o **určitý** způsob rozvinutí ontologizujícího tázání, o **určitý** způsob uchopení problému bytí. V dějinách filosofie jakožto dějinách zjevnosti bytí jde právě o „zjevení bytí v určitém pochopení“. Podle Platónova názoru (který silně koresponduje s původním Parmenidovým pojednáním „ukazujících znamení“ na cestě vytýčené tím, že „jest a nebytí vůbec není“)⁴⁾ je kandidátem na takové označení („jsoucí jsoucno“) pouze to, co je „sebou samým podle sebe samého“ (AUTO KATH' AUTO).⁵⁾ Být skutečně, reálně, v pravém slova smyslu znamená být sám sebou samým a to trvale. (Ostatně tento motiv pojednává i Parmenides ve zlomku své básně O přírodě (zlomek B 7 a 8 ze Sexta, Simplikia aj.⁶⁾). Jsoucí jsoucno (snad by bylo možno říci i „jsoucne jsoucí jsoucno“) či sebe-totožné jsoucno je nutně jedno, stejnorodé, jednoduché a nepodléhající změně. Toliko takové jsoucno v

1) tamtéž, str. 247

2) E.Gilson: Bytí a někteří filosofové, Oikumené Praha 1997, str. 25

3) E.Gilson překládá tento platónský termín slovy „reálně reálně“ - viz cit.dílo, str. 23.

4) Viz příslušné pasáže v předešlé kapitole (str. 32).

5) E.Gilson: cit.dílo, str. 23

6) Srovn. KS, str. 68-69.

pravém slova smyslu jest a jako takové je „pravzorem“ všemu ostatnímu jsoucímu. Všimněme si jedné důležité okolnosti. Ono „jest“ nestojí kdesi mimo (není otevřeným horizontem), není samostatné, je tím, co náleží samostatnému jsoucnu. Proto také není „jest jakožto bytí či bytí“ tematizováno autonomně (ve smyslu čisté nezahalenosti, nezakrytosti), nýbrž je Platónem pochopeno jako „znak“ pravých jsoucna.¹⁾ Jakožto „znak“ pravých jsoucna je čímsi trvajícím a neměnným ve shodě s trvajícím a neproměnlivým charakterem těchto jsoucna samých. Platón nazývá tento znak USIA.²⁾

USIA jako znak pravých jsoucna je založena v již zmíněné sebe-totožnosti.³⁾ Její prozkoumání představuje jeden ze základních cílů platónské ontologie. Poučen parmenidovskou tradicí (velice působivě vyjádřenou v tezi „myslit a být je totéž“) orientuje Platón svá zkoumání zcela jasně. Nic jiného než chápající rozum (LOGOS) není schopno dostát náročnosti takových zkoumání, neboť pouze chápající rozum je sto uchopit jemná rozlišení skrývající se v problematice sebe-totožného, jednoho jediného pravého „jest“.

V těchto zkoumáních také Platón pomíjí ony osobnostní aspekty, které jsou jinak v jeho úporném hledání pravého (filosofického) života trvale přítomny. Je možné si toho povšimnout i v textu dialogu, který je přímo zaměřen k výše uvedeným problémům. Platón ho příznačně nazval Parmenidés. Pozdější osudy tohoto dialogu jsou rovněž významné. Již ve starověku byl považován za jedno ze stěžejních Platónových děl. Neobyčejnou pozornost k němu soustředili novoplatónští myslitelé. Známý renesanční platónik Marsilius Ficinus ho považoval za „nebeské dílo“ (coeleste opus)⁴⁾, novověcí filosofové (G.W.Leibniz, G.W.F.Hegel) se na něm vzdělávali.⁵⁾ Vzhledem k jeho významu se textu tohoto dialogu budeme věnovat i my. Bude to pro nás vhodná příležitost k tomu, abychom sledovali základní směry platónského rozvinutí původního parmenidovského tázání.

1) E.Gilson: cit.dílo, str. 24

2) Platón: Faidon, 78d, Oikumené Praha 1994, str. 41 (USIA je slovesný tvar řeckého slovesa EINAI - být.)

3) "Být sebou samým, být totožný se sebou samým, být sobě samému podobný, být ryzí a neměnný jsou základní a nezbytné vlastnosti jsoucna takového, jak mu rozuměl Platón." R.Demos: The Philosophy of Plato, New York 1939, str. 160, cit.dle E.Gilson: cit.dílo, str. 25

4) J.Patočka: cit.dílo, str. 360

5) tamtéž

Zaměříme se zejména na druhou, v mnoha ohledech nesmírně pozoruhodnou část dialogu.

V této části přistupují hlavní postavy dialogu (Parmenides, Aristoteles, Pythodóros, Antifón) k jakési vážné či „pracné hře“¹⁾, která je hrou rozumu - logu²⁾, a má vést k potřebnému rozlišování. Je to hra, jejímž východiskem či počátkem je parmenidovská teze o Jednom a jejíž náplní je to, co jest - jsoucno v základních a určujících charakteristikách. Platón to slovy hlavní postavy dialogu Parmenida vyslovuje sám: „Či chceteabych učinil předpoklad stran jednosti samé a zkoumal, jaké musí mít důsledky, jednak jestliže jest jedno, jednak jestliže není jedno?“³⁾

Pokusme se tedy sledovat hru rozumu (či „dialektickou hru“), jak ji zachytil Platón. Je v tom skryta možnost být jaksi přímými svědky pohybu ontologizujícího myšlení v určitém způsobu.⁴⁾

Výchozí teze je zřejmá: **Jedno!** Je-li přijata, je vzápětí potřebné prozkoumat její důsledky ve dvou směrech: především směrem k ní samé, tj. k Jednu, a zároveň i směrem k jinému, tj. ke všemu „ostatnímu“, „druhému“. Jedno spolu s ostatním (druhým) dohromady objímá veškeré jsoucí, přičemž ono „ostatní“ (druhé) je mnohé. (Veškeré jsoucí - vše, co jest - je buď jedno nebo mnohé.) Směry zvažování důsledků jsou tedy jasné: směrem k Jednomu samému a směrem k ostatnímu mnohému. Takto je stanovena pouze první skupina důsledků.

Přijetím další výchozí teze: **Není Jedno!** vyvstává potřeba prozkoumat i zde důsledky směrem k Jednomu samému i směrem k ostatnímu mnohému. Tak je vymezena druhá skupina důsledků.

Avšak Jedno samo je možné pochopit ve dvojím smyslu: jako čiré, čisté Jedno v absolutní oddělenosti od všech ostatních určení (tj. i od určení „jest“) a nebo jako Jedno, které jest, tedy jsoucí Jedno, a proto v souručenství s jinými určeními. Tak je přirozeně rozvržena další skupina důsledků, které mají být prozkoumány. Na základě předběžného rozvrhu

- 1) Platón: Parmenidés, 137b, Oikumené Praha 1996, str. 29
- 2) Někteří interpreti soudí, že se z valné části jedná o „jeu d'esprit“. Viz A.E.Taylor: The Parmenides of Plato, London 1934, str. 34 (cit.dle E.Gilson: cit.dílo, str. 31)
- 3) Platón: Parmenidés, cit.vyd., str. 29
- 4) Při svém sledování se budeme přidržovat výkladu J.Patočky, cit.dílo, str. 319 a násl.

tak Platón získává jakési schéma osmi základních hypotéz určených k prozkoumání:

1. Jedno jakožto čisté Jedno v absolutní oddělenosti
2. Jedno jakožto jsoucí Jedno
3. Jedno jakožto jsoucno bez existence
4. Jedno jakožto naprosto nejsoucí
5. Mnohé jakožto mnohá Jedna
6. Mnohé jakožto mnohost neomezená bez jsoucího Jedna
7. Mnohé jakožto naprosté neomezeno
8. Mnohé jakožto neexistence

Těchto osm hypotéz Platón ve svém Parmenidovi analyzuje. Pro naši potřebu (a vzhledem k jistým limitám těchto skript) si předvedeme dialektickou hru rozumu, jak ji Platón rozehrál, na rozboru první a druhé hypotézy.

V prvé hypotéze je Jedno pojednáno ve své naprosto absolutní oddělenosti a odloučenosti. Vlastním tématem hypotézy, resp. její analýzy je **oddělenost, odloučenost (CHORISMOS)**. Je to téma v jistém smyslu pro Platónovu filosofii rozhodující. Již v dialogu Faidón ukázal Platón, co musí předcházet pokusu o postizení a pochopení pravého jsoucna. Musí tomu předcházet vědění o „čistém jsoucnu“, **odloučeném (odděleném)** od svých protikladů.¹⁾ Odloučení samo (odloučenost jako téma) však nelze čistým způsobem zachytit u jsoucna (byti), neboť to není podle Platóna jednoduché (jsoucno je zároveň jedno), nýbrž právě pouze u Jedna. Budeme-li Jedno myslet v jeho odloučenosti (CHORISMOS), může být odloučenost sama tématizována.

Jedno není celkem a nemá části, obojí vztažené k Jednu by znamenalo jeho „zrušení“, protože obojí představuje (ve vztahu k Jednu) nepřipustnou mnohost.²⁾ Není-li Jedno celkem a nemá-li části, nemá též střed, počátek a konec. Nemá hranice, meze, je proto zcela „neomezené“, „neohraničené“.³⁾

- 1) J.Patočka: cit.dílo, str. 243
- 2) Platón: Parmenidés, 137 cd, cit.vyd., str. 30
- 3) tamtéž, 137 d, cit.vyd., str. 31

Nemá-li Jedno meze, nemůže mít žádný tvar (neboť tvar znamená ohraničení) - je proto beztvaré! Je-li neomezené a beztvaré, není nikde. Značně paradoxně znějící průběžný závěr o Jednom, které naprosto odloučeno nikde není, dokazuje Platón následujícím způsobem: „Kdyby bylo v něčem jiném, bylo by jistě kolem dokola objímáno od toho, v čem by bylo, na mnoha místech by se toho dotýkalo mnoha svými místy, ale toho, co je jedno a bez částí a co není účastno okrouhlého tvaru, není možno se na obvodu na mnoha místech dotýkati ...Avšak kdyby bylo samo v sobě, tu by také samým sebou nic jiného neobjímalo než samo sebe, ač jestliže by bylo samo v sobě, neboť aby něco bylo v něčem neobjímajícím, není možno ...Jistě by tedy bylo něco jiného samo to, co objímá, a něco jiného objímané, neboť jedna a táž věc nebude ve svém celku zároveň i trpná i činná, a takto by to jedno už nebylo jedno, nýbrž dvě.“¹⁾ Analogickým postupem dokazuje Platón, že Jedno není ani v klidu, ani v pohybu, pokud ho myslíme v jeho absolutní odloučenosti.²⁾

Tyto myšlenkové postupy ve svém souhrnu představují jakousi první řadu argumentů v záležitosti první hypotézy. V dalším průběhu dialogu následuje druhá řada, která se týká toho, co moderní logika vymezuje jako problém identity.³⁾ Podléhá Jedno principu identity, pokud je myšleno v naprosté odloučenosti? Je možné ho v oddělenosti myslet jako to, co vykazuje v sobě přítomnost onoho fundamentálního znaku pravého jsoucna - totiž „sebe-totožnosti“?

Řada argumentů začíná tvrzením: „Také nebude (Jedno - M.H.) ani totéž, ani s druhým, ani samo se sebou, ani zase by nebylo různé, ani samo od sebe ani od druhého.“⁴⁾ Jedno nemůže být odlišné od sebe, protože by nebylo jedním. Nemůže být ovšem ani totožné s jiným, protože by to opět znamenalo, že není jedno. Jedno přirozeně nemůže být ani odlišné od jiného (odlišného), protože, připomeňme si, je myšleno v naprosté odloučenosti od všech určení. Z toho důvodu mu nemůže náležet ani určení „odlišné“. Závěr je zřejmý: Jedno není odlišné od ničeho.

1) tamtéž, 138 ab, cit.vyd., str. 31 - 32

2) tamtéž, 138 b - 139 b, cit.vyd., str. 32 - 34

3) V souhrnném podání blíže srovn. například Tugendhat-Wolf: Logicko - sémantická propedeutika, Rezek Praha 1997, str. 136 a násl.

4) Platón: Parmenides, 139 b, cit.vyd., str. 34

Nicméně Jedno nemůže být ani totožné s čímkoli. Kdyby mu totiž náleželo určení „totožné“, pak by se všechno to, čemu náleží určení „totožné“ muselo myslet jako Jedno a to by znamenalo, že by bylo velice mnoho Jeden, což je (početně, logicky i jazykově) absurdní závěr. Proto nemůže být Jedno totožné s čímkoli, ani samo se sebou.

Velice podobným způsobem Platón analyzuje další případné „charakteristiky“ odděleného Jedna - podobnost, rovnost, časové určení, přičemž vykázaní toho, že ani tyto charakteristiky Jednu nenáleží, slouží filosofovi k tomu, aby vyslovil podstatnou tezi: „Jedno ani nemá účasti v čase, ani není v některém čase.“¹⁾ Tato teze implikuje jakýsi shrnující závěr: „Jestliže tedy jedno nikterak nemá účasti v žádném čase, nelze o něm říci, ani že se někdy stalo, ani že se dělo, ani že někdy bylo, ani že se nyní událo, ani že se děje, ani že jest, ani že se v budoucnu stane, ani že nastane, ani že bude.“²⁾ Je to pozoruhodné vyústění pokusu myslet Jedno v jeho naprosté odloučenosti. Takto pochopené a pojednané Jedno nijak nemůže nést onen základní „znak“ pravého jsoucna - jsoucnost jakožto USIA - a nemá proto ve jsoucnosti žádnou účast. V ní lze mít účast jedině některým ze způsobů, které Platón uvádí ve svém shrnujícím závěru. Vplývá z toho tedy to, co Platón vyjadřuje ve dvou tezích: „Tedy jedno nemá vůbec účast v jsoucnosti“. „Tedy jedno nemá vůbec přisudku jest.“³⁾

Ten, kdo se pokouší vniknout do tajů platónské dialektické hry rozumu, může v této chvíli podlehnout jistým pocitům bezútěšnosti a zbytečnosti. Tyto pocity ovšem nejsou na místě. Hra rozumu, v níž jsou analyzovány různé aspekty „odloučeného Jedna“, není zbytečná a ač posléze Platón přenáší svou pozornost někam jinam, je pro něj velice důležitá. Tím, že ji absolvoval, byl schopen ukázat, že absolutně oddělené jednoduché Jedno nemůže být myšleno jako něco! Ukázal, že pro myšlení je absolutně oddělené Jedno ničím, nicotou. Tato nicota však není pominutelná či zanedbatelná. Je totiž nutně potřebná pro vymezení celku, mimo který se v oddělenosti nachází. Neboť celek je to, mimo něhož nic není. A toto nic - toť absolutně oddělené Jedno.⁴⁾

1) tamtéž, 141 d, cit.vyd., str. 39

2) tamtéž, 141 e, cit.vyd., str. 39

3) tamtéž

4) J.Patočka: cit.dílo, str. 328

Platón sám se dále tomuto naléhavému výkazu relevance nicoty (a skrze to i výkazu ontologické difference) nevěnuje. Souvztažnost bytí a nicoty je pro něj tímto způsobem vyřešena. Zaměřuje se na problém samotného „býti“ v tom smyslu, že ho interesuje Jedno, které jest, s tím, že mu analýza první hypotézy nad slunce jasněji ukázala, že Jedno a jest se nějak liší. A to je podstatný závěr.

Užívá ho proto i při rozboru druhé hypotézy: „jest“ znamená něco jiného než „jedno“.¹⁾ Co z toho plyne? Jedno, které jest - jsoucí jedno - je celkem složeným ze dvou odlišných částí - „jest“ a „jedno“. Je to podivný celek dvou podivných částí. Jsou to části vzájemně se lišící, avšak zároveň jedna druhou v sobě nějak mající jako doplněk - jedno je jsoucí a jsoucno je jedno. „... jedna i druhá z těchto částí má v sobě jedno i jsoucno a tak se dělí část zase nejméně na dvě části a takto tímž způsobem dále ...“²⁾ Je tomu tak, že jedno, pokud jest (jsoucí jedno), v sobě obsahuje neomezené množství. Obsahuje v sobě totiž nekonečno částí, které znovu a znovu opakují tutéž duální strukturu. A tak se „jest“ (jsoucno) štěpí, rozmnožuje, vyplňuje pluralitu. Zde je již posun oproti parmenidovským „ukazovacím znamením“ zcela zjevný.

J.Patočka³⁾ shrnuje sled Platónových úvah následovně: Prozkoumání absolutně odděleného Jedna, pokud to bylo možné, ukázalo, že myslet Jedno tímto způsobem nelze. Čirá oddělenost vystoupila jako nicota, kterou není možno myslet jako něco. Na základě toho je jedno Platónem myšleno jako odlišené, avšak participující na „jest“, tedy jako „jsoucí jedno“. Toto je celkem, který se skládá z mnoha komponent. Je to pluralita „jsoucích jednotek“, které znovu a znovu opakují duální strukturu „jsoucícího jedna“. Tak se postupně veškerá rozmanitá mnohost ustavuje v participaci na jednom jsoucím. Proto také tato jsoucí mnohost není zápořem, popřením jedna a odlišností od něho (rozumí se inteligibilního jedna - vždyť přece „myslit a být je totéž“), nýbrž je jeho potenciálním rozvojem. „Jest“ (býti) je takto dáváno v úděl veškerému množství jsoucen. Je mu dáváno (ve smyslu a významu pochopení tohoto dávání, tj. jakožto pomysl) jako „nápodoba“ (METEXIS). Proto jsou jsoucí jedna v podobě jsoucích věcí

1) Platón: Parmenidés, 142 e, cit.vyd., str. 41

2) tamtéž

3) J.Patočka: cit.dílo, str. 331 a násl.

napodobením. Nad těmito napodobeními se klene vzorová klenba „jsoucícího jedna“, jedna, které jest.

V dalším průběhu rozhovoru hlavních postav dialogu Parmenides je věnována značná pozornost tomu, jaká různá úskalí a nebezpečnosti čekají na toho, kdo se snaží celý tento koncept promyslet. Jim se ovšem nebudeme pro nedostatek prostoru blíže věnovat.

Z hlediska účelu, který sledujeme, bude daleko užitečnější a důležitější zvážit, jakým způsobem a v jaké míře rozvinul Platón původní parmenidovské nasazení. Z doposud řečeného je snad patrné, že slavný athénský filosof zužitkovává Parmenidovu tematizaci „jest“ v koncepci difference bytí a participace na něm, přičemž vzorovou, archetypální podobou této participace je účast jedna na „jest“ v podobě „jsoucícího jedna“, která je donekonečna napodobována (spodobována) v nových a nových rozštěpeních původního vzoru.

Základní a určující motiv parmenidovského odloučení „jest-býti-bytí“ jakožto trvale přítomné nezahalenosti, odkrývavosti od omezených, mýněním zachycených podob „zpřítomnění“ v konkrétně jsoucích věcech je zde převeden do podoby participačního modelu, ve kterém má „jest“ (jako býti-bytí) charakter vzorového znaku jsoucnosti (USIA). Tento rys musí vykazovat vše jsoucí (vše, co jest), pokud je opravdově jsoucím, tj. jsoucím jsoucnem (ONTOS ON). „Jest“ jakožto bytí takto „zjevuje“ svůj obsah v tom, co samo jakožto „pravzor“ zcela přesahuje.

Samozřejmě, že vzhledem k širokému myšlenkovému záběru Platónovy filosofie lze způsob, kterým je v ní fixována problematika ontologické difference, pojednávat v nejrůznějších přístupech. Nemá-li být tento výklad zcela vyčerpávající (a to v případě uvádějího výkladu zřejmě není žádoucí), není nutné exponovat všechny přístupy. Ještě jeden, pro následující pohyb ontologizujícího myšlení neobvykle významný, je však třeba zmínit.

Platón se pokusil ukázat poměr mezi jsoucím jedním a mnohostí pomocí nekonečného rozrůžňování ve smyslu nápodoby (METEXIS). Tentýž poměr však chápe i jinými cestami, z nichž některé jsou ještě výraznější. Především je to způsob vázaný na koncepci idejí jakožto druhů (GENE). Je-li idea pojednána takto, pak je tematizována jako „pomysl“, který je přítomen u všech věcí (toho druhu), tj. je pochopena jako jakýsi jediný vid.¹⁾ Tento

1) Platón: Parmenidés, 132 c, cit.vyd., str. 23

pomysl, jenž je jako jediný přítomen v mnohém, ztrácí svůj „subjektivní“ (ve významu nějaké **jedné mysli** náležející) charakter a podle Platónova výkladu se to s ním jako ideou má takto: „Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli ta, že jsou jim připodobněny.“¹⁾ Zásadně důležité je, že stejný „model explikace“ použije Platón i vůči tomu vidu, který je v rámci ontologických zkoumání prioritní - totiž vůči ideji Jsoucna. Idea Jsoucna jakožto pomysl, jehož statut není statutem individualizovaného obsahu určité lidské mysli (rozumu), je u Platóna v tomto kontextu pochopena jako svého druhu nejvyšší rod. Nejvyšší rody jsou takové druhy, vidy, které „procházejí věcmi a nic jim nebrání, aby měly společenství se všemi“.²⁾ Nejvyšší rody tak představují základ a jádro „společenství“ (KOINON), neboť jsou tím, co je společné všem. Co je však nejvíce společné všemu tomu, co jest? Přece právě to, že to jest! Proto musí být „Jsoucno“ největší a nejvyšší ze všech rodů.³⁾ Je to rod, který se směšuje se všemi dalšími rody a rozrůžňuje se tak do mnoha a mnoha druhů. Proces „směšování“ či „připodobňování“ je uchopitelný dialekticky pracujícím rozumem.

Tak posunul Platón problematiku ontologických vztahů zachycovaných ontologizujícím myšlením do polohy, v níž je otázka po „býti“ zafixována v otázce po hierarchii druhů v rámci nejvyššího rodu - tj. rodu Jsoucna. Tímto posunem si Platón vytvořil podmínky pro zpracování první velké a relativně ucelené ontologické koncepce. Jeho pokus se stal na dlouhá staletí a tisíciletí bohatým zdrojem inspirace (v pozitivním i negativním smyslu).

Jeho nepominutelnou zásluhou vystoupil problém býti (bytí) v kontextu tázání po společenství rodů (KOINONIA TON GENON)⁴⁾. Jsoucno je rod (GENOS) - to je pro Platóna základní teze, ze které je rozvrhnutá (zejména v dialozích Parmenidés a Sofistés) jakási ontologická axiomatika, do níž je možné umístit obory Jsoucího - tedy obory vědění.⁵⁾

1) tamtéž, 132 d, cit.vyd., str. 23

2) Platón: Sofistés, 254, Laichter Praha (nedat.), str. 62

3) tamtéž, cit.vyd., str. 63

4) J.Patočka: Aristoteles, SPN Praha 1994, str. 60

5) tamtéž, str. 61