

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Kryštof Komolý

Měřítko moudrosti:
Sókratova dialektika a Prótagorův relativismus v Platónově dialogu Theaitétos
(151d-187b)

The Measure of Wisdom:
Socrates' dialectic and Protagoras' relativism in Platos' Theatetus (151d-187b)

Praha 2019

Vedoucí práce: doc. MUDr. Štěpán Špinka, Ph.D.

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych zde poděkoval vedoucímu své práce, doc. MUDr. Štěpánu Špinkovi, Ph.D., za velikou ochotu a trpělivost a za jeho podnětné poznámky a připomínky.

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 8. srpna 2019

Kryštof Komolý

ABSTRAKT

Bakalářská práce se zabývá vztahem vědění a moudrosti v první třetině Platónova dialogu Theaitétos (151e-187b). Zkoumá, jakým způsobem je třeba rozumět ztotožnění vědění s moudrostí, které Sókratés provede v úvodu dialogu, a dále se soustředí na Sókratovo vyvrácení radikálně odlišného pojetí vědění a moudrosti, které v dialogu reprezentuje jeho interpretace Prótagorova výroku *homo mensura*. Práce se pokouší ukázat, s jakými předpoklady Sókratés přistupuje ke zkoumání vědění, a jakou roli hraje v dialogu jeho maieutická metoda. Chce vysvětlit, že odmítnutí Prótagorovy pozice je důležitou podmínkou pro možnost definovat vědění, a že v Platónově uvažování má pojem vědění vedle epistemologického také etický rozměr.

Klíčová slova: Platón, Theaitétos, Sókratés, Prótagoras, moudrost, vědění, homo mensura, maieutika

ABSTRACT

This bachelor thesis examines the relation between knowledge and wisdom in the first third of Plato's *Theaetetus*. The question of how to interpret Socrates' understanding of knowledge and wisdom as being the same is considered in the first part. The next part focuses on Socrates' refutation of Protagoras' claim *homo mensura*, which represents a radically different conception of wisdom and knowledge. The paper aims to show what premises Socrates has when he inquires what knowledge is, and what role his midwifery has in the dialogue. The work's conclusion is that the disavowal of Protagoras' position is an important precondition for us to be able to define what knowledge is and also that in Plato's thinking the term of knowledge has both epistemological and ethical dimensions.

Key words: Plato, Theaetetus, Socrates, Protagoras, wisdom, knowledge, homo mensura, midwifery

OBSAH

Úvod.....	7
1. Sókratova (ne)moudrost, Theaitétova zdatnost a otázka vědění (142a-151d)	
1.1 Theaitétova zdatnost	9
1.2 Sókratův zájem o Theaitéta	10
1.3 Měřítka Theaitétovy zdatnosti a moudrosti.....	13
1.4 Moudrost, vědění, etika a epistemologie.....	15
1.5 Sókratova (ne)moudrost: maieutické umění.....	17
2. Prótagorské měřítko moudrosti, pravda a řečnické zápasení (151d-152d; 160e-171d)	
2.1 Vědění je vnímání a člověk je měrou všech věcí.....	20
2.2 Čeho je člověk měrou: Prótagorův výrok <i>homo mensura</i>	21
2.3 Prótagorova obrana	28
2.4 První vyvracení Prótagory	29
2.5 (Ne)přirozená spravedlnost: hodnotový relativismus	32
3. Porodníková opravdová moudrost (172c3-177c4).....	33
3.1 „Digrese“	34
3.2 Řeč svobodného člověka a řeč otroka	35
3.3 κορυφαῖος: vůdce filosofického sboru	37
3.4 Přípodobnění bohu	39
3.5 Moudrost porodníka Sókrata	41
4. Moudrost a budoucnost, vědění a myšlení (176d-179b; 184b-187b)	
4.1 Měřítka věcí budoucích	43
4.2 Dovětek: Filosof a duše	46
Závěr	49
Seznam použité literatury	51

ÚVOD

Hlavním tématem Platónova dialogu *Theaitétos* je vědění. Mladý Theaitétos, před kterého v úvodu dialogu Sókratés otázkou „co je vědění?“ postaví, postupně zformuluje tři definice vědění, jež jsou následně podrobeny důkladnému rozboru, který je má potvrdit či vyvrátit. Podle první definice je vědění vnímání (151e-187b), podle druhé je vědění pravdivé mínění (187a-201c) a podle třetí pravdivé mínění spojené s logem (201c-210d). Všechny tyto definice jsou však nakonec odmítnuty a dialog skončí v aporii.

To však neznamená, že dialog žádnou odpověď na otázku po vědění nenabízí. Theaitétovy tři neúspěšné pokusy Sókratovu otázku zodpovědět totiž Platónovi dovolují pojednat o pojmu vědění v širších souvislostech a vyrovnat se s problematickými otázkami, které se k tématu vědění vážou. Na jednu z takových otázek se zaměříme v následující práci.

Její tématem je vztah vědění a moudrosti v první třetině Platónova dialogu *Theaitétos* (151d-187b), která je věnována zkoumání Theaitétovy první definice vědění, podle níž je vědění vnímání. Pojem moudrosti se v blízkosti pojmu vědění objevuje od samého začátku: ještě v úvodu je dokonce řečeno, že vědění a moudrost jsou totéž. V práci chceme ukázat, jakým způsobem k těmto pojmům přistupuje hlavní mluvčí dialogu Sókratés, a jak se jeho filosofická metoda, která podle nás tento přístup manifestuje, vyrovnává s radikálně odlišným porozuměním tomu, co vědění a moudrost jsou. Tento odlišný přístup v dialogu reprezentuje Sókratova interpretace Prótagorova výroku *homo mensura*, který Sókratés s Theaitétovým prvním výměrem vědění dává do souvislosti. V rámci jeho interpretace získává na důležitosti i otázka po kritériu moudrosti. Postoj k této otázce přitom určuje zásadní rozdíl mezi Sókratovou a Prótagorovou činností.

V práci chceme zodpovědět otázky, jaké má v dialogu ztotožnění vědění s moudrostí smysl a jak na základě hledání měřítko moudrosti rozumět Sókratovu

vymezení se proti Prótagorově pozici, která implikuje relativismus. Pokusíme se ukázat, že vyrovnaní se s relativismem je v rámci Platónova myšlení podmínkou, bez níž nelze pojem vědění definovat. Zároveň ukážeme, že jeho úvahy o vědění mají vedle epistemologického také etický rozměr.

V první kapitole se zaměříme na úvod dialogu (142a-151d) ve kterém se Sókratés seznamuje s mladým Theaitétem, klade před něj otázku po vědění a představuje vlastní filosofickou metodu, maieutiku. Ukážeme přitom, jaké myšlenkové dědictví s sebou do dialogu Sókratés přináší a s jakými předpoklady ke zkoumání vědění přistupuje.

Druhá kapitola je věnována Sókratově interpretaci Prótagorova výroku *homo mensura* (152a-e) a jejím důsledkům pro porozumění tomu, co je moudrost. Sókratés se proti prótagorovskému pojetí vědění a moudrosti vymezí, a nakonec se pokusí Prótagorovu pozici vyvrátit prokázáním její vnitřní rozpornosti (160e-171e).

Ve třetí kapitole obrátíme svou pozornost k tzv. digresi, ve níž Sókratés, který přerušil proud argumentace, pronese řeč, v níž na pozadí líčení dvou radikálně odlišných přístupů k řeči, představí, co je podle něj moudrost (172c3-177c4).

Poslední kapitola pak nejprve okomentuje poslední Sókratovy argumenty proti Prótagorově pozici a jeho pojetí moudrosti (177d-179b) a následně se zaměří na závěrečnou pasáž zkoumání Theaitétovy první definice vědění (184b-187b), ve které Sókratés formuluje předpoklady vlastního myšlenkového rámce, bez jehož přijetí není možné vědění definovat.

1. SÓKRATOVA (NE)MOUDROST, THEAITÉTOVA ZDATNOST A OTÁZKA VĚDĚNÍ (142a-151d)

1.1 Theaitétova zdatnost

Dialog *Theaitétos* je uveden krátkým prologem. Dva Sókratovi druhové, Eukleidés a Terpsión, se v něm dlouho po Sókratově smrti setkávají v Megaře a společně vyjadřují zármutek nad blížícím se skonem matematika Theaitéta. Ten se zraněný a vážně nemocný vrací z vojenského tábora do domovských Athén. Eukleidés o něm mluví jako o ušlechtilém (*καλόν*) a zdatném muži (*ἀγαθόν*), zmiňuje jeho příkladné chování v bitvě a vzpomíná na Sókrata, který se s mladíkem nedlouho před vlastní smrtí setkal, všiml si jeho dobrých vlastností a prorokoval mu slávu.¹

Někteří interpreti zdůrazňují, mimo jiné také kvůli jistým pochybnostem, zda tento prolog k *Theaitétu* původně patřil,² že význam prologu spočívá především v Platónově zájmu vzdát hold reálné osobě významného učence.³ Tento pohled nelze odmítnout, zároveň si ale není možné nevšimnout úzké provázanosti prologu s celkem dialogu prostřednictvím různých motivů.⁴ Pro nás jsou důležité zejména motivy dva, které pro jednoduchost označíme jako *Theaitétovu zdatnost* a *Sókratův zájem o Theaitéta*. Oba spolu úzce souvisejí, hrají důležitou roli v úvodní pasáži dialogu a jsou základní součástí fikčního rámce celého následujícího rozhovoru. V následující kapitole na pozadí těchto dvou motivů okomentujeme úvod našeho dialogu (142a-151d), představíme jeho základní témata a kontext, ve kterém je položena jeho hlavní otázka.

¹ Platón, *Theait.* 142b7-d2.

² Polansky, R. M.: *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*, Bucknell University Press, Lewisburg 1992, s. 34.

³ Cornford, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*, The Liberal Arts Press, New York 1957, s. 15.

⁴ Jiné motivy uvádí např. Giannopoulou, Z.: *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Theaitétova zdatnost, první vyčleněný motiv, reprezentuje Theaitétovu výjimečnou povahu a jeho všestranné nadání, o kterých se v prologu poprvé doslycháme. Když pak učitel geometrie Theodóros představuje svého žáka Theaitéta Sókratovi, nešetří chválou. Theaitétos podle něj projevuje širokou paletu dobrých vlastností, je chápavý, mírný, bystrý, důvtipný a statečný.⁵ Čtenář si navíc záhy všimne, že k Theaitétovým vlastnostem patří také skromnost, kterou projeví, když ho Sókratés s Theodórovou chválou konfrontuje: Theaitétos ji zlehčuje a naznačuje, že mohlo jít o pouhý žert.⁶ Vůči Sókratovi pak během celého jejich rozhovoru projevuje úctu, nechá se jím vést a své odpovědi formuluje s přemýšlivou opatrností. Sókratés v něm tak nachází ideálního partnera pro dialog, ale především ideálního partnera pro zvláštní typ filosofického zkoumání, které je Sókratovou doménou a se kterým souvisí druhý vytčený motiv.

1.2 Sókratův zájem o Theaitéta

Abychom vysvětlili, v čem pro nás tento motiv spočívá, musíme si všimnout jedné důležité charakteristiky našeho dialogu. Přestože s největší pravděpodobností pochází z pozdějšího období jeho tvorby,⁷ navrácí se v něm Platón k Sókratovi raných dialogů, jak ve svém komentáři k prologu dialogu zdůrazňuje David Sedley.⁸ Vedle Sókratova vystupování o tom svědčí také řada intertextových souvislostí. Jistě například není náhoda, že dialog začíná Sókratovým vyptáváním se po talentovaných athénských mladících⁹ a končí, když (a zde si navíc nelze nevšimnout určité ironie) Sókratés musí

⁵ Platón, *Theait.* 144a1-b7.

⁶ Platón, *Theait.* 145c-1.

⁷ Tématu chronologie Platónových dialogů se zde nebudeme věnovat, vycházíme pouze z toho, že pro většinu dnešních interpretů je naše přítomné tvrzení neproblematické. K tématu se jinak stručně vyjadřuje Sedley (2004), s. 2, který k němu zároveň uvádí současnou literaturu. Jiné pojetí předkládá např. Bostock (1988) s. 1-14, který vychází z kontroverzního článku G. E. L. Owena.

⁸ Sedley, D.: *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 2004. s. 17.

⁹ Platón, *Theait.* 143d.

odejít na schůzku ohledně Melétovy obžaloby, která mu vedle bezbožnosti přičítá obvinění z kažení mládeže.¹⁰ Začátek tedy do značné míry kopíruje situaci z dialogu *Charmidés*,¹¹ konec pak ohlašuje *Obranu Sókrata* (a šířeji skupinu dialogů, zobrazujících Sókrata v době kolem jeho odsouzení a smrti),¹² ve které se Sókratés vůči Melétově žalobě před soudem vymezuje a představí přitom základní pohnutky a prostředky své filosofické činnosti.

V raných dialozích nalézáme Sókrata při specifickém způsobu filosofického zkoumání, pro něž se mezi interprety vžilo označení *elenchos* (ἐλεγχος, kritické zkoumání, vyvracení). Spolu s tímto sokratovským přístupem pak v Platónově promyšlené literární stylizaci přichází také specifická forma, která mu odpovídá. Dialog *Theaitétos* proto v mnoha ohledech zrcadlí rovněž i strukturu tzv. „raných dialogů“.¹³ Hlavní otázka těchto dialogů má podobu, již lze formalizovat jako „co je X?“, a cesta k jejímu zodpovězení vede přes dialektické zkoumání, které ale nakonec končí v aporii a otázka zůstává nezodpovězena. To je dáno tím, že Sókratés v rámci *elenchu* obvykle klade před své dialogické partnery otázku po vymezení určitého konceptu, pobízí je k formulování vlastních mínění, tato mínění jim posléze pomáhá dovádět do důsledků a přistihuje je přitom při názorové nekonzistenci. Jeho společníci totiž zpravidla bývají nekritičtí k vlastním omezením, pokoušejí se zakrývat svou nevědomost či neznalost a jednotlivá tvrzení formulují *ad hoc*, aniž by dbali na vnitřní souvislost svých výpovědí.

Sókratés se naopak v některých dialozích k nevědomosti hrdě hlásí.¹⁴ Představuje pro něj určitou sebekritickou otevřenost, která je nezbytná, chce-li člověk

¹⁰ Platón, *Theait.* 210d.

¹¹ Platón, *Charm.* 154d3-6.

¹² Vedle *Theaitétu* do této skupiny patří dialogy *Euthyfrón*, *Sofistés*, *Politikos*, *Obrana Sókrata*, *Kritón*, *Faidón* (řazeno podle dramatické následnosti).

¹³ K „raným dialogům“ bývají obvykle počítány dialogy *Euthyfrón*, *Gorgias*, *Hippias Menší*, *Hippias Větší*, *Charmidés*, *Ión*, *Kritón*, *Lachés*, *Lysis*, *Obrana Sókrata* a *Prótagoras* (řazeno podle abecedy).

¹⁴ Viz. např. Platón, *Apol.* 21b5-6, Platón *Symp.* 175e1-6, či Platón, *Theait.* 150c3-d2.

něčemu opravdu porozumět. Tato otevřenost je také základním konstitutivním momentem oné Sókratovy pravé lidské moudrosti z *Obrany Sókrata*, kterou mu přiřkla delfská věštba.¹⁵ K jejím projevům mimo jiné také patří, že Sókratés do dialogu nepřichází s hotovou odpovědí, která by rozhovor ukončila. Protože se pak probírané téma navíc většinou ukáže složitější, než mluvčí zpočátku očekávali, zůstávají dialogy bez konečné odpovědi.¹⁶ Neznamená to však, že by tím rozhovory ztrácely svou hodnotu: zkusmé odpovědi mohly selhat, ale cesta k nim odhalila řadu problematických bodů, a tím snad i určitý základ, který bude nezbytný pro další promýšlení tématu.

To je ale jen jedna stránka *elenchu*. Pro Sókrata je důležité už to, že se člověk filosofického zkoumání vůbec účastní. Dochází při něm ke kultivaci duše, která je vždy hodnotná a dialog má pro jeho účastníky morální význam. Sókratés i jeho partneři mají možnost uvědomit si své chyby, napříště se jich vyvarovat a změnit způsob, jímž přistupují k důležitým životním otázkám.¹⁷ Tento aspekt je nedílnou součástí sokratovského filosofování a interpreti *elenchu* ho často považují za zásadní.

Jeden z nejvýraznějších interpretů Platónových raných dialogů, Gregory Vlastos, zahrnuje morální aspekt *elenchu* už do jeho definice. *Elenchos* je pro něj zkoumání morální pravdy na základě konfrontační argumentace pomocí otázek a odpovědí.¹⁸ Dodává k tomu, že *elenchos* má dvojí smysl: na obecné rovině má pomoci odhalit, jak by měl každý člověk žít, zároveň je ale hodnotný i pro jeho konkrétního účastníka. Ten

¹⁵ Platón, *Apol.* 20e6-21e1.

¹⁶ Např. dialog *Euthyfrón* končí, aniž by bylo jednoznačně řečeno, co je „zbožné“? (Platón, *Euth.* 15d-16a); dialog *Hippias Větší* nevyřeší otázku „co je krásné?“ (Platón, *Hipp. Mai.* 304c-e); v dialogu *Lachés* se zase nepovede definovat statečnost (Platón, *Lach.* 199e-200a).

¹⁷ Němec, V.: *Sókratova moudrost*, in: J. Jínek (ed.), *Platónova Obrana Sókrata*, Oikúmené Praha, 2016 s. 52.

¹⁸ Vlastos, G.: *The Socratic elenchus: method is all*, in: M Burnyeat (ed.), *Socratis Studies*, Cambridge University Press, New York 1994, s. 4: „Socratic elenchus is a search for moral truth by question-and answer adversary argument in which a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from his own beliefs.“ Při parafrázi této definice vycházíme z jejího českého překladu Pavla Hobzy in: *Vlastosův elenchos*, *Reflexe* 24/2003.

může nahlédnout, jestli žije tak, jak má; *elenchos* mu tedy má pomoci v jeho sebezpoznání.¹⁹ Účast ve filosofickém zkoumání ho zároveň může podnítit k většímu zájmu o základní životní otázky a k jejich dalšímu promýšlení. Může tedy člověka přivést k filosofii. *Elenchos* tak má nakonec i význam protreptický. Jak shrnuje například Václav Němec ve své interpretaci *Obrany Sókrata*, pro Sókrata je *elenchos* součástí péče o duši a úsilím o dosažení zdatnosti.²⁰

Pokud Platón v *Theaitétovi* oživuje Sókrata raných dialogů, jak naznačují zmíněné intertextové souvislosti a strukturní podobnosti, oživuje rovněž toto *elenktické* dědictví. Prizmatem tohoto dědictví je pak potřeba rozumět zájmu, který Sókratés o mladého Theaitéta projevuje: vlastní cíl celého rozhovoru je pro Sókrata vyzkoušet Theaitétovy kvality a pomoci mu je dále rozvíjet. Jestliže Eukleidés v prologu *Theaitéta* na sklonku jeho života chválil, je to možné číst právě jako přitakání této Sókratově starostlivosti. Možná i jako předznamenání toho, že péče, kterou Sókratés *Theaitétovi* v dialogu věnuje, nepřišla nazmar. *Theaitétos* své vlohy dále kultivoval a stal se mezi lidmi ze Sókratova okruhu respektovanou osobností.

1.3 Měřítko *Theaitétovy* zdatnosti a moudrosti

Výchozím bodem pro zahájení rozhovoru s *Theaitétem* je ze Sókratovy strany snaha ověřit, zda je Theodórovo hodnocení *Theaitéta* oprávněné. Mladíka proto sám osloví a položí mu otázku, která jednak vede k následujícímu dialektickému zkoumání, jednak se sama přímo dotýká jeho hlavnímu tématu. Sókratés chce nejprve ze všeho zjistit, zda je možné Theodórovi v jeho hodnocení věřit, jinými slovy se ptá, v jaké oblasti je Theodóros kompetentní *Theaitéta* hodnotit. Sókratés staví před *Theaitéta* několik příkladů, ze kterých plyne, že důvěryhodnost konkrétního soudu závisí na vzdělání toho, kdo jej zaštiťuje. Soudy o lyrách proto náleží těm, kteří jsou hudebně

¹⁹ G. Vlastos, *The Socratic elenchus: method is all*, s. 10.

²⁰ V. Němec, *Sókratova moudrost*, s. 52.

vzdělání. Soudy o podobnosti obličejů těm, kteří jsou schopni dobře vnímat detaily, například kreslířům.²¹ Pokud tedy Theodóros prohlásil, že Theaitétos je stejně ošklivý jako Sókratés, není nutné brát jeho soud vážně, přestože se jinak jedná o vzdělaného muže. Jeho vzdělání se ovšem týká geometrie, astronomie, aritmetiky a hudby, tedy matematických disciplín.²² Jak si všímá Polansky, Theaitétos na tomto místě dialogu sice tento pohled přijme,²³ záhy ho ale popře, když zpočátku akceptuje Prótagorův výrok, že člověk je měrou všech věcí.²⁴

Zárodek budoucího rozporu mezi Sókratovým uvažováním a prótagorovským relativismem skrývajícím se v tomto výroku se nakonec zrodí z poslední otázky, kterou Sókratés Theaitétovi položí před stanovením hlavního tématu následujícího rozhovoru. Poprvé se v ní totiž otevře téma moudrosti. Sókratés se ptá, jestli lze Theodórovi věřit, pokud by chválil duši jednoho z nich vzhledem ke zdatnosti (*ἀρετή*) a moudrosti (*σοφία*).²⁵ Na svou otázku však nečeká odpověď, otázka slouží jako výzva pro Theaitéta, aby v rozhovoru se Sókratem své kvality ukázal. Kromě toho ale také předznamenává jedno z klíčových témat dialogu. Viděli jsme, že podle Sókrata je k pronášení soudů o určitých oblastech vědění vždy kompetentní ten, kdo se této oblasti věnuje. Kdo je ale kompetentní soudit o zdatnosti a moudrosti, které obvykle chápeme jako pojmy, překračující konkrétní obory vědění? Odpověď na tuto otázku bude jistě souviset s tím, jak budeme zdatnost a moudrost definovat. Určitou odpověď na to, jak Sókratés moudrosti rozumí poskytne později, když se vymezí proti Prótagorově výroku a takovému pochopení moudrosti, které z tohoto výroku vyplyne.²⁶ Přesto zde položená otázka zůstane nezodpovězena, jakkoli je závažná.

²¹ Platón, *Theait.* 144d7-145a12.

²² *Tamtéž.*

²³ Platón, *Theait.* 144e8-145b1.

²⁴ R. M. Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 43.

²⁵ Platón, *Theait.* 144b1-4.

²⁶ Viz druhou kapitolu této práce.

Od této Sókratovy otázky vede jen krůček k formulaci hlavního tématu následujícího rozhovoru. Když Theaitétos přitaká, že se u Theodóra vzdělává v matematických disciplínách, učiní Sókratés následující vyvození: učit se znamená stávat se moudřejším v oblasti, o které se člověk učí (1). Moudří jsou zároveň moudří moudrostí (2) a jsou moudří právě v tom, v čem jsou vědoucí (3). Z toho vyplývá, že moudrost a vědění je totéž (4).²⁷ Theaitétos opět přitaká a Sókratés před něj postaví jeho úkol: vyložit, co je vědění.²⁸ U ztotožnění vědění s moudrostí je však třeba se krátce zastavit.

1.4 Moudrost, vědění, etika a epistemologie

Výše jsme jako součást sokratovského dědictví raných dialogů uvedli, že Sókratovo zkoumání v nich mělo morální relevanci. Nyní se pokusíme naznačit, proč tento výrok platí i o dialogu *Theaitétos*, přestože jeho téma z dnešního pohledu spadá do oblasti epistemologie.

Etické relevanci *Theaitéty* se dlouhodobě věnuje David Sedley. Své úvahy, kterými se vymezuje vůči určitému přehlížení této stránky dialogu ze strany moderních interpretů, zakládá mimo jiné na předpokladu, že Platón zařadil vědění mezi intelektuální ctnosti. Učinil tak například v dialogu *Kratylos*, kde se v rámci etymologického exkursu věnuje pojmům týkajícím se zdatnosti (*ἀρετή*), rozumnosti (*φρόνησις*), pochopení (*σύνεσις*) a spravedlnosti (*δικαιοσύνη*).²⁹ Z Platónových následujících rozlišení etických pojmů, kde jsou intelektuální ctnosti nadřazeny etickým, podle Sedleyho vyplývá, že etika předpokládá intelektuální nahlížení:³⁰ aby

²⁷ Platón, *Theait.* 145d8-e6.

²⁸ Platón, *Theait.* 145e7-146a2.

²⁹ Platón, *Crat.* 411a3-4.

³⁰ D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 21.

člověk mohl zodpovědět otázku „jak žít?“, musí napřed prozkoumat morální pojmy atd.

Mezi intelektuální zdatnosti Platón v *Kratylu* řadí rozumnost (*φρόνησις*), poznání pozorováním (*γνώμη*), rozumové myšlení (*νόησις*), uměřenost (*σωφροσύνη*), vědění (*ἐπιστήμη*), chápání (*σύνεσις*) a moudrost (*σοφία*).³¹ *ἐπιστήμη* je přitom hlavním tématem *Theaitéta* a s pojmem *σοφία* je zde, jak jsme viděli, v úvodní části dialogu ztotožněna. Oba pojmy tedy zastupují zdatnosti, a dialog *Theaitétos* tak jistě i z tohoto důvodu má také etický význam.

Kromě toho Sedley upozorňuje, že v raných dialozích Platón postupně probral všechny tzv. kardinální ctnosti (zbožnost, statečnost, uměřenost, spravedlnost), kromě moudrosti. Sedley proto považuje za pravděpodobné, že dialog *Theaitétos* je právě pojednáním o této zbývající zdatnosti.³² Výše zmíněné intertextuální a strukturální souvislosti mezi *Theaitétem* a ranými dialogy tuto domněnku podporují.

Sedleyho interpretace, jejímž důsledkem je posílení důležitosti pojmu moudrosti, jak se s ním v *Theaitétu* setkáváme, tedy boří hradbu mezi epistemologií a etikou, kterou jsme dnes náchylní stavět a kterou podle Sedleyho Platónovo myšlení nepředpokládá.³³

Vědění je pro Platóna široký pojem, který se váže k poznání *kosmu* i k lidskému jednání v něm. Přímo se dotýká i hledání odpovědí na to, jak má člověk přistupovat k životu. Dále vědění patří mezi zdatnosti, a navíc je v určitém ohledu a v některých svých podobách, tímtéž, co moudrost. Jasnější obraz toho, jaký je podle Sókrata mezi věděním a moudrostí vztah, podává v tzv. digresi, kterou se budeme zabývat ve třetí

³¹ Platón, *Crat.* 411d4-412b2.

³² Sedley, D.: *The Theaetetus as an Ethical Dialogue*, in: A. Havlíček, F. Karfík, Š. Špínka (eds.), *Plato's Theaetetus. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikúmené, Praha 2008, s. 322.

³³ Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 18.

kapitole. Jak ztotožnění vědění s moudrostí vysvětlit, bude jednou z hlavních otázek, které se budeme snažit zodpovědět v následujících kapitolách.

1.5 Sókratova (ne)moudrost: maieutické umění

Theaitétos zpočátku význam Sókratovy otázky, co je vědění, nedohlíží. Ve své první odpovědi na tuto otázku se dopustí známé chyby Sókratových partnerů z Platónových „raných dialogů“. Namísto vymezení obecného konceptu, vyjmenuje totiž jednotlivé druhy vědění a oblasti lidské činnosti, které se k vědění různým způsobem vztahují. Vědění je tak podle něj to, co se lze naučit od Theodóra, ale také jednotlivá umění řemeslníků, jako třeba ševcovství.³⁴ Toto vymezení tedy odpovídá výše uvedenému předpokladu, že vědění je spojeno s určitou odborností. Jako odpověď na předloženou otázku však neobstojí. Sókratés Theaitéta upozorní na jeho chybu a vysvětlí, že mu jde o uchopení pojmu (*λόγος*), pod nějž by bylo možné všechny obory vědění shrnout.³⁵ Bez vymezení tohoto jednoho obecného pojmu totiž nakonec není možné adekvátně popsat ani tyto jednotlivé obory.³⁶

Theaitétos problém ihned pochopí a prokáže při tom svou bystrost a zároveň projeví zralost nutnou pro účast v dialektickém zkoumání. Od Theodóra se Theaitétos naučil pracovat s abstraktními matematickými pojmy a Sókratovi hned nabízí příklad, kdy se svým druhem dokázali nalézt souhrnný pojem pro určitý typ mocnin a nesouměřitelných, „iracionálních“ čísel.³⁷ Zároveň ale vyjádří pochybnost nad tím, jestli bude schopen podobné řešení nabídnout i v případě vědění.

Sókratés nezastírá, že před Theaitétem stojí nelehký úkol, zároveň ho ale pobízí, aby se snažil nějakou odpověď zformulovat. Když i přesto Theaitétos o vlastních

³⁴ Platón, *Theait.* 146c9-d3.

³⁵ Platón, *Theait.* 148d4-7.

³⁶ Platón, *Theait.* 147a1-147b9.

³⁷ Platón, *Theait.* 147d3-148b5.

schopnostech pochybuje, jakkoli o tématu vědění sám často uvažuje,³⁸ představí mu Sókratés vlastní filosofickou metodu.

Tato metoda v mnoha ohledech upomíná na *elenchos*, Sókratés ji ale popisuje prostřednictvím zvláštní metafory: umění (*τέχνη*), které provozuje, označuje jako porodnictví, maieutiku. Odvolává se přitom na svou matku, porodní pomocnici Fainaretu, jejíž umění je prý stejné jako to jeho.³⁹ Porodní pomocnice samy nerodí, zároveň jsou ale v oblasti rození určitým způsobem kompetentní: poznají, které ženy jsou těhotné, pomáhají při porodních komplikacích, a také poznají, jaká žena má žít s jakým mužem, aby rodila co nejlepší děti.⁴⁰

Sókratovo umění se zaměřuje na plody duchovní: pomáhá mladíkům, kteří jsou těhotní tak jako nyní Theaitétos,⁴¹ přivádět na svět jejich myšlenky a následně zkouší kladením doplňujících otázek jejich pevnost. Jeho metoda ale není pro každého, vyžaduje určitou vytrvalost a oddanost pravdě.⁴² Někteří z jeho žáků neunesli důkladnost Sókratova zkoumání a odešli od něj k učitelům, kteří nabízeli lehčí cestu.⁴³ Ohled k pravdě jako jednu z výchozích charakteristik své metody Sókratés během jejího popisu zmíní několikrát.⁴⁴ Myšlenkové plody Sókratových dialogických partnerů jsou podle něj dobré, pokud postihují pravdu. Pokud ji míjejí, je nutné je odmítnout.⁴⁵ Tohoto Sókratova předpokladu si je třeba všimnout, v dialogu ho bude muset obhajovat před takovým pojetím vědění, ve kterém ztratí rozlišení mezi pravdou a nepravdou smysl.⁴⁶

³⁸ Platón, *Theait.* 148e1-6.

³⁹ Platón, *Theait.* 149a1-4.

⁴⁰ Platón, *Theait.* 149b4-149e5.

⁴¹ Platón, *Theait.* 148e7-8.

⁴² Platón, *Theait.* 150b7-151b6.

⁴³ Platón, *Theait.* 150e1-6.

⁴⁴ Platón, *Theait.* 150c1-3, 151e5-6, 151d3-4.

⁴⁵ Platón, *Theait.* 150c3-5.

⁴⁶ Viz níže, následující kapitola práce.

Během své řeči Sókratés zároveň prohlásí, že není moudrý, nemá v sobě nic moudrého, pouze pomáhá rodit ostatním. Jak upozorňuje Polansky, tato Sókratova řeč je určitou obranou před kritikou, která je proti němu vznášena,⁴⁷ a která je – jak jsme již uvedli – zmíněna i na konci dialogu *Theaitétos* v podobě Melétova obvinění.

Lze ale Sókratovi věřit, když prohlašuje, že není moudrý? Řekli jsme, že v *Obraně Sókrata* nakonec Sókratés přijímá, že v porovnání s některými lidmi, kteří nejsou ochotni připustit vlastní neznalost, moudrý je. Domníváme se, že i v *Theaitétu* nakonec Sókratés břímě moudrosti přeci jen nese a svým přístupem k vědě to nakonec sám dokáže. Nejprve však zaměří svou pozornost na to, co má k tématu vědě říci mladý Theaitétos, jehož zdatnost je zde zkoumána a jehož duše bude vystavena velké zkoušce.

⁴⁷ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 59.

2. PRÓTAGORSKÉ MĚŘÍTKO MOUDROSTI, PRAVDA A ŘEČNICKÉ ZÁPASENÍ (151d-152d; 160e-171d)

2.1 Vědění je vnímání a člověk je měrou všech věcí

Po Sókratově vylíčení maieutického umění a novém povzbuzení k tomu, aby se vzmužil a přednesl své mínění, Theaitétos pronese první „formálně náležitý“ výměr vědění, který má odpovídat zadané podmínce, že pod takto vymezený pojem vědění bude možné zahrnout větší množství oborů (*πολλὰς ἐπιστήμας*).⁴⁸ Theaitétovi se zdá, že kdo něco ví, vnímá to, co ví, a vyvozuje z toho, že vědění není nic jiného než vnímání (*αἴσθησις*).⁴⁹

Sókratés jeho tvrzení jako odpověď přijme a začne ho kriticky zkoumat. Jeho zkoumání bude dlouhé⁵⁰ a bude zahrnovat širokou paletu témat. Sókratovi totiž nepůjde o to, nalézt co nejsnadnější cestu k odmítnutí Theaitétova výměru. Mnohem spíše bude usilovat o to, aby Theaitétovi na cestě, jež nakonec k odmítnutí jeho výměru povede, ukázal, jaké problémy s sebou takový způsob uvažování o vědění, který podle Sókratovy interpretace tento výměr reprezentuje, přináší. Spolu s tím Theaitétovi zároveň odhalí, jak funguje jeho maieutická metoda, kterou mu před chvílí představil. A také mu předvede, jakým způsobem musí být jejich zkoumání vedeno, aby se neminulo pravdy, které se chce, jak Sókratés zdůrazňoval, dobrat.

Ve své interpretaci i v celém následujícím zkoumání Sókratés využívá toho, že je Theaitétova definice vědění jako vnímání mnohoznačná. Jak upozorňují například Polansky⁵¹ či Cornford,⁵² *αἴσθησις* nemusí nutně znamenat jen vnímání smyslové, ale také určité uchopení či nahlížení okolních věcí, konceptů, pocitů, emocí atd. Sókratés

⁴⁸ Platón, *Theait.* 148d4-7.

⁴⁹ Platón, *Theait.* 151e1-2.

⁵⁰ Platón, *Theait.* 151e-187b.

⁵¹ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 67.

⁵² Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, s. 30.

této mnohoznačnosti využívá už ve své první reakci na tento Theaitétův výměr. Theaitétovu definici totiž dává do souvislosti s tím, co učil Prótagoras, jehož výrok zde parafrázuje: *měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou.*⁵³

Tento výrok, který je parafrází jednoho ze dvou dochovaných zlomků Prótagorova spisu *Pravda (Ἀλήθεια)*,⁵⁴ je velmi mnohoznačný, a Sókratés proto ihned přistoupí k jeho interpretaci, která má jeho spojení s Theaitétovým výměrem vysvětlit. V rámci jeho interpretace se Prótagorův výrok ukáže jako značně problematický.

V této kapitole nejprve Prótagorův výrok obecně okomentujeme a následně probereme jeden z jeho zásadních důsledků pro porozumění tomu, co je vědění a co moudrost. Jak uvidíme, bude Prótagorovo pojetí moudrosti značně odlišné od toho, jež předpokládá Sókratés, který proto bude chtít Prótagorův přístup odmítnout. Soustředíme se přitom na část dialogu, která začíná Theaitétovým výměrem a jeho interpretací (151e-152e) a končí po tzv. argumentu sebevyvrácení (169d-171c). Některá místa však vzhledem k tematickému vymezení naší práce přeskochíme a zaměříme se především na Sókratovu první kritiku Prótagory (161a-165d) a na Prótagorovou obranu (166a-168c).

2.2 Čeho je člověk měrou: Prótagorův výrok *homo mensura*

Prótagorův výrok, který Sókratés do dialogu vnesl jako prostředek, skrze který chce zkoumat Theaitétův výrok,⁵⁵ je zpočátku interpretován následovně: „*jakými se jednotlivé věci jeví mne, takové jsou pro mne, a jakými tobě, takové jsou zase pro tebe.*“⁵⁶ Co tato interpretace Prótagorova výroku znamená, pak Sókratés ukazuje na příkladu

⁵³ πάντων χρημάτων μέτρον' ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Platón, *Theait.* 151e-1-152a3.

⁵⁴ Srv. Lee, M-K.: *Protagoras' Aletheia*, in: táž, *Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 14-15.

⁵⁵ Lee, M-K.: *The Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*, in: táž, *Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 79.

⁵⁶ Platón, *Theait.* 152a6-8.

s větrem. Stejný dující vítr se mrznoucímu zdá (*φαίνεται*) studený, nemrznoucímu teplý.⁵⁷ To, že se tak každému zdá, znamená, že ho tak oba vnímají, a jakou kdo věc vnímá, taková pro něj nakonec také je.⁵⁸ Protože je pak vnímání věděním, je neklamné (*ἀψευδές*).⁵⁹

Přestože se příklad s větrem týká smyslového vnímání, v následujícím zkoumání jej Sókratés aplikuje i na mínění, která na smyslovém mínění nezávisí. Gail Fine v tomto kontextu hovoří o úzkém (*narrow*) a širokém (*broad*) protagoreismu.⁶⁰ Úzký se týká pouze soudů vycházejících ze smyslového vnímání:⁶¹ každá věc *je* taková, jakou ji kdo vnímá. Stejný dující vítr *je* pak pro jednoho člověka teplý, pro jiného studený.⁶² Široký se naproti tomu týká i jakéhokoli zastávaného přesvědčení.⁶³ Pokud obec věří, že je určitý zákon spravedlivý, pak takový také *je*. Občanům jiné obce se tento zákon může zdát nespravedlivý, a takový pro ně tedy *bude*.⁶⁴ Jak později řekne Sókratés, „*co do rozumnosti jsou všichni soběstační.*“⁶⁵

Spojení obou typů protagoreismu Sókratés shrnuje následovně: pravdou je pro každého to, co na základě svého mínění míní. Každý si tvoří mínění sám pro sebe a všechna jsou správná a pravdivá.⁶⁶ Když tedy Prótagoras řekl, že je člověk měrou všech věcí, myslel to podle Sókrata tak, že pravda je relativní a závislá na tom, co se komu jaké zdá.⁶⁷

⁵⁷ Platón, *Theait.* 152b1-10.

⁵⁸ Platón, *Theait.* 152b12-c3.

⁵⁹ Platón, *Theait.* 152c5-6.

⁶⁰ Fine, G.: *Protagorean Relativisms*, in: *táž, Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York 2003, s. 134.

⁶¹ *Tamtéž.*

⁶² Platón, *Theait.* 152b1-c3.

⁶³ Fine, *Protagorean Relativisms*, s. 134.

⁶⁴ Platón, *Theait.* 172a1-6.

⁶⁵ Platón, *Theait.* 169d4-5.

⁶⁶ Platón, *Theait.* 176d2-6

⁶⁷ Lee, M-K.: *Protagoras and Relativism*, in: *táž, Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 30.

Dohromady vytvářejí úzký a široký protagoreismus to, co je běžně označováno jako prótagorovský relativismus,⁶⁸ který Sókratés v jakémsi myšlenkovém experimentu dále rozpracovává (152d-160e) do podoby jakési tajné nauky, kterou podle Sókrata Prótagoras svěřil svým žákům. Tato tajná nauka, jejíž důležitou součástí jsou herakleitovské předpoklady o neustálém pohybu všeho, má být nezbytným „ontologickým“ pozadím pro platnost Prótagorova výroku *homo mensura*,⁶⁹ a tím i pro platnost Theaitétova výměru vědění. Sókratovi však nakonec jde především o to, aby ukázal problematičnost Prótagorovy pozice a absurdní důsledky, ke kterým se dospěje jejím důkladným domyšlením.

Jedním z takových důsledků se chceme zabývat. Svou pozornost zaměříme na to, jaké důsledky má Prótagorův výrok pro porozumění tomu, co je moudrost. Otázky, kterými se budeme zabírat, patří primárně do oblasti protagoreismu širokého, některé naše domněnky však budou v konečném důsledku platit i o protagoreismu úzkém. Zmíněnou tajnou nauku vzhledem k tomuto tematickému vymezení probírat nebudeme.

2.2 Řečnické zápasení a Theodórovo rozčarování: předpoklady Sókratovy metody

Jakmile Sókratés dokončí stanovení základních předpokladů, za kterých platí Theaitétova definice vědění, a završí tak své babické dílo, chce tento myšlenkový plod

⁶⁸ Jak upozorňuje např. Gail Fine, je sice „prótagorovský relativismus“ běžně užívaný pojem, není ale zřejmé, jak mu rozumět, resp. o jakém typu relativismu je řeč (viz. Fine, G.: *Protagorean Relativisms*, s. 133). My se zde do řešení této složité problematiky nebudeme pouštět, naše téma to nutně nevyžaduje a její podrobné pojednání přesahuje rámec této práce. Z praktických důvodů se však nemůžeme užívání pojmu „prótagorovský relativismus“ zcela vyhnout. Smysl, ve kterém pojmu rozumíme je následující: „prótagorovský relativismus“ je označením pozice, kterou Sókratés připisuje Prótagorovi na základě své interpretace jeho výroku *homo mensura*. Podle této pozice je pravda závislá na mínění každého jednotlivce – pravda je relativním pojmem. (viz Platón, *Theait.* 176d2-6). V žádném jiném významu o relativismu v této práci nemluvíme, s výjimkou tzv. hodnotového relativismu, který na patřičném místě (viz níže, kapitola 2.5) podrobněji popíšeme.

⁶⁹ Platón, *Theait.* 152d2-e10.

vystavit zkoušce a ověřit jeho pravdivost.⁷⁰ Hned v úvodu přitom zaútočí přímo na sám základ prótagorovského relativismu. Pokud je vědění vnímání, proč je měrou věci člověk, a ne například vepř, pavián či jakýkoli jiný živočich nadaný vnímáním?⁷¹ Tato poznámka však pouze předznamenává závažnější důsledek relativismu. Pokud je totiž pro každého pravda to, co se mu zdá, každý si tvoří vlastní mínění a všechna jsou pravdivá, proč je Prótagoras považován za moudřejšího, než jsou ostatní? Proč se k němu chodí lidé učit a platí za to mnoho peněz?⁷² Odmítnutím existence pravdy, která by byla nezávislá na míněních jednotlivých lidí, a popřením možnosti nepravdy se ztrácí i rozlišení mezi moudrostí a nemoudrostí. Zároveň ztrácí smysl ohledávání a zkoušení cizích i vlastních mínění, jaké nyní Sókratés vede.⁷³

Způsob, jímž Sókratés bude ve svém zkoumání pokračovat, je pozoruhodný. Pokud nyní mluvíme o tom, že Prótagorovi patrně chybí kritérium, podle kterého by bylo možné rozlišovat moudré lidi od nemoudrých, můžeme se ptát, co je takovým kritériem v Sókratově myšlení. Určitou odpověď na tuto otázku se dozvíme až později. Platón ji totiž Sókrata nechá naznačit až poté, co představí šíři problémů, které z Prótagorovy pozice vyplývají, tedy až v rámci tzv. digrese,⁷⁴ které se budeme věnovat v následující kapitole. Předtím ale nechá Sókrata prokázat, že jeho maieutická metoda, resp. dialektika, jež je její integrální součástí, není pouhým řečnickým zápasením, ve kterém by šlo jen o to jakýmikoli rétorickými prostředky vyvrátit protivníkův názor.⁷⁵ A to právě proto, že předpokládá existenci pravdy nezávislé na míněních jednotlivců, kterou Prótagoras odmítá.

⁷⁰ Platón, *Theait.* 160e6-161a6.

⁷¹ Platón, *Theait.* 161c2-d1.

⁷² Platón, *Theait.* 161d2-162a5.

⁷³ Platón, *Theait.* 162a1-5.

⁷⁴ Platón, *Theait.* 172c6-177c4.

⁷⁵ Platón, *Theait.* 164c8-12.

V představení své maieutické metody Sókratés zmínil, že někteří z jeho žáků od něj odešli, protože přikládali větší cenu nepravým plodům a přeludům nežli pravdě.⁷⁶ Když nyní začne Prótagoru kritizovat, potvrdí, co tato úcta k pravdě v rámci maieutiky znamená.

Sókratés sehraje zvláštní hru. Když zopakuje zmíněnou slabinu Prótagorova výroku, tedy absenci kritéria moudrosti, vezme na sebe roli Prótagory, který se vůči této kritice vymezí. Theaitéta se Sókratem obviní z toho, že pro své tvrzení nepodávají poctivý důkaz, ale pouze důkaz z pravděpodobnosti (*πιθανολογία*), tedy takový, které neodhaluje kontradikci a neukazuje tedy Prótagorovu tezi jako nutně nepravdivou.⁷⁷ Zároveň se nepřímo obrátí i na Theodóra, který s Prótagorou od počátku – zdrženlivě – sympatizuje: je Theodóros ochoten akceptovat důkaz z pravděpodobnosti použitý proti jeho příteli?⁷⁸ Polansky uvádí celkem tři důvody, proč Sókratés takto vystoupí a předloží následující protiargumenty. Zaprvé ukazuje Theaitétovi, který byl rychlým vyvrácením Prótagorovy (a tím i své) teze zaskočen, že musí svou pozici nadále bránit a nezaleknout se první pevně působící kritiky.⁷⁹ Zadruhé před Theodórem ukazuje, že zkoumání je třeba provádět poctivě, nezávisle na osobním přesvědčení. Zatřetí konečně proto, že argumenty,⁸⁰ které Sókratés předloží, jsou netriviální.⁸¹

U druhého důvodu se musíme na chvíli zastavit. O Theodórovi, třetí postavě *Theaitéta*, jsme zatím podrobněji nemluvili, přestože role, kterou mu Platón věnuje, je významná. Theodóros je matematik a na Sókratovu dialektiku od počátku pohlíží rezervovaně. Ve chvíli, kdy Sókratés zformuloval svou otázku po vědění, Theodóros

⁷⁶ Platón, *Theait.* 150e-1-e7.

⁷⁷ Platón, *Theait.* 162d4-e8.

⁷⁸ Platón, *Theait.* 163a-1-a3.

⁷⁹ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 114.

⁸⁰ Jedná se o argumenty formulované v pasáži 163b-164c, jejichž detailnímu rozboru se zde nebudeme věnovat, pouze je níže částečně shrneme v Sókratově citaci.

⁸¹ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 114.

prohlásil, že na dialektické zkoumání není zvyklý a jako partnera Sókratovi nabídl Theaitéta.⁸² Poté, co Sókratés přikročil ke zkoumání Theaitétova plodu, zase Theodóros neskryval své rozčarování nad tím, že má rozhovor pokračovat, když již byla odpověď nalezena.⁸³

Interpreti v Theodórově vystupování identifikují jakousi narážku na šestou knihu Platónovy *Ústavy*.⁸⁴ Tam na pozadí podobenství o úsečce Sókratés ukazuje rozdíl mezi myšlenkovými nástroji matematiků a dialektikou, která je metodou filosofů. Protože matematici při svých důkazech nedotazují první předpoklady svých vlastních teorií, ale zkoumají pouze to, co z nich vyplývá, a opírají se při tom o smyslově vnímatelné obrazy, nedosahují nejvyššího poznání, kterým je rozumové nahlédnutí (*νόησις*).⁸⁵

Theodóros by tedy mohl v *Theaitétu* reprezentovat odborníka, vzdělance, který odmítá vstoupit na pole dialektiky, a tedy na půdu nejvyššího poznání. Je proto od začátku sveden Prótagorovými úvahami, jejichž důsledky není schopen nahlédnout, přestože nakonec zpochybňují i jeho vlastní disciplínu. Jeho nezáměrně se zapojit do rozhovoru se Sókratem stojí v určitém kontrastu k Theaitétově ochotě své obzory rozšířit a svět geometrie překročit, aniž by jej zcela opustil.

Sókratés však stále doufá, že Theodórov postoj změní, když mu ukáže, že maieutika, kterou zde před jeho zrakem provozuje, neusiluje o pravdu o nic méně než geometrie a že není nahodilým rétorickým „slovíčkařením“, překrucujícím argumenty protivníka podle vlastní vůle a argumentujícím pouze na základě pravděpodobnosti.

⁸² Platón, *Theait.* 146b.

⁸³ Platón, *Theait.* 161a6-7.

⁸⁴ Platón, *Resp.* 484a-511e.

⁸⁵ Platón, *Resp.* 509c-511d.

Namísto předchozích argumentů označených za nedostatečné,⁸⁶ proto Sókratés nabídne argumentaci, která skutečně odhalí vnitřní rozpory Theaitétovy definice.⁸⁷ Problém ale je, že ani tato argumentace nespĺňuje nároky, které pro svou metodu Sókratés klade. K nesmyslným a logicky neudržitelným důsledkům Theaitétovy definice totiž Sókratés s Theaitétem dospívají tím, že sami definují jednotlivé pojmy a řadí je k sobě tak, aby se prokázala jejich neslučitelnost. Tuto stále ještě nedostatečnou a do značné míry svévolnou argumentaci Sókratés shrnuje takto:

Tázali jsme se, zdali je možné, aby někdo, když se něčemu naučí a pamatuje si to, to nevěděl; pak poukazem na to, že kdo něco uviděl a zamhouřil oči, si to pamatuje, ale nevidí to, jsme ukázali, že ten člověk neví a zároveň si pamatuje; a to že je nemožné. A takto byl konec s prótagorskou bájí a zároveň i s tvou, o věděni a vnímání, že to je totéž.⁸⁸

Takováto argumentace se podle něj podobá řečnickým zápasům⁸⁹ a není hodna přátel moudrosti, ke kterým se počítá.⁹⁰ Považuje ji za nespravedlivou, protože nedává prostor protivníkovi:⁹¹ Ten by mohl napadanou tezi obhájit⁹² podrobnějším vysvětlením těch aspektů jeho teze, které při určité interpretaci působí vnitřně rozporně. Dialektika totiž nemůže zkoumat jednotlivá tvrzení bez souvislosti s myšlenkovou strukturou, jejíž jsou součástí. Pokud tak činí, stává se sofistickou, proti které se vymezuje.⁹³ Nespravedlivá argumentace rozdíl mezi sofistickou a filosofií stírá a v očích lidí filosofii degraduje.⁹⁴

⁸⁶ Viz. výše. Platón, *Theait.* 162d4-e8.

⁸⁷ Platón, *Theait.* 163b1-164b8.

⁸⁸ Platón, *Theait.* 164d3-9.

⁸⁹ Platón, *Theait.* 164c8-d1.

⁹⁰ *Tamtéž.*

⁹¹ Platón, *Theait.* 164e6.

⁹² Platón, *Theait.* 164e2-4.

⁹³ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 119.

⁹⁴ Platón, *Theait.* 168b-1-b3.

Sókratés proto na sebe tedy ještě jednou bere Prótagorovu roli a v jakési nové Prótagorově obraně proti Sókratovým námitkám hájí jeho teorii. Konečně se mu přitom podaří zapojit do rozhovoru i Theodóra, jemuž právě dokázal, že svůj závazek k pravdě bere vážně a nejde mu o pouhé vyvrácení protivníka.

2.3 Prótagorova obrana

Viděli jsme, že svůj první argument proti Prótagorovi Sókratés považoval za nedostatečně silný. Hned na začátku Prótagorovy obrany se však ukáže (a později potvrdí), že tato námitka přeci jen mířila správným směrem, totiž k otázce moudrosti a jejího kritéria. Sókratés totiž předkládá odpověď, kterou by Prótagoras tuto kritiku odrazil: nabízí nové kritérium moudrosti, takové, jež bude nezávislé na pravdivosti.

Moudrý člověk je podle Prótagory ten, „kdo dovede proměnou způsobit, aby se u toho z nás, komu se jeví a pro koho jest zlo, jevílo a bylo pro něho dobro.“⁹⁵ Vychází při tom z toho, že každému se sice věci jeví různě a každý je měrou věcí, které jsou i které nejsou, ne vždy je ale pro něj prospěšné, aby se mu jevíly právě tak. Moudrý muž je tedy ten, kdo dovede zajistit, že se člověku budou věci jevit tak, aby to pro něj bylo lepší. Kritériem moudrosti se tedy stává prospěšnost, pravdivost zůstává irelevantní, protože pravdivé jsou vjemy a přesvědčení pro toho, kdo je má, vždy. Moudrost je oddělena od vědění.⁹⁶

Prótagoras ve své obraně vychází ze zdánlivě prostých a obecně sdílených předpokladů. Pro člověka je například lepší, když je zdravý; a proto je moudrý lékař,

⁹⁵ Platón, *Theait.* 166d5-e1.

⁹⁶ Rue, R.: *The Philosopher in Flight: The Digression (172c-177c) in Plato's Theaetetus.* Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1993 (repr. 2003), 11(1), s. 73.

který ho za pomoci léků dokáže zbavit jeho nemoci.⁹⁷ Podobně rolník uzdravuje rostliny.⁹⁸ Analogicky tomu také odborník v moudrosti, sofista, pomáhá svými řečmi obcím formulovat takové zákony, které pro ni budou spravedlivé a dobré.⁹⁹ Kromě toho je sofista způsobilý toto umění učit a zasluhuje za to od svých žáků mnoho peněz.¹⁰⁰ Nikdo tedy nemá nepravdivá mínění a každý člověk je měrou, ne každý člověk je však moudrý.¹⁰¹ Moudrý je ten, kdo dovede patřičnými prostředky zajistit obrat od jednoho stavu k lepšímu.¹⁰² Lékař tak činí prostřednictvím léků, mudrc prostřednictvím řečí.¹⁰³

Poté, co je tato obrana zformulována, může konečně začít zkoumání, které již nebude používat nevhodné argumenty. Sókratovým partnerem se stává Theodóros, kterého k tomu tato obrana podnítila poukazem k Theaitétově nezkušenosti a z ní plynoucího strachu.¹⁰⁴ Zároveň také připomněla nepříjemný důsledek Prótagorova výroku pro teoretické vědy, kterým hrozí, že ztratí smysl: Theodóros má podle Sókrata dokázat, jestli je odborníkem a měrou v geometrii, jak všichni od začátku předpokládali, nebo je stejným odborníkem a měrou kdokoli jiný.¹⁰⁵ Změna partnera tedy signalizuje, že je v sázce hodně.

2.4 První vyvracení Prótagory

Sókratova argumentace proti Prótagorovi má tři části. Nejprve ukáže, že Prótagorovy předpoklady odporují běžným lidským představám a obvyklému lidskému jednání

⁹⁷ Platón, *Theait.* 166e5-167a4.

⁹⁸ Platón, *Theait.* 167b5-c2.

⁹⁹ Platón, *Theait.* 167c2-8.

¹⁰⁰ Platón, *Theait.* 167c8-d2.

¹⁰¹ Platón, *Theait.* 167d2-5.

¹⁰² Platón, *Theait.* 167a2-4.

¹⁰³ Platón, *Theait.* 167a5.

¹⁰⁴ Platón, *Theait.* 168c6-e3, ale i 166a1-5.

¹⁰⁵ Platón, *Theait.* 169a1-5.

(169d-170b). Ze svého pozorování dovodí důsledek, který bude v rozporu s jeho výrokem (170d-e) a který následně použije při formulaci nejzávažnějšího argumentu, pro nějž se vžilo pojmenování *Prótagorovo sebevyvrácení* (171a-c).

Viděli jsme, že Prótagorův výrok podle Sókratovy interpretace předpokládá, že neexistují nepravdivá mínění. Skutečně si ale lidé myslí, že nepravdivá mínění neexistují? Sókratés svou argumentaci přesune jakoby o úroveň výš: neptá se Theodóra na názory Prótagorovy, ale na názor běžných lidí.¹⁰⁶ Podle Prótagory by se všichni lidé měli navzájem považovat za stejně kompetentní. Zdá se ale, že tak nečiní. Nemocný si nechá poradit od lékaře, námořník na lodi v bouři poslouchá zkušeného kapitána. Lidé vyhledávají učitele, správce svého majetku a podobně.¹⁰⁷

Lidé tedy rozlišují mezi moudrostí a nevědomostí (*ἀμαθία*). Kritériem moudrosti přitom je pravdivé myšlení, nevědomost pak představuje nepravdivé mínění.¹⁰⁸ Když lodi hrozí potopení, neobrací se námořník na kapitána proto, aby mu pomohl změnit vlastní mínění tak, aby to pro něj bylo prospěšnější. Obrací se na něj proto, že kapitán ví, jak je nejlépe v této situaci jednat.

Tolik první krok: lidé mohou mít nepravdivá mínění. Jak navíc ukazuje např. Sedley, pokud by chtěl Prótagoras říci, že se v tomto soudu mýlí, pak by sám připustil, že nepravdivá mínění existují.¹⁰⁹

Theodórovi se zdá neuvěřitelné, že by si nikdo o nikom nemyslel, že má nepravdivá mínění a Sókratés dál vysvětluje, jak lze ukázat, že lidé nepovažují všechna mínění za stejně pravdivá. Svá mínění lidé vzájemně hodnotí, nesouhlasí spolu a dohadují se.¹¹⁰ Připusťme, že je pro Theodóra některé jeho vlastní mínění pravdivé. Jak

¹⁰⁶ Burnyeat, M. *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1990 s. 28.

¹⁰⁷ Platón, *Theait.* 170a6-b5.

¹⁰⁸ Platón, *Theait.* 170b9-10.

¹⁰⁹ Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 57.

¹¹⁰ Platón, *Theait.* 170c2-e6.

vysvětlíme, že s ním někteří lidé nesouhlasí? Zdá se, že lidé jednají tak, jako by obývali společný svět. Názory některých lidí pak považují za rozporné s tím, jak to v tomto světě chodí.¹¹¹

S tím Sókratés přistupuje k samotnému argumentu sebevyvrácení: Pokud lidé s Prótagorou nesouhlasí, pak jeho výrok neplatí. Tomuto výroku totiž buď nevěří ani on sám – a pak mu nevěří nikdo. Nebo mu sám věřit může. Protože je ale každý člověk měrou, pak pokud mu někdo věřit nebude, nemůže výrok platit.¹¹² Prótagoras nemůže zároveň říct, že mínění všech lidí jsou pravdivá, a zároveň je odmítat a za pravdivé považovat jen to své.¹¹³ Už to se zdá být zásadní problém pro udržitelnost Prótagorovy pozice. Poslední část argumentu však teprve přijde.

Z toho, co bylo doposud řečeno, totiž nakonec vyplývá, že Prótagoras musí přijmout, že mínění těch, kteří soudí, že jeho mínění je nepravdivé, je pravdivé.¹¹⁴ Jakmile připustí, že něčí mínění je nepravdivé, odporuje vlastní pozici. Jestliže se navíc ono nepravdivé mínění týká právě jeho pozice, vyvrací Prótagoras sám sebe.

Tento argument se zdá být ničivý, interpreti se však neshodují na tom, jaký je přesně jeho smysl a za jakých podmínek platí.¹¹⁵ Za závažný nedostatek bývá považováno, že Sókratés nepracuje s kvantifikátorem, na kterém Prótagoras musí trvat. Mohl by totiž říct, že jeho nauka je nepravdivá *pro ty*, kteří ji za nepravdivou považují. Ani tato úprava však nepředěje některým problematickým důsledkům: nikdy například nezmezí problém s tím, že veškeré pravdy jsou relativní, jen Prótagorova má absolutní platnost.¹¹⁶

¹¹¹ Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, s. 81.

¹¹² Platón, *Theait.* 170e6-171a5.

¹¹³ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 130.

¹¹⁴ Platón, *Theait.* 171a6-c1.

¹¹⁵ Viz např. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato* s. 28-30, či Sedley, *The Midwife of Platonism* s. 59-61.

¹¹⁶ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 131.

2.5 (Ne)přirozená spravedlnost: hodnotový relativismus

Sókratova argumentace sice upozornila na zásadní slabinu Prótagorovy pozice, není ale přijata jako její vyvrácení. Theodórovi, který se stále označuje za Prótagorova přítele, se patrně Sókratova argumentace zdá příliš drtivá a zdráhá se věřit, že by šlo Prótagorův výrok tak jednoznačně odmítnout.¹¹⁷ Sókratés připustí, že sám Prótagoras by na jeho argumentaci zřejmě našel nedostatky a Theodórovi neoponuje, jakkoli není na první pohled evidentní proč.

Určitý důvod může spočívat v tom, že Sókratés chce pokračovat v rozhovoru s Theodórem.¹¹⁸ Jiným, věcným důvodem však může být to, že Platón plánuje vnést do hry ještě jeden problém: zpochybnění objektivní platnosti některých pojmů prostřednictvím tzv. hodnotového relativismu.

Sókratés se obrátí zpět k Prótagorově obraně a jejímu výměru moudrosti. Viděli jsme, že Prótagoras trval na tom, že lidé se liší co do moudrosti a nevědomosti, že to ale nijak nepodryvá jeho hlavní tezi, že člověk je měrou všech věcí. I za tohoto předpokladu je totiž možné udržet, že jaké se co komu zdá, takové to pro něj je. Kromě toho ale platí objektivní kritérium prospěšnosti: Obyčejní lidé nevědí, co je nezdravé a obracejí se na lékaře, který jim poradí. Je proto moudřejší než oni.¹¹⁹ Podobně může dobrý rádce pomoci zformulovat obci takové zákony, jaké jí budou ku prospěchu.¹²⁰ Zároveň ale platí, že takové pojmy jako *krásný* (*καλός*), *spravedlivý* (*δίκαιος*) či *zbožný* (*ὅσιος*) a jejich protějšky nejsou platné přirozeně a nemají předem daný obecný význam. Každá obec dává těmto pojmům jinou náplň: spravedlivé může být pro

¹¹⁷ Platón, *Theait.* 171c7.

¹¹⁸ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 132.

¹¹⁹ Platón, *Theait.* 171d3-e9.

¹²⁰ Platón, *Theait.* 172a6-b2.

každou obec něco jiného, nelze ale říci, že by se různé definice spravedlnosti lišily co do pravdivosti: pravdivé jsou všechny.¹²¹

Stejně jako původní prótagorovský relativismus, také tento reformulovaný prótagorovský relativismus tedy nespojuje moudrost s věděním či odborností, nýbrž s prospěšností. Prospěšnost je jediným pojmem, který nezávisí na mínění jednotlivce či obce. Mimo oblast prospěšnosti však stále platí, že pro každého pravdivé je to, co se mu jeví. Součástí tohoto reformulovaného relativismu je i pak tzv. relativismus hodnotový, který je však možné zastávat i bez přijetí Prótagorovy pozice. Jeho základní tezí je, že pojmy z oblasti politiky a občanského života, jako jsou spravedlnost či zbožnost, nemají přirozenou platnost: každá obec je definuje jinak a jaké si je určí, takové také pro ni jsou.

Není překvapivé, že i proti tomuto hodnotovému relativismu se Sókratés vymezí.

¹²¹ Platón, *Theait.* 172a1-b6.

3. PORODNÍKOVA OPRAVDOVÁ MOUDROST (172c3-177c4)

3.1 „Digrese“

Hodnotový relativismus, který zpochybňuje, že by pojmy spravedlnosti (*δικαιοσύνη*) a zbožnosti (*δσιότης*) měly přirozenou platnost,¹²² stojí – spolu s některými dříve probranými důsledky Prótagorovy teze – v přímém rozporu se Sókratovými přesvědčeními. V pasáži, která po představení hodnotového relativismu bezprostředně následuje,¹²³ se proto Sókratés proti tomuto relativismu i Prótagorově pozici vymezi: přeruší tok argumentace a pronese řeč, na jejímž konci dospěje ke stanovení ideálu, k němuž se má obracet dobrý lidský život. Kromě toho Sókratés pojmenuje cestu, po níž je možné k tomuto ideálu směřovat. Tím vším zároveň podá určitou odpověď na hlavní otázku celého dialogu.¹²⁴ Ukáže totiž, jak zásadní význam má otázka po vědění pro lidský život, a naznačí, proč vědění považuje za zdatnost a jaká je souvislost mezi věděním a moudrostí.¹²⁵ Spolu s tím znovu vyjde najevo, jaká je hodnota jeho filosofické metody.

Sókratova řeč má tři části.¹²⁶ Sókratés v nich argumentaci nahrazuje zobrazením dvou způsobů života: jednoho, vedeného bez ohledu na ideál, k němuž tato jeho digrese míří, a druhého, jenž je tomuto ideálu naopak bezpodmínečně oddán.¹²⁷ První část (172c3-173c5) popisuje rozdíl mezi filosofem a řečníkem a přístupem k řeči, který zastávají. Ve druhé části (173c6-176a4) se Sókratés věnuje líčení vzorového filosofa a jeho činnosti a konečně ve třetí části (176a5-177a9) popíše zmíněný ideál.

¹²² Platón, *Theait.* 172b2-4.

¹²³ Platón, *Theait.* 172c3-177c4.

¹²⁴ Z interpretů tento názor otevřeně zastává Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 135.

¹²⁵ Platón, *Theait.* 145e6. Viz první kapitolu.

¹²⁶ Platón, *Theait.* 172bc3-173c5, 173c6-176a4 a 176a5-177a9.

¹²⁷ Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, s. 34.

Sám Sókratés svou řeč označí za odbočku (*παρεργον*)¹²⁸ a v literatuře bývá pasáž běžně označována jako digrese. O „odbočku“ však jde pouze z formálního hlediska, nikoli z obsahového: pro hlavní téma dialogu jde naopak o zcela zásadní pasáž.

3.2 Řeč svobodného člověka a řeč otroka

Svou promluvu Sókratés zahájí vymezením dvou přístupů k zacházení s řečí. Je to poprvé v dialogu, kdy je řeč a různé možné způsoby jejího užití, tematizována takto explicitně. Doposud byla ukázána pouze jako médium, ve kterém probíhá maieutika¹²⁹ a Prótagoras ji ve své obraně označil za prostředek, kterým mudrc způsobuje obrat k prospěšnějším míněním.¹³⁰

Je důležité poznamenat, že řeč (*λόγος*) je jedním z významných témat Platónovy filosofie.¹³¹ Řeč je médiem myšlení a postoj, který člověk k řeči zaujímá, odpovídá i jeho vztahu k takovým pojmům jako jsou v digresi zmiňovaná spravedlnost či zbožnost. Úsilím o správné užívání řeči člověk kultivuje vlastní duši; pokud řeč naproti tomu zneužívá, jeho duše strádá a upadá. Postoj k řeči má tedy pro Sókrata závažné etické implikace a jeho rozlišení dvou přístupů k řeči tak do kontextu vymezení se vůči relativismu dobře zapadá.

Představitelem jednoho možného přístupu k řeči je filosof. Když člověk, který se dlouhodobě věnoval filosofii, předstoupí před soud, působí podle Sókrata směšně.¹³² Filosof je totiž zvyklý vést rozhovory ve volném čase (*σχολή*), v klidu, který mu umožňuje libovolně probírat zkoumanou otázku. Jediným závazkem pro něj je

¹²⁸ Platón, *Theait.* 177b7.

¹²⁹ Např. Platón, *Theait.* 150c-151d, 161a8-b6.

¹³⁰ Platón, *Theait.* 167a5.

¹³¹ Viz např. dialogy *Faidón*, *Faidros* či *Gorgias*.

¹³² Platón, *Theait.* 172c2-4.

postihnout to, jak věci jsou.¹³³ Jinak je v zacházení s řečí svobodný, jeho řeč může být dlouhá i krátká.¹³⁴

Profesionální řečník na rozdíl od něj hovoří ve spěchu – vodní hodiny mu vyměřují čas – a jeho řeč sleduje určitá pravidla a zvyklosti, které ji svazují.¹³⁵ Cílem soudních řečí přitom bývá ochrana vlastní osoby, ba vlastního života, což řečníka vede k vychytralosti a užívání nekalých prostředků, ke lhaní, překrucování a obviňování. Jeho řeč musí především přesvědčit ty, kteří ji posuzují; mění se v pouhý nástroj k efektivnímu dosažení cíle: ten je obzorem, za nějž se nehledí. Nejde o pravdu, ale o to, někoho přesvědčit. Svůj život zachraňuje řečník obratem ke špatnosti a zapomíná směřovat k dobru. Jeho moudrost je moudrost prótagorovská: jejím měřítkem je úspěch, nikoli pravda. Mladík, který uvyká takovému způsobu řeči se stává jejím otrokem, přichází o svobodu. Je pokřivený a jeho mysl nezdravá.¹³⁶

Přestože Sókratés líčí pouze specifickou formu řečnictví a je v její kritice neúprosný, lze říci, že se obecně vymezuje i proti způsobu, jímž k řeči přistupují sofisté. Ti rovněž neužívají řeč k hledání pravdy, ale k dosažení takového výsledku, jaký žádají, často za účelem hmotného zisku. Vstupují do takových řečnických zápasů, proti kterým se Sókratovými ústy vymezil Prótagoras,¹³⁷ když byla jeho teze kritizována nelegitimními argumenty.¹³⁸ Sókratés přitom, jak jsme se pokusili popsat ve druhé kapitole, nelegitimní argumenty použil záměrně: Právě proto, aby Theaitétovi předvedl, že k řeči, médiu dialektiky, lze přistupovat dobře i špatně. V první části jsme se tedy dozvěděli, jaké má podle Sókrata nesprávné užívání řeči

¹³³ Platón, *Theait.* 172d4-9.

¹³⁴ Platón, *Theait.* 172d8-9.

¹³⁵ Platón, *Theait.* 172d9-173a3.

¹³⁶ Platón, *Theait.* 173a3-b3.

¹³⁷ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 136.

¹³⁸ Platón, *Theait.* 167c3-168a2.

důsledky. Ve druhé části Sókratés naopak vykreslí, jak vypadá, když je řeč v nejpovolanějších rukách.

3.3 κορυφαῖος: vůdce filosofického sboru

Když vymezil základní rozdíly mezi filosofem a řečníkem, obrací se k zobrazení vůdců (κορυφαῖος) filosofického sboru,¹³⁹ tedy k těm, jejichž život je s filosofií spojen nejsilněji a nezabývají se jí „jen tak tak“ jako Sókratés.¹⁴⁰

Sókratův obraz takového modelového filosofa je poněkud přemrštěný a působí zpočátku téměř jako karikatura. Tento paradigmatický filosof totiž již od mládí nezná cestu na agoru, neorientuje se ve vlastní obci, nezná její zákony a vůbec se neúčastní veřejného života.¹⁴¹ Nezajímá se o své spoluobčany – neví dokonce, jestli je jeho sousedem člověk či nějaký jiný tvor¹⁴² – ani o témata, jimiž se zabývají. O tom všem navíc neví ani to, že to neví.¹⁴³

Nejde mu o slávu, majetek, či urozenost. Svůj pohled napíná jinam¹⁴⁴ a stává se proto v očích ostatním podivným a směšným, tak jako Thalés, který při pozorování hvězd spadl do studny.¹⁴⁵ Filosof žije ve svobodě a ve volnu a nedbá všednodenních záležitostí.¹⁴⁶

Čemu se tedy ale κορυφαῖος věnuje? Sókratés užívá Pindarova obratu a říká, že κορυφαῖος poletuje na zemi i na nebi a zkoumá hvězdy i plnou podstatu všeho, co je.¹⁴⁷

¹³⁹ Jak upozorňuje Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, s. 94, slovo κορυφαῖος označovalo vůdce tragického chóru.

¹⁴⁰ Platón, *Theait.* 173c6-8.

¹⁴¹ Platón, *Theait.* 173d-1-d6.

¹⁴² Platón, *Theait.* 174b2-4.

¹⁴³ Platón, *Theait.* 173e1.

¹⁴⁴ Platón, *Theait.* 174e2-4.

¹⁴⁵ Platón, *Theait.* 174a3-b1.

¹⁴⁶ Platón, *Theait.* 175e-1-e5.

¹⁴⁷ Platón, *Theait.* 173e4-174a2.

O tom je pak schopen – na rozdíl od ostatních – vypovídat: umí *vytvořit harmonii slov a zapěti pravou píseň o pravdivém životě bohů i blažených mužů*.¹⁴⁸

Na jednom pólu tedy pozorujeme profesionálního řečníka, který je natolik pohlcen malými lidskými záležitostmi, až zapomíná na to opravdu důležité. Na druhém pak stojí filosof, jenž ve své svobodě míří k tomu nejdůležitějšímu, zároveň ale zcela ztrácí kontakt se svým okolím a v jistém smyslu snad i schopnost sebereflexe.

Z tohoto popisu je zřejmé, že Sókratés takovým filosofem rozhodně není. Jeho místo se nachází kdesi „mezi“ řečníkem a filosofem. S jedním sdílí praktické zaměření, byť jiného typu, než má řečník, se druhým pak to, že obrací svůj zrak i mimo pomíjivý svět.¹⁴⁹ Viděli jsme, že se Sókratés na rozdíl od vůdce filosofického sboru o své okolí a své spoluobčany zajímá, hovoří s nimi o různých tématech, mimo jiné i o tématech týkajících se záležitostí obce. O svých spoluobčanech také mnoho ví. Můžeme zmínit, že když Sókratovi Theodóros na začátku dialogu poprvé představil Theaitéta, Sókratés si vzpomněl, že zná jeho otce. Věděl o jeho dobrých vlastnostech i o tom, že byl bohatý.¹⁵⁰

Jeho povědomí o těchto věcech je však, jak poznamenává Giannopoulou,¹⁵¹ rozšířené o „duchovní“ rozměr, který přesahuje to, co je bezprostředně smyslově přítomné. Sókrata zajímají především duše jeho spoluobčanů, které skrze svou metodu zkouší a podněcuje k sebereflexi, jak jsme připomněli v první kapitole a jak sám ukazuje během celého rozhovoru s Theaitétem.

Při popisu své maieutické metody Sókratés zmínil, že ho bůh nutí pomáhat k porodu, zabránil mu ale v tom, aby sám rodil.¹⁵² Tím je naznačeno, že své roli rozumí

¹⁴⁸ Platón, *Theait.* 175e-1-176a1.

¹⁴⁹ Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, s. 91.

¹⁵⁰ Platón, *Theait.* 144c5-8.

¹⁵¹ *Tamtéž* s. 92.

¹⁵² Platón, *Theait.* 150c7-8.

jako jakémusi úkolu od boha. Není proto překvapivé, když i ideál lidského života spojuje božským vzorem. Jakkoli tedy Sókratés není pravým filosofem, může o něčem z moudrosti pravých filosofů promlouvat s ostatními a vést je k tomu, k čemu míří i oni „koryfejové“ filosofického sboru. Právě to ukáže ve třetí části své řeči.

3.4 Připodobnění bohu

Podnět ke třetí části své řeči Sókratés dostává od Theodóra. Ten ho za jeho dosavadní slova chválí a říká, že kdyby Sókratés lidi přesvědčil o své pravdě, bylo by ve světě méně zla.¹⁵³ Sókratés opáčí, že však není možné, aby zlo zmizelo úplně, musí totiž stát proti dobru, a je tak přirozenou součástí pomíjivé části světa. Je proto potřeba pokoušet se utéci odsud „tam“.¹⁵⁴ Ze Sókratovy řeči není zcela jasné, co tímto „tam“ přesně míní. – Tento druh otázek zodpovídá v jiných dialozích, např. ve *Faidónu*, *Ústavě* či *Faidru*, zato ale Sókratés říká *jak*:

*Tím útekem je připodobnění se bohu nakolik je to možné (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν); připodobněním pak je stát se spravedlivým a zbožným na základě rozumového myšlení (φρόνησις).*¹⁵⁵

Imperativ *připodobnění se bohu nakolik je to možné* je podle Sedleyho důležitou součástí Platónova myšlenkového odkazu a v antice byl s jeho jménem pevně spjatý.¹⁵⁶

Digrese dialogu *Theaitétos* představovala *locus classicus* pozdější platónské tradice.¹⁵⁷ Jaký je ale význam tohoto ideálu pro přítomný konflikt s prótagorovským hodnotovým relativismem a pro hledání definice vědění?

¹⁵³ Platón, *Theait.* 176a2-4.

¹⁵⁴ Platón, *Theait.* 176a5-b1.

¹⁵⁵ Platón, *Theait.* 176b1-3.

¹⁵⁶ Sedley, D.: *The Ideal of Godlikeness*, in: G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 309.

¹⁵⁷ *Tamtéž* s. 311.

Připomeňme si, že než Sókratés položil otázku „Co je vědění?“, řekl, že vědění a *moudrost* je totéž. Nyní vysvětluje, že opravdová *moudrost* a *zdatnost* (*σοφία και ἀρετή ἀληθινή*) je pochopit, že bůh je nanejvýš spravedlivý a že člověk má usilovat o to, aby se mu svou spravedlností připodobnil. Měřítkem moudrosti je tedy podle Sókrata přijetí tohoto ideálu a cesta k jeho dosažení vede prohlubováním klíčových *zdatností*: spravedlnosti a zbožnosti. Moudrost je tedy nakonec pochopením toho, jak má člověk žít. Pokud člověk ignoruje tento ideál a pokud jako výše vylíčení řečníci neusiluje o to, aby pochopil, v čem takový ideál spočívá, setrvá v nevědomosti a špatnosti.¹⁵⁸ To pak v konečném důsledku vede k největšímu neštěstí a k životu, který odpovídá tomu, čemu se sami připodobňují. vzdaluje-li se člověk od božského vzoru, od vrcholu blaženosti, směřuje tím ke zlu, od kterého se nebude moci odloučit ani po smrti.¹⁵⁹ Nepochopení má tedy pro člověka fatální důsledky.

Vraťme se nyní k Sókratovu ztotožnění moudrosti s věděním. Sókratés s těmito pojmy nezachází jako se synonymy. V první kapitole naší práce jsme ukázali, že je v dialogu *Kratylos* řadí vedle sebe do kategorie intelektuálních *zdatností*. Následně Sókratés nechal Theaitéta určit, co vědění je, a nyní sám promlouvá o tom, co je moudrost. Domníváme se proto, že úvodnímu ztotožnění nelze rozumět doslovně. Sókratés chtěl pouze říci, že si jsou oba pojmy velmi blízké a úzce spolu souvisí. V čem tato blízkost spočívá, ukazuje podle nás právě v této digresi: Je-li podle Sókrata vědění, alespoň do nějaké míry, tímtéž, co je moudrost, odkazuje tím k jeho zásadnímu významu pro lidský život. Moudrost nakonec znamená pochopit, že má člověk cílit k tomu, aby se připodobnil bohu skrze kultivaci *zdatností*. Aby však mohl *zdatnosti* kultivovat, musí *vědět*, v čem spočívají: proto má vědění místo mezi intelektuálními *zdatnostmi*, které předcházejí *zdatnostem* etickým.¹⁶⁰ Vědět v tomto smyslu může

¹⁵⁸ Platón, *Theait.* 176c3-5.

¹⁵⁹ Platón, *Theait.* 177e3-177a9.

¹⁶⁰ Viz první kapitola oddíl Moudrost, vědění, etika a epistemologie.

znamenat „vědět, jak žít“. Směřováním k vědění, poznáváním, člověk podle toho, co Sókratés říká v digresi, zároveň zjišťuje, k čemu má orientovat vlastní život: od epistemologie nelze oddělit etiku. To chce podle našeho názoru Sókratés ztotožněním vědění s moudrostí ukázat. Jako odpověď na otázku „co je vědění?“ Sókratova řeč sice neobstojí, odhaluje ale, jakým způsobem Sókratés k pojmu vědění přistupuje a v jakém rámci je zapotřebí odpověď na tuto otázku hledat.

Z výše řečeného je zároveň zřejmé, proč Sókratés musí odmítat jakýkoli postoj, který popírá vposled nerelativní přirozenost pojmů jako spravedlnost či zbožnost. Jeho uchopení *conditio humana* předpokládá obecnou platnost etických hodnot i absolutní ideál dobrého života spočívající v připodobnění bohu, nakolik je to jen člověku možné. Měrou není člověk, ale právě bůh.

3.5 Moudrost porodníka Sókrata

Na začátku dialogu Sókratés tvrdil, že není moudrý.¹⁶¹ Nyní se zdá, že mu přeci jen určitá moudrost náleží. Zina Giannopoulou, jejíž interpretace *Theaitétu* je zaměřena především na jeho tematické průniky s *Obranou Sókrata*, proto celou digresi komentuje poukazem k sokratovskému tématu sebepoznání: Sókratés si jako porodník duší uvědomuje propast mezi lidským omezením a božskou dokonalostí a uvědomuje si vlastní nevědomost a z ní plynoucí závislost na boží pomoci.¹⁶²

Díky ní může i on sám ostatním pomoci v určitém ohledu překonat lidskou omezenost. Umožňuje to jeho postavení mezi dvěma protipóly, které reprezentují řečník na jedné a filosof na druhé straně. Řečník, jak ho Sókratés vylíčil, se aktivně pohybuje ve společnosti ostatních a je pohlčen záležitostmi pomíjivého světa. Sókratés

¹⁶¹ Platón, *Theait.* 150c8-d2.

¹⁶² Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, s. 97: „The wise man's awareness of the gulf between human limitations and divine perfection is an implicit awareness of human ignorance and is reflected in the mental midwife's awareness of his epistemic limitations and of god's assistance in the execution of this craft.“

se ve společnosti rovněž pohybuje a o okolní svět projevuje zájem a jedná v něm, a to především prostřednictvím řeči. Zároveň se však podobá vůdci filosofického sboru, který naopak obrací svůj zájem zcela mimo společnost, k podstatě věcí a právě na tomto obratu zakládá svůj zájem o druhé a péči o jejich duše. Když Sókratés odmítl Theaitétův výměr vědění za pomoci vyjmenování oborů lidské činnosti, které pod něj spadají, ukázal tu svou stránku, jíž sdílí s filosofem¹⁶³ a žádal po Theaitétovi *λόγος*. To, že na druhé straně Theaitétovi věnuje svůj zájem a rozmlouvá s ním, je naopak projevem té stránky, kterou se podobá řečníkům, ovšem s tím zásadním rozdílem, že řečníkům jde o vlastní vítězství, Sókratovi naopak o to, aby také druzí mohli mít podíl na tomto připodobnění bohu.

Sókratova řeč a rozhovor, který s Theaitétem vede, se na rozdíl od předmětů běžných řečnických zápasů týká tématu, které má pro dobrý lidský život zásadní význam. Sókratés se o tomto tématu chce něco dozvědět a zároveň tuto zvědavost podnítit v Theaitétovi (a částečně také v jeho učiteli Theodórovi). Theaitétos disponuje skvělými vlastnostmi a předpoklady a Sókratés mu chce pomoci, aby jich uměl využít k zaměření života na to, co je skutečně důležité.

Maieutická metoda, jíž při svém zkoumání vědění využívá, je pak mimo jiné metodou správného myšlení a argumentace. Tím, že si Theaitétos tento způsob poznání osvojuje, se učí tomu, jak správně přistupovat k řeči, v jejímž médiu se hledání zdařilého a šťastného lidského života odehrává.

Sókratés o spravedlnosti tedy nejen vzletně hovoří, ale také spravedlivě jedná, když mladému Theaitétovi ukazuje, co je moudrost, a zároveň cestu, která k ní vede. Aby však Theaitétos mohl po této cestě pokračovat, je nutné překonat první překážku, na kterou narazili: je potřeba se naposledy vrátit k prótagorovskému relativismu,

¹⁶³ Rue, *The Philosopher in Flight: The Digression (172c-177c) in Plato's Theaetetus*, s. 80.

který před digresí zůstal nevyvrácen, a poskytnout poslední argumenty pro jeho odmítnutí.

4. MOUDROST A BUDOUCNOST, VĚDĚNÍ A MYŠLENÍ (176d-179b; 184b-187b)

4.1 Měřítka věcí budoucích

Jakmile Sókratés dokončí svou řeč, vrací se ke kritice prótagorovského relativismu a představí závěrečný argument pro jeho odmítnutí. Podobně jako předchozí, bude také tento argument založen na tom, že prótagorovská pozice odporuje tomu, co sama tvrdí. V této kapitole se nejprve zaměříme právě na tento argument (177d-179b) a poté obrátíme svou pozornost k pasáži, která celé zkoumání Theaitétova prvního výměru vědění uzavírá (183b-187b).

V rámci své obrany Prótagoras předložil měřítko moudrosti, které nemá být v rozporu s předpokladem, že všechna mínění jsou pravdivá.¹⁶⁴ Viděli jsme, že v takovém případě se moudrost nemůže zakládat na vztahu k pravdě a na tom, že někdo je v nějakém oboru vzdělaný a může v něm pronášet kvalifikované soudy. Moudrý je podle Prótagory ten, kdo umí druhé přivést k míněním, která pro ně budou prospěšnější: kritériem moudrosti se stává prospěšnost.¹⁶⁵

Právě pojmu prospěšnosti se týká Sókratova poslední kritika. První příklad, na kterém ukáže, že z tohoto pojmu plynou pro Prótagoru nevíтанé důsledky, je z oblasti politiky. Již v poslední replice před digresí Sókratés shrnul, že podle hodnotového relativismu je pro obec spravedlivé to, co si sama za spravedlivé určí, a to tak dlouho, dokud na tomto určení trvá.¹⁶⁶ Co ale obec sama určit nemůže, je to, zda pro ni bude její vymezení spravedlnosti prospěšné.¹⁶⁷ Prospěšnost je přitom klíčový aspekt

¹⁶⁴ Platón, *Theait.* 161d2-162a5.

¹⁶⁵ Platón, *Theait.* 166d5-167b5.

¹⁶⁶ Platón, *Theait.* 177d1-3.

¹⁶⁷ Platón, *Theait.* 177e4-178a4.

zákonodárství: obec chce, aby jí vlastní zákony prospívaly. Ne vždy se jí ale daří takové zákony určit.¹⁶⁸ Může si proto nechat poradit od moudrého, který jí s formulováním prospěšných zákonů poradí.

Jak ale nyní Sókratés ukáže, schopnost soudit o prospěšnosti již vždy implikuje odbornost. Prospěšnost se týká toho, co bude: pokud mudrc obci radí, musí uvažovat, jaké bude mít přijetí zákona dopady, co zákon obci v budoucnu přinese. Na základě odhadu těchto důsledků pak formuluje, co pro obec bude prospěšné. To ale znamená, že budoucnost sama nakonec prověří, jestli bylo mudrcovo mínění správné či nikoli.¹⁶⁹ Tím se budoucnost stává nerelativním objektivním kritériem, existenci takového kritéria ovšem Prótagoras nemůže připustit. Zpochybňuje totiž předpoklad, že všechna mínění jsou relativní. Sókratés oba důsledky ukáže na komplexním příkladu, kterým prótagorovský relativismus zesměšní:

Sókr. Zdalipak také, Prótagoro, tak řekneme, má v sobě [člověk] měřítko i věci budoucích, a o čemkoli si pomyslí, jaké to bude, to se také takovým stane pro toho, kdo si to pomyslel? Tak například teplota; někdo neznalý lékařství si pomyslí, že dostane horečku a že bude tato teplota, a druhý, lékař, si udělá mínění opačné: máme si tu mysliti, že to dopadne podle mínění jednoho, nebo druhého, či podle mínění obou a že pro lékaře nebude ani horký ani v horečnatém stavu, kdežto sám pro sebe to i to?¹⁷⁰

Prótagorův člověk-pacient snad může soudit o tom, v jakém se aktuálně nachází stavu. Ne ale o tom, v jakém stavu se nacházet bude.¹⁷¹ To, jestli bude nebo nebude mít horečku, posoudí na základě aktuálního stavu pacienta lékař. Pacientův budoucí stav není založen na tom, jaká má o něm pacient nyní mínění, ale na tom, jak probíhá jeho nemoc. Ani Prótagoras nepřijme absurdní tvrzení, že je člověk měřítkem toho, co bude,

¹⁶⁸ Platón, *Theait.* 177e4-7.

¹⁶⁹ Polansky, *Philosophy and Knowledge*, s. 149.

¹⁷⁰ Platón, *Theait.* 178c-1-8.

¹⁷¹ Sedley, *The Midwife of Platonism*, s. 87.

a že se stane to, co kdokoli usoudí, že se stane. Soudy o tom, co bude v oblasti zdraví, proto náleží lékaři, odborníkovi, který má znalosti o tom, jakou nemocí pacient trpí a je schopen odhadnout, jak se jeho nemoc bude vyvíjet. Pokud pacient tvrdí, že druhý den bude mít horečku a lékař tvrdí, že horečku mít nebude, nelze tvrdit, že jsou mínění obou pravdivá stejně.¹⁷² Mimo prótagorovský relativismus se jistě mohou mýlit oba, u kvalifikovaného lékaře je ale taková pravděpodobnost nižší než u laika.

Odborníci jsou totiž na základě svého vzdělání a vědění schopni přesněji odhadovat budoucí vývoj či důsledky. Sókratés uvádí příklady z několika oborů. O tom, jaká bude úroda vína bude nejspolehlivěji soudit zemědělec, nikoli hudebník. Hudebník pak zase bude nejspolehlivějším soudcem toho, jestli ostatním bude skladba znít harmonicky a kuchař o tom, jestli bude hostina chutná.¹⁷³ Všechny tyto příklady potvrzují, že někteří lidé jsou moudřejší než jiní a takoví jsou pak měrou toho, co je a co není.

Tím je znovu vyvrácen prótagorovský relativismus a toto vyvrácení je již – spolu s vyvrácením předchozím¹⁷⁴ – přijato za definitivní. Měrou všech věcí tedy není jakýkoli člověk, nýbrž pouze člověk rozumný (*φρόνιμος*).¹⁷⁵

Kromě toho se ukázalo, že moudrost nelze definovat prostřednictvím pojmu prospěšnosti. Aby mohl člověk posuzovat, co je prospěšné, musí být odborníkem, musí být v některém oboru vzdělaný. Tím se znovu vracíme na počátek dialogu, kde Sókratés odborníkům přisuzoval schopnost pronášet kvalifikované soudy týkající se oborů, ve kterých jsou vzdělaní.¹⁷⁶ V rámci prótagorovského relativismu vzdělání nehrálo žádnou roli, Sókratés s ním však evidentně počítá. Abychom pochopili, odkud možnost i potřeba vzdělání vychází, podíváme se na poslední část zkoumání

¹⁷² *Tamtéž.*

¹⁷³ Platón, *Theait.* 178d-1-5.

¹⁷⁴ Platón, *Theait.* 179b5-e1.

¹⁷⁵ Platón, *Theait.* 183b7-c1.

¹⁷⁶ Platón, *Theait.* 144e1-145b-1.

Theaitétova výměru vědění. Sókratés zde formuluje určité předpoklady důležité pro pochopení rámce, ve kterém uvažuje.

4.2 Dovětek: Filosof a duše

Sókratova interpretace Theaitétova výměru vědění za pomoci Prótagorova výroku *homo mensura* byla založena na předpokladu, že smyslové vnímání samo o sobě zakládá vědění. Když člověk vnímá vítr jako studený, pak vítr takový pro něj také *je*.¹⁷⁷ Aby tento výměr vědění mohl platit, musel Sókratés přijmout herakleitovské pojetí světa, *ve kterém nic není samo o sobě jedno, všechno vzniká ze změny místa, z pohybu a ze vzájemného míšení*.¹⁷⁸ Jedině v takovém světě je možné, aby mohl vítr *být* pro každého jiným. Protože byl člověk určen jako měřítko toho, co je, byly všechny jeho vjemy a na jejich základě vzniklá mínění pravdivá.

V Sókratově kritice byla vždy implicitně přítomna rezervovanost vůči této pozici, která nebere v potaz žádný jiný typ poznání než vnímání, které navíc není jasně určeno a odlišeno od jiných typů široce pojatého poznání, například od mínění.¹⁷⁹ Když pak prótagorovský relativismus i jeho herakleitovské předpoklady poukazem na jejich vnitřní inkoherenci vyvrátí,¹⁸⁰ vrací se proto ještě naposledy k Theitétovu výměru vědění a ukáže jeho základní chybu.

Touto chybou je, že nepočítá s existencí duše (*ψυχή*), která sjednocuje vjemy z jednotlivých orgánů smyslového vnímání a dále s nimi pracuje.¹⁸¹ Duše je „subjektem“ a nástrojem myšlení (*διάνοια*), tělo je pouhým nástrojem smyslového vnímání (*αἴσθησις*), není však „subjektem“, který prostřednictvím těla vnímá.¹⁸²

¹⁷⁷ Platón, *Theait.* 152b1-c6.

¹⁷⁸ Platón, *Theait.* 152d2-e9.

¹⁷⁹ Viz první oddíl druhé kapitoly, kde zmiňujeme významovou šíři pojmu *αἴσθησις*.

¹⁸⁰ Platón, *Theait.* 169d3-171e9, 177c2-179b9, 179c-183c.

¹⁸¹ Platón, *Theait.* 184d1-6, 185d5-e1, 186b4-7.

¹⁸² Platón, *Theait.* 184d8-e5, 185d5-e1.

Prostřednictvím smyslových orgánů duše vnímá určité barvy, zvuky, či chutě, prohlíží je a při všech věcech pozoruje, co je jim společné (*τὰ κοινά*).¹⁸³ K těmto společným pojmům zpočátku patří jsoucnost, nebytí, podobnost, nepodobnost, totožnost a různost, později ale přibude i krásné, ošklivé, dobré a zlé, tedy pojmy, které Platón považuje za inteligibilní.¹⁸⁴ Když například člověk něco ušima slyší a zároveň očima vidí, skrze duši nejprve nahlíží, že něco slyší a vidí, tedy že oba vjemy jsou. Dále pak také to, že tyto vjemy jsou od sebe různé atd.¹⁸⁵ Duše tedy v sobě sjednocuje vjemy z jednotlivých smyslů a dále s nimi pracuje, posuzuje je a srovnává podle společných pojmů.¹⁸⁶

Zatímco přijímat vjemy jsou všichni způsobilí od narození, reflektovat je a uvažovat o nich prostřednictvím takových pojmů, jako je jsoucnost či prospěšnost vyžaduje podle Sókrata úsilí a vzdělání.¹⁸⁷ Tímto způsobem Sókratés dospívá ke klíčovému závěru svého rozboru funkce duše a smyslů, kterým definitivně uzavře otázku toho, jestli je možné smyslové vnímání považovat za vědění.

Dokud člověk neví, co věc je, nemůže o ni pravdivě soudit. Smyslové vnímání ale jsoucnost postihnout nemůže, protože jsoucnost je až „společným“ pojmem myšlení, které je dílem duše. Dokud pak někdo nepostihne pravdu, nemá vědění:

*Sókr. Tedy vědění není ve smyslových dojmech, nýbrž v soudném myšlení o nich; neboť zde, jak se podobá, je možno dosáhnout jsoucnosti a pravdy, ale tam je to nemožné.*¹⁸⁸

Vnímání tedy nemůže být věděním, protože se nedotýká jsoucnosti a pravdy. Spojení vědění, pravdy a jsoucnosti je jedním z pilířů Platónova myšlení a názory, které Sókratés v *Theaitétu* proslavil, s tímto spojením nutně počítají: *Maieutika*

¹⁸³ Platón, *Theait.* 185d5-e1.

¹⁸⁴ Platón, *Theait.* 185c8-d2.

¹⁸⁵ Platón, *Theait.* 185a4-b5.

¹⁸⁶ Platón, *Theait.* 186b4-7.

¹⁸⁷ Platón, *Theait.* 186b8-c3.

¹⁸⁸ Platón, *Theait.* 186c5-d3.

počítala s existencí pravdy, ke které se snaží přiblížit,¹⁸⁹ moudrost pak byla založena na pochopení přirozeně platných pojmů a rámců našeho života.¹⁹⁰ Stejně jako Prótagoras potřeboval rozpohybovanou herakleitovskou jsoucnost, potřebuje Sókratés jsoucnost stálou, díky níž lze kultivací duše, správným myšlením, dospívat k poznání toho, co je, k pravdě.¹⁹¹ S tímto je Theaitétův výměr v rámci tohoto dialogu definitivně odmítnut a zkoumání toho, co je vědění, může pokračovat na mnohem pevnější půdě, kterou již nebude ohrožovat prótagorovský relativismus, absence duše a nedostatečné rozlišení mezi vnímáním a jinými, komplexnějšími podobami poznání.

¹⁸⁹ Viz poslední oddíl první kapitoly.

¹⁹⁰ Viz druhou kapitolu, zejm. oddíl *Připodobnění bohu*.

¹⁹¹ Zabývat se povahou této stálé jsoucnosti a jejího významu pro otázku vědění přesahuje možnosti této práce – a částečně i to, co nabízí text dialogu *Theaitétos*.

ZÁVĚR

V naší práci jsme se zabývali vztahem mezi pojmy vědění a moudrosti. Zajímalo nás, jaký smysl má ztotožnění těchto dvou pojmů, které Sókratés provádí v samotném úvodu dialogu, a jakou roli hraje pojetí moudrosti v Sókratově vymezení se proti Prótagorovi, který v dialogu reprezentuje radikálně odlišné porozumění těmto dvěma pojmům.

Už když Sókratés představoval svou maieutickou metodu, jejímž prostřednictvím chtěl zkoumat údajné výjimečné nadání mladého Theaitéta, byly zřejmé důležité předpoklady, na kterých jeho metoda závisí: aby Sókratés uznal myšlenkové plody svých dialogických partnerů za dobré, musejí postihovat pravdu. Tento předpoklad ztratil smysl v rámci myšlenkové pozice, jež měla být příbuzná Theaitétově definici vědění jako vnímání, a kterou Sókratés připisoval Prótagorovi na základě interpretace jeho výroku *homo mensura*. Když tedy Prótagoras řekl, že je člověk měrou všech věcí, myslel to podle Sókrata tak, že pravda je relativní a závislá na tom, co se komu jaké zdá.

Protože jsou v rámci prótagorovského relativismu všechna mínění pravdivá, ztrácí se možnost rozlišit mezi moudrostí a nemoudrostí. To odporuje Sókratově počáteční intuici, ve které byli jedni lidé moudřejší než druzí v závislosti na svém vzdělání. Prótagoras však představil jiné měřítko moudrosti, podle něhož je moudrý ten, kdo dovede proměnou způsobit obrat od jedněch mínění k takovým, která pro člověka budou prospěšnější. Toto měřítko však nakonec selhalo, když Sókratés ukázal, že určení prospěšnosti se týká odhadování budoucích důsledků, které vyžaduje vzdělání a vědění.

Ještě předtím však Sókratés předvedl vnitřní spornost Prótagorovy pozice jako takové, když ukázal, že pokud jsou mínění všech lidí pravdivá, musí být pravdivé i mínění těch, kteří jeho výrok považují za nepravdivý.

Proti prótagorovskému měřítku moudrosti, které selhává, postavil Sókratés v řeči, kterou přerušil argumentační proud, měřítko jiné. Moudrost popsal jako připodobnění se bohu prostřednictvím kultivací vlastních zdatností na základě rozumového myšlení. Z tohoto výměru moudrosti vyplynulo, proč ji Sókratés ztotožnil s věděním: chtěl upozornit na úzkou souvislost obou pojmů. Aby se člověk mohl kultivací zdatností připodobnit k bohu, musí vědět, v čem spočívají. Vědění tedy náleží zásadní význam v lidském životě a je pojmem, který má silné etické konotace. Tuto domněnku jsme potvrdili obratem k dialogu *Kratylos*, ve kterém Platón řadí vědění a moudrost mezi intelektuální zdatnosti, které předcházejí zdatnostem etickým.

Sókratovské měřítko moudrosti se v posledku zakládá na spojení vědění, jsoucnosti a pravdy. Kultivací duše prostřednictvím správného myšlení dospívá moudrý člověk k poznání toho, co je, k pravdě. Sókratova maieutika je příkladem takovéto cesty. Bez přijetí tohoto rámce není v Sókratově uvažování možné vědění definovat.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Prameny

PLATÓN, *Euthyfrón*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2005.

PLATÓN, *Hippias Větší*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2010.

PLATÓN, *Charmidés*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 1995.

PLATÓN, *Kratylos*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2017.

PLATÓN, *Lachés*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 1995.

PLATÓN, *Obrana Sókrata*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2005.

PLATÓN, *Symposion*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2005.

PLATÓN, *Theaitétos*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2007.

PLATÓN, *Ústava*, přel. F. Novotný, Oikúmené, Praha 2017.

Přihlížel jsem k řeckým originálům Platónových dialogů vydaných J. Burnetem v Oxfordu 1903 (*Platonis Opera*, Burnet J. (ed.), Oxford 1903.).

Odborná literatura

BOSTOCK, D.: *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988.

BURNYEAT, M.: *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1990.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*, The Liberal Arts Press, New York 1957.

FINE, G.: *Protagorean Relativisms*, in: *táž, Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York 2003, s. 132-159.

FINE, G.: *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*, in: *táž, Plato on Knowledge and Forms*, Oxford University Press, New York 2003, s. 184-212.

GIANNOPOULOU, Z.: *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford University Press, Oxford 2013.

- LEE, M-K.: *Protagoras' Aletheia*, in: táž, *Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 8-29.
- LEE, M-K.: *Protagoras and Relativism*, in: táž, *Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 30-45.
- LEE, M-K.: *The Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*, in: táž, *Epistemology After Protagoras*, Oxford University Press, New York 2005, s. 79.
- NĚMEC, V.: *Sókratova moudrost*, in: J. Jinek (ed.), *Platónova Obrana Sókrata*, Oikúmené, Praha, 2016, s. 37-54.
- POLANSKY, R. M.: *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*, Bucknell University Press, Lewisburg 1992.
- RUE, R.: *The Philosopher in Flight: The Digression (172c-177c) in Plato's Theaetetus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1993 (repr. 2003), 11(1).
- SEDLEY, D.: *The Ideal of Godlikeness*, in: G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, New York, 1999.
- SEDLEY, D.: *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- SEDLEY, D.: *The Theaetetus as an Ethical Dialogue*, in: A. Havlíček A., F. Karfík, Š. Špínka (eds.), *Plato's Theaetetus. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikúmené, Praha 2008, s. 319-330.
- VLASTOS, G.: *The Socratis Elenchus: Method Is All*, in: M. Burnyeat (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge University Press, New York 1994, s. 1-38.