

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie - filosofie

Kryštof Boháček

PLATÓNŮV PURPUROVÝ STÍN

ANEB

DVOJHLAVÝ PLAVEC NA PONORNÉ ŘECE

**PLATO'S PURPLE SHADOW, OR, THE TWO HEADED
SWIMMER IN THE UNDERGROUND RIVER**

Disertační Práce

vedoucí práce – MUDr. Štěpán Špinka, PhD.

2009

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně,
s využitím uvedených pramenů a literatury.

ABSTRAKT DISERTAČNÍ PRÁCE NA TÉMA „GORGIÁS A PLATÓN“

PLATÓNŮV PURPUROVÝ STÍN ANEB DVOJHLAVÝ PLAVEC NA PONORNÉ ŘECE

Kryštof Boháček

Moje disertační práce je věnována Gorgiovi z Leontín a jeho přítomnosti v Platónových dialozích, jeho vlivu na vývoj Platónova myšlení a významu pro (nejen) platónskou filosofii. Práce sestává z jedné přípravné a ze dvou hlavních částí.

Přípravná část nejprve přehodnocuje běžný výklad Platónova pohledu na Gorgiovu rétoriku a následně předkládá podrobnou analýzu Platónova pohledu na sofisty. Ten je konfrontován s dobovým pojmem *sofistés*, Platónem částečně přijímaným. Dále je ovšem identifikováno typicky terminologické užití pojmu, velmi dobře odpovídající naukám tzv. historických sofistů, zejména Prótagory. Prakticky vůbec ovšem termín nesouhlasí s naukou historického Gorgii, což odpovídá i doloženému Gorgiovu nesouhlasu s tím aby byl mezi tzv. sofisty počítán. Přípravný díl se uzavírá výraznou odlišností obrazu Gorgii a sofistů u Platóna.

První díl nejprve krátce rekapituluje výsledky mé diplomové práce, tedy rekonstrukci Gorgiovy filosofie nebytí. Na jejím základě nyní podávám podrobnou interpretaci Gorgiovy *Heleny* a předkládám návrh komplexní rekonstrukce tragické nauky o *logu*, tedy gorgiánské rétorické filosofie. Rekonstrukce je potvrzena identifikací této nauky u Ískokrata.

Druhý díl představuje vrchol celé práce a je věnován zkoumání Platónova vyrovnání s dobově velmi vlivnou a dle předchozí rekonstrukce i filosoficky dobře fundovanou gorgiánskou rétorikou. Nejprve je proveden důkladný rozbor dialogu *Gorgiás*, jenž zásadně mění dosavadní hodnocení významu Gorgii pro Platóna. *Gorgiás* a jeho různé závislí žáci jsou totiž představeni jako zásadní alternativa vůči sókratovské filosofii. Platón ve snaze o překonání této odlišně založené filosofické pozice opouští Sókratovu *elenktickou* filosofii nevěděni a buduje pozitivní nauku. Proti gorgiánskému perspektivismu, vsázejícímu na přesvědčivost a *eukairii*, staví jeden morální kosmický řád a z něj vyplývající možnost poznání. Zároveň ovšem Platón jaksi pod povrchem neustále bojuje s vlastní tendencí po úspěchu, moci, ovládnutí veřejného prostoru a přeznačení celé hellénské kultury podle platónských východisek. Rozbor opomíjeného dialogu *Menexenos* proto přináší rozšíření tématu z *Gorgii* o platónskou filosofickou rétoriku a její politické cíle. Následující rozbor *Menóna* nalézá založení hypotetické metody, připuštění v *Gorgiovi* odmítané evidence, a zejména přiznání svébytného postavení pravdivému mínění, což jednak umožňuje překonání Gorgiovy antithetické eleatské dialektiky, jednak začleňuje rétoriku do celku pomocných filosofických oborů. *Symposion* je nakonec vyloženo jako mohutná syntéza celé skupiny „raně-středních dialogů“, věnovaných vyrovnání se s rétorickou filosofii. Platón přichází s dogmatickým založením v mimosvětském fundamentu, na jehož základě je možné vybudovat onen morální *kosmos*. K přijetí takové

nauky je ovšem zapotřebí systematická *paidagogicko-therapeutická* proměna osobnosti, která je vedena mocným přesvědčivým *logem* splňujícím všechny charakteristiky gorgiánské rétoriky...

V závěru práce je podán přehled dalších dialogů, v nichž se gorgiánská problematika tím či oním způsobem prokazuje jako trvale přítomný spodní proud v Platónově myšlení a snad i vzrušující, *dynamická* alternativa klasického filosofického pohledu vůbec.

PLATO'S PURPLE SHADOW, OR, THE TWO HEADED SWIMMER IN THE UNDERGROUND RIVER

A dissertation on the theme of Gorgias and Plato

author: Kryštof Boháček

My dissertation is dedicated to Gorgias from Leontini and his presence in Plato's dialogues; his influence on the development of Plato's thinking and significance for [not only] platonic philosophy. This piece consists of one preparatory part and the two main parts.

The preparatory part firstly evaluates the ordinary input of Plato's views in Gorgias' rhetoric and subsequently gives a detailed analysis of Plato's opinion of the sophistes. It is confronted with the similar expression: *sophistes*; and Plato's partial acceptance of them. Then, of course, the dissertation identifies the typical terminology used and which corresponds very well to the teachings of such historical sophists as Protagoras. Practically, the term does not correspond with the teachings of the historical Gorgias, which does correspond to Gorgias' wish not to be counted amongst the sophists. The preparatory work concludes that there are marked differences in the image of Gorgias and the sophists from Plato's view.

The first part briefly recapitulates the results of my Master thesis, i.e., a reconstruction of Gorgias' philosophy of not-being. On the basis of this I shall now place a detailed interpretation of Gorgias' *Helen*, present a proposal for the complex reconstruction of the tragic teachings of *logos*, i.e. Gorgianic rhetorical philosophy. The reconstruction's identification is confirmed by the teachings of Isokrates.

The second part represents the peak of the whole work and is dedicated to researching Plato's coming to terms with the period's very influential, and, according to the previous reconstruction, philosophically well grounded Gorgianic rhetoric. First of all, there is a thorough analysis of the dialogue *Gorgias* which profoundly changes the hitherto evaluated significance of Gorgias for Plato. Gorgias and his various dependent pupils are thus presented as the principle alternative to Socrates' philosophy. Plato, in an effort to overcome this differently based philosophical position, departs from Socrates' *elenctic* philosophy of unknowability, and builds positive teachings.

Against Gorgianic perspectivism, based on persuasiveness and *eukairia*, is set one cosmic moral order from which arises the possibility of knowing. At the same time, of course, Plato was engaged in a constant internal battle with his own taste for success, power, command of the public arena and putting his own stamp on the entire Hellenic culture.

The analysis of the neglected dialogue *Menexenos*, therefore, expands the theme from *Gorgias* to Platonic philosophical rhetoric and its political aims. The following analysis of *Meno* discovers the hypothetical methods and acceptance of evidence refused in *Gorgias*'s; particularly the admission of a self-contained truthful opinion, which, on the one hand enables one to overcome *Gorgias*' antithetical eleatic dialectic, and on the other hand, incorporates rhetoric into an overall, helpful, philosophical branch.

Symposium itself is explained like a huge synthesis of the complete group „early-middle dialogues“, dedicated to harmonising with rhetorical philosophy. Plato comes with a dogmatic foundation in the off-world fundamentals, on whose basis it is possible to construct the moral cosmos. In order to accept such teachings, it is, of course, necessary, to change the personality by systematic *paedagogical-therapeutic* means; grounded in powerfully persuasive *logos* which fulfils all the characteristics of Gorgianic rhetoric.

At the work's conclusion, there will be an overview of other dialogues in which the Gorgianic questions as to which methods prove to be ever present like an undercurrent in Plato's thought; maybe, excitingly, as a *dynamic* alternative classical philosophical point of view.

OBSAH

PROLOG

Kam se poděl muž v purpurovém plášti?16-19

PŘÍPRAVNÁ ZKOUMÁNÍ : SOFISTIKA

Hlava první.

Sofisté u Platóna. 23-76

1. HIPPIÁS Z ÉLIDY 23-35

a) Platónův *Hippias Minor*. 23

b) Dva Hippiové: fiktivní a historický. 25

c) Platón contra Hippiás. 29

2. PRODIKOS Z KEU 35-43

a) Platónův *Prótagorás*. 35

b) Xenofón a jiná místa. 37

c) Platón contra Prodikos. 40

3. PRÓTAGORÁS Z ABDÉRY 43-76

a) Hippokratova touha. 43

b) První mezi sofisty 48

c) „ Velká řeč “ 50

d) Sókratovo σμικρόν τί 55

e) Καταβάλλοντες λόγοι 59

f) Platón contra Prótagorás 71

Hlava druhá.

Gorgiás a sofisté. 77-96

1. KDO JE ΣΟΦΙΣΤΗΣ? 77-69

a) Obecný obraz sofisty v pátém století. 77

b) Dvojí pojem sofisty v raných a středních dialozích. 81

| | |
|---|-------|
| <u>2. GORGIÁS A OBECNÝ PORTRÉT PLATÓNSKÉHO SOFISTY</u> | 86-96 |
| a) <u>Sedm prótagorovských bodů nebo rétorika: gorgiovské dialogy</u> | 86 |
| b) <u>Purpurové tápání</u> | 92 |

PRVNÍ DÍL: GORGIOVA RÉTORICKÁ FILOSOFIE

Hlava třetí.

| | |
|--|---------|
| <u>O ΛΕΟΝΤΙΝΙΟΣ</u> | 99-106 |
| <u>1. SE ŠTÍTEM NEBO NA ŠTÍTĚ</u> | 99-100 |
| <u>2. SICILSKÁ GORGÓNA</u> | 100-106 |
| a) <u>Muž bez minulosti</u> | 100 |
| b) <u>Dvojitý život?</u> | 103 |
| <u>3. „FILOSOFIE“: Περὶ τοῦ μὴ οὐτός</u> | 106-143 |
| a) <u>Sextus nebo MXG?</u> | 106 |
| b) <u>„Právnícká metoda“ a struktura spisu</u> | 107 |
| c) <u>Stručný rozbor MXG, část první: NIC NENÍ - první důkaz</u> | 111 |
| d) <u>Stručný rozbor MXG, část první: NENÍ NIC - druhý důkaz</u> | 115 |
| e) <u>Stručný rozbor MXG, část druhá: NIC NENÍ POZNATELNÉ – důkaz</u> | 124 |
| f) <u>Stručný rozbor MXG, část třetí: NIC NENÍ SDĚLITELNÉ – první důkaz</u> | 132 |
| g) <u>Struč. rozb. MXG, část 3.: SDĚLENÉ JE NESROZUMITELNÉ - druhý důkaz</u> | 136 |
| h) <u>Stručný rozbor MXG, epilog – tři „instatní“ teze</u> | 140 |
| i) <u>Gorgiánské vakuum – nekonkrétní bezprostředno</u> | 140 |
| j) <u>Badatelské vakuum – zprostředkované konkrétno</u> | 142 |
| <u>4. MAGICKÝ λόγος: „RÉTORIKA“ v Ἐλένης ἐγκώμιον</u> | 144-199 |
| a) <u>Ἐγκώμιον a koncept ἀξιότης. (§1-4)</u> | 144 |
| b) <u>Metodická poznámka a násilí jako archaický projev φύσις. (§5-7)</u> | 148 |
| c) <u>Exkurs o povaze logu: ἀπάτη. (§8-12)</u> | 150 |
| d) <u>Exkurs o povaze logu: πειθώ. (§13-14)</u> | 158 |
| e) <u>Vášeň po sicilsku: ὄψις, ψυχή, ἔρως. (§15-19)</u> | 167 |
| f) <u>G. taktická psychologie a λόγος jako omnipresentní δύναμις lidského vně i uvnitř</u> | 174 |
| g) <u>Παίγνιον: dvojitý epilog a struktura spisu. (§20-21)</u> | 183 |
| h) <u>Tři jsou čtyři aneb τάξις: o co Gorgiovi jde</u> | 187 |
| <u>5. Δυνάστης μέγας</u> | 200-214 |
| a) <u>Filosofie nebytí</u> | 200 |
| b) <u>Taktická psychologie</u> | 202 |

| | |
|--|-----|
| c) Τέχνη - výcvik a praktická disciplína. | 206 |
| d) Τέχνη - Logoplastika: τέχνη περὶ λόγους. | 210 |
| e) πόλις: tragédie, filosofie a tradice. | 220 |

Terminologické intermezzo 230-254

| | |
|---|---------|
| <u>1. REKONSTRUKCE A KONSTRUKCE</u> | 230-233 |
| <u>2. ÍSOKRATÉS</u> | 233-248 |
| a) Klasický život klasika v klasické době. | 233 |
| b) Κατὰ τῶν σοφιστῶν (or. 13). | 234 |
| c) Ἀντίδοσις (or. 15). | 236 |
| d) Čarovné ledví plachého gentlemana. | 244 |
| <u>3. CHRONOLOGIE A RANĚ-STŘEDNÍ DIALOGY</u> | 248-254 |

DRUHÝ DÍL: PLATÓNOVA FILOSOFICKÁ RÉTORIKA

Hlava čtvrtá.

| | |
|---|---------|
| ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΙΟΝ. | 257-338 |
| <u>1. PLANOUCÍ POHLED GORGÓNSKÉ TVÁŘE</u> | 257-271 |
| a) <u>Maska za námi</u> | 257 |
| b) <u>Maska před námi</u> | 259 |
| c) <u>Maska na scéně</u> | 265 |
| d) <u>Maskovaná kritika</u> | 268 |
| <u>2. „MISTR“ – PLATÓNŮV GORGIÁS 449 a – 461 a</u> | 271-294 |
| a) Τέχνη - ἐπιστήμη - ἀρετή. | 271 |
| b) Τάξις. | 275 |
| c) Δύναμις: 449 a – 457 c. | 278 |
| d) Ἐπιστήμη 457 c - 461 b. | 287 |
| <u>3. „PÓLOS“ - PLATÓNŮV GORGIÁS 462 b – 481 b</u> | 294-309 |
| a) Τέχνη. | 294 |
| b) <u>Odysseův logos</u> | 301 |
| c) <u>Spravedlnost jako ἀρετή</u> | 303 |

| | |
|--|---------|
| <u>4. „KALLIKLÉS“ - PLATÓNŮV GORGIÁS 481 C – 527 e.</u> | 309-291 |
| a) <u>Ambivalentní role tyranského Athéňana.</u> | 309 |
| b) <u>Základ filosofické politiky: dogmatická víra v κόσμος.</u> | 311 |
| | |
| <u>5. MENEXENOS.</u> | 315-329 |
| a) <u>Platónské <i>odi et amo</i></u> | 315 |
| b) <u>Pravda versus krása v obci: spor o ἀρετή, vznešenost nebo morálka?</u> | 319 |
| c) <u>Filosofie jako řeč ze záhrobí.</u> | 324 |
| | |
| <u>6. PURPUROVÁ TRPKOST GORGII: PŘESVĚDČIVÝ DIALOG.</u> | 329-338 |
| a) <u>Menexenův klíč k Aspasiině skříňce: rétorika v Gorgiōi.</u> | 329 |
| b) <u>Filosofie nebo filosofie: v každém případě rétorika!</u> | 334 |

Hlava pátá.

Dračí setba.

| | |
|--|---------|
| <u>1. MENÓN.</u> | 339-361 |
| a) <u>Sicilská obrana.</u> | 339 |
| b) <u>Rejnok a generál.</u> | 340 |
| c) <u>Spor o včelařství: dělnice a královna, aneb „Cena medu“.</u> | 342 |
| d) <u>Ἀνάμνησις.</u> | 346 |
| e) <u>Ἐξ ὑποθέσεως.</u> | 352 |
| f) <u>Platón vidí purpurově aneb Anytos a chvála sofistů.</u> | 356 |
| | |
| <u>2. SYMPOSITION.</u> | 361-424 |
| a) <u>Purpurové čtení.</u> | 361 |
| b) <u>Dramatický rámec a tragická povaha dialogu.</u> | 362 |
| c) <u>První část aneb οἱ χωρευταί.</u> | 364 |
| d) <u>Ἵποκριτής a jeho stín.</u> | 374 |
| e) <u>Soud nad moudrostí aneb kdo zaplatí účet?</u> | 379 |
| f) <u>Diotíma: τὰ ἐρωτικά.</u> | 385 |
| g) <u>Diotíma: τὰ ποιητικά.</u> | 392 |
| h) <u>Diotíma: τὰ ἐποπτικά.</u> | 399 |
| i) <u>Αὐτὸ καθ' αὐτό.</u> | 406 |
| j) <u>Monolog podmiňující dialektiku: πεπεισμένος πείθω.</u> | 410 |
| k) <u>Ἐξαίφνης.</u> | 412 |
| l) <u>Σύνδειπνον? Συνουσία!</u> | 415 |
| m) <u>Platónský δυνάστης μέγας.</u> | 419 |

| | |
|--|---------|
| 3. <u>PURPUROVÉ KATARAKTY</u> | 424-440 |
| a) <u>Všechny cesty vedou do Leontín</u> | 424 |
| b) <u>Vzpomínky na rétoriku aneb jak se státi umrlcem</u> | 429 |
| c) <u>Sofistomachie čili „Kulturkampf“</u> | 432 |
| d) <u>Daimónská filosofie a její dvojí tvář</u> | 434 |
| e) <u>Božská filosofie aneb dvojhlavý plavec na ponorné řece</u> | 436 |

EPILOG

| | |
|---------------------------------|---------|
| Purpurové devatero | 443-450 |
|---------------------------------|---------|

| | |
|---|-----|
| <u>1. U CÍLE PLYBY</u> | 443 |
| <u>2. VE STÍNU PURPUROVÉHO PLAŠTĚ</u> | 448 |

DODATEČNÁ ZKOUMÁNÍ: PURPUROVÝ STÍN

Hlava šestá.

| | |
|--|---------|
| Purpurový stín | 453-467 |
| <u>1. O PRŮZRAČNOSTI STUDÁNEK</u> | 453-455 |
| a) <u>Vlčí jámy</u> | 453 |
| b) <u>Platónův „Palamédés“</u> | 454 |
| <u>2. TYRANIE PRAVDY</u> | 456-465 |
| a) <u>Ústava, X. kniha: první argument proti filopoesii</u> | 456 |
| b) <u>Ústava, X. kniha: druhý argument proti filopoesii</u> | 458 |
| c) <u>Ústava, IV. kniha a problém τάξις</u> | 460 |
| d) <u>Ústava, IX. kniha a tyranie rozumu</u> | 461 |
| e) <u>Ústava, X. kniha a παλαιὰ διαφορά</u> | 462 |
| e) <u>Ústava, X. kniha a základní purpurová otázka</u> | 464 |
| <u>3. PRVNÍ ODPOVĚĎ TYRANA – ZÁŘ DEMOKRATICKÉ DUŠE</u> | 465-473 |
| a) <u>Třetí epizoda <i>Symposia</i> – Sókratovo satyrské drama</u> | 465 |
| b) <u>Δεμοκρατικὸς ἀνὴρ</u> | 468 |
| c) <u>Erótova tyranie</u> | 471 |
| <u>4. DRUHÁ ODPOVĚĎ TYRANA – LOGOS, KTERÝ SE ZTRATIL</u> | 473-487 |
| a) <u>Sókratés ve školní lavici</u> | 473 |
| b) <u>Parmenidova „právnícká metoda“</u> | 475 |

| | |
|--|------------|
| c) <u>Protigorgiovská dialektika</u> | 476 |
| d) <u>Od μετάνοια k ἀρχὴ ἀνυπόθετος</u> | 477 |
| e) <u>Když se λόγος zastaví</u> | 479 |
| f) <u>Purpurová hypotéza</u> | 481 |
| g) <u>Jedno, které není</u> | 482 |
| h) <u>Filosofie, která našla temnotu</u> | 483 |
| i) <u>O užitečnosti rétoriky</u> | 485 |
| | |
| <u>5. FAIDROS ANEB CHVÁLA TRUBCŮ</u> | 488-491 |
| | |
| Seznam použité literatury | 492 |
| | |
| Appendix | 498 |

ὁ ἀπατήσας δικαιότερος
τοῦ μὴ ἀπατήσαντος
καὶ
ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος
τοῦ μὴ ἀπατηθέντος

Gorgiás Leontínský, fr. 23, 3-5.

Následující stránky jsou svědectvím o mé tragické rozpolcenosti
mezi bytí a zdání, pravdu a krásu, svobodu a spravedlnost.

Věnuji je Štěpánu Špinkovi,
jemuž já vděčím za víc, než je on ochoten přiznat.

Předkládaná studie vznikala v průběhu osmi dlouhých let. Její součástí je řada parciálních zkoumání, v nichž mi mnozí lidé podali pomocnou ruku. Radou, podporou a inspirací pro mne vždy byla setkání se Sylvou Fischerovou. Aleš Havlíček se zhostil role pochybujícího kritika z tábora skalních platoniků, což mu ovšem nebránilo ve velkorysé nabídce k publikaci některých mých výsledků na poli studií klasické řecké rétoriky. Pavel Kouba mi v počátcích mého bádání umožnil studijní pobyt v Tübingen a byl zároveň prvním v celé řadě přátel, který mne ve vážném rozhovoru varoval před rozsahem a úskalími gorgiánské reinterpretace Platóna. Jeho nietzscheánské pojetí tragického myšlení pro mne zůstává hlubokou inspirací.

Za přátelskou podporu děkuji Pavlu Hobzovi, jehož východisko na poli platónského bádání je mi velmi blízké. Neutuchajícím zřídlem optimismu a neotřelých přístupů mi vždy byl Ivan Chvatík. Rovněž si velmi vážím ochoty Václava Němce k dlouhým hovorům, v nichž vždy neochvějně hájil stanovisko onoho daného „nahore a dole“ proti mé otevřenosti přesvědčujícímu a krásnému *logu*.

Členům české platónské společnosti vděčím za možnost průběžně své dosažené poznatky prezentovat a testovat jejich relevanci – za všechny jmenujme jen Filipa Karfíka. Olze Baranové z Filosofického časopisu vděčím za možnost některá svá dílčí bádání publikovat. Díky Grantové Agentuře UK jsem měl možnost nakoupit velké množství nejnovějších studií, které v oblasti sofistů, rétoriky a jejich recepce současnou filosofií v Čechách citelně chyběly. Za celkové badatelské zázemí vděčím podpoře Filosofického ústavu Akademie věd ČR.

V neposlední řadě patří díky mým studentům, zejména členům platónského kroužku na Západočeské universitě Plzeň, za trvalý zájem a podnětné diskuse výsledků mého bádání.

Prolog:

**K A M S E P O D Ě L
M U Ž
V P U R P U R O V Ě M
P L Á Š T I ?**

PROLOG.

Kam se poděl muž v purpurovém plášti?

V dialogu *Prótagorás* nás Sókratés zavádí do domu athénskému boháče Kallia, jenž se pyšní tím, že jeho hostem není nikdo menší, než proslulý sofista Prótagorás z Abdéry.¹ Ještě dříve, než nás jako obvykle uchvátí vír sókratovského ἔλεγχος, takže přestaneme být schopni vnímat cokoli vně vlastního rozhovoru,² nám Platón předkládá podivuhodný obraz intelektuálního života své doby. Ve zdech Kalliova paláce probíhá pravá „hostina sofistů“, která díky Kalliově štědrosti jistě představuje imponantní pastvu pro oči, především však je přehlídkou vytríbenosti a úrovně řeckého ducha.

Prótagorás je představen jako nekorunovaný král celé společnosti, pohybuje se neustále obklopen početnou družinou věrných žáků, kteří mu projevují téměř posvátnou úctu. Na scéně jsou ovšem i další představitelé takzvané starší sofistiky, Hippiás a Prodikos. Každý z nich má v paláci vyhrazen zvláštní prostor, v němž vyučuje své posluchače. Kromě cizinců Platón jmenuje řadu významných Athéňanů, čtenáři mnohdy známých z jiných dialogů. Přítomna je doslova společenská elita, Perikleovi synové, politik Charmidés, vojevůdce Adeimantos, tragický básník Agathón, Platónův strýc Kritiás a nechybí dokonce ani Alkibiadés, enfant terrible athénskému veřejného života.³

Celý popis samozřejmě až nápadně připomíná slavnou Homérovu Νέκυια, v níž Odysseus postupně prochází všemi hrůzami a zákoutími Hádovy říše a v každé z nich spatří jinak rafinovaný způsob mučení ubohých duší.⁴ Pro méně důvtipného čtenáře Platón dokonce umístil dva přímé homérské odkazy,⁵ aby ironické pozadí celého uchvatného obrazu byla mimo veškeru pochybnost. Nehledě na satirický podtext zde ovšem máme velmi plastický popis sofistů či sofistiky obecně, který měl jistě nemalý vliv na další chápání a hodnocení tohoto

¹ *Prot.* 314 c-e.

² *Symp.* 215 d-e.

³ *Prot.* 314 e – 316 a.

⁴ *Od.* xii, 541-626.

myšlenkového proudu. Představeni jsou klíčoví myslitelé, jmenovitě se probírají jejich významnější žáci, konkrétní historické osobnosti a celý strhující popis scény slouží k charakteristice širšího okruhu, jenž se kolem sofistů vytvářel. Čtenář si velmi snadno představí, že podobně bude probíhat pobyt významného sofisty v Thébách, Argu nebo Korintu. Přivítají jej politikové, básníci, důstojníci a především „zlatá mládež“, synové aristokratů či oligarchů; vidět se nechá každý, kdo v obci něco znamená. Kdyby si Kalliás vedl „Knihu návštěv“, mohla by brzy sloužit jako „Who is who“ intelektuální Hellady, či přinejmenším Athén jako jejího intelektuálního středobodu. Společnost přebývajících v Kalliově paláci dnes je ovšem i na tyto poměry výjimečná – jedná se o jakýsi „sabat sofistů“, přítomni jsou všichni velcí sofisté naráz. I proto u Kallia potkáme snad každého z athénskésofistického kroužku, je tam každý, kdo má rozum i jméno.⁶ Není tedy nikterak nemístné pohlížet na tuto úchvatnou pasáž z *Prótagory* jako na vyjádření esence sofistiky.

Všichni tam jsou. Jen ten, který je vždy v učebnicích dějin filosofie jmenován jedním dechem ve dvojici s Prótagorou a bývá spolu s ním nazýván „otcem sofistiky“, nejproslulejší řečník mezi všemi Hellény, jedině ten chybí. Kam se poděl muž v purpurovém plášti, jenž jednou provždy změnil povahu celého řeckého písemnictví a nechal za sebou takové žáky, jako byli Ísokratés nebo Thúkýdidés? Kde je Gorgiás Leontínský, proč jej Platón nepozval na svou „hostinu sofistů“?

Na tuto zdánlivě banální otázku se ihned nabízí banální odpověď, že Leontíňan tehdy zřejmě ještě nebyl v Athénách. Pokud ovšem nepředpokládáme, že Platónova díla jsou doslovným a do puntíku přesným zápisem historických událostí, uvědomíme si vzápětí, že Platón měl možnost umístit děj fiktivního dialogu tam, kam potřeboval, například do momentu Gorgiovy návštěvy Athén. Navíc nevíme přesně, kolikrát Leontíňan do Attiky zavítal mezi léty 427 a 415, o Prótagorovi víme alespoň jistě, že jeho athénské pobyty trvaly velmi dlouho.⁷ Co se týče Prodika s Hippiou, jsou naše vědomosti ještě skrovnější,⁸ rozhodně však není známo nic, co by vylučovalo možnost setkání všech čtyř. Žádná další indicie

⁵ *Prot.* 315 c; 315d.

⁶ *Apol.* 20 a-b podává jasné svědectví: Kalliás sofistům zaplatil za výuku více než kdokoli jiný a všechny je zná.

⁷ H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 35-47. 415 je datum Prótagorova utonutí na útěku z Athén.

⁸ H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, k Prodikovi 132-136; k Hippiovi 174-191.

(postava, historická narážka) nemůže pro nás mít v této otázce sebemenší relevanci, neb Platón měl možnost nechat Gorgiu vystoupit na scénu a pokud by jí byl využil, změnily by se jistě i některé drobné detaily a vypadly některé postavy. Pokud tedy Gorgiás právě v obci nebyl přítomen, je tomu tak proto, že se z nějakého důvodu tak rozhodl autor dialogu.

Možná Platón Gorgiu vynechal proto, že mu chtěl věnovat zvláštní spis. Většinu postav z *Prótagory* ale známe i z jiných dialogů, Charmidés, Krítiás, Alkibiadés a Hippiás „mají“ své vlastní spisy, každý ze dvou posledně jmenovaných dokonce po dvou. Gorgiás byl ovšem nejslavnější rétor a jeden z vůbec nejznámějších Řeků své doby, obzvláště pak v Athénách. Představa, že by na něj Platón při psaní *Prótagory* zapomněl, je tedy dosti komická. Leontíňan je navíc u Platóna zmiňován vícekrát, a to již v dialozích všeobecně pokládaných za předcházející sepsání *Prótagory*.⁹ Obtíže při pokusech o odpověď na naši otázku, proč se Gorgiův purpurový plášť neskví na předním místě v Kalliově paláci, tedy ukazují, že zahrnout Gorgiu jednoduše mezi ostatní sofisty zřejmě nebylo pro Platóna zdaleka tak samozřejmé, jak se běžně soudí.

① Bude proto zapotřebí nejdříve prozkoumat Platónův vztah k oněm takzvaným sofistům; to v první řadě znamená seznámit se s běžným dobovým významem slova σοφιστής; dále to zahrnuje na platónské tradici pokud možno nezávislou analýzu dialogů, v nichž se tradiční kandidáti na označení σοφιστής vyskytují, a porovnání těchto platónských postav s jejich historickými vzory; nakonec je nutné zodpovězení klíčové otázky, co termín „sofista“ podle Platóna přesně znamená. Teprve na tomto základě bude možné určit, koho Platón skutečně za sofistu pokládá a proč. Závěry této přípravné fáze konečně umožní srovnání obrazu leontínského řečníka jak se získanou obecnou charakteristikou sofistů z raných a tranzitivních¹⁰ platónských dialogů, tak s jednotlivými zástupci této skupiny (pokud ovšem na rozdíl o tradičního platónského bádání nezjistíme, že se u Platóna žádná blíže vymezená skupina „sofisté“ nenachází).

Vyjasnění Platónovy interpretace vzájemných vztahů mezi Gorgiou a sofisty pro nás představuje možný klíč k vyřešení naší záhady, kam se v dialogu *Prótagorás* poděl muž v purpurovém plášti a jak si máme jeho absenci jako

⁹ *Hipp. Mai.* 282 b; *Apol.* 19 e.

¹⁰ K členění Platónových dialogů do skupin viz přílohy, podrobnější vysvětlení níže.

Platónovi čtenáři vykládat. V každém případě tak dostaneme odpověď na otázku, zdali je možno platónského Gorgiu pokládat za jednoho ze sofistů, a otevře se nám prostor pro hlubší zkoumání Platónova vztahu ke Gorgiovi, tedy prostor pro podstatně zajímavější otázky: Co si vlastně Platón o Gorgiovi z Leontín myslel? Nakolik znal jeho nauku a nakolik ji pokládal za filosoficky relevantní? Kde všude u Platóna nacházíme pasáže, v nichž lze prokázat přítomnost myšlení Gorgii a jeho školy?

② Dříve, než bude možno přistoupit k pokusu o zodpovězení těchto otázek, bude nutné nejprve předložit nějakou jednotící interpretaci Gorgiovy rétorické filosofie, neboť taková interpretace není věcí zdaleka samozřejmou, konsensuální a navíc ani v českém filosofickém prostředí věcí známou. Bude tedy zapotřebí předložit výklad Gorgiových dochovaných spisů a na jeho základě se pokusit rekonstruovat Gorgiovu filosofickou posici, popř. posici jeho žáků, zejm. Ísokrata.

③ Až poté bude možno přistoupit k hlavnímu zkoumání, tedy systematickému výkladu těch dialogů, kde se Gorgiás vyskytuje jako postava, či je alespoň jmenován, anebo v něm figuruje některý jeho žák. Bude nás zajímat, nakolik platónské postavy odpovídají svým historickým předobrazům, zdali zastávají své historické posice, a zejména představují-li pro Platóna relevantní partnery v diskusi, nebo jen loutky určené k jasnějšímu představení Platónových konceptů. Naše nejdůležitější otázka se tedy bude týkat toho, zda je gorgiánské filosofické východisko pro Platóna vážným problémem, a zda Gorgiovy myšlenky hrají nějakou podstatnou roli ve vnitřní dynamice Platónova filosofického myšlení.

Teprve tehdy, až budeme moci předložit jistou představu o tom, kde a v jaké souvislosti se vlastně Platón řečníkem z Leontín zabýval, kde nám to otevřeně sděluje a kde je Gorgiovo myšlení obsaženo nepřiznaně, zkrátka kde všude se v Platónově díle setkáváme se stínem purpurového pláště, tehdy budeme s to vytvořit jakousi platónskou „purpurovou mapu“, s jejíž pomocí dokážeme poodstoupit od konkrétních pasáží a pohlédnout na celek Platónova přístupu k rétorice a případně přehodnotit tradiční schémata. Jedině poté nám snad bude jasnější, zda je rozdíl v tom, co si vlastně Platón doopravdy o Gorgiovi myslel, co si myslet chtěl, a co naopak chtěl, abychom si mysleli my, teprve tehdy dokážeme skutečně uspokojivě zodpovědět naši „purpurovou otázku“, kam u Platóna patří „muž v purpurovém plášti“.

Přípravná zkoumání:

S O F I S T I K A

Sofisté u Platóna

1. HIPPIÁS Z ÉLIDY

a) Platónův *Hippias Minor*.

Naše zkoumání začneme na co nejjistější a nejspolehlivější půdě - rozhovorem Sókrata s Hippiou Élidským. Hippiás se ve větším dialogu téhož jména nijak nebrání Sókratovu zařazení mezi sofisty, ba co více, navazuje pyšným výčtem svých úspěchů na tomto poli a neváhá se dokonce prohlásit nejlépe placeným sofistou ze všech.¹¹ Blahosklonně též Sókrata zve na svoji chystanou vynikající přednášku, kterou připravuje na žádost Eudika, svého athénského příznivce a možná i budoucího žáka. Přednáška se má uskutečnit pozítří ve Feidostratově škole a Hippiás vyzývá Sókrata, aby na ni přišel a pozval též své filosoficky smýšlející přátele. Aby vzbudil v Sókratovi zájem, neváhá si udělat malou „reklamu“ a nastiňuje, jak velkolepě svou řeč zarámoval: Po dobytí Tróje vštěpuje Nestór Neoptolemovi životní zásady.¹²

V dialogu *Hippias Minor* zastihujeme Sókrata, jak právě vyslechl jakousi homérovskou přednášku Hippia z Élidy. Je nanejvýš pravděpodobné, že se jedná o tutéž přednášku, kterou sofista ohlašoval v dialogu *Hippias Maior*. Přítomen totiž není nikdo jiný, než Eudikos, který Sókrata vyzývá, aby buď pochválil Hippiovův výkon, nebo vznesl nějaký dotaz. Celá společnost se patrně nachází ve Feidostratově škole.¹³

Jsme tedy v poněkud neobvyklé situaci: rámec dialogu je patrně určen několika náznaky dialogu jiného. Tento rámec, a zejména určitá představa o předcházející neznámé přednášce, může mít značný význam pro pochopení smyslu celého spisu.

¹¹ *Hipp. Mai.* 281 a – 282 e; pasáž je pro nás významná rovněž tím, že je v ní mezi jinými sofisty rovněž jmenován Gorgiás. Celá skupina jinak přesně odpovídá hlavním osobám Prótagory! V jakém smyslu se zde tento termín používá, se budeme věnovat později. Prozatím si povšimněme zdánlivé maličkosti – Gorgiu jako sofistu neoznačuje Hippiás, ale Sókratés.

¹² *Hipp. Mai.* 286 a-c.

¹³ *Hipp. Min.* 363 a-b.

Pokusme se nyní alespoň zhruba načrtnout předpokládanou podobu Hippiovy přednášky. Víme, že byla věnována starým básníkům a zprostředkovala jejich moudrost z hloubi věků; výjimečné postavení mezi nimi pak bylo přisouzeno Homérovi,¹⁴ celá řeč byla i po stylistické stránce zřejmě zásadně určena homérskou tematikou. Proslulý sofista patrně prostřednictvím postavy Nestora předkládal posluchačům, identifikujícím se s Neoptolemem, všeobecně akceptované a v celé Helladě víceméně platné mravní normy, tak jak se postupně vyvíjely a byly v podobě γνῶμαι nejrůznějších mudrců přijímány dobovým common-sense. *Hippias Minor* začíná Sókratovou otázkou, která zřejmě bezprostředně navazuje na přednášku, a též většina dialogu je věnována výkladu mravního poselství homérských héroů. Vzhledem k tomu, že rámcem přednášky byla Nestorova řeč o mravním životě, přímo se nabízí využít příkladů typického jednání, charakteristického pro tak výrazné typy, jaké se v achájském táboře vyskytují: Hippiás alias Nestór mohl velmi pravděpodobně posluchačům alias Neoptolemovi demonstrovat určité zásady na postavách Achillea a Odyssea.

Hippias Minor tedy přímo navazuje na Hippiovu „lakónskou“¹⁵ přednášku a zdá se, že Sókratés tak činí i po formální stránce, když neustále zdůrazňuje učitelskou roli Hippiovu a posluchačskou/žakovskou roli posluchačů a zejména svoji. Hippiova „nestórská“ pozice je tak stále nevysloveným předpokladem rozhovoru a Sókratés ji nijak otevřeně nezpochybňuje. Táže se Hippii, co soudí o Achilleovi a Odysseovi. Sofisté odpovídá, že dle Homéra je Achilleus ἄριστος, Nestór σοφώτατος a Odysseus πολυτροπώτατος.¹⁶ Nestora Sókratés ponechává bez povšimnutí a soustřeďuje se na Odyssea s Achilleem; po Hippiově upřesnění, že Homérův Achilleus je ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, zatímco Odysseus πολύτροπος τε καὶ ψευδής,¹⁷ představují oba hrdinové dokonalé charakterové protiklady. Sókratés nejprve požaduje vysvětlení mnohoznačného homérského epitheta πολύτροπος.¹⁸ Sofista se pokouší význam stylově přiblížit pomocí originální terminologie a Sókratés nadále vychází z tohoto upřesnění: Odysseus je lhář. Sókratovi se toto označení nezdá a výslovně žádá Hippiu, aby projevil svůj

¹⁴ *Hipp. Min.* 363 b-c.

¹⁵ Podle *Hip. Mai.* 285 d – 286 a pronesl Hippiás tuto přednášku nejprve v Lakedaimónu.

¹⁶ *Hipp. Min.* 364 c.

¹⁷ *Hipp. Min.* 365 b.

¹⁸ Původní význam pravděpodobně „mnohoznačný“, zkušený, „protřelý“, podrobně viz W. B. Stanford: *The Ulysses Theme*, Blackwell, Oxford 1954.

souhlas s Homérovým hodnocením. Po sofistově potvrzení homérské pozice se rozehrává známý rozhovor, v němž Sókratés přesvědčuje Hippiu i čtenáře, že lže pouze člověk, jenž mluví i pravdu, a tedy že není rozdílu mezi Achilleem a Odysseem.

Na konci Sókratovy argumentace je Hippiás v takové situaci, že buď musí vzít zpět své tvrzení, že ἀληθής a ψευδής jsou naprosté protiklady, anebo stanovit nějaký relevantní rozdíl mezi schopnostmi či odborností lháře a člověka pravdomluvného. Kdyby odvolal protikladnost lživého a pravdomluvného, pozbylo by zcela své názorné platnosti odysseovsko-achilleovské exemplum, celá pracně vystavěná homérská konstrukce s Nestorem a Neoptolemem by ztratila veškerý efekt a povážlivě by byl zpochybněno etické poselství celé dialogu předcházející přednášky, a tím i kredit élidského strážce a znalce morálních hodnot. Kdyby naopak rozlišil odbornost lháře a pravdomluvného, byl by sofistés v rozporu se svým předchozím stanoviskem a připustil by, že někdo může lhát lépe, než odborník. Hippiás je proto Sókratem nucen k souhlasu s tvrzením, že ἀληθής a ψευδής nejsou ani protikladní, ani odlišní, ale totožní.

b) Dva Hippiové: fiktivní a historický.

Tyto pasáže dialogu *Hippias Minor* mohou vyvolávat řadu otázek, Sókratovo prazvláštní chování i celý evidentně paradoxní průběh dokazování k tomu přímo vybízejí. Pro naše účely je však zajímavá otázka jediná: proč se to celé odehrává v dialogu *Hippiás*? Je tomu tak nutně, nebo by na místě Hippii mohl stát někdo jiný?

Chceme-li porozumět Platónovým záměrům, musíme si nejprve položit základní rámcové otázky, které ovšem často mívají určující charakter. Je třeba se vždy ptát, kdo je Sókratovi partnerem v rozhovoru, co o něm víme a proč si Platón v souvislosti s obsahem dialogu vybral právě jeho. Sókratovský ἔλεγχος není žádná universitně korektní disputace, Sókratés nikdy nevyvrací pouhé argumenty, ale zpochybňuje vždy zcela konkrétního člověka s jeho stanovisky, názory a zkušenostmi vyplývajícími z jeho společenského postavení. Smyslem dialektiky raných dialogů¹⁹ je zapůsobit na osobnost protivníka natolik, aby byl nucen zvažovat celý svůj dosavadní život, posluchači a čtenáři pak přehodnocují

¹⁹ *Hipp. Min.* je všeobecně pokládán za Platónovo rané dílo, viz např. G. R. Ledger: *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989.

sociální roli, již dotyčný představuje.²⁰ Proč tedy Sókratovým partnerem učinil Platón právě Hippiu?

Hippiás z Élidy je myslitel, jehož postavu nám Platón vcelku vyrovnaně předvádí hned v několika dialozích;²¹ je líčen jako důstojný učenec, pyšný na své hluboké znalosti mnoha oborů, uhlazených způsobů a ne příliš razantního vystupování. Odhlédneme-li od Platónovy dobře známé všeobecné tendence vylíčit kohokoli ze sofistů v co nejméně důvěryhodném světle, blíží se jeho obraz poměrně věrné kopii našich představ o historickém Hippiovi. Vezmeme-li pro srovnání již zmíněný dialog *Prótagorás*, vidíme, že se mnohé pasáže přinejmenším dosti blíží nám známým myšlenkám abdérského myslitele, objevují se dokonce názory, že takzvaná „Velká řeč“ z platónského dialogu²² má svůj přímý předobraz v nějakém nedochovaném Prótagorově díle.²³ Postava „otce všech sofistů“ ve stejnojmenném dialogu tedy není pouhá Platónem nastrčená figurka, jejímž jediným smyslem je sloužit Sókratovi za „sparringpartnera“. Mnohé z toho, co Platónův Prótagorás říká, je odkazem k naukám historického Prótagory, byť nazíraným platónským prismaticem. Je-li tomu tak v případě Prótagory, lze podobnou situaci předpokládat i u Hippii.

S élidským učencem jsme se již setkali - právě ve zmiňovaném *Prótagorovi*. Vystupuje tu jako rozvážný muž, mistr kompromisů a smírných řešení, zdrženlivý učenec, spoléhající na svou erudici; ve srovnání s ostatními sofisty působí poněkud těžkopádně a o poznání solidněji – Platón jde dokonce tak daleko, že jej uvádí slovy Ἰππίας ὁ σοφός!²⁴ Tento obraz je velmi snadno slučitelný s úlohou vyslance a vůbec si čtenář dovede velmi dobře spojit Hippiovo citlivé zjednáání řádu mezi sofisty s kariérou diplomata, jak je zmiňována v dialogu *Hippias Maior*.²⁵ Jedním dechem je ovšem jmenována Hippiova fenomenální paměť²⁶ a nezvykle hluboké znalosti v ohromujícím rozsahu, pokrývající široké spektrum od

²⁰ Více viz R. Robinson: *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1953.

²¹ Kromě dialogů *Hippias Maior* a *Minor* je Hippiás Platónem zmiňován v: *Apol.* 19 e, *Theag.* 124 d-e, *Phdr.* 267 b, *Hipparch.* 229 b, *Prot.* 314 c / 315 a-c / 317 c-d / 318 e / 336 d / 337 c / 342 a / 347 a-b / 350 a / 357 e / 358 a-d / 359 a.

²² *Prot.* 320 d – 328 d.

²³ Tak Bernd Manuwald: „Der Mythos im *Protagoras* und die platonische Mythopoie,“ in: A. Havlíček & F. Karfik: *Plato's Protagoras*, Praha 2003.

²⁴ *Prot.* 337c – 338 b.

²⁵ *Hipp. Mai.* 281 a-c.

²⁶ *Hipp. Mai.* 285 e.

astrologie přes stylistiku a metriku až k politickým a duchovním dějinám.²⁷ Platónův Prótagorás dokonce Hippia kárá za to, že požaduje po svých žácích studium zbytečného množství příliš náročných teoretických disciplín ba dokonce neužitečných kuriozit.²⁸

Co může Platónovi vadit na tomto důstojném encyklopedistovi, že jej dokonce dvakrát vystavil Sókratově zničující kritice a neubrání se poněkud „pavlačovému“ karikování jeho dovedností až po pletení perských pásů?²⁹ A proč si vybral právě jeho k demonstrování Sókratovy these, že tak jako opravdu lhát dokáže jen skutečný odborník, tak úmyslně může škodit jen člověk dobrý?³⁰ Jak mohl být Platónovi trnem v oku muž, jenž se celý život zabýval geometrií, aritmetikou, astrologií, metrikou a hudebními naukami, klíčovými to platónskými obory filosofické ἐπιμέλεια ἀρετῆς?³¹

Jedna z možných odpovědí je prostě ta, že Hippiaás je sofista, nabízející výuku za úplatu, jenž z logiky svého povolání tvrdí, že má „patent na rozum“. Podle *Mary Whitlock Blundellové* představuje Hippiaás významný terč, neboť ztělesňuje společenský úspěch pěstování určitého druhu znalostí a z nich plynoucího nároku na moudrost. Na obecné rovině se jedná o typicky sofistické využití široce rozšířeného přesvědčení, že literární postavy mají pozitivní morální vliv na posluchače, v rovině konkrétní pak Hippiaás dle *Blundellové* ztělesňuje typického Homérovce s celou tradicí interpretace Homéra a z ní plynoucí výchovou a kulturní úrovní, prolínající životem všech Athéňanů.³² Proto když Hippiaás souhlasí s tím, že je jeho názor totožný s Homérem,³³ dělá to prý s vědomím, že pro posluchače vlastně představuje Homéra jako kulturní instituci, na níž závisí a s níž případně i padne.

Odhlédneme-li od toho, že zatím přesně nevíme, kdo to sofisté jsou, je nastíněné vysvětlení stejně značně chatrné. S prostinkou představou Platóna potírajícího sofisty, kde může, se daleko nedostaneme. Kdyby totiž opravdu Hippiaás náležel do podobného spolku „nečistých“, těžko by o něm Platón

²⁷ *Hipp. Mai.* 285 c-e, *Hipp. Min.* 368 d-e.

²⁸ *Prot.* 318 e.

²⁹ *Hipp. Min.* 368 c.

³⁰ *Hipp. Min.* 376 b.

³¹ *Rep.* 526 c – 527 b, *Rep.* 522 b – 526 b, *Rep.* 527 c – 528 e, *Rep.* 530 c – 531 b.

³² Mary Whitlock Blundell: „Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*,“ in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume ed. By J. C. Klagge & N. D. Smith, Clarendon Press, Oxford 1992, 134.

³³ *Hipp. Min.* 365 d.

v *Prótagorovi* prohlašoval, že je moudrý, a už vůbec by nenechal Sókrata před soudem připustit, že Hippiás mladým lidem nějaké vzdělání skutečně poskytuje.³⁴ Nejedná se tedy o obecnou „kritiku sofistů“, ale v první řadě o diskusi s konkrétním myslitelem. Typického Homérovce přitom Platón mnohem věrněji vystihl v dialogu *Ión*, jenž navíc zřejmě vznikl v téže době,³⁵ takže by se Platón jeho sepsáním pouze opakoval. Je třeba hledat jiné zdůvodnění.

Andreas Patzer se ve své monografii³⁶ pokouší ukázat, že Hippiovy encyklopedické znalosti nebyly samoúčelné. Poukazuje přitom na zprávy o spisu s názvem *Συναγωγή*, v němž měl Hippiás soustředit velké množství výtahů a citátů z nauk starých básníků a mudrců. Dle *Patzera* měla za takovou kompilací stát Hippiova jednotící myšlenka přibližně v tom smyslu, že veškeré novější či současné nauky jsou jen variací nauk starých a že to nejpodstatnější již bylo dávno řečeno, navíc v čistší formě. Tato myšlenka by v prostředí předsókratovské filosofie byla téměř revoluční, podobný postoj k předchůdcům je obvykle přisuzován až Platónovi. Élidský sofista by se podle *Patzera* výkladu stal prvním historikem filosofie.³⁷

I kdybychom Hippiův přínos omezili na pouhé archivářství a na jeho dílo pohlíželi jako na svého druhu antologii významných textů bez ohledu na jejich epickou, lyrickou či filosofickou povahu, a minimálně to se *Patzerovi* daří vcelku věrohodně doložit (koneckonců nám to potvrzuje i *Hippias Maior*),³⁸ předpokládal by výběr autorů i ukázek nějaký klíč. Podle všeho, co o Hippiovi dosud víme, se na prvním místě nabízí hledisko mravního působení na čtenáře. Élidský myslitel by tak docela dobře mohl stát za vlivnou interpretací celé řecké kultury až k jejím nejstarším kořenům, a přitom se jakoby zdržet vlastního názoru.

O Hippiovi tedy platí přesně to, co si představíme pod označením „klasický filolog“ – v tom nejhorším i nejlepším možném smyslu. Důkladný až hnidopišský, pracně nastudovaný, ovládající i velmi náročné a jemné disciplíny. Vždy se

³⁴ *Apol.* 19 e.

³⁵ G. R. Ledger: *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989, 224.

³⁶ Andreas Patzer: *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Karl Alber, Freiburg/München 1986.

³⁷ Osobně se kloním spíše k názoru Jaapa Mansfelda: Historical and philosophical aspects of Gorgias "On what is not", in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 83)*, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 243-272, jenž první dějinněfilosofickou perspektivu nachází u Gorgia. To se ovšem nijak nevyklučuje s představou Hippia jakožto literárního historika či ještě spíše kronikáře celého řeckého kulturně-duchovního obzoru.

³⁸ *Hipp. Mai.* 301 d.

odvolává na významnou autoritu nebo nezpochybnitelný common sense. Šíře jeho znalostí a dovedností je obdivuhodná, nikdy však nevystupuje bez podkladů a důkladné předchozí přípravy.³⁹ Člověk má pocit, že mluví s encyklopedií, která na dotazy reaguje odkazem na jiné, již dříve zpracované heslo.

Vrátíme-li se k Platónovi, pak magické slůvko, které nejlépe vystihuje postavu Hippia z jeho dialogů, je „odborník“. Odborník jako někdo, kdo vždy dokáže mluvit pravdu, což znamená prostě předat nabyté informace. Lhát potom znamená předávat informace přesně opačné – tedy zaručeně nesprávné. Jejich nesprávnost ovšem dokáže spolehlivě zaručit zase jedině odborník. Kdyby Hippias zpochybnil předpoklad, že jak na pravdu tak na lež je potřeba nejhlubší znalost v oboru, dělal by si jednak špatnou reklamu, když by před potenciálními žáky zbytečně připustil, že ke lhaní jeho výuka nepřispívá,⁴⁰ jednak by ze své působnosti musel vyloučit takové obory, jako právo či politika – které se schopností zacházet s nepravdivou řečí takřka stojí i padají. Především by však zpochybnil své pracně vydobyté postavení, své jméno známé mezi všemi Hellény, svou profesionální pověst, založenou právě a jedině na hlubokých znalostech a jisté rozvaze. Kromě toho by musel opustit svou roli nástupce rhapsódů, stojících tradičně pod ochranou Múz, božstva jehož pravdomluvnost je více než problematičká.⁴¹

Vidíme, že postava élidského sofistů v dialogu *Hippias Minor* vcelku věrně zastává názory svého historického předobrazu. Pravda je dle Hippia ukryta ve starých básních a gnómách, veškeré vědění záleží v jejich střádání, pořádání a kombinování. Lež jakožto nepravdivou řeč může na úrovni zvládat jedině ten, kdo si je dobře vědom rozporu se starými naukami. Takový muž se nazývá sofistés.

Hippias proto nemůže jinak, než odsouhlasit svůj ortel a nechat se Sókratem dovléci na popraviště. Zbývá otázka, proč to celé Platón dělá. Odpověď je vlastně částečně obsažena již v našich předchozích úvahách a může se zdát poněkud překvapivou.

c) Platón contra Hippias.

To, čeho se Hippiovi zoufale nedostává, je totiž rétorika. Sofistés je „silný v kramflecích“, kdykoli se může připravit a spolehnout se na načerpané

³⁹ *Hipp. Min.* 363 c-d.

⁴⁰ *Hipp. Min.* 366 e.

vědomosti nebo zkušenosti. Nemá ovšem ani tušení o tom, co je to *καίρος*, není schopen sledovat souvislosti, jeho moudrost jsou jakési osamocené statické balvany jakoby nezávislé na kontextu. Svou přednášku, určenou Lakedaimónu, klidně pronáší beze změn i před Sókratem v Athénách. Je sice schopen napsat stylisticky vybroušenou řeč, nedokáže však ani minimálně improvizovat,⁴² při otázkách se utíká k obecným frázím a citátům starých. Je nemyslitelné, že by se jej zmocnil živel řeči a dovedl jej k nečekanému náhledu a novým obzorům. Naprosto není otevřen dotazům posluchačů, je vyloučeno, aby se nad nimi zamyslel a změnil stanovisko. Cesta k pravdě je dle něj stále preciznější kombinace neměnných již hotových prvků. Veškeré námitky, adresované ve *Faidru* psanému slovu, se přesně hodí na Hippiovu osobu. Podobá se dokonale vyvedenému portrétu, jenž na jakoukoli otázku odpovídá velebným mlčením.⁴³ Jeho moudrost není živá.

Tytéž nedostatky lze ovšem vyčíst i Hippiovým pramenům – sofista se sice zabývá řádnými protreptickými disciplínami, ale čerpá především ze slov dávno mrtvých mužů, která jen volně spojuje a nedává celku žádný jednotící smysl, spoléhá na váhu citovaných autorit. Ve výsledku se pak Élidan jeví jako pouhý polyhistór, vynikající ve vzájemně nesouvisejících dovednostech, jenž si v žádném případě nemůže činit nárok na vysoký morální kredit moudrého muže.

Jeho posice, tak jak nám ji Platón v dialogu předkládá, je tedy pozoruhodným způsobem nekonsistentní. Élidan proklamuje, že ještě nikdy nenalezl přemohitele při veřejném vystoupení a pokládá se tedy za v tomto ohledu nejsilnějšího. Nevyřčeným předpokladem takového tvrzení ovšem na druhou stranu je, že dotyčný musí nutně být vynikajícím řečníkem, tedy mít jistou universální schopnost zacházet s jazykem a působit na publikum. Když Hippiás popisuje schopnosti zchytralého-lháře, zdá se zprvu, že se blíží chápání rétoriky jako umění mocné řeči bez ohledu na předmět či kontext; *πολύτροπος* se zdá být moudrým právě v umění klamu.⁴⁴ Vzápětí ovšem pravdivou či lživou řeč váže na znalost konkrétního oboru a spatřuje závažný problém v tom, když lhář-

⁴¹ *Theog.* 25-29.

⁴² *Hipp. Mai.* 295 a.

⁴³ *Phdr.* 275 d.

⁴⁴ *Hipp. Min.* 365 e – 366 a.

neodborník nevědomky „lže pravdu“.⁴⁵ Tím se ukazuje, že si Hippiás vůbec neuvědomuje autonomní charakter řeči a že působení na posluchače si představuje jako odbornou přednášku. Dobrý řečník v jeho pojetí prostě dokáže svůj projev vyšperkovat množstvím drobných zajímavých kuriozit a udrží tak pozornost po celou dobu. Rétorika se tak zdá být jakýmsi uměním ilustrace a řeč není ničím jiným než médiem pro různé druhy moudrosti, které jsou na ní nezávislé a jakoby se přelévají z hlavy přednášejícího do hlav posluchačů.⁴⁶ V tomto světle neznamena Hippiovo tvrzení o neporazitelnosti vlastně jiného, než že nenarazil na nikoho s bohatší pamětí a že mu doposud nikdo na přednášce neusnul.

Na počátku dialogu jsme viděli, že si Hippiás nárokuje moudrost a sám se stylizuje do role homérského Nestora. Na druhou stranu se prohlašuje za olympijského borce v oblasti řeči, čímž jakoby vyzývá každého, aby se mu postavil. Nezdolnost v zápase je spíše úloha Achilleova, sofista chce vlastně spojit přednosti válečníka s diplomatem a mudrcem. Chápe-li navíc moudrost jako konkrétní odbornou znalost v určitém vymezeném oboru, musí jeho posice v hloubi nutně skrývat nepřekonatelný rozpor: i kdyby byla Hippiova „neprůstřelnost“ historickým faktem, jako posice je neudržitelná. Pokud v řeči vítězí nejmoudřejší odborník, logicky se v mnoha oborech nutně najde někdo, kdo se věnuje výhradně jim a je tedy větším odborníkem.

Především ovšem může být sofistova nestorská strategie achilleovsky úspěšná jedině v případě dobromyslných posluchačů s čistými úmysly. Jak tomu však bude v případě, že se proti Hippiovi postaví škodolibý eristik nebo skutečný rétor? Élidan pravděpodobně pozná, že dotyčný se v oboru vyzná hůře, co mu to však bude platné? Neznalý posluchač dá samozřejmě za pravdu přesvědčivějšímu, a pro znalce Hippiovy přednášky určeny nejsou. Nejlepší ilustrací je Sókratova zjevně eristická taktika přímo v dialogu *Hippias Minor*. Sókratés se samozřejmě nevyzná tolik v Homérovi a má jistě horší paměť, přesto svou otázkou dokáže Hippiu zahnat do úzkých, přistihnout ho, že si nepamatuje předchozí argumenty a na hlavu převrátit morální význam charakteristiky homérských hrdinů.

⁴⁵ *Hipp. Min.* 367 a.

⁴⁶ Krátkou parodii tohoto pojetí nám Platón předkládá v *Symp.* 175 d-e.

Nakonec se náš milý sofistés nezmůže na nic více, než stížnosti v tom smyslu, že Sókratés si vybírá to nejobtížnější⁴⁷ a že zlomyslně vyvolává zmatky.⁴⁸

Minimálně v dialogu se Sókratem tedy Hippiás selhává a jeho achilleovská aureola neporazitelnosti je ta tam. Protože ovšem tuto neporazitelnost spojil s moudrostí a přesvědčením, že vítězit ve lhaní i pravdivé řeči dokáže jen znalec, prohrál sofista všechno, co měl. Na přesvědčivějšího neodborníka nemá Hippiás žádnou odpověď a veškeré jeho znalosti jsou v tu chvíli k ničemu. Tím, že zcela zanedbal rétoriku, a zápas o přízeň diváků vyložil jako odbornou při, musí za většího odborníka vždy uznat vítěze,⁴⁹ byť by byl přesvědčen, že protivník lže.

Platónova kritika v dialogu *Hippias Minor* je tedy zaměřena na některé konkrétní rysy Hippiovy nauky a je dlužno přiznat, že je zřejmě do značné míry oprávněná. Platón poukazuje na to, že archaické pojetí praktické moudrosti je nepřenosné na oblast $\theta\epsilon\omicron\pi\acute{\alpha}$ a rozpadá se ve změť nesourodých poznatků. Dále upozorňuje na to, že garantem moudrosti nebo odbornosti nemůže být potlesk neodborníků. Hippiás je příklad sice chvályhodného pěstování odborných nauk, je však jejich zcela nedostatečným reprezentantem, který se na jednu stranu ukazuje zcela bezbranným vůči jejich svévolnému překrucování, na druhou stranu se je pokouší užívat k nevhodným účelům. Hippiás pouze konzervuje intelektuální establishment, není pokračovatelem velkých tradic, ale jejich hrobníkem.

Chce-li nám tedy Platónův Hippiás namluvit, že je jak Nestórem, tak Achilleem ducha, děje se tak proto, že se Platón domnívá, že sofista není ani mudrcem, ani neporazitelným hrdinou řeči. Hippiovi ke cti je třeba říci, že si zřejmě svých nedostatků není vůbec vědom, po celou dobu skutečně striktně dodržuje rovinu blahovlnně odpovídajícího učence a na rozdíl od např. Prótagory⁵⁰ nikdy se nepokusí o protiútok ad personam. Pevně trvá na tradičních morálních vzorcích, i když je nijak nedokáže ospravedlnit a vlastně tím přiznává svou totální prohru.

⁴⁷ *Hipp. Min.* 369 b-c.

⁴⁸ *Hipp. Min.* 373 b.

⁴⁹ *Hipp. Mai.* 286 e.

⁵⁰ *Prot.* 339 b – 340 a.

Podle *Everetta Lee Hunta* Platón právě Hippiu obzvláště nesnášel.⁵¹ Výše uvedený podrobný rozbor to ovšem nijak nepotvrzuje. Platón sice zesměšňuje Hippiovu πολυμαθία, nikdy ale nezpochybní jeho znalosti takových oborů, jako je metrika či astronomie. Hippiovo umění splétat krásné perské pásy je možná směšné, nicméně jedná se nepochybně o nějaké skutečné vědění. Promítneme-li si tuto charakteristiku do proslulého hledání moudrých z *Apologie*,⁵² má Hippiás jednoznačně nejbliže k řemeslníkům: důkladná a ztěží popíratelná parciální znalost, která je zcela nepřenositelná do jiných oblastí. Hippiás všechny zmiňované obory skutečně ovládá a dokonce je zřejmě dokáže úspěšně vyučovat, tak jako švec učí tovaryše vyrábět boty. V jistém velmi omezeném smyslu jsou Hippiás i švec moudří – a Platón tuto moudrost uznává: Hippiás dokáže mladé lidi opravdu vzdělávat v mnohých praktických i teoretických disciplínách.

Sókratés v *Apologii* je tedy v rámci „kandidátů na moudrost“ příznivě nakloněn především řemeslníkům a zřejmě vůbec každému, kdo něco skutečně umí a o jehož umění není pochyb. Hippiás tato kritéria v mnoha ohledech splňuje a Sókratův rozhovor s ním v *Memorabiliích*⁵³ je zcela věcný a prost jakékoliv zášti. Xenofón dokonce nechává élidského myslitele pronášet poměrně trefnou kritiku Sókratova životního stylu, proti jejímuž jádru lze jen těžko něco namítat.⁵⁴ Sókratés také vlastně Hippiovi neodporuje a celá pasáž celkem dobře souzní s naší celkovou představou o Sókratově postoji vědoucího nevědění. Jinými slovy totéž doporučuje sofista Sókratovi v dialogu *Hippias Maior*.⁵⁵ Za pozornost ovšem stojí nápadná podobnost tohoto místa s Kallikleovou kritikou Sókrata v *Gorgiovi*,⁵⁶ která je sice mnohem rozsáhlejší, ale její jádro⁵⁷ je prakticky totožné se zmíněnou pasáží z Xenofonta.⁵⁸ Zdá se, že ve všech těchto případech spíše než o zlovolný útok jde o dobře míněnou radu úspěšného člověka, který si je vědom

⁵¹ Everet Lee Hunt: On the Sophists, in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, Ronald Press, New York 1965, 74.

⁵² *Apol.* 21c – 22d.

⁵³ *Xen. Mem.* IV. 4., 11.

⁵⁴ C. J. Classen: Xenophons Darstellung der Sophistik und der Sophisten, in: *Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam 1986, 185.

⁵⁵ *Hipp. Mai.* 304 a-b.

⁵⁶ *Gorg.* 484 c – 486 d.

⁵⁷ *Gorg.* 485 d-e.

⁵⁸ Stálo by za úvahu zvážit vzájemnou závislost zmíněných pasáží a případně určit originalitu jedné z nich, což by mohlo znamenat zajímavý přínos v porozumění vztahu Platón – Xenofón. Taková úvaha ovšem značně přesahuje rámec našeho zkoumání.

ceny svých zkušeností a Sókrata s jeho způsoby dobře zná. Minimálně historický Sókratés byl tedy s Hippiou zřejmě v celku zadobře.

Platónova kritika ovšem míří, jak jsme viděli, jinam. Hippiás je řemeslníkem ducha a jako takový trpí i stejnými neduhy, jako jiní řemeslníci. Je přesvědčen, že své konkrétní úzce vázané znalosti může přeměnit v obecné soudy, že vlastně rozumí všemu a dosáhl tedy moudrosti. V jeho případě je navíc množství oborů, v nichž vyniká, tak ohromující, a zasahuje jak teoretické disciplíny tak veskrze praktické dovednosti, že je nakonec obtížné ukázat, že je Hippiás odborníkem pouze v omezené oblasti. Švec se vyzná jen v botách, ale Hippiás ve všem, nač si vzpomenete, boty nevyjímaje.⁵⁹ Snadno vzniká dojem, že znáte-li všechny jednotlivosti, rozumíte celku. To je však právě ten nebezpečný omyl, kterému propadla nejen většina jeho současníků, ale především Hippiás sám.

Élidský myslitel je polyhistór, snad v tom nejsilnějším možném slova smyslu, a za svou encyklopedičnost platí. Jako každý encyklopedista je pouhým konzumentem vědění, registruje, eviduje, osvojuje si, a to navíc každou položku separovaně – tedy tak, jak ji získal (jeho zdroje jsou specialisovaní znalci). V oborech, kde se lze spoléhat na evidenci (boty), nebo na jednoznačnou metodu (matematika), to není taková překážka. Hippiás ovšem požívá značného morálního kreditu a platí za autoritu v podobných otázkách. Sám se pokládá za mudrce, tedy někoho, kdo právě překračuje úzké mantinely konkrétních oborů. A zde Platón přichází se svým nesmlouvavým „ne“.

Specialisovaný vědec či kvalifikovaný odborník nemůže být filosofu partnerem. Jeho pravda se nerodí v dialogu a nemá charakter neustálé výzvy k novému uchopování a stále hlubšímu porozumění. Jeho pravda je jeho osobě vnějším poznatkem, ne vnitřním prožitkem. To je poselství Platónova dialogu *Hippias Minor*.⁶⁰

⁵⁹ *Hipp. Min.* 368 c.

⁶⁰ Při zkoumání Platónova názoru na Hippiu jsem přednostní důraz kladl právě na dialog *Hippias Minor*, a to hned z několika důvodů: Za prvé je podle všeobecně panujícího přesvědčení tento dialog jedním z nejranějších, ne-li prvním vůbec, a už nám dává velmi důkladný obraz předního sofisty, jenž se pak tu a tam vyskytuje v mnoha pozdějších dílech; podstatné pro nás přitom je, že je s oním počátečním v naprostém souladu. Za druhé existují určité pochybnosti o pravosti dialogu *Hippias Maior* (viz příloha I.). Vycházel jsem proto z tohoto spisu jen v nezbytné míře a navíc jsem do našeho zkoumání zahrnul pouze ty pasáže, které jsou v rámci platónského korpusu ověřitelné i odjinud, avšak zde mají nějakou přímou vazbu k dialogu *Hippias Minor*. Kromě toho je *Hippias Maior* jedním z mnoha definičních dialogů, zatímco menší dialog téhož jména má, jak jsme viděli, poměrně specifický charakter.

Proto má Sókratés s Hippiou vlastně tak málo práce. Spis je tedy jakýmsi dialogem protreptickým, tak jako Hippiás je podle Platóna pouhým protreptikem před branami filosofie.

2. PRODIKOS Z KEU

a) Platónův Prótagorás.

Dalším v řadě myslitelů, tradičně pokládaných za sofisty, je ostrovan Prodikos. Není těžké uhádnout, proč tomu tak je - Platón jej neopomene téměř nikdy zmínit, mluví-li obecněji o sofistech. Prodikos slouží v různých dialozích jako exemplum sofisty, na které je možno odkázat, má-li se např. odlišit Sókratova „babická“ praxe od sofistické výuky.⁶¹ Je ovšem pozoruhodné, že při podobných příležitostech „exemplární enumerace“ nikde není jmenován v řadě příkladů jako první.⁶² Přes zdánlivou samozřejmost jeho zařazení mezi sofisty mu Platón nikdy nevěnoval zvláštní dialog a zřejmě ani nijak mimořádnou dávku pozornosti.⁶³

Na „hostině sofistů“ v *Prótagorovi* se však Prodikos objevuje přímo jako postava. Ačkoliv je mu věnováno velmi málo prostoru, má pro nás jeho nenápadný part mimořádný význam. Za prvé Platón se svým nedostižným uměním přesné charakteristiky postav nepotřebuje mnoho místa, aby nám předložil plastický obraz Prodikovy osoby, takže i když je rodák z ostrova Keos v *Prótagorovi* vysloveně vedlejší postavou, máme o něm poměrně přesnou představu, která se navíc takřka úplně kryje s tím málem, co o něm víme z jiných zdrojů. Za druhé je Prodikos v Kalliově paláci mezi sofisty jediný Sókratův známý a Sókratés se k němu také velmi odlišně chová. Právě Prodikos je tím, koho si

⁶¹ *Apol.* 19 e, *Phdr.* 267 b etc.

⁶² V *Theag.* 127 e je Prodikos sice prvním jménem, které zazní, před ním však figurují athénští politikové, z nichž mnozí jsou zároveň činní jako logografové či přímo sofisté (k tomu viz *Euthd.* 305 c-e).

⁶³ „Celkem se zdá, že si Platón mnoho nevážil ani Prodikovy synonymiky ani Prodika samého“, soudí František Novotný: *O Platónovi I.*, J. Laichter, Praha 1948, 256. Přesto se Prodikovo jméno jakoby mimochodem vyskytuje v řadě dialogů (viz níže); pro detailní rozbor jeho nauk a jejich případnou implicitní obsaženost v Platónově díle neposkytuje naše studie dostatečný prostor. Pro podrobnější zpracování této problematiky viz: F. Welcker: *Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates*, *Rheinisches Museum für Philologie* III / 1833; T. Gomperz: *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig & Berlin 1912; Everet Lee Hunt: *On the Sophists*, in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, Ronald Press, New York 1965; W. K. C. Guthrie: *The Sophists*, Cambridge 1971; C. J. Classen: *Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam 1986.

Sókratés v nouzi volá na pomoc a jen díky němu, jak sám přiznává, dokáže odvrátit Prótagorův protiútok.⁶⁴

Tradiční představě sofistů jako povýšeneckého, přehlízivého a povrchního mluvky plného naduté arogance, který hledí jen na to, jak co nejrychleji oškubat dosud naivní syny bohatých a urozených občanů, dává přívětivě vykreslená postava Prodika řádně „zabrat“. Tradičním řešením, které má zachránit právě naznačené tradiční chápání Platónova názoru na sofisty, je prohlásit hloubavého ostrovana za netradičního sofistu.⁶⁵ Jako marginální poznámka na okraji studie věnované nějakému centrálnímu problému platónské dogmatiky nebo jako součást dějinně-filosofické příručky podobné zdůvodnění jistě prochází bez povšimnutí, avšak tváří v tvář našemu podrobnému zkoumání, které si za svůj předběžný cíl v první fázi stanovilo vyjasnit Platónův koncept sofistů, rozhodně nemůže obstát. Každý, byť jen zběžný, pohled do dialogů nás musí přesvědčit o tom, že na základě prosté textové evidence nelze oporu pro podobná tvrzení nikde nalézt! Chceme-li trvat na tom, že slovo σοφίστης je Platónův terminus technicus pro relativně jasně vymezenou skupinu myslitelů odpovídajících tradiční představě sofistů, pak je rodák z ostrova Keos nepochybně jeden z nich, žádné výjimky se nepřipouštějí! Prodikos je vždy zmiňován jakožto řadový sofista, jako typický zástupce své třídy, jeden mezi mnohými a za mnohé „exemplárně enumerovaný“. Nikde nenalezneme sebemenší náznak toho, že by se něčím zásadně odlišoval či mimořádně vynikal - vlastní svéráznou nauku a nezaměnitelné osobité vystupování je třeba pokládat spíše za „vstupenku do klubu sofistů“, neboť každý z nich byl zcela originální osobností se vším všudy. Platónova úchvatná „hostina“ v *Prótagorovi* to ostatně dokládá efektivněji a s daleko větší elegancí než jakékoliv další argumenty.

S Prodikem se setkáváme hned ve vstupní „odysseovské“ scéně, kde jsou v grandiosní nadsázce líčeny všechny „nástrahy“ sofistického „pekla“. Ostrovan je zmiňován jako poslední ze vznešených a vážených hostů Kalliova přepychového domu, a to host nejbizarnější. Zatímco Prótagorovu družinu charakterizuje kromě velkolepého stylu a všudypřítomné noblesy zejména ukázněný pohyb na svobodném, každému otevřeném a volném prostranství, a Hippiovův kroužek je

⁶⁴ Prot. 339 e – 342 a.

⁶⁵ J. Patočka: *Sókratés*, Praha 1991, 78-79.

zcela pohroužen do odborného astrologického problému v separátním „kabinetu“, nacházíme Prodika v jakési prapodivné bývalé spižárně, silně připomínající nějaký vlhký a zatuchlý brloh či přímo podzemní sluj. Obklopen lůžky svých věrných leží myslitel z Keu zachumlán v hromadě kožišin, z nichž se napůl jakoby vynořuje jeho hlava. Snad proto Platón v žertu přirovnává hypochondrického ostrovana právě k Tantalovi.⁶⁶ Celek vyvolává přízračný dojem márnice, v temnotách jejíhož středu nehybně leží zakrytý umrlec, zatímco jeho duch se vznáší u stropu místnosti, kterou rozeznívá svým dutým hlasem.⁶⁷ Tématu Prodikovy přednášky se ovšem Sókratovi posluchači nedočkají. Sófroniskovu synovi totiž v paměti utkvěl pouze dunivý efekt sofistova hlubokého hlasu.⁶⁸

Prodikos je tedy v *Prótagorovi* představen prostě jako jeden ze tří nejvýznamnějších sofistů, sice možná poněkud obskurních způsobů, nicméně nepochybně jako „jeden z nich“. Za pozornost ovšem stojí, že u obou předcházejících „kolegů“ Platón rámcově naznačil jejich hlavní předmět zájmu, zatímco o Ostrovanově nauce se zprvu nedozvídáme zhola nic.

b) Xenofón a jiná místa.

Právě naopak je tomu u Xenofonta. S Prodikem nás seznamuje pouze na třech místech a to ještě zprostředkovaně. V *Symposiu* figuruje naprosto stejně jako u Platóna coby náš starý známý typický zástupce řad sofistů při „exemplární enumeraci“, a to dokonce v rozhovoru s Kalliou jakoby v narážce na *Prótagoru*.⁶⁹ Taktéž ve druhé pasáži z téhož spisu, v rozhovoru s Antisthenem, je Prodikos Sókratem jmenován jedním dechem s Hippiou Élidským jakožto Kalliův učitel.⁷⁰ Jinak bezvýznamný „locus“ je pro nás zajímavý tím, že zatímco Hippiás měl Kalliovi předat něco ze svého mnemotechnického umění, měl jej Prodikos zasvětit do filosofie, nebo jej přinejmenším ve filosofii vzdělávat – a to za peníze! Ironický

⁶⁶ *Prot.* 315 d.

⁶⁷ Celá tato velmi suggestivní „kryptová“ scéna tak dokonale odpovídá údajnému Prodikovu hlubokému životnímu pesimismu a jeho důrazu na nutnost vyrovnání se s vlastní neodvratnou smrtí (více např. E. L. Hunt: *On the Sophists*, in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, Ronald Press, New York 1965, 73-74.), že se nelze ubránit dojmu velmi promyšlené, jemné a kultivované ironie. Pak by ovšem Platón nutně musel předpokládat, že čtenář Prodika zná, přinejmenším jeho základní myšlenky, jinak by ironie ztrácela veškerou pointu. Do jisté míry by snad bylo možné pokládat toto místo za určitý doklad existence nějaké podobné Prodikovy nauky u Platóna, nebo alespoň za doklad toho, že Platón takovou nauku sám dobře znal.

⁶⁸ *Prot.* 316 a.

⁶⁹ *Xen. Symp.* 1, 5.

⁷⁰ *Xen. Symp.* 4, 62.

osten Sókratova zdůrazňování Prodikovy touhy po penězích nemůže ovšem zakrýt naprostou samozřejmost, s jakou je sofista brán jako filosof.

V *Memorabiliích* potkáváme Prodika pouze jedinkrát, zato však při navýsost důležité příležitosti. Ve druhé knize rozmlouvá Sókratés s Aristippem o zdatnosti zejména vzhledem k tělesné otužilosti a sebeovládání. Bere si přitom na pomoc Hésiodova „*Erga*“⁷¹ a citát z Epicharma, tedy názory moudrých, jak říká. Hned vzápětí, bez jakéhokoli přechodu, je ovšem k této dvojici přiřazen sofista Prodikos!⁷²

Sókratés z paměti reprodukuje Prodikovu přednášku o ἀρετή, známou v celé následující tradici evropské etiky jako *Héraklés na rozcestí*.⁷³ Ponechme stranou značný vliv, který Xenofontovo rozhodnutí citovat jádro Prodikovy nauky in extenso v této tradici mělo. Budeme si raději všimnout méně prvoplánových, pro naše zkoumání ovšem mnohem důležitějších souvislostí.

Předně se z Xenofontových formulací zdá, že Sókratés onu přednášku vyslechl vícekrát, tedy že byl jeho pravidelným posluchačem. Dále celý mravoučný μῦθος podává bez jakéhokoliv dalšího hodnocení a tudíž s ním zřejmě souhlasí, ba přebírá snad jeho esenci, tedy Prodikovu etiku, za svoji. Skutečně, porovnáme-li Hérakleův příběh se zásadami, které známe z Platóna, je jejich blízkost pozoruhodná.⁷⁴ To by ovšem mělo pro tradiční chápání sofistů představovat dosti tvrdý oříšek. Inspirovat se u sofistů v případě gramatiky, zeměpisu nebo mythologie, to si ještě lze představit, mít sofistu za přítele a přitom nesouhlasit s jeho názory, to lze akceptovat, ale že by Sókratés mohl stavět na základě sofistova učení etiku, to je neuvěřitelné! Neztrácejme přitom ze zřetele, že v textu nikde ani potuchy o tom, že by Prodikos nemusel tak docela být sofistou – ba naopak, ještě před „*Hérakleem*“ neopomene Sókratés zdůraznit, že autorem je sofista, který, jak jsem již viděli, se nechává vydržovat politickou elitou.

Tenhle obraz ovšem u Platóna nenajdeme. V jeho dílech není ani zmínky o tom, že by cizinec z ostrova Keos pro Sókrata představoval morální autoritu. Prodikovo jméno alespoň jednou padne v celkem třinácti dialozích,⁷⁵ jako postava

⁷¹ Hésiodos, *Erga kai hémarai*, verš 21.

⁷² Xen. *Mem.* II. 1, 21.

⁷³ Xen. *Mem.* II. 1, 21 – 34.

⁷⁴ Platón, *Menex.* 246 d – 247 b; *Alcib.* I. 121 b - 122 a; *Rep.* 588 c - 590 c.

⁷⁵ Mimo dialog *Prótagorás* jmenuje Platón Prodika v těchto dialozích: *Apol.* 19 e, *Krat.* 384 b, *Theait.* 151 b, *Symp.* 177 b, *Phdr.* 267 b, *Theag.* 127 b, *Charm.* 163 d, *Lach.* 197 d, *Euthd.* 277e / 305 c, *Men.* 75 e / 96 d,

však vystupuje pouze v *Prótagorovi*, kde, jak jsme viděli, je převážná část jeho partu součástí úvodního exposé, přičemž je velmi obtížné odlišit rovinu fabulační či prostě ilustrativní (vzhledem k potřebě charakterizovat obecně sofistické prostředí), a dále dramatickou úlohu postavy v dialogu, od Platónova názoru na Prodika jakožto myslitele i od případných indicií poukazujících k určitým aspektům sofistovy nauky.

Zbývající výskyty lze rozdělit do dvou hlavních skupin: za první se v mnoha případech jedná o již zmiňovanou „exemplární enumeraci“, která neobsahuje žádné bližší určení nauky jednotlivých sofistů; za druhé se jedná o pasáže, kdy Sókratés prokazuje slušnou obeznámenost s Prodikovým učením a tudíž, ať už explicitně či implicitně, připouští jeho vliv na svou filosofii, a navíc se nijak netají svým přátelským poměrem k cizinci z ostrova Keos.

Tato druhá skupina se ovšem od Xenofontovy hérakleovské pasáže v jednom bodě naprosto zásadně liší. Ačkoliv se zde mluví o Prodikově nauce, rozumí se tím výhradně jeho práce na poli etymologie, rozlišování homonym či určování synonym etc. Jsou to pouze a jedině Prodikovy jemné distinkce mezi běžně zaměňovanými výrazy, co Platónův Sókratés od hypochondrického ostrovana zmiňuje, k čemu se hlásí a snad co vůbec zná. Tohle štípání slov ho zato zřejmě natolik uchvátilo, že je dokonale ovládl a dokáže jej dle potřeby mistrně využívat. Obvykle mu slouží Prodikova metoda k obraně před eristickou hrou alusí a dvojznačností, jako je tomu v ukázkovém případě *Euthydéma*.⁷⁶ Mnohdy sice Platón nechává Sókrata tropit si z těžkomyslného učence šašky a úmyslně přehánět či zneužívat jeho lingvistický zájem, v podstatě však nemá pro tuto Prodikovu stránku nic než slova chvály.

Příkladem dobromyslného karikování může být opět *Prótagorás*, kde Prodikos Sókrata „vytáhne z bryndy“ tím, že se uvolí dělat mu sparingpartnera při rozboru básně,⁷⁷ vzápětí si z něj ovšem Sókratés mile „vystřelí“ a vláká jej do připravené pasti.⁷⁸ Rovněž v pasážích po ukončení simonidovského exkursu je Prodikos ještě dvakrát terčem jemné ironie.⁷⁹ Sókratés se přitom neváhá prohlásit Prodikovým žákem a přes ironický kontext celé pasáže je patrné, že určitý reálný

Hipp. Mai. 282 c, *Rep.* 600 c.

⁷⁶ *Euthd.* 277 e – 278 c.

⁷⁷ *Prot.* 340 a-e.

⁷⁸ *Prot.* 341 a-e.

základ jeho tvrzení má – Sókratés totiž zmiňuje, že jej ostrovan „pokaždé napomíná stran slova ‘hrozný’, kdykoli chvále buď tebe nebo někoho jiného řeknu...“.⁸⁰ Formulace naznačuje, že je Sókratés s Prodikem ve styku častěji a že se od něj běžně nechává (přínejmenším ve zmiňovaných otázkách) poučovat, tedy jinými slovy, že skutečně jsou, alespoň čas od času, ve vzájemném vztahu učitel - žák. Je-li tomu tak na čistě přátelské úrovni, anebo si Sókratés výuku zaplatil, se nedovídáme,⁸¹ a koneckonců to pro naše účely není rozhodující. Faktem zůstává, že tradiční nepřítel sofistů Sókratés studoval u sofisty Prodika! A to téměř nepochybně, neb nám totéž „v bledě modrém“ dokládá i pasáž z *Menóna*, kde navíc Sókratés výslovně rozmlouvá jakožto Prodikův žák s Gorgiovým žákem Menónem.⁸²

c) Platón contra Prodikos

Výše rozebrané pasáže nás vedou k určitému sporu. Řešením může být buďto prohlásit Xenofontovo svědectví za nedůvěryhodné a nepodložené, nebo přijmout fakt, že nám Platón neříká zdaleka všechno. Vzhledem k tomu, že i u Platóna máme doloženy styky trvalejšího charakteru mezi Sókratem a Prodikem, ba jejich vzájemný přátelský poměr a dokonce snad i Sókratovo absolvování Prodikovy výuky, a vzhledem k tomu, že proti Xenofontově historické věrohodnosti vlastně nic nemluví, je zřejmě třeba se přiklonit spíše ke druhé možnosti. Je krajně nepravděpodobné, že by se sofistova výuka striktně zaměřila pouze a výlučně na jazykovou oblast. Dialogy tedy nepodávají kompletní obraz o stycích Sókrata se sofisty, přínejmenším to platí o Prodikovi. Ihned se pochopitelně nabízí otázka, proč tomu tak je.

Možných odpovědí je více a nejsou zcela jednoznačné. Předně není hned nutné tvrdit, že nám Platón řadu věcí zlovolně zamlčel, aby tak mohl účelově zkreslit jak obraz sofistů, tak v důsledku i Sókrata samého. Události, ke kterým dialogy odkazují, se mnohdy odehrály hluboko v Sókratově mládí. Prótagorás zahynul při ztroskotání na moři o několik let dříve, než se Platón poprvé vmísil do hloučku Sókratových věrných, a v *Prótagorovi* jsou již Sókratés s Prodikem staří

⁷⁹ *Prot.* 358 a-b & 358 e.

⁸⁰ *Prot.* 341 a.

⁸¹ *Krat.* 384 b nás informuje, že Sókratés zaplatil za Prodikovu přednášku drachmu, celý drahý kurs už ale neabsolvoval. Zdá se ovšem, že se Sókratés problematikou jazyka pod Prodikovým vedením zabýval soustavněji, což jistě není případ jednorázové přednášky. Možná měl soukromé lekce od přítele zdarma, možná za něj zaplatil obdobný kurs někdo z jeho zámožnějších příznivců.

známí. Tato etapa prostě možná spadá do Sókratovy minulosti, o níž se mezi mladšími posluchači nešířil. Je představitelné, že Platón neměl tušení, co všechno Prodikos Sókrata učil. Ne všechny Platónovy údaje o presókraticích jsou přesné - možná dokonce ani nevěděl, čím vším se rodák z ostrova Keos vlastně zabýval.

Moc pravděpodobně to ale nezní. Platón byl jedním z prvních, kdo se systematicky zabýval pozitivním zhodnocením svých předchůdců, Prodikos byl navíc blízký Sókratovi a nebylo obtížné si o něm vše potřebné zjistit. Platón prostě nechtěl vědět, co všechno Prodikos svého přítele kdysi naučil. Možná ale, že to věděl moc dobře...

Určitým vodítkem v tomto směru by mohla být druhá pasáž z *Euthydéma*, kde Sókratés vzpomíná, jak Prodikos vymezoval vztah filosofie a politiky, a jaké místo v něm viděl pro „logografy“ a vůbec myslitele přibližně Krítiova typu.⁸³ Jistěže při dobré vůli a snaze „zuby nehty“ se držet tradičního pohledu lze obhájit interpretaci pasáže v tom smyslu, že snad i zde se jedná o Prodikovo přísné rozlišování jmen a tendenci k definicím. Takové křečovitě vysvětlení ovšem postrádá veškerou přesvědčivost a uspokojí asi opravdu jen málokoho. Mnohem spíše se ukazuje, že zde před sebou máme jednu z mála stop, která u Platóna svědčí o daleko širším Prodikově vlivu, než se obvykle soudí.

Máme tedy doklady o tom, že Sókratés byl Prodikovým žákem, dále jsou spolehlivé údaje o tom, že u něj studoval metodu jazykové analýzy, a máme určité doklady o výuce politické teorie (a jejímu vztahu k filosofii) – to vše u Platóna. Z jiných zdrojů víme, že Prodikos vypracoval pozoruhodnou teorii geneze a původu náboženství,⁸⁴ a proslavil se hérakleovským etickým paradigmatem – aniž by se o těchto přinejmenším srovnatelných oborech Prodikova bádání objevila v dialozích jediná zmínka. Platón si dává velký pozor, aby ostrovana představil, pokud možno jednorozměrně, jako trochu pošetilého znalce analýzy slov. Jak jsme viděli, ne vždy se mu to daří.

V každém případě byl z nějakého důvodu Platónův vztah k Prodikovi citelně chladnější než Sókratův a v jeho dílech je to znát. Mezi současníky bylo zřejmě Sókratovo přátelství s Prodikem známo a tak je nebylo možno prostě pominout,

⁸² *Men.* 96 d.

⁸³ *Euthd.* 305 c – 306 d.

⁸⁴ Blíže viz W. Nestle: *Die einzelnen Sophisten*, in: *Platons ausgewählte Schriften, Protagoras, Einleitung*, B. G. Teubner, Leipzig & Berlin 1910, 20; H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 139-143.

pokud měl ostrovní sofista v dialozích figurovat. Četné „exemplární enumerace“ nám ukazují, že Prodikos byl obecně znám a vnímán jako typický sofista. Všechno nasvědčuje tomu, že Platónovi nebylo vhod, aby „jeho“ Sókratés, tedy Sókratův odkaz ztělesněný v dialozích a zároveň tragický ἦρωσ jeho vlastní filosofie, byl výrazněji spojován s jakýmkoli myslitelem. Platón nám představuje Sókrata originálního, nezávislého, který je sice detailně obeznámen s dobovou i starší filosofií, jde však výlučně svou vlastní cestou a ovlivněn cizími myšlenkami je minimálně či vůbec ne. Více než kde jinde v dialozích platí *quod licet Iovi non licet bovi*, a Prodikovi zde připadla role pohříchu pozemská. Tato Platónova strategie se prokázala jako velmi úspěšná, jeho obraz myslitele z ostrova Keos převzala převážná část platónských badatelů.⁸⁵

Co konkrétně aristokratu Platónovi v Prodikově učení vadilo kromě toho, že se přivandrovalec z ostrovů jako nějaký sprostý δημιουργός nechával najímat kdekým, se již asi nedozvíme. V této otázce jsme bohužel odkázáni na pouhé domněnky. V každém případě je třeba tyto pro Platóna nepřijatelné momenty hledat právě v těch aspektech Prodikovy činnosti, které v dialozích nefigurují.

Mohla to být Prodikova v podstatě empirická teorie původu náboženství, která by příliš neharmonizovala s Platónovou egyptsko-atlantickou koncepcí minulosti lidstva.⁸⁶ Nejzávažnější problém ale ze všeho nejspíš představovala starověká varianta „bytí k smrti“, která zřejmě tvořila nedělitelnou melancholickou ouverturu k Prodikově etice titánského vzdorování bídnému osudu smrtelníků. Jeden efemérní život – a pak věčné temnoty Hádovy říše, to je v příkrém rozporu s platónskou *metempsychózou*, bez níž je nepředstavitelná kupříkladu teorie ἀνάμνησις, základní kámen Nauky o Idejích. Přitom právě slavné pasáže z *Menóna* bývají pokládány za první příklad Platónovy vlastní, originální a na Sókratovi definitivně nezávislé filosofie.⁸⁷ O žádné Sókratově Nauce o Idejích ani teorii ἀνάμνησις totiž nikdo nikdy neslyšel, ba Xenofontova *Kyropaidie* se zdá dokonce naznačovat, že možná Sókratés chápal smrt v poměrně tradičním duchu.⁸⁸ V takovém případě by jeho názory byly velmi blízké

⁸⁵ „Co jiného by ostatně Prodikos přednášel, o čem jiném mluvil, než o svých jemných distinkcích?“, ptá se Jan Patočka: Sókratés, SPN, Praha 1991, 41.

⁸⁶ *Tim.* 21 e – 25 d, *Kriti.* 108 e – 110 d.

⁸⁷ *Men.* 85 d – 86 b; o Gorgiově úloze v pohybu od sókratovského οὐδὲν οἶδα k platónské Nauce o Idejích viz níže.

⁸⁸ *Xen. Kyrop.* VIII. 7.

naukám Prodikovým a tudíž by bylo v Platónově eminentním zájmu ostrovanovu melancholickou anthropologii pokud možno elegantně „uklidit“ ze zorného pole čtenářů.⁸⁹ Platónův Sókratés, zastávající ve všech pozdějších dialozích teorii ἀνάμνησις, by jinak nebyl právě přesvědčivým koryfejem nové nauky.

3. PRÓTAGORÁS Z ABDÉRY

a) Hippokratova touha

V προοίμιον dialogu *Prótagorás* spolu rozmlouvají Sókratés a jakýsi bezejmenný ἔταϊρος, podle Theodora Eberta snad typický zástupce athénských občanů té doby.⁹⁰ Anonymní Athéňan Sókrata evidentně dobře zná, je proto značně zaražen, když od něj slyší, že se setkal s někým krásnějším, než je Alkibiadés, pověstný krasavec, jemuž nikdo neodolá a jenž poutá již nějakou dobu Sókratův zájem.⁹¹ Sókratés vysvětluje, že měl možnost rozmlouvat s Prótagorou, obecně pokládaným za nejmoudřejšího Helléna té doby.⁹² Celý následující spis je pak vlastně rekapitulací onoho setkání.

Sókratés začíná své sáhodlouhé vyprávění (které je mimochodem ve flagrantním rozporu s jeho vlastním tvrzením v tomtéž dialogu o neschopnosti držet dlouhou řeč⁹³) popisem svého ranního rozhovoru s Hippokratem Apollodórovým, který s myšlenkou navštívit Prótagoru přišel. Mladý Hippokratés se totiž touží stát Prótagorovým žákem a ostýchá se předstoupit před slavného myslitele sám. Mladík přitom od Prótagory dosud nikdy nic neslyšel, ba ani jej neviděl, přesto je však přesvědčen, že studiem u něj stane moudrým⁹⁴ - tak velkolepá je pověst, která slavného sofistu předchází, takovou sílu a zvuk má sláva jeho schopností!

⁸⁹ Za pozornost stojí zřetelný posun mezi „posmrtným mýtem“ z *Gorg.* 523 a – 257 a, jenž jest vcelku harmonizovatelný s Prodikovou anthropologií, a již zmiňovaným *Menónem*, který je s ní v nepřekonatelném rozporu.

⁹⁰ Th. Ebert: „The Role of the Frame Dialogue in Plato’s Protagoras, in: A. Havlíček & F. Karfík: *Plato’s Protagoras*, Praha 2003, 15-16.

⁹¹ Jakého druhu je ovšem Sókratův Erós, se dozvídáme od samotného Alkibiada až v *Symp.* 216 d – 219 e. Nabízí se zde určitá paralela, kterou ovšem vzhledem k zaměření našeho zkoumání nemůžeme momentálně sledovat: v *Symposiu* bledne Alkibiadova dech beroucí tělesná krása před krásou ducha, kterou tam zosobňuje Sókratés, a která je natolik uhrančivá, že sám mladý krasavec propadá v konfrontaci s ní pocitu nicotnosti a beznaděje (viz níže). V úvodu *Prótagory* naopak Sókratés přiznává, že po setkání s abdérským sofistou na Alkibiada dočista zapomněl, a jednoznačně prohlašuje, že moudrý je krásnější než krasavec. Zdá se, že zde Prótagorás zastává tutéž úlohu, kterou hraje v *Symposiu* sám Sókratés! Jakoby Sókratés stál přes všechny rozepře se sofistou principiálně na jedné lodi ...

⁹² *Prot.* 309 a – d.

⁹³ *Prot.* 335 e – 336 c.

⁹⁴ *Prot.* 310 d-e.

Sókratés, vida mladíkovu horlivost a nerozvážnost, jej nepustí na krok z vlastního domu, dokud „nevyzkouší jeho pevnost“ – tedy dokud alespoň částečně nezchladí jeho nekritické nadšení pro populárního cizince. Sókratés trvá na tom, aby si mladíček nejprve srovnal v hlavě, čeho se mu nedostává, co po Prótagorovi požaduje, jaká jsou jeho očekávání, jaké má vyhlídky po případném absolvování výuky a jakou cenu bude muset zaplatit. Patočka svým rozborem této pasáže vcelku přesvědčivě ukazuje, že sestává ze tří kroků.⁹⁵

V první fázi se Sókratés Hippokrata táže, co mu vlastně schází, v jakém ohledu si připadá nevzdělán. Tato otázka má obecnější charakter a míří na smysl vzdělání vůbec – proč se dáváme do učení k někomu jinému a co tím sledujeme. Sókratés od počátku předpokládá, že žák jde studovat k učiteli v touze získat jeho schopnosti. U lékaře tak studujeme lékařství, u sochaře sochařství – u sofistů, jak se zdá, zřejmě umění být sofistou, tedy sofistiku. To ovšem evidentně není Hippokratovým cílem, mladík se dokonce stydí vůbec nahlas vyslovit takovou možnost.⁹⁶ Proč tomu tak je, z jakého důvodu se mladý Athéňan červená při pomyslení, že by se měl stát sofistou, jestliže zároveň přetéká obdivem k sofistům a přímo plane touhou nastoupit do učení k jednomu z nich?

Po pravdě řečeno, jedná se z dnešního pohledu o obtížně pochopitelný paradox. Určitou formu „vysvětlení“ nabízí hned vzápětí Sókratés, jenž pomáhá Hippokratovi z rozpaků a podává mu pomocnou ruku několika příklady z již absolvovaného vzdělání: mladík se přeci nenaučil psát proto, aby se stal učitelem „prvňáčků“, ani gymnastice a hře na kitharu proto, aby se stal kitharistou (či učitelem hudby) nebo profesionálním atletem (či učitelem gymnastiky); zmíněné obory Hippokratés neabsolvoval ἐπὶ τέχνῃ, nýbrž ἐπὶ παιδείᾳ. Cítíme ten neodbytně hanlivý podtón, jímž se zde o všech třech učitelích mluví jako o něčem nečistém, nedůstojném a hanebném, bezmála jakoby se jednalo o povaleče, žebráka nebo potulnou divadelní šmíru. Muž Hippokratova (snad i Sókratova, rozhodně však Platónova) postavení, ἐλεύθερος ἰδιώτης, se rdí jen má-li být ke gymnastovi či hudebníku přirovnán! Patrně je zde ve hře stará nedůvěra temného věku vůči vrstvě řemeslníků, zejména kovářů, a vůbec všem nabízejícím za úplatu své služby a umění. Δημιουργός, muž vládnoucí nevšedním uměním, cestující od

⁹⁵ Jan Patočka: *Platón*, SPN, Praha 1992, 135 – 137.

⁹⁶ *Prot.* 311 b – 312 a.

města k městu, nepřipoután k žádné místní tradici, rodině či klanu, bez vazeb k lokálním kultům a krevním mstám, básník, zbrojír stejně jako čaroděj nebo stavitel lodí, takový člověk nežije život vyvážený těžkou monotónní dřinou zemědělného společenství, a i kdyby byla jeho práce namáhavá, jako v případě kováře, není jeho úspěch snadno poměřitelný pouhou pílí, jak je tomu u ostatních, vykonávajících po celý rok víceméně totéž. Stojí-li ovšem za prvním krokem Sókratova „zkoušení“ pouze a jedině rurálně-aristokratické přesvědčení o tom, že „čisté peníze“ pocházejí jedině z půdy nebo práce jiných (tedy otroků na poli, popř. v dílně), pak je na pováženou Sókratova náklonnost k řemeslníkům a vůbec všem, kteří ovládli τέχνη. Navíc je dobře známo, že Sófroniskos, Sókratův otec, byl sochař, tedy τεχνίτης, a jeho syn, pokud víme, nikterak nepopíral, že jeho otec by vlastně rovněž spadal mezi δημιουργοί.⁹⁷ Vůbec celý Sókratův styl rozmluv na Agoře či na ulicích neodpovídá právě nastíněnému pohledu. O to více by mu však mohl odpovídat pohled Platónův – pohled muže aristokrata, z dobré rodiny a dobře zabezpečeného, člověka právě z těch kruhů, které svou váhu kdysi postavily na pozemkovém vlastnictví a dodnes z něj většinu váhy čerpaly, z rodů jejichž morálka se stále ještě vázala na temný věk.

První krok je tedy pro dnešního čtenáře přinejmenším velmi problematický, ne-li nepřijatelný. Nejenže, vzato do důsledku, odmítá veškeré obecně prospěšné profese jako pro slušného člověka nevhodný způsob obživy, a to včetně učitelů všeho druhu, mistrů, trenérů, zřejmě i sportovců, veškerých umělců a novinářů, ale vetována je i placená věda a výzkum, ba neobstojí ani samotní filosofové. Celá novověká filosofická elita minimálně od Kanta se svým *ex cathedra* provozovaným živobytím by se tedy mezi slušné lidi nezařadila. Odbýt podobnou optiku převažujícím dobovým common sense ovšem, jak uvidíme dále, není dost dobře možné.⁹⁸ Platón je veliký myslitel, ba snad největší filosof všech dob, pokud prezentuje nějaký názor, dobře ví, proč to dělá. Nikdy se nejedná o pouhou pasivní recepci většinového názoru.

Vidíme, že jsme se již z prvního kroku Sókratova „preventivně - propedeutického“ rozhovoru dozvěděli leccos přínosného vzhledem k naší „purpurové otázce“ – zejména obecně o sofistech. Nezbyvá nám, než vzít na

⁹⁷ K této problematice viz L. Fischer: *Případ Sókratés*, Praha 1994, 33-36.

⁹⁸ Viz druhou hlavu této práce.

vědomí, že nás na tomto místě chce Platón přesvědčit o tom, že vystupovat jako σοφίστης je hanbou pro každého spořádaného muže, a to dost možná v rozporu s postoji historického Sókrata. Narážky na neskromnost či dokonce nestoudnost sofistů⁹⁹ přitom nemají velkou váhu – první filosofové byli přímo heroicky nestoudní (Xenofanés)¹⁰⁰a neskromní (Hérakleitos).¹⁰¹ Zdá se, že nás spíše Platón jakoby zve na divadelní představení, ještě před vchodem nás ale upozorňuje: bude to jenom operetka, žádné velké umění nečekejte...

Hippokratés se tedy nechce pod Prótagorovým vedením státi sofistou, má pouze zájem o vzdělání. Ve druhém kroku na něj Sókratés dotírá, aby přesně pojmenoval sofistovy schopnosti, které tak obdivuje a kterých touží nabýt.¹⁰² Sókratés zde již podruhé Hippokratovi vnutí svůj vlastní předpoklad, že žák touží získat ty vlastnosti, které má učitel. To ovšem vůbec není samozřejmá věc! Je jistě mnoho takových učitelů, jejichž vlastnosti by žáci nechtěli mít ani za nic – a přitom to mohou být dobří učitelé! Dobrý učitel je především dobrým učitelem, jeho schopnost tedy spočívá v tom, že prostě dobře učí jiné – a ne vždy nutně to, k čemu sám dospěl nebo čemu sám plně rozumí. Jistě že nedokáže takový učitel být ničím více, než pouhým učitelem, že se nestane žáku životním vzorem, vůdcem a mistrem, i tak ale dokáže mnohé předat, byť by nepředával moudrost vlastní, ale tradicí zůstavenou. Hippiás, jak jsme viděli, by velmi dobře representoval tento učitelský typus. V případě některých dnešních popularizátorů odborník snadno pozná, že se v oboru nijak do hloubky nevyznají, tedy že jim chybí širší porozumění etc., leč přesto nedokáže takovýto odborník širokou veřejnost se svým oborem seznamovat, neb není dobrým popularizátorem. Dobrý učitel by snad měl být schopen úspěšně učit dokonce i žáka, jehož intelektuálního potenciálu nedosahuje.¹⁰³

To vše je ovšem dalece za horizontem druhého kola Sókratova propedeutického „ringu“. Hippokratés se poctivě pokouší Sókratovi vyhovět a hledá tedy odpověď na otázku, v čem že se vlastně sofista vyzná, čeho je znalcem. Kupodivu jej vůbec nenapadne zopakovat prostě Sókratem právě nadhozenou

⁹⁹ Jan Patočka: *Platón*, SPN, Praha 1992, 135.

¹⁰⁰ Např. Xenof. DK B 11, 14, 15, 16 etc.

¹⁰¹ Např. Hérakleitos, DK B 40/41, 57 etc.

¹⁰² *Prot.* 312 c – e.

¹⁰³ Zásadní problém zde spočívá samozřejmě v tom, že speciálně v případě filosofie tento model neplatí, popularizátoři jsou doslova noční můrou této disciplíny. Skrytý spor se tedy vede o to, zda Prótagorás vyučuje filosofii.

možnost – jde-li mladík k Prótagorovi ἐπὶ παιδεία, co když je jeho oborem přesně toto, παιδεία čili všeobecné vzdělání vyššího typu, než nabízí tradiční četba naučné lyriky, gymnastika a múzika? Namísto toho mladý Athéňan prohlašuje, že sofista je název pro znalce moudrých věcí, což by snad mohlo mířit námi naznačeným směrem, leč Sókratés bleskově vrací rozhovor opět před první kolo: jeho otázky vlastně směřují po sofistově τέχνη a zejména jeho předmětu. Hippokratés, zjevně netuše který předmět vybrat, proto volí nejobecnější možnost a odpovídá, že je odborníkem v tom, jak učinit člověka řečníkem. Tuto možnost Sókratés nezavrhuje, ale požaduje její další upřesnění, kterého již mladík není schopen. Přiznejme si, že i dnes je obtížné pojmenovat předmět všeobecného vzdělání, tak jak je poskytováno středními školami; matematika, fyzika, tělocvik či světové jazyky – každý z předmětů zvlášť ani všechny pohromadě nevystihují přesně onen význam, který je přikládán všeobecnému vzdělání.

Následuje třetí kolo, v němž již otevřeně přebírá veškerou iniciativu Sókratés. Ve slavné pasáži přirovnává každého placeného učitele k trhovcům: tak jako stánkový prodavač lahůdek nabízí své zboží a vychvaluje jej jako ze všech nejlepší, tak také „prodavači nauk“ rozvážejí po městech své zboží a předhánějí se v jeho vychvalování. Jedině znalec může jít nakupovat bez obav, ostatní se musí spolehnout na radu důvěryhodného odborníka a pokud není po ruce, mohou si zboží opatrně odnést domů a poradit se dříve, než potravinu požijí. U duchovní potravy, varuje Sókratés, hrozí obzvláštní nebezpečí, neb nauky je možné odnést pouze v mysli, kde okamžitě působí, a je proto velmi obtížné předběžně konzultovat jejich případnou škodlivost.¹⁰⁴

Zde Sókratovo varovné „zkoušení“ vrcholí doporučením vždy se radit s moudrými – jako příklad jsou ale jmenováni dva sofisté, Hippiás a Prodikos. Jakoby zde Sókratés dával čtenáři najevo, že si je dobře vědom slabiny svých rad: ten, kdo jest zcela neznalý, musí se spoléhat na radu znalce – ta je však vždy ovlivněna nějakou naukou a vlastně není ničím jiným než opět určitým druhem nauky. Navíc většina znalců, jak je vidět z příkladu se sofisty, je na věci vždy osobně zainteresována.

Co pro nás tedy z naší analýzy Sókratova propedeuticko-výstražného přípravného rozhovoru vyplývá? Pasáž je velmi obecná, pojednává vždy o sofistech

či ještě spíše placených učencích, Prótagorovo jméno zazní v pasáži vždy jako konkrétní případ obecného jevu. Přesto je čtenáři jasné, že celý rozhovor se točí právě kolem něj. Platónovo stanovisko, jak nám jej tlumočí Sókratés, není právě příznivé: sofisté jsou jedni z podezřelých δημιουργοί, bez vazby na konkrétní společenství, obtížně kontrolovatelní a posuzovatelní, kteří mohou být natolik závislí na svém zdroji finančního zabezpečení, jímž jsou žáci, že nepředstavují spolehlivý zdroj poznání, vzdělání a výchovy, o širší společenské autoritě nemluvě.

Ne náhodou je tato obecně kritická pasáž předřazena právě rozhovoru s Prótagorou, neb v jeho případě jedná se o archetypální postavu celého směru, sofistu par excellence, jakéhosi patriarchu všech profesionálních učenců. Proto ten všeobecný Sókratův tón – rozhovor s Prótagorou bude soudem nad sofistikou, kdy čtenář zasedá v roli soudce; bude ovšem soudem Platónem zinscenovaným a jeho čtenáři = soudci budou mít k dispozici pouze fiktivní obhajobu, jakou stvořil Platón, rozhodovat však mají o sofistice skutečně.

b) První mezi sofisty

Platónovo uvedení Prótagory na scénu působí skutečně královsky. Ta bezmezná úcta, kterou mu všichni (snad až na kolegy sofisty) projevují! Zástup jeho žáků je zdaleka nejpočetnější, je to hotová družina, kosmopolitní společnost sestávající z mladých nadějí celé Hellady. Charakteristickým rysem je právě ona rozmanitost, množství a velkolepý styl, který má ale jednoznačná pravidla vztahující se k ústřední a zcela dominantní vpravdě patriarchální figuře. Nabízí se podobenství o Slunci, které nejenže svým oběžnicím poskytuje nebeský životadárný jas, ale také svou mohutností drží celý otáčející se systém pohromadě.¹⁰⁵

Dalším typickým rysem je otevřený prostor, v němž se Prótagorás pohybuje. Snad pouhou ironií osudu představuje nám Platón hlavní postavu dialogu doslova během „peripatetické“ výuky¹⁰⁶ ve zřejmě dlouhé sloupové síni či chodbě, obklopeného zájemci o rozhovor, kteří volně přistupují a kladou otázky. Prótagorás nedlí v žádné kryptě, ani se neuzavírá do žádných planetárií k hnidopišsky odborným debatám, ale přebývá vprostřed svých žáků, snadno

¹⁰⁴ Prot. 313 a – 314 b.

¹⁰⁵ Prot. 314 e – 315 b.

dosažitelný a všem na očích. Právě ona až do krajnosti vedená veřejnost jeho pobytu, jeho osoby a snad celého života vůbec je to nejcharakterističtější z Platónova velkolepého Prótagorova entré. Sofista nemá co skrývat,¹⁰⁷ každý jeho krok, každé slovo, veškeré jeho myšlenky je možno sledovat, posuzovat, hodnotit – přinejmenším mají vždy tuto možnost jeho početní žáci.¹⁰⁸ Sókratovi s Hippokratem dá sice Prótagorás na výběr, zda rozhovor proběhne před ostatními, nebo někde v ústraní, evidentně se však jedná o způsoby distingovaného muže vznešených mravů, jenž bere ohledy na případný ostych zájemců, které vidí poprvé v životě;¹⁰⁹ on sám ovšem dává přednost veřejné debatě. Abdérský „guru“ dokonce neváhá vést rozhovor před svou konkurencí, tedy Hippiou a Prodikem.¹¹⁰ Ač vlastně soukromník, sofista ve skutečnosti žádné soukromí nemá. Nelze si v tomto bodě nevšimnout jisté podobnosti se Sókratem, jenž sice nejraději působí v malém kroužku a koncentruje se v rozmluvě vždy na jednoho partnera, v pravém slova smyslu se však o soukromé rozhovory nejedná – ba naopak, živlem, v němž přebývá sókratovský ἔλεγχος, je veřejnost. Tato podobnost, jak tušíme, bude u Platóna Prótagorovi spíše na škodu.

Prótagoru ovšem necharakterizuje pouze trvalý pobyt na veřejném prostranství, stejně významný je způsob tohoto pobývání. Sofista se neustále pohybuje, a právě pohyb je jeho poslední významnou charakteristikou, kterou nám Platón předkládá. Všichni sofisté hodně cestovali, ale Prótagorás jakožto „sofista všech sofistů“ obzvláště, vlastně je na cestách stále.¹¹¹ Je to pravý kosmopolita, jeho vlastní je jakýkoli dům filosofii nakloněného mecenáše v libovolné obci, jeho posluchači jsou urození Helléni, vybraná společnost bez ohledu na lokalitu.¹¹² Tato nezakotvenost, neustálá pohyblivost, je jistě v dobrém souladu s veskrze demokratickým duchem, jenž se váže ke všemu, co o Prótagorovi víme. Abderita není tím ze Země vzešlým demokratem, jenž dochází na sněm s blátem svého rodového pozemku na botách, demokratem vázaným na konkrétní území, zákony, zvyky a tradice. Naopak. Překračování hranic, spojování

¹⁰⁶ ... κατελαβόμεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστάῳ περιπατοῦντα ... , *Prot.* 314 e.

¹⁰⁷ *Prot.* 317 b.

¹⁰⁸ *Prot.* 317 c.

¹⁰⁹ *Prot.* 316 b.

¹¹⁰ *Prot.* 317 d.

¹¹¹ *Prot.* 316 c-d.

¹¹² *Prot.* 315 a-b.

tradic Dóru s Ióny, svobodné a na ničem nezávislé zkoumání a posuzování libovolného tématu, poukazování na relativitu každého omezení a tedy překračování všech omezení – to je typický Prótagorás. Jeho smrt ve vlnách – na cestě mezi jednou a druhou obcí – je více než charakteristická. Ani ve smrti se jeho svobodomyšlný duch nespojil s žádným konkrétním a definitivním „zde“, nespočinul v žádných mezích.

Velkolepým a (na rozdíl od poněkud dryáčnického Hippia) noblesním stylem, veřejným prostorem a neustálým pohybem tedy Platón výstižně abdérského rodáka charakterizuje již při jeho příchodu na scénu. Celek dělá dojem něčeho „extra“, tedy opravdu jakéhosi „krále mezi sofisty“, čemuž koneckonců nasvědčuje i fakt, že Platón nemívá ve zvyku užívat Prótagorova jména při příležitosti „exemplární enumerace“ – Prótagorás není jedním z typických sofistů, je tak typický, až se stává vzorovým typem, archetypem. Ne náhodou je bezmála o generaci starší než ostatní postavy dialogu, ne náhodou se hrdě, avšak bez sebemenšího náznaku pýchy, otevřeně hlásí ke svému umění a prohlašuje se sofistou.¹¹³

Na jeho řeč k Hippokratovi a Sókratovi před celou společností je možno nahlížet jako na rutinní propagační projev, šikovný reklamní tah ostříleného obchodníka tušícího možnost výdělku. Co jiného Prótagorás vlastně dělá, než že vychvaluje svou profesi, její možnosti i prospěšnost, a v neposlední řadě své schopnosti? Co jiného bychom ovšem chtěli od muže, o němž se mluví jako o otci všech sofistů a nejmoudřejším mezi Hellény?

c) „Velká řeč“

Prótagorova Velká řeč je pozoruhodným literárním útvarem. Jejím autorem, přinejmenším v této konkrétní podobě součásti dialogu, je bezpochyby Platón. Podle mnohých badatelů však Platón vycházel ze znalosti Prótagorovy nauky z dnes nedostupných spisů,¹¹⁴ ba co více, zřejmě přímo převzal celé pasáže; většina našich znalostí o Prótagorově politické antropologii se tak či onak vztahuje právě k Velké řeči z platónského dialogu.¹¹⁵

¹¹³ Prot. 317 b-c.

¹¹⁴ E. L. Hunt: On the Sophists, in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, The Ronald Press Co., N.Y. 1965, 76-77.

¹¹⁵ Např. W. H. Pleger: *Die Vorsokratiker*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1991, 145 – 147.

Máme tedy před sebou fiktivní řeč, kterou pronáší fiktivní postava. Autorem obého je Platón. Fiktivní postava má ovšem reálný základ v reálné osobě a fiktivní řeč, přinejmenším její myšlenkové jádro, v reálné nauce a pravděpodobně i v konkrétním reálném spise, možná dokonce stylizovaném do podoby proslovu. Nedosti ovšem na tom! Velká řeč sestává ze dvou rozdílných částí: tou první je prométheovský mýtus o původu lidského rodu a fundamentech lidské společnosti, kterými jsou αἰδώς a δίκη jako metafora zastupující občanskou zdatnost,¹¹⁶ druhou část pak tvoří logos právě o učitelnosti politické ἀρετή.¹¹⁷ Obě části se přitom od sebe dosti odlišují.

Podíváme-li se na Velkou řeč pod zorným úhlem jednotného literárního útvaru, pak nutně působí značně neuspokojivě. Část mýtická a logická se liší volbou výrazů, problematikou, přístupem k posluchači a vůbec celkovým stylem. U Platóna je spojení Prótagorova mýtu a logu neobyčejně organické, protože se může opřít o celou složitou stavbu vyprávěného dialogu, v němž sofista promlouvá k Sókratovi s Hippokratem a zároveň ke všem posluchačům a v jakémsi samolibém furiantství přechází během proslovu od jednoho způsobu ke druhému. Podobná konstrukce je ovšem u hypotetického Prótagorova spisu těžko představitelná a bez ní by spis sestavený ze dvou nenavazujících a cizorodých částí působil velmi nevěrohodně. My ovšem samozřejmě předpokládáme, že Prótagorás jako vynikající stylista by se nikdy nedopustil takové do nebe volající neobratnosti. Jiná situace by snad byla představitelná pouze v případě živého projevu, avšak i tam by jistě bylo zapotřebí nějaké sofistikovanejší přechodové pasáže.

Musíme tedy konstatovat, že Velká řeč se nám nejeví jako homogenní celek, mající svůj původ v jediném Prótagorově textu. Mnohem spíše se zdá, že je tvořena několika pasážemi z různých spisů, jejichž propojení a celkovou jednotu zajišťuje Platónův literární génus. Jedním dechem jsme ovšem nuceni dodat, že výběr pasáží a zejména celkový smysl daný jejich důmyslným poskládáním je v takovém případě plně v Platónově režii; je přitom nasnadě, že se Platón řídil převážně utilitaristickým či, chceme-li, doktrinálním hlediskem: představil Prótagoru takového, jak to pro sebe pokládal za výhodné. To na jednu stranu

¹¹⁶ Prot. 320 d – 324 d.

¹¹⁷ Prot. 324 d – 328 d.

poněkud snižuje historickou věrohodnost Velké řeči, na druhou stranu nám to může leccos prozradit o jeho skutečném poměru vůči sofistům, a tedy něčím osvětlit náš purpurový problém.

Prótagorás počíná svou řeč klasickým mýtickým vzorcem o stvoření všech živých tvorů. Již od počátku je však jasně patrný sofistův nezaměnitelný rukopis, v jeho podání se poněkud posunují role Prométhea a Epiméthea, dárců typických vlastností každého druhu. Bohové totiž sice uhnětli jakýsi fundament všeho tvorstva a vdechli mu život náležitým smíšením všech prvků, námahu přeměnit tento „nasyčený“ počáteční biologický $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ v systém a řád však přenechali dvěma Títánům. Božskou jiskrou nadaný a tudíž podobně líný Prométheus se dal snadno bratrem přemluvit, aby na celé dílo pouze dohlédl. Tak dle Prótagorova pozoruhodného vyprávění stalo, že $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ byl nakonec stvořen přihlouplým, ale pracovitým Epimétheem; zvířata a rostliny, hmyz, ba i houby s celou neuvěřitelnou rozmanitostí svých těl, tvarů i barev, a zejména způsobů přežití v nejrůznějším prostředí jsou pouze a jedině jeho dílem.¹¹⁸ Zbrkllost a nedostatek moudrosti Prótagorova Epiméthea je tak vlastně původcem unikátního postavení lidského rodu, na nějž nezbyla žádná přirozená $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, která by mu spolehlivě zaručila přežití v divočině mezi ostatní zvěří.¹¹⁹

Ve chvíli, kdy již Epimétheus rozdal všechny $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$ εἰς τὰ ἄλογα, přichází na scénu Prométheus. Zvířata vidí dávno vesele pobíhat po světě a hle – člověk je neozbrojen a nahý, bos a čeká jej jistá záhuba. Karel Thein ve své neobyčejně nápadité analýze této pasáže¹²⁰ přichází s myšlenkou, že se člověku patrně vyhnula nejen distribuce $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$, ale rovněž i předcházející proces $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$. Člověk jako jediný zůstal v onom prapočátečním stádiu, tak jak jej stvořili Bohové. Představuje jakýsi stav absolutně nasycené potence, má v sobě obsaženu nekonečnou škálu možností, které čekají na realizaci. Takový člověk je ovšem tupý, bezbranný, neschopný ubožák na pokraji vyhynutí, je však zároveň téměř k nerozeznání podobný Bohům.¹²¹ Thein totiž svým vernantovským čtením přesvědčivě ukazuje, že $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ τοῦ θεοῦ, u abderského sofisty příčina

¹¹⁸ Prot. 320 d – 321 b.

¹¹⁹ Prot. 321 c.

¹²⁰ Karel Thein: „Men, animals and war (Prot. 320 c8 – 322 d5)“, in: A. Havlíček & F. Karfík: *Plato's Protagoras*, Praha 2003, 63-66.

¹²¹ „Men are dumb, defenceless, heading for extinction and looking like gods“, tamtéž, 65.

uctívání Bohů lidmi, nemůže být založena v darované τέχνη, ale že musí být původnější a tudíž může mít jediné eidetickou povahu.¹²² V čem tedy spočívá ona θεία μοῖρα lidského plemene? Podle Theina nás Prótagorův μῦθος učí, že Bohové mytologie nejsou antropomorfní, ale naopak my lidé že jsme theomorfní. Poněvadž již zároveň víme, že člověka se nedotkla Epiméthova κόσμησις, dochází nám, že člověk je tak podoben Bohům právě proto, že zůstal v původní podobě, snad ponejprv společně všemu živému. Bohové prostě stvořili pozemský život ke svému vlastnímu obrazu a Titáni jej pak měli odkázat vždy do patřičných mezí toho kterého smrtelného rodu. Člověk však zůstal beze změn, tak jak byl stvořen, a proto si ve svém těle stále nese božský otisk a jeho osud je provždy neoddělitelně spjat s rodem Bohů.

Člověk však není Bohem. Je spíše jakousi daimónskou bytostí, která kromě smrtelnosti trpí řadou dalších nedostatků, ba ještě si je kvůli své τοῦ θεοῦ συγγένεια neustále velmi bolestně uvědomuje, a vzhlíží plna touhy ke svým blaženým příbuzným.¹²³ Některé základní nedostatky lidského plemene se pokusil odstranit Prométheus vlastně v zoufalé snaze dostat příkazu Bohů i přes bratrovo svévolné a vlastně lidské dějiny zakládající počínání. Odkud jinud ale mohl brát, než opět ze světa Bohů? Jeho dar řemesel a uměn, ukradených z olympských příbytků,¹²⁴ je pouze sofistikovanejším pokračováním linie založené Epimétheem: nejen φύσει, ale i τεχνῆ jsme συγγένες θεοῦ. Tak jako naše těla jsou sice na pohled stejná jako ta božská, avšak postrádají jejich nezmarlost a podléhají času, tak se také naše dovednosti jen pozvolna a mátoživě pozvedají od umouněného žvatlání.¹²⁵

Obojí je totiž hluboce poznamenáno počáteční Epimétheovou nemoudrostí. Lidé dostali podle Prótagory do vínku fatální nedostatek moudrosti a ani přes osobní oběť jednoho z Titánů a možnost využívat božských výtobytků by se nedokázali sami udržet při životě.¹²⁶ Právě proto, že lidská φύσις i τέχνη mají božský původ, dostávají nestvůrnou podobu prapočátečních Gigantomachií,

¹²² Tamtéž, 66.

¹²³ Paralela se *Symposiem* a pojetím Eróta jakožto základní daimónské životní síly a tedy člověka jako bytosti uléhající na prahu před příbytkem Bohů, se zde jeví neobyčejně silná a bylo by jistě zapotřebí sledovat její souvislost s výkladem Simónidovy básně v *Prótagorovi*.

¹²⁴ *Prot.* 321 d – 322 a.

¹²⁵ *Prot.* 322 a – b.

¹²⁶ *Prot.* 322 b – c.

nejsou-li s rozvahou ovládány moudrostí. Jedině moudrost může být králem spravedlivě vládnoucím fyzické síle i vycytralosti a veškeré dovednosti.

První lidé jsou však bytostně nemoudří, svárliví a nesvorní, takže jsou ve strachu jeden před druhým nuceni prchat do lesů, kde jako rozptýlení jednotlivci nemají valnou naději. Do hry o přežití lidského plemene ovšem vstupuje nejtěžší figura, Zeus shromažďovatel mračen. Vládce Bohů a lidí svou prostou existencí ztělesňuje κόσμος, je zárukou trvání řádu a zároveň řádem samým. Jako Ὀλύμπιος ἀστεροπητής představuje nezdolnou sílu, která si dokázala podmanit hrubé mocnosti z úsvitu věků a jako φέρτατος svou autoritou i dnes neustále udržuje celý svět v patřičných mezích.¹²⁷ Je však zároveň πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, jenž nejen založil slávu Olympanů i zrod smrtelného pokolení, ale jemuž na osudech jeho světa záleží a který není tyranem, ale moudrým a spravedlivým vládcem. Představuje tedy ztělesněnou moudrost, která pečlivě vyvažuje protiklady a vede k harmonii. Přesně to ale lidem s jejich títánským původem chybí! Diovi ovšem jejich budoucnost leží na srdci a tak vysílá Herma, aby lidem vštípil stud a spravedlnost. Jistě ne náhodou je tímto úkolem pověřen právě Bůh, jenž sluje ψυχοπομπός...

Tímto Diovým zásahem se karta osudu lidského rodu zcela zásadně obrací. Teprve νεφεληγερέτα Ζεύς totiž svým darem umožnil zakládání obcí a tedy vlastní vznik skutečné společnosti:¹²⁸ napříště se z Diovy vůle za lidskou bytost prohlašuje pouze ten, kdo má podíl ve studu a spravedlnosti, které Hermés rozdělil ἐπὶ πάντας.¹²⁹ Kdo by neměl δύναμις podílet se na řádu a přátelských vazbách, toho Zeus káže odstranit jako zhoubnou nemoc.

Vidíme, že aby se člověk stal doopravdy člověkem, nestačí mu jeho φύσις, ba nestačí mu ani Héfaistův oheň ani Athénina praktická περὶ τὸν βίον σοφία. Je nehotovou bytostí, tvorem niterného nedostatku. Podle Prótagory člověk není ve své podstatě ζῶον πολιτικόν, ale je jakýmsi títánským zvířetem, které dostalo od Dia darem δύναμις k občanské, kulturní a tedy i civilizované a definitivně lidské existenci. Tímto darem je sama moudrost a rozvaha, Diovi vlastní božská

¹²⁷ II. I. 580-581

¹²⁸ „οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν“, *Prot.* 322 d.

¹²⁹ *Prot.* 322 c-d.

jiskra, πολιτικὴ σοφία.¹³⁰ Ovšem tento dar je sice dán všem lidem bez rozdílu, ale Diova slova πάντες μετεχόντων se vztahují pouze a jedině na onu δύναμις. Lidé jsou tedy tvory, kteří mají šanci státi se moudrými! Moudrost je kýžený cíl, o který všichni usilují, a nikoliv samozřejmý stav. Πολιτικὴ σοφία vlastně nepatří k člověku, je čímsi vždy dodatečným, shůry velkoryse přenechaným, čeho lze dosíci pouze na výsluní božské přízně. Branou k ní jsou však všeobecně rozšířené αἰδώς a δίκη, původci lidské touhy po spravedlnosti a občanské moudrosti, rozhodující vlastnosti dokonalého člověka-občana. Πολιτικὴ σοφία se tak stává jiným jménem πολιτικὴ ἀρετή¹³¹ či dokonce, vzhledem završení lidské cesty od titánství k božství, ἀνδρὸς ἀρετή.¹³²

V tomto místě končí Prótagorův μῦθος a sofista bez přerušení přechází v λόγος - druhou část, či spíše něco na způsob dodatku. V něm se dozvídáme, že sice jen Bohem vyvolení dosáhnou sami od sebe ἀνδρὸς ἀρετή díky mimořádnému nadání, nějaká zdatnost je však ve spořádané obci vlastní každému občanu, závisí jen na jeho motivaci a kvalitě učitele. V obou těchto směrech Prótagorás podle svých slov nad jiné vyniká a tak se jeví jako ideální zprostředkovatel πολιτικὴ ἀρετή,¹³³ jejímž praktickým projevem je εὐβουλία.¹³⁴ Nutným předpokladem takového umění je dosažení pravé πολιτικὴ σοφία, jejíž nositel je zároveň nejvyšším a završujícím stupněm vývoje od divoštství k pravému lidství. Tímto završením v nejvyšší lidské σοφία je σοφίστης – Prótagorás.

d) Sókratovo σμικρόν τί

Ὁ σοφώτατος domluvil.¹³⁵ Zavládlo hrobové ticho. Posluchači lapají po dechu, neschopni jediného slova - tak mocný dojem v přítomné společnosti Prótagorás vyvolal. Sám Sókratés dlouhou chvíli se ještě kochá zážitkem z tak oslňujícího výkonu a, jak sám přiznává, pln touhy naslouchat lituje, že Prótagorás svou řeč již uzavřel. Nebyl by to však Sókratés, kdyby nebyl pamětliv svého záměru, s nímž za Prótagorou přišel.¹³⁶

¹³⁰ Prot. 321 d.

¹³¹ Prot. 323 a.

¹³² Prot. 325 a.

¹³³ ἀνδρας ἀγαθους πολίτας ποιειν, Prot. 319 a.

¹³⁴ Prot. 318 e.

¹³⁵ Prot. 309 d.

¹³⁶ Právě schopnost za všech okolností a s vědomím jakýchkoli následků zachovávat svůj původní záměr je zřejmě nejcharakterističtější sókratovskou vlastností, která tak fascinovala a zároveň popuzovala jeho současníky, viz např.

Nejslavnější ze sofistů měl svou přednáškou zodpovědět Sókratovu otázku, zda jest zdatnost učitelná. Sókratés je spokojen, Prótagorás mu vše zevrubně vyložil, jen má „jednu malou nejasnost“. Jak však již dobře víme z *Hippii*, je Sókratés mistrem nad mistry právě v oblasti *σμικρὸν μάθημα*,¹³⁷ a jeho dialektika sestává z otázek či kroků, z nichž jeden každý sám o sobě je *σμικρὸν καὶ οὐδενὸς ἄξιον*.¹³⁸ Pravý sókratovský dialog tedy v *Prótagorovi* začíná až zde, Sókratovou otázkou, zda je ἀρετή jednotná a hlavně, zda má části.

Prótagorova „Velká řeč“ je totiž plna tradičních ctností, kupříkladu mluví o spravedlnosti, zbožnosti a statečnosti, zahrnuje však, jak jsme viděli, tyto partikulární vlastnosti pod jednotný pojem ἀνδρὸς ἀρετή nebo πολιτικὴ ἀρετή. Jsou tedy δικαιοσύνη, αἰδώς či ὀσιότης jen různými jmény pro jednu jedinou lidskou dokonalost, nebo má πολιτικὴ ἀρετή jednotlivé dílčí složky? Může být člověk doopravdy chrabrý i když nepobral mnoho rozumu, nebo naopak - může být moudrý člověk zbabělcem?

Sókratés je pochopitelně přesvědčen o nedělitelné jednotě všech lidských ctností a o centrální úloze moudrosti a spravedlnosti v rámci této jednoty. Nic takového nám sice v rozhovoru s „otcem všech sofistů“ explicitně neříká, jeho výklad Simónidovy básně, jenž tvoří ὀμφαλὸς dialogu *Prótagorás*,¹³⁹ je však v naprostém souladu s jeho stanoviskem v *Apologii* včetně apollónské maximy, celoživotní služby Bohu a postavení relativně nejmoudřejšího mezi smrtelníky.¹⁴⁰ Rozhovor s Prótagorou se pohodlně vejde do Sókratova rozvrhu systematického dotazování představitelů tří tradičních druhů hellénské moudrosti, moudrosti ducha, duše a rukou,¹⁴¹ a to jako rozhovor s politicky významnou osobou. Za Sókratův náhled na problém učitelnosti a jednoty ἀρετή, implicitně přítomný v celém rozhovoru s Prótagorou, tedy můžeme pokládat formulace z *Apologie*. V proslulé pasáži Sókratés nejprve sofistovi ukazuje vnitřní souvislost všech ctností vedoucích k dokonalosti, poté jej svéráznou interpretací Simónidových veršů kárá za přílišnou zpupnost, domnívá-li se, že je vskutku ἀνὴρ ἀγαθός či ἑσθλός, a

Symp. 220 c – 221 b či *Apol.* 32 c-d.

¹³⁷ *Hipp. Mai.* 286 e.

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ *Prot.* 339 b – 347 a.

¹⁴⁰ *Apol.* 21 a – 23 b; apollónské téma explicitně zaznívá i v *Prót.* 343 b.

¹⁴¹ Toto Sókratovo dělení pilířů tradice na politiky, básníky a řemeslníky jistě ne náhodou odpovídá Pindarovu jmenování tří oblastí βροτέαις ἀρεταῖς, zahrnující veškeré lidské μαχαναί, *Pind. Py.* 1, verš 40 – 43.

nakonec celé společnosti ukazuje, že všechny zmiňované a probírané zdatnosti nutně nějak souvisejí s dobrem, jeho poznáním – moudrostí a jeho konáním – spravedlností. Dialog ovšem končí aporeticky, sám Sókratés nějakou jednoznačnou hierarchii zdatností nepředkládá, neodpovídá kladně či záporně ani na ἄρχη celého rozhovoru – na otázku, zda je ἀρετή učitelná. Radikálně tedy napadá a zpochybňuje v προοίμιον zmiňovanou Prótagorovu pozici nejmoudřejšího Helléna a zejména pozici někoho, kdo je podle „Velké řeči“ od přirozenosti nadán mimořádnou mírou ἀνδρὸς ἀρετή a proto schopen ostatní vyučovat a vést k πολιτικὴ ἀρετή.

Sókratův požadavek jednoty všech ἀρεταί směřuje k uznání nutnosti podílu moudrosti na dokonalém lidství. Σοφία musí být nedílnou součástí dokonalého člověka, ba jeho podmínkou, která vůbec možnost nějaké dokonalosti zakládá. Jakmile je však podmíněnost moudrostí v dialogu uznána, nastupuje argumentace teoreticky založená v koncepci *Apologie*, Sókratův Meisterstück s neporovnatelností lidské a Božské dimenze.

Technicky je tato argumentace jakožto součást výkladu Simónidovy kritiky Pittakova výroku založena na rozdílu mezi slovesy μένω a γίγνομαι. Prótagorás prohlašuje o Simónidovi, že je mluvka a žvanil, když na jednom místě říká:

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν

a téměř jedním dechem kritizuje Pittaka za velmi podobný výrok
χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι.

Nejen počátek „Sporu o Simónida“, ale celý ὄμφαλός není ničím jiným než jedním velkým koncertem na téma Sókratova prodikovského perfekcionismu v rozlišování i těch nejmenších odstínů významu slov.¹⁴² V jádru pasáže ovšem stojí zásadní diference mezi významem „státí se dobrým“ a „jako dobrý setrvávat“. Celý Sókratův „totální experiment“ jeho života je postaven na přesvědčení, že lidským údělem je neustále se pokoušet stávatí se lepším bez vyhlídky na „definitivu“, bez možnosti stát se skutečně dobrým. Podle *Apologie* je dokonalosti, tedy právě

¹⁴² Zde se Sókratés jeví jako pravý Prodikův žák a neustále se naň obrací s žádostí o souhlas a podporu; autorita melancholického ostrovního sofisty je jedním z hlavních důvodů, proč tento vcelku nezáživný způsob argumentace přítomná společnost vůbec přijímá a je ochotna dát Sókratovi nezbytný prostor. K Prodikovi viz výše.

ἀρετή, možno dosáhnout jedině snad po smrti, následuje-li po ní vůbec něco.¹⁴³ V *Prótagorovi* povolává Sókratés na pomoc následující Simónidův verš, jenž praví:

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας

a snaží se jeho interpretací vyložit smysl Simónidovy naučné básně v intencích *Apologie*. Vyvrací tak Prótagorovu námitku vůči lyrikovi, čímž z hlediska dramatické struktury získává rozhodující prostor jednak pro malou apollónskou ἐπίδειξις, která, jak přesvědčivě ukazuje Filip Karfík,¹⁴⁴ představuje rozhodující moment celého dialogu, jednak pro slavný závěrečný „hédonistický“ ἔλεγχος. Hlavně však tímto způsobem útočí na Prótagoru a nepřímo ukazuje, že nedokáže rozlišit mezi bytím a děním, respektive že si neuvědomuje, že lidské vlastnosti oscilují vždy mezi horším a lepším podle momentální situace, že se tedy žádný člověk nemůže stát dobrým a jako takový setrvat, neb to jest Božská sudba.

Právě identifikace lidské morální roviny jako roviny proměnlivé a tedy roviny neustálého přechodu lepšího v horší či naopak je podle Karfíka¹⁴⁵ hlavní myšlenkou dialogu *Prótagorás*. Sókratův člověk je bytostí středu mezi protiklady naprosto dobrého a naprosto zlého. Ani jednoho není tak úplně schopen. To podstatné však je - a v tom spočívá Sókratovo ponaučení mladému Hippokratovi, jenž je mlčky přítomen po celou dobu rozhovoru s abdéřským sofistou a v první řadě jehož uším je dle Filipa Karfíka celý rozhovor určen - kterým směrem se tento přesun odehrává, zda od přirozeně relativně dobrého k horšímu a horšímu anebo naopak ke stále lepšímu, ba co nejlepšímu. V Karfíkově čtení se tak *Prótagorás* jeví jako rozhovor tří mužů rozdílného věku, kteří zároveň představují tři etapy hledání ἀρετή : Hippokrata, jenž zatím nemá ponětí, jak zahájit životní dráhu, Sókrata, který se právě potýká s ústředními problémy své filosofické kariéry, a Prótagory, jenž již dospěl ke konci cesty. Sofista je v závěru dialogu schopen doznat porážku, což ukazuje, že zcela neztratil stopu, a předvídá, že se Sókratés jednou stane moudrým. Tato podle Karfíka zcela zásadní slova jsou určena mladým duším na počátku života, jejichž názorné exemplum je Hippokratés.

Karfíkova analýza nás vrací k důležitému momentu: v *Prótagorovi* sice zaznívají čistě sókratovská témata, viděli jsme dokonce, že jednotlivé Sókratovy

¹⁴³ *Apol.* 40 c – 41 c.

¹⁴⁴ F. Karfík: „Die Seele in der Gefahr“, in: A. Havlíček & F. Karfík: *Plato's Protagoras*, Praha 2003, 27-28.

repliky i postupy vedení rozhovoru jsou v zásadě odvoditelné z *Apologie*, autorem dialogu je však nepochybně Platón, celková kompozice, dramatický rozvrh a zejména jednotný záměr dialogu jsou jeho dílem. Teprve tento záměr dává jednotlivým pasážím smysl a činí zještě stále převážně sókratovských prvků velkolepý platónský celek. Je-li ovšem autorem Platón, musíme se ptát, proč to celé dělá. Jaký smysl má rozsáhlý simónidovský exkurs, jenž navazuje poměrně násilně na předchozí krátký ἔλεγχος a jakoby jej přerušuje? Jistěže je tak dosaženo velmi živě působící iluze improvizovaného setkání dvou mimořádných myslitelů, ale s pouhou dramatickou strukturou a věrohodností bychom nevystačili. Tato pasáž se nachází v centru dialogu a právě dramatické čtení nás spolu s Karfíkem vede k domněnce, že nejspíše zde máme hledat ὀμφαλός celého spisu. Proč se zkušený „dramatik“ jako Platón pouští do tak krkolomné konstrukce a navíc s její pomocí zařazuje vlastně velmi nudnou pasáž, která operuje s neustále dalšími a dalšími citáty vytrženými z různých míst sáhodlouhých a obtížných básní? A hlavně, v jakém asi vztahu je ὀμφαλός k počáteční „Velké řeči“? Jaký záměr mohl touto složitou a kompozičně či umělecky spíše nevýhodnou strukturou Platón sledovat? Pojdme se nejprve krátce seznámit s naukou historického Prótagory. Tyto problémy by s ní totiž měly zcela jistě nějak souviset.

e) Καταβάλλοντες λόγοι

Z Prótagorovy filosofické nauky se nám, mimo jiné zřejmě vlivem vůči sofistům obecně nepřátelského platonismu, do dnešních dnů zachovalo jen velmi málo. Známe řadu názvů jeho údajných spisů, o většině z nich se však neví nic bližšího; u několika děl máme to štěstí, že je doxografové doprovodili svým míněním o jejich hlavní myšlence a někdy přitom i uvedli nějaký zásadní citát.

Panuje ovšem všeobecná shoda v tom smyslu, že dochované přímé výroky jsou vlastně teze, kterými chtěl sám abderský sofista co nejvýstižněji a s velkolepou nadsázkou ve zkratce podat jádro svého učení.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Více o Prótagorovi viz: A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, London 1882; T. Gomperz: *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie I*, Leipzig 1903; B. Smith: "Protagoras of Abdera," *Quarterly Journal of Speech Education* IV / 1918; M. Untersteiner: *The Sophists*, NY 1954; W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge 1961; W. Bröcker: *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt am Main 1965; E. L. Hunt: On The Sophists, in: *The Province of Rhetoric*, Ronald Press, NY 1965; E. Hussey: *The Presocratics*, Duckworth, London 1983; Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986; J. Mansfeld: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1987; W. H. Pleger: *Die Vorsokratiker*, Metzler, Stuttgart 1991;

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Tak zní prótagorovská „teze všech tezí“. Těmito slovy začínal sofistův spis Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες.¹⁴⁷ Podle Thomase Buchheima vyjadřuje věta o člověku jakožto míře všech věcí (homo-mensura-Satz, v dalším textu přebíráme Buchheimovu zkratku HMS) základní poselství, s nímž Prótagorás předstupuje před své posluchače/čtenáře a které představuje něco na způsob „prótagorovské evidence“, tedy předchůdnou podmínku či předpoklad jakéhokoliv dalšího poznání, sdělení i pouhého myšlenkového pochodu, tedy v každém případě bázi Abderitovy nauky.¹⁴⁸

O závažnosti HMS tedy mezi badateli panuje vcelku shoda, totéž lze říci o možnosti na jejím základě alespoň částečně rekonstruovat Prótagorovu filosofii. Ve výkladu se smyslu HMS a na něm závislé konkrétní rekonstrukci se ovšem interpreti rozcházejí. Wolfgang Pleger rozděluje možné interpretace celkem do tří skupin: na ontologickou, skeptickou a relativistickou.¹⁴⁹ ONTOLOGICKÁ interpretace váže jádro Prótagorovy nauky na polemiku s Parmenidem: podle eleata je νοεῖν a εἶναι totéž, myslit však mohou pouze lidé. Jedině lidé svým rozumem tedy rozlišují (a určují) bytí a nebytí věcí. SKEPTICKÝ výklad spojuje Prótagoru rovněž s „Otcem“ všech eleatů, avšak s tou částí básně, nazývanou obvykle Δόξα. Zastánci tohoto směru se domnívají, že prótagorovská teze se vztahuje na jevy, které se přímo vztahují k bytí věcí. Jevy jsou ovšem samozřejmě proměnlivé a navíc dány skrze nespolehlivé smysly, tedy charakteristiky, které chtěl Parmenidés, ale i Platón,¹⁵⁰ z ontologie vyloučit. Třetí skupina interpretů částečně navazuje na předchozí přístup, vidí však v HMS RELATIVISMUS, spočívající v rozdílnosti smyslového vnímání. Jde zde tedy také o jevy, ale jevy vysoce individuální, nepřenosné. Věci se mají přesně tak, jak je každé individuum vnímá, poznání či zkušenost je ovšem nepřenosná.¹⁵¹ K těmto pohledům na HMS lze

A. Graeser: *Řecká filosofie klasického období*, OIKOYMENH, Praha 2000.

¹⁴⁷ Prot. DK 80 B 1.

¹⁴⁸ „Protagoras behauptet am Anfang seiner Schrift plakativ und unausgewiesen, daß in alles der Mensch gehört, wodurch einerseits ihm alles erschlossen und zugänglich ist, er aber andererseits durch alles betroffen und belangt wird“, Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 77.

¹⁴⁹ W. H. Pleger: *Die Vorsokratiker*, Metzler, Stuttgart 1991, 141 – 145.

¹⁵⁰ K této problematice v dialozích *Sofistés a Theaitétos* viz McCoy: *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge & NY 2008, 138-166.

¹⁵¹ Různé varianty výkladu HMS s důrazem zejména na stránku ontologickou uvádí velmi přehledně též A. Graeser:

přidat další tři interpretační možnosti, které zmiňuje Buchheim.¹⁵² SUBJEKTIVISMUS nacházejí v Prótagorově odkazu ti, kteří se domnívají, že podle něj jedině subjekt klade bytí všeho, co jest, a je jeho neustálou a nezbytnou podmínkou, bez subjektu není žádné „něco“; RELATIVISTÉ v Buchheimově verzi vsázejí na vztah člověka k bytí – teprve tento vztah zakládá vše ostatní; nakonec KORELATIVISMUS tvrdí, že poměry vládnoucí v celém bytí jsou totožné s poměry v člověku. Je otázka, do jaké míry se zmíněné trojice překrývají či naopak doplňují, Buchheim ovšem „své“ tři pohledy uvádí pouze jako příklad typických pokusů o interpretaci s pomocí moderního stanoviska. Každá taková interpretace přitom popisuje vztah člověka k bytí mnohem komplikovanějším způsobem než Prótagorás a navíc se negativně vymezuje vůči ostatním zmíněným stanoviskům. Buchheim připouští, že v dnešní době stěží přistoupíme na jiná než zmíněná stanoviska a dokonce pochybuje, zda jsme schopni vymyslet ještě nějaké další pregnantně formulovatelné a vůči již existujícím jasně vymežitelné. Jenomže moderní „ismy“ podle něj vůbec nevystihují smysl Prótagorova výroku, jenž předchází všem moderním předpokladům.

Thomas Buchheim proto podnikl důkladný rozbor HMS, a to velice pozoruhodným způsobem. Nejprve co nejpodrobněji zkoumá každou část proslulého výroku, tedy všechny klíčové výrazy, slovo po slovu. Vychází při tom vždy od nejstaršího doloženého výskytu daného termínu a pokouší se objasnit jeho smysl v archaickém kontextu, pokračuje pak přes další významná užití u básníků a presókratů a předvádí významové pole daného slova od tradice až po dobový common sense Prótagorových současníků. Teprve poté skládá dohromady smysl celého výroku s přihlédnutím k dalším zlomkům. Jeho pečlivý postup včetně brilantních závěrů je působivou ukázkou metody hermeneutické filologie.¹⁵³

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, pravil Prótagorás. Buchheim se nejprve zaměřil na ústřední termín μέτρον, jenž se stal jakýmsi synonymem sofistického přístupu. Co je to vlastně μέτρον? Ve starověku vysvětloval smysl HMS Sextus Empiricus pomocí termínu κριτήριον. Teze by pak tvrdila, že člověk je kritériem všech věcí. To je však dle Buchheima chybné ztotožnění, neboť

Řecká filosofie klasického období, OIKOYMENH, Praha 2000, 24-31.

¹⁵² Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 44 – 45.

κριτήριον označuje nějaké nezávislé měřítko, vnější vzhledem k posuzované věci. Μέτρον naproti tomu postrádá tuto vnějškovost. Již u Homéra se setkáváme s tímto slovem, v Hymnu na Herma se mluví o přiměřeně přiřiznutém rákosu,¹⁵⁴ Odysseia zase popisuje díl či kus cesty.¹⁵⁵ V obojím případě se jedná o měřítko, které je součástí měřeného, tedy o díl či lépe řečeno kvantum. Toto měřítko není nezávislé na měřené věci, Buchheim jej nazývá „naplněným měřítkem“, tedy mírou.¹⁵⁶ Hésiodos nás napomíná, abychom vždy přihlíželi k μέτρον,¹⁵⁷ tedy abychom vše činili ve věcem odpovídající míře. Hlubokomyslný Pindaros předkládá asi první reflexi problému, v každém případě první explicitní formulaci:

Ἐπεταὶ δ' ἐν ἑκάστῳ μέτρον.¹⁵⁸

Pro Pindara spočívá v každé věci její míra, ke které je třeba vždy přihlížet.¹⁵⁹ Tato míra je však již vždy ve věci, představuje jakýsi její vnitřní rozměr, skrze který teprve věcem skutečně porozumíme. Důkazem porozumění je pak zdar činu. Důraz na míru jakožto vnitřní rozměr po Pindarovi dále rozvíjel zejména Hérakleitos, jehož věčný Oheň se rozněcuje a uhasíná dle míry,¹⁶⁰ kterou zřejmě představuje λόγος jakožto vnitřní rozměr kosmu. Toto střídání kosmických cyklů se děje podle svého vlastního rytmu. Ῥυθμός je kosmu vlastní, vnitřní řád. Je nejvlastnějším projevem kosmu, bez rytmu by nebyl kosmos, bez kosmu nelze mluvit o rytmu. Podle Buchheima vyjadřuje Ῥυθμός naprosto totéž jako μέτρον, tedy vnitřní rozměr věci, který je její podstatou a není možné jej uchopit samostatně, na věci nezávisle. Zásadní rozdíl ovšem spočívá v tom, že v termínu Ῥυθμός je obsažena dynamika, zatímco μέτρον ztělesňuje stálou, statickou povahu věci. Tak jako srdce celého kosmu bije v ohnivém rytmu, tak je bytí každé věci vyjádřeno její vlastní mírou. Ῥυθμός je dynamický ekvivalent μέτρον.¹⁶¹

Nejzřejmější ekvivalenci významu a užití termínu μέτρον nacházíme v charakteristickém spojení μέτρον ἴκετο ἦβης,¹⁶² jemuž je navíc vzhledem

¹⁵³ Tamtéž, VIII.

¹⁵⁴ Ἐν μέτροισι ταμῶν δόνακας, hom. Hymn. Merc. 47.

¹⁵⁵ Μέτρα κελεύθου, Od. iv, 389 / x, 539.

¹⁵⁶ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 49.

¹⁵⁷ Μέτρα φυλάσσεσθαι, Hes. Erg. 694.

¹⁵⁸ Pind. Ol. 13, 46.

¹⁵⁹ Χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὄραν μέτρον, Pind. Py. 2, 34.

¹⁶⁰ Πῦρ αἰείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, Her. DK 22 B 30.

¹⁶¹ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 51.

¹⁶² Il. XI, 225; Od. iv, 668 / xi, 317 / xviii, 217 / xix, 532; Hes. Erg. 132 / 438; Theogn. 1119 / 1326.

k častému výskytu^{tréba} věnovat zvláštní pozornost. Spojení označuje někoho, kdo v plné míře dosáhl rozpuku mládí. Tento „rozpuk“, tedy určitý bod vrcholu (od něhož již předpokládáme uvádání či přinejmenším postupný přechod mládí v jinou věkovou etapu), jistým způsobem završuje všechny změny, kterými musel mladík v určitý čas projít. Teprve tento moment, „rozpuk“ čili plná míra mládí, činí tyto změny pochopitelnými, teprve nyní získávají plný smysl.¹⁶³ Podle Buchheima se díky μέτρον ἤβης skládají všechny nepravidelnosti a vzájemně nesouladné vývojové tendence určité životní etapy v jednotnou kvalitu a tou jest: mládí. Teprve skrze μέτρον dochází tato kvalita plně svého uskutečnění, teprve v rozpuku je mládí pravým mládím, k němuž vše dosavadní pouze mířilo, a tento rozpuk není ničím jiným než pravou mírou mládí. Μέτρον ἤβης tak vlastně není nic více ani nic méně než mládí samo. Míra tedy vždy tvoří s věcmi přiměřenou jednotu, věci ztělesňují míru a skrze míru mohou být tím, čím jsou.¹⁶⁴

Nyní již máme určitou představu o tom, co by Prótagorás ve svém výroku mohl myslet termínem μέτρον. HMS nám ovšem říká, že člověk je mírou všech věcí. Míra, jak již tušíme, tvoří přiměřenou jednotu oné věci, již jest mírou. Touto mírou však má být člověk! O jaké věci se tedy má jednat, je-li člověk jejich mírou? Jak je třeba rozumět slovu χρήματα, co všechno vlastně označuje?

Člověk je mírou každé věci, prótagorovské „věci“ tedy mají svou přiměřenou jednotu, svůj vnitřní rozměr v člověku... O jaké „věci“ se jedná? Především je třeba zdůraznit, že se jedná o πάντα χρήματα, tedy o věci vůbec, o celý svět – to znamená každou jednotlivou věc. Πάντα χρήματα je výrazem pro skutečnost v její úplnosti.¹⁶⁵ Výraz χρήμα je přitom odvozen od slovesa χράομαι, a v první řadě tedy označuje to, co se člověka týče, co jej eminentně zajímá, hluboce se jej dotýká a zejména – co mu přináší nějaký užitek. Co vše se ovšem člověka týká, co vše může být v horizontu jeho pozornosti, je-li mírou každé věci? Podle Buchheima je třeba obrátit svou pozornost od ryze utilitaristického zájmu a značně rozšířit pole lidského „zájmu“. Je třeba mít na paměti, že u Prótagory je „vše“ vždy již ovlivněno lidským stanoviskem, tedy i užitek. Zájem člověka vždy obsahuje zájem o využitelnost, vždy je hodnotící vzhledem k přínosu pro

¹⁶³ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 49 – 50.

¹⁶⁴ Tamtéž, 52.

¹⁶⁵ Podrobněji viz W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge 1961 či M. Untersteiner: *The*

jednotlivce či lidský rod vůbec. "Ἀνθρωπος je ale μέτρον πάντων χρημάτων. Tento lidský zájem je tedy spoluobsažen v každé věci, spoluutváří její vnitřní rozměr. Netýká se to jen prostředků k přežití či zvýšení pohodlí. Vše co je v lidském horizontu, je zároveň v lidském zájmu. Χρήσθαι neznamená jen využívat, ale také používat, tedy mít ve zvyku, ba dokonce na vlastní kůži zakoušet!¹⁶⁶ Sloveso může rovněž označovat duševní hnutí a úvahy, vztahuje se tedy na celé spektrum lidského „zájmu“.¹⁶⁷ Za je χρήματα proto možno považovat nejen věci člověku bezprostředně užitečné, které jsou mu nablízku či „při ruce“, ale věci vůbec, především věci přírodní či přirozenosti se týkající.¹⁶⁸

Čím ale jsou věci vůbec, co je dle HMS skutečné? Podle Buchheima jsou Prótagorova χρήματα souhrn toho, co se jeví člověku, jenž je mírou těchto jevů. Χρήματα jsou tedy φαινόμενα.¹⁶⁹ Zde ~~je~~ spatřuje Buchheim vlastní jádro Prótagorova výroku. Χρήματα = φαινόμενα je podle něj základní předpoklad, naprosto nový druh evidence, který HMS nijak nedokazuje, ale naopak předpokládá a prostě klade. HMS ohlašuje, že věci nejsou lidem nedostupné a neztrácejí se v temnotách, jak to v různých obměnách tvrdili vlastně všichni presokratikové, ba právě naopak. Tento „ur-kopernikánský obrat“ však není výsledkem žádné prótagorovské teoretické úvahy – podle Buchheima se jedná o „předteoretickou garanci,¹⁷⁰“ která jakoukoliv další teorii umožňuje.

Člověk je tedy mírou všech věcí, míra znamená vnitřní rozměr jakékoliv věci a pod věcí je třeba chápat to, co se člověku vyjevuje a v čem sám sebe jakožto smysl či míru nachází. Člověk je však mírou τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν! Podstata lidské míry ve věcech spočívá

Sophists, NY 1954.

¹⁶⁶ Συμφορῇ χρᾶσθαι, zakusit neštěstí, Her. *Hist.* VIII, 20. 9.

¹⁶⁷ Ποίω δικαίω χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν, řídit se zákonem, *Gorg.* 483 d.

¹⁶⁸ Na základě této interpretace Buchheim slučuje dvě protichůdné interpretační tendence čtení Prótagorova termínu χρήμα: souhlasí s badateli, kteří výklad termínu odvozují od Anaxagory a chápou χρήματα jako kolektivní výraz pro všechny kvality (A. Capizzi: *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna, Firenze 1955; W. Luther: Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 / 1966, 1-240), upozorňuje však na pomínečnost lidskou „mírou“ i v případě přírodních „věcí“. Na druhou stranu zmírňuje „utilitaristickou“ interpretaci kritikou příliš úzkého vymezení významem využívat (W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940; L. Versenyi: Protagoras' Man-Measure Fragment, in: *American Journal of Philology* 83 / 1962, 178-184). Buchheimovým rozbořením se kontroverze prokazuje jako neopodstatněná, neboť každá strana zastává pouze dílčí hledisko HMS, Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 53 – 54.

¹⁶⁹ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 54.

¹⁷⁰ Tamtéž, 66.

v tom, že poměřuje jsoucí věci jakožto jsoucí a nejsoucí jakožto nejsoucí. Co nyní vyplývá z druhé části HMS pro právě představené pojetí „věcí“? Buchheim dochází ke třem podstatným závěrům:

- existují οὐκ ὄντα χρήματα, tedy nejsoucí věci. Vezmeme-li v úvahu, co to vlastně prótagorovské věci jsou, totiž φαινόμενα, snadno si představíme, že se nám věc nějak NEJEVÍ.¹⁷¹

- přítomností οὐκ ὄντα v HMS se ukazuje jako velmi nepravděpodobné, že by „jsoucí“ u Prótagory znamenalo totéž co „existující“. Člověk by totiž jinak představoval míru neexistující věci, tedy byl by nějak sourodý s vnitřní dimenzí něčeho, co vůbec není. Takovou posici by bylo velmi obtížné udržet vůči eleatům, kteří do jisté míry představují, jak ještě uvidíme, dobový filosofický establishment. „*Nebytí nejsoucích věcí tedy v HMS nejspíše označuje nebytí negativních predikací,*¹⁷² ὄν χρήμα by pak naopak byla pozitivní predikace jednoduché kvality.¹⁷³“

- Pojem χρήματα z první části HMS je odlišný od pojmu ὄντα a nelze jej tedy, ani implicitně, pojmem ὄντα nahradit. Χρήμα je totiž vždycky již buď ὄν nebo οὐκ ὄν, nijak se to však nevztahuje, jak víme z druhého závěru, k existenci věci, nýbrž k její kvalitě.¹⁷⁴

Důslednou aplikací těchto tří bodů dospívá Thomas Buchheim k interpretativní reformulaci HMS v následujícím znění: Πάντων ὄντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος ὡς ἔστιν καὶ πάντων οὐκ ὄντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος ὡς οὐκ ἔστιν.¹⁷⁵ Takový výrok je jistě klopotný, upoceně doslovný a otrocky opakující, navíc působí puntičkářsky únavně, takže by jej jistě abderský mistr elegantních lakonismů nikdy svému ostrovtipnému publiku nepředložil. Na druhou stranu je doslovně přesným vyjádřením Buchheimovy

¹⁷¹ Buchheim uvádí příklad s chladnou místností, v níž sedíme a kterou velmi přiměřeně vystihuje věta : „není zde právě teplo“, tamtéž, 62.

¹⁷² Podobně též U. Hölscher: *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg 1976.

¹⁷³ Τὰ χρήματα, popř. u jiných autorů τὰ ὄντα, byla presókratiky chápána jako v kvalitativním smyslu jednoduché predikáty či dle Buchheima přesněji „charaktery“. Toto pojetí zahrnovalo bez sebemenšího rozdílu předměty, stavy i vlastnosti, ba dokonce i komplexní a velmi komplikované souvislosti a vztahy „byly jakoby dány do uvozovek a pojaty jako jednoduché ὄν“, Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 62; obšírněji o této problematice viz A. P. D. Mourelatos: *Naive Metaphysics of Things*, in: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy pres. to G. Vlastos*. Edd. by E. N. Lee & A. P. D. Mourelatos, Aasen 1973 a dále A. Graeser: „Ein Dilemma des Protagoras“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 / 1978.

¹⁷⁴ Možnost dosadit τὸ ὄν za χρήμα by rušila druhý závěr a otevírala cestu k čistě ontologickým interpretacím HMS.

interpretace významu sice efektní, ale poněkud enigmatické HMS. Buchheim totiž čte ono ὡς ἔστιν a ὡς οὐκ ἔστιν jako prostou evidenci věci, tak jak se mají, tedy skrze jakou kvalitu je vnímáme.¹⁷⁶ Úloha člověka tedy spočívá v potvrzování věci v jejich kvalitativním vynacházení se: τὸ μὲν ψυχρὸν ὡς ἔστι ψυχρὸν, τὸ δὲ μὴ ψυχρὸν ὡς οὐκ ἔστι ψυχρὸν.¹⁷⁷

Věci nejsou ovšem nic jiného než jevy, které poměřuje člověk. Toto potvrzování či poměřování tedy znamená vnímat, poznávat a myslet věci prostě tak, jak „jsou“. Nezapomínejme, že na Prótagorově „jest“ se vždy již podílí μέτρον, neboť ὄν χρῆμα označuje věc v její bezprostřednosti, tak, jak se má i se svými kvalitami. Takovou by nebyla bez přítomnosti míry a tedy ani spolupřítomnosti člověka. Běžné formulace τὰ ὄντα λέγειν dostávají skrze HMS nový význam: „něco říkat tak, že řečené říká přesně to, co říká.“¹⁷⁸ Proto se také u sofistů tak běžně setkáváme s tvrzením, že není žádný nepravdivý výrok (jinak řečené říká něco jiného) a že je nemyslitelná kontradikce (každý výrok říká přesně to, co říká). Nelze tedy mluvit o universálním predikátu ὄν, tento výraz je spíše universálním pozitivním označením individuálních kvalit: jsoucí je vždy jsoucí tak a tak.¹⁷⁹ Λέγειν ὡς (οὐκ) ἔστιν tedy znamená vypovídat o něčem přesně to, co je mu přiměřené.¹⁸⁰ Takovou řečí ovšem člověk teprve dostává své vlastní míře.

V čem spočívá míra člověka? Ve „spoluúčasti“ na vnitřním rozměru věci? Nejen to. Člověk je mírou πάντων χρημάτων, sám ovšem vystupuje v singuláru: představuje jedinečnost universálního μέτρον. V Prótagorově pohledu je tak nezměrný plurál πάντα χρήματα uchopen a tudíž i ohraničen skrze singulární μέτρον, skrze člověka. Míra člověka, tedy jeho vnitřní rozměr a smysl, pak spočívá právě v tom, ohraničovat a vymezovat πάντα χρήματα, činit z nepřehledného množství τὸ πᾶν - jednotný celek, jenž dává smysl. Prostřednictvím člověka-míry nejsou věci jen nahodilý χάος, ale tvoří spolu κόσμος, jenž teprve lze nazvat skutečným světem. Takový svět je ovšem ohraničen

¹⁷⁵ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 63.

¹⁷⁶ Tamtéž.

¹⁷⁷ Zde Buchheim vychází z pasáží *Theait.* 152 b-d / 153 e / 154 b / 178 b, které pro jejich slučitelnost s HMS pokládá za věrně referující prótagorovskou posici.

¹⁷⁸ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 63.

¹⁷⁹ K problematice slovesa εἶναι a pojmu bytí u presokratiků viz Ch. H. Kahn: *Řecké sloveso „být“ a pojem bytí*, in: *Mýtus, epos a logos, PomFil 2*, Praha 1991, 65 – 87.

¹⁸⁰ Tamtéž, 64; podobně též A. Capizzi: *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*. Edizione riveduta e ampliata con

právě skrze člověka, celek z něj činí a smysl skutečnosti mu dává lidský horizont: horizont světa a horizont člověka tak v HMS splývají v jedno. Prótagorovský svět je vždy v lidském horizontu, skutečnost v nejširší míře je vždy již v souladu s lidským dosahem a naopak.¹⁸¹ Realita je totožná se zorným úhlem člověka, nic mimo ně nedává smysl (a tedy není, protože nemůže být tak a tak, jak jsme již viděli). Není tedy žádné (οὐκ) ὄν χρῆμα někde mimo dosah člověka. Není žádné „mimo“. Až skrze HMS a její konstatování kompletní dostupnosti celku reality je prótagorovský člověk teprve plně reality mocen. Teprve otevřením horizontu HMS se mu otevírá vpravdě lidský horizont a teprve tak stává se vlastně vpravdě člověkem. Zároveň se ujímá své úlohy μέτρον.

Na druhou stranu platí Prótagorás nutnou daň. Jeho člověku je otevřena celá pravda. Tato pravda se mu ovšem stává imperativem, neboť podmínkou plného lidství. Člověk se před realitou již nemá kam skrýt, neboť realita v hloubi nese jeho pečeť a je proto nyní v principu odkrytá. Prótagorovský svět je svět Ἀλήθεια.¹⁸²

To je v hellénském světě naprosté novum. Celá řecká lyrika byla dosud postavena na neustálém zdůrazňování naprosté závislosti člověka na běhu světa, na tom, jak věci přicházejí a odcházejí bez jakéhokoliv souznění s člověkem vydaným tomuto cizímu, neosobnímu a v podstatě nepřátelskému procesu napospas.¹⁸³ U Lyriků se již Bohové nepodílejí na zajišťování řádu světa, jako u Homéra, běh věcí je určován neustálou a vše prostupující změnou, která eroduje nakonec cokoliv. Tváří v tvář této nesrozumitelné a v podstatě nelidské osudové síle je lidskou reakcí ἀμηχανία, vědomě přiznaná bezmoc. Sebereflexe tohoto postoje pak nachází své vyjádření v neobyčejně působivém zdůraznění smrtelné podstaty lidských bytostí a pomíjivosti lidských činů i tužeb:

ὥς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν ἅπαντα τὰνθρώπεια.¹⁸⁴

Lidská situace tak bývá přirovnána k situaci plavce – na malé bárce se vydává na širé moře, od počátku si dobře vědom nesrovnatelnosti svých možností s nezměrností živlu, kterému se vydává všanc. Stejně jako přízeň či nepřízeň vln

uno studio su la vita, le opere, il pensiero a la fortuna, Firenze 1955.

¹⁸¹ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 47.

¹⁸² Tamtéž, 53.

¹⁸³ K této problematice podrobněji H. Fränkel: ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur, in: *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, München 1955; rovněž B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955.

¹⁸⁴ Sof. *Aias* 131 - 132.

jsou naprosto nevyzpytatelné rozmary osudu a stejně jako na moři odděluje úspěch pouze tenká linka štěstí od naprostého ztroskotání.¹⁸⁵ Moudrý člověk může pouze smířeně přijímat, co přinesl den:

οὐκ ἔστιν κακὸν ἀνεπιδόκητον ἀνθρώποις·

ὀλίγω δὲ χρόνῳ πάντα μεταρρίπτει θεός. ¹⁸⁶

Nyní je zřejmá naprostá převratnost Prótagorovy smělé teze. Věci se již chaoticky nevyanořují z temné nesrozumitelné masy, nýbrž vše, co přichází, je již nějak lidské, vše ve světě vyvstávající je člověku pochopitelné, lidskými možnostmi obsáhnutelné. Svět je místem, kde platí lidská míra. V lidském poznání je patrný pokrok, rovněž společnost se pomalu posunuje tím lepším směrem.¹⁸⁷ Člověk není skořápkou zmítanou divými vichry – lidé jsou plavci, kteří rvou s bouří a vztyčují plachty, orientují se dle hvězd, znají číst v mapách a neochvějně vedou svoji loď proti vlnám k vytčenému cíli.¹⁸⁸ Prótagorův člověk se ve světě neztratí – ví si rady, neb jeho moudrost nespočívá v odevzdanosti, ale v opatrném optimismu¹⁸⁹ a sebevědomé εὐβουλία jakožto protikladu lyrické ἀμηχανία.¹⁹⁰ Člověk, jenž jest podmětem HMS, je bytostí, která pevně drží ve svých rukou kormidlo svých osudů.

Prótagorova HMS tedy není běžnou větou, nejedná se o pouhé tvrzení, ba není to ani jen tak nějaká teze. Platónův Prótagorás mluví o ἐπάγγελμα¹⁹¹ a Thomas Buchheim se domnívá, že se jedná o autentickou pasáž a že se termín vztahuje právě na fundament umožňující jakoukoliv další Prótagorovu nauku,¹⁹² my bychom rádi dodali: na fundament formulovaný a tedy totožný s HMS. HMS je tedy podle jeho vlastních slov Abderitovým ἐπάγγελμα!

V čem je Prótagorovo poselství tak převratné? V mýtu, u Lyriků i v epice stejně jako v presókratovské filosofii platí nepřekonatelná propast mezi jedním

¹⁸⁵ Πόλις δ' ἐν εὐδίᾳ τε καὶ κλυδωνίου πολλαῖσι πληγαῖσι ἄντλον οὐκ ἐδέξατο, Aisch. Sept. 795 – 796.

¹⁸⁶ Sim. Fr. 22 / Subfr. 1, 1 - 3.

¹⁸⁷ Viz výše náš výklad „Velké řeči“.

¹⁸⁸ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 61.

¹⁸⁹ Tamtéž, 60.

¹⁹⁰ Prot. 318 e - 319 a.

¹⁹¹ Prot. 319 a; tento termín může označovat obor, v němž se někdo vyzná, umění nebo prostě profesi, může ovšem rovněž znamenat „subject of a treatise, that which it purports to contain, τὸ ἐπάγγελμα τοῦ λόγου“, zvláště pak bývá tohoto výrazu užito v souvislosti s Prótagorovou naukou (Ar. Rhet. 1402 A 25), viz Liddell – Scott: *A Greek-English Lexicon*, rev. with suppl. by Jones & McKenzie, The Clarendon Press, Oxford 1996, heslo „ἐπάγγελμα“.

¹⁹² Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 60 pozn. 48.

Bohy vyvoleným zřecem a poloslepými posluchači, zvanými νήπιοι.¹⁹³ Pravda je u presokratiků vzácné zboží, smrtelníkům je buď vůbec nedostupná (Xenofanés, Hérakleitos), nebo jenom skrze Božského vidoucího (Parmenidés, Empedoklés).¹⁹⁴ V této situaci přichází Prótagorás, jako všichni ostatní ohlašuje, že přináší plnou pravdu, sděluje jim však neslýchanou věc: posluchači již pravdu mají!¹⁹⁵ Žádná propast neexistuje, každý člověk je pravdy mocen a zároveň je ke své pravdě nucen! Průvodním jevem Prótagorova poselství je tedy „inflace“ pravdy z Božsky exkluzivního polomagického mystéria v základní rozměr lidského bytí.¹⁹⁶ Skrze odhalení člověka jako univerzální míry se ztrácí potřebné tertium komparationis teoretického odstupu a odhalování pravdy tak kolabuje do „nekontrolovatelného jednotného procesu“,¹⁹⁷ který je vždy životní praxí, neboť nezávislé stanovisko je vyloučeno.¹⁹⁸

Prótagorás je tedy „posel dobrých zpráv,“ jenž přináší optimismus a víru v lidské možnosti. Vše je v naší kompetenci, zvěstuje HMS. Kdo to však je, toto „my“, onen obligátní Prótagorův άνθρωπος? Jsme to my všichni? To jistě, ale máme tu svou pravdu každý zvlášť, nebo se HMS týká člověka jakožto rodu, možností celého lidstva? Komu je vlastně ve své plnosti otevřena Ἀλήθεια z názvu spisu? V principu jistě každému jednotlivci, φαινόμενα jsou, jak víme, nepřenosná. Jenomže jak by pak Prótagorás mohl vyučovat, jak by předával své μάθημα?¹⁹⁹

Lidé každý sám za sebe odpovídají za svůj smysl všech věcí, každý je jejich neopakovatelným μέτρον. Na druhou stranu žijí v obecně lidském světě a svou míru naplňují tím, že ji vyjevují řečí a postoji. Kritériem přiměřenosti povahy věci lidskému μέτρον je přece praxe a zde má, jak jsme viděli, Prótagorás na mysli především bezprostřední zájem člověka. Εὐβουλία, kterou HMS zaručuje, se týká zejména záležitostí obce a náležitě správy statků všeho druhu. Mezi nejvýraznější φαινόμενα v této souvislosti jistě patří stanoviska jiných lidí. Pravda se řídí tím, co ze světa přichází, a její celková podoba může být výrazně ovlivněna skrze

¹⁹³ Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονες εἰσι μέριμναι, Emp. DK 31 B 11.

¹⁹⁴ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 46.

¹⁹⁵ Tamtéž, 45.

¹⁹⁶ Tamtéž, 53.

¹⁹⁷ Tamtéž, 77.

¹⁹⁸ „To neznamená nic jiného, než že praxe může být potvrzena pouze sama sebou, tedy kruhem, tamtéž, 77 pozn. 86.

¹⁹⁹ Prot. 318 e.

λόγος. Má-li každý svůj λόγος, vycházející z něho jakožto μέτρον a vyjadřující jeho nárok na εὐβουλία, podle jakého μέτρον pak má posuzovat poměr své a cizí řeči? Obě mají nárok na pravdu a tertium komparationis není k dispozici. Odpovědí je ἄγων.²⁰⁰ Ne náhodou je jedním z významů tohoto slova hromada či shromáždění.²⁰¹ Ἄγων znamená svobodnou konkurenci dvou postojů, zápas v němž se měří síly. Tento zápas je tedy mírou, která poměřuje míry individuální, není ale žádným „třetím členem“, nezávislým na proti sobě stojících λόγοι.²⁰² Naopak, ἄγων je v obou stanoviscích obsažen, a naopak obě strany tvoří ἄγων. Důležitá je přitom stále vazba na onu hromadu, tedy „valnou hromadu“ či množství, které zde reprezentuje množství náhledů a tedy individuálních pravd. Zápasí všechny naráz, vítězí jen ty, které disponují velkou mírou εὐβουλία.

Taková řeč, která prošla ohněm mnoha zápasů, je řečí, kterou přijalo mnoho poražených, neboť ἄγων zná jen jednoho vítěze – a tím je pravda, která se ukáže v jednom z účastníků. Tato pravda má ovšem stále onen inflační punc, o kterém již byla řeč, a proto je vždy pravdou komparativní. Každá kvalita, které se pravda týká (a viděli jsme, že prótagorovská pravda se vždy týká kvalit) je již předpokládána jako reálná, může mít ovšem pouze klesající či stoupající tendenci, kladné či záporné stupně. Vůbec mluví-li Prótagorás o kvalitách, používá nápadně často komparativů namísto pozitivů: slibuje své žáky βελτίω ποιεῖν,²⁰³ nedělá tedy muže dobrými, ale lepšími. To je tedy prótagorovská pravda, která má již vyšší hodnotu než pravdy individuální, neboť se prosadila. Na vyšší stupeň je pravda u Abderity pasována jedině praxí.²⁰⁴ Agonální praxi ovšem nepředstavuje pouze spor dvou stanovisek formulovaný řečí – totéž se děje ve správě majetku (tedy něco na způsob soutěže v podnikání), tentýž princip je přítomen v zápase politických stran a formací v obci, téměř fatálně je pak reprezentován válkou mezi jednotlivými πόλεις. Jedině takové postoje, které se mnohokrát prosadily, pak mohou sloužit jako μαθήματα. Zprostředkovat postoj či názor sofistickou výchovou je ovšem možné, pouze je-li formulován. K tomu, aby

²⁰⁰ Podle Diogena IX. 50. Prótagorás jako první zavedl λόγων ἀγωνίας, DK 80 A 1 [52].

²⁰¹ Liddell – Scott: A Greek-English Lexicon, rev. with suppl. by Jones & McKenzie, The Clarendon Press, Oxford 1996, heslo „ἄγων“.

²⁰² Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 17.

²⁰³ *Prot.* 318 a-d.

²⁰⁴ Podobně Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 92 – 97, ovšem s naprostou absencí rozlišení mezi rétorikou a sofistikou; k této problematice viz níže výklad *Symposia*.

individuální pravda prorazila, je potřebná εὐβουλία projevující se prosazováním oproti jiným. Tato εὐβουλία v řeči se projevuje neporazitelným λόγος, který hází na lopatky všechny ostatní. Takové řeči jsou řeči pravdy - Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες.

f) Platón contra Prótagorás

Je třeba si položit otázku, co z nastíněného Prótagorova učení se objevuje v Platónově dialogu, a zejména, jaký postoj vůči těmto případným „stopám“ – a pravděpodobně tedy i vůči Prótagorovi vůbec – Platón zaujímá. Tradice, jak víme, kreslí Platónovo hodnocení v těch nejčernějších barvách.²⁰⁵ Buď jak buď, Prótagorás Abderický je pro Platóna i tak nepochybně velmi důležitou postavou. Kromě vlastního *Prótagory* se Abderitovo jméno alespoň mihne v řadě dialogů,²⁰⁶ celkem 51 krát. Naše analýza Sókratova propedeutického rozhovoru s Hippokratem tradiční pohled spíše potvrzovala: Sókratés již předem před sofistou varuje. Vlastní sofistův portrét včetně jeho „Velké řeči“ se vcelku shodoval s naší představou o historickém Prótagorovi. Viděli jsme svobodný prostor otevřený námitkám, optimisticky laděný mýtus o původu a vyhlídkách lidského rodu. Rovněž druhá, kratší část sofistova proslovu, posluchače utvrzovala v přesvědčení, že lidé, a zejména politicky žijící Řekové mají podstatné záležitosti svých životů ve vlastních rukách. Až potud se tedy Platón příliš od nauky skutečného Prótagory neodchýlil. Platónův hodnotící náhled na tuto postavu bychom snad mohli nejlépe poznat na Sókratově kritice Abderitova proslovu.

Sofistova „Velká řeč“ byla složena ze dvou částí, z mýtu a logu. Projdeme-li si postupně jednotlivé Sókratovy výpady, zjistíme, že jsou zaměřeny výhradně proti části druhé. Podstatné sdělení či přinejmenším rozhodující téma skrývá v Platónových dialozích obyčejně ὀμφαλός. V *Prótagorovi* jsme jej identifikovali v simónidovské pasáži. Jejím rozbořením jsme došli ke zjištění, že její jádro je

²⁰⁵ Naše zkoumání je zaměřeno na rané a raně-střední dialogy, v nichž přímo vystupuje postava sofisty, zejména na dialog *Prótagorás*, je však podřízeno hlavnímu záměru, jímž jest osvětlení vztahu Platón – Gorgiás Leontínský. Pomíjíme zde proto pokud možno Platónovu kritiku Prótagorovy teorie vnímání v dialogu *Theaitétos* (podle našeho názoru ne zcela oprávněnou), neboť tato problematika by neúměrně zatížila již tak rozsáhlou třetí kapitolu přípravného dílu naší studie. Podrobný výklad celé problematiky viz Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, zejm. 61 - 79.

²⁰⁶ *Krat.* 385 e / 386 a-c / 391 c, *Theait.* 152 a-b-c-e / 154 b-c / 155 d / 160 c-d / 161 b-d-e / 162 a-c-d-e / 168 c / 169 d / 170 a-c-e / 171 b-c-e / 172 b / 178 b-e / 179 d / 183 c, *Soph.* 232 d, *Phdr.* 267 c, *Euthd.* 286 c, *Men.* 91 d-e, *Hipp. Mai.* 282 d, *Rep.* 600 c.

založeno na protikladu pojetí statické a dynamické kvality. Sókratovými ústy Platón zdůrazňuje, že skutečně dobrým (a tedy i moudrým, statečným etc.) může být pouze Bůh, lidé jsou odsouzeni k neustálému přibližování k vytouženému cíli bez vidiny jeho dosažení. Co nám však sděluje Prótagorův μῦθος? Naše podrobná analýza „Velké řeči“ nás vede k závěru, že v podstatě totéž! Vždyť Prótagorovi lidé jsou bytosti niterného nedostatku, mající pouze δύναμις státi se dobrými občany a tudíž, jak jsme viděli, i lidmi. Lidský rod je na věčné cestě z titánské omezenosti k božské svobodě.

Sám od sebe tuto svou přirozenou vlohu ovšem člověk nikdy nenaplní, je třeba Bohy mimořádně obdařených jedinců (víme že šance na politickou moudrost je darem vždy), aby se člověk skutečně stal člověkem. Zde navazuje kratší část „Velké řeči“. Svědomitá interpretace HMS nás dovedla k náhledu, že člověk se u Prótagory stává skutečným člověkem, pokud převezme osud do svých rukou a přijme odpovědnost za svou realitu, vyjádřenou pravdivou řečí a adekvátním jednáním εὐβουλία. Ten, kdo chce ostatní k tomuto naplnění přirozenosti vést, musí mít vyšší stupeň εὐβουλία: jeho řeč musí být prověřená v rovné soutěži postojů a musí z ní vyjít jako nejlepší ze všech.

Kdo je ten nejlepší, kdo má právo stát se svým pohledem na běh věcí mírou i pro ostatní? Odkud bere toto právo? To je otázka, kterou Sókratés okamžitě pokládá a to s jednoznačně osobním podtónem: za toho nejpovolanějšího považují všichni Helléni právě Prótagoru. Problém je ovšem v tom, že nejlepší ještě neznamena dobrý. Prótagorovská ἀλήθεια je pohled či výklad, který dokázal odrazit nejvíce námitek, který se udržel nejdéle a celou svou podstatou vyvrací a tedy na lopatky pokládá ostatní. Hned zítra ovšem může ležet na lopatkách sám, ač to není příliš pravděpodobné. Vyšel-li nějaký λόγος-μέτρον vítězně z moha agónů, pak má mimořádnou dávku εὐβουλία. Takový člověk, jemuž svět měří podle vítězného metra, je potom σοφώτατος.

Nejmoudřejší ovšem ještě neznamena moudrý – alespoň ne dle měřítka, které v dialogu naznačil Sókratés, a které dobře známe z *Apologie*. Sofistova moudrost je přece vždy πολιτική σοφία, a politikou se právě rozumí mnohost pohledů, tedy ἄγων. Právě vyřešit vzájemné spory nedokázali titánští lidé v Prótagorově mýtu a potřebovali Diův zásah. Najít jednotný rámec, přijatelný pro

všechny a přitom ucelený, dokáže jedině εὐβουλία člověka, jenž jest politicky moudrým. To je ono μάθημα, které je třeba člověku získat, aby byl alespoň občas platným členem společenství.

Zde cítíme první moment, s nímž Platón nemůže souhlasit. Prótagorův svět je světem pravděpodobnosti: moudrost posuzuje praxe, nikdo ovšem nedokáže s jistotou říci, zda pravda tohoto druhu přetrvá příští shromáždění. Prótagorovy kvality, jak jsme již viděli, vždy již ve světě jsou, jsou to však zásadně vždy kvality komparativu – tedy lepší než..., pravdivější než... etc. Pravda sofistova je ta ze všech nejjistější, nikoliv však jistá. Tento status je dán primární inflací pravdy a vyloučením třetího, nezávislého měřítka. Ani jedno ovšem není pro Platóna přijatelné. Není snad žádný jiný myslitel, jenž by tolik úsilí věnoval právě nezávislému měřítku, tedy paradigmatu, jenž by umožnilo dosahovat kvalit v prostém pozitivu. Právě „Platón je do jisté míry objevitelem toho, co je ‘o sobě a pro sebe,’ a zároveň i objevitelem principiální, na kontextu nezávislé konstituce vzájemně se k sobě vztahujícího obsahu světa.“²⁰⁷ Sofistova pravda se naopak opírá o „kontextuální konstituci“²⁰⁸ – jediné, co by v Prótagorově světě charakterizovaném jako πάντα χρήματα mohlo kandidovat na status paradigmatu, je μέτρον, tedy člověk.²⁰⁹ Pak by se ovšem jednalo o naprosto jinou koncepci toho, co je možno pokládat za princip – a zde může být kámen úrazu! Platón nás přesvědčuje, že Prótagorás uznává jediný princip, a tím je člověk sám. Používá přitom stejné pojetí principu, jaké sám pokud ne přímo stvořil, pak přinejmenším natrvalo zavedl do filosofie – viděli jsme však, že Abderita nic podobného platónskému paradigmatu nezná.

Není to tedy zdaleka tak, jak nám namlouvá platónský Sókratés, že by on sám zastával lidskou dynamickou-omezenost, zatímco Prótagorás hlásá dokonalost člověka. Prótagorás nutnou omezenost a nezavršitelnost lidského počínání připouští jakbysmet. Na základě svého proslulého výroku²¹⁰

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι
οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν·
πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι

²⁰⁷ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 129.

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ Pak ovšem v jakém slova smyslu? Viz diskuse výše.

²¹⁰ DK B 4.

ἡ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου

však zcela vylučuje Božskou rovinu jakožto nepostižitelnou v rámci lidského horizontu, a tudíž, dle HMS, nenálezejícího do reálného světa. Říká-li tedy Prótagorás „moudrý,“ myslí v rámci lidského světa se všemi podmínkami a omezeními plynoucími z HMS; to, jak víme, znamená, že v absolutním smyslu neexistují žádné kvality čistě pozitivní, jsou pouze více či méně naplněné míry.

Prótagorova pravda je tedy pravda veskrze politická. Není v ní „pevných bodů, které by hýbaly Zemí“, je založena na vzájemných vztazích v rámci pokud možno co největší skupiny. Každý z členů přichází se svojí přirozeným pohledem modelovanou pravdou, jen jedna z nich však bude přijata. Takový pohled má pak jiný status – a měl by jej mít rovněž jeho zastánce, zvláště ukazuje-li praxe, že jeho μέτρον pravidelně vrhá na lopatky ostatní. A právě takové v rámci politického světa unikátní postavení si vymínjuje sám Prótagorás. On, mnohoznačný muž ve vyšším věku, jenž vždy jedná přiměřeně situaci a dokáže naslouchat vnitřní povaze věcí tak, jak to jiní nedokážou, má právo se k ostatním vztahovat jako k dětem a zachovávat si svoji otcovskou úlohu. Sókratés jakoby přijímal jeho politickou realitu a dává se s ním do řeči, aby si ověřil jeho pověstnou εὐβουλία. Ve skutečnosti nám však Platón chce říci: Sókratés vyhrál. Prótagorás si s ním nevěděl rady, jeho stanovisko se ukázalo jako méně přesvědčivé.

Kromě této prosté (avšak umělecky velmi zdařilé a hlavně ze čtenářského hlediska značně působivé) roviny, v níž nám Platón jednoduše předvádí Prótagorovu porážku a jakoby tedy předkládá důkaz, že i podle sofistova vlastního pojetí má Sókratés pravdu, neb ji stvrdil vítězstvím v agónu, je tu rovina mnohem hlubší. Platón nám chce ukázat, že to ani jinak dopadnout nemohlo. Chce ve svých čtenářích vzbudit pocit nezvratné jistoty, že Sókratés nemohl v tomto zápase nevyhrát. V slavném příměru s trhovci se ukazuje sofista jako ten, jenž slibuje ἀρετή, nabízí však pouze lepší lidství, což ve skutečnosti, jak následně Sókratés vysvětlí v simónidovském exkursu, žádná dokonalost není. Co je tedy dokonalost? Podle Sókrata rozhodně nic, co teprve své parametry či vlastnosti musí získávat, nebo co by je mohlo ztratit. Dokonalost musí být v čase neproměnná, tak jak bude dobrým zvykem u budoucích platónských paradigmat (jsme v raném či, chcete-li, tranzitivním dialogu, po nějaké ucelené Nauce O

Idejích zatím ani stopy). V našem případě je taková ἀρετή představitelná pouze jako charakteristika Boha.

Prótagorás je tedy jakoby demaskován jako někdo, kdo namísto Boha staví sebe sama, či přinejmenším pouhého smrtelníka. To nám něco připomíná! Jedná se o útok z předprótagorovských pozic, tedy popírání Abderitova nezdolného optimismu ve věci lidského rodu a naprosté odmítnutí jeho ἐπάγγελμα. Člověk v žádném případě nemůže být mírou, říká vlastně Platón Sókratovými ústy. Podívejme se na to, proč asi:

- Tedy především proto, že je to neuctivé, nedostatečně zbožné, málo pokorné etc. Platón je silně nábožensky založený myslitel a v této souvislosti Prótagorův výrok o Bozích snad nepotřebuje dalšího komentáře.

- Filosoficky závažnější bude druhý důvod. Μέτρον nemůže být nic pomíjivého, něco, co se mění. V presókratovské filosofii probíhala bouřlivá diskuse mezi zastánci statického pojetí bytí a pravdy, tedy eleaty, a zastánci dynamičtějšího směru, tedy fysiky a hérakleitovci. Snad již Sókratés, ale v každém případě Platón byl rozhodným zastáncem ontologie eleatského stříhu. Sféra, v níž spatřuje Prótagorás celý horizont člověka a zároveň i jeho bezvýhradné království, není pro Platóna v pravém slova smyslu jsoucí - φαινόμενα prostě nejsou ὄντα.

- Podle mého názoru nejpodstatnější je však poslední moment, od Sókrata vzešlá a Platónem monumentálně vytvořená epistemologie. Uznáním HMS je vyloučeno trvalé poznání, celé Abderitovo myšlení (mimo HMS – proto též onen důraz na status ἐπάγγελμα) je kontextuální kompozice. Prótagorova věda jsou dočasné poznatky, které prozatím odolaly pokusům o vyvrácení, které však v budoucnu jistě budou nahrazeny jinými. Platónova „*paradigmatická konstrukce*²¹¹“ provždy platných poznatků po vzoru takto pojaté matematiky by nikdy nebyla možná – potřebuje totiž na jednotlivci a kontextu nezávislé kritérium. Platónova ἐπιστήμη si žádá μέτρον, kterým na žádný pád nemůže být ὁ ἄνθρωπος.

Ukazuje se tedy, že nikoli Prótagorás, ale Sókratés je zastáncem statického modelu! Prótagorův člověk směřuje od primitiva k civilizovanému Hellénovi, jeho touhy, poznatky, možnosti a schopnosti se mění a s nimi celý (jeho) svět. V každé

fázi má ovšem takové lidstvo svoji (kontextuální) pravdu – která není v žádném případě pravdou relativní, neb jiná není možná ani myslitelná. Naproti tomu Sókratés sice zdůrazňuje nutnost neustálého poklusu za zdatností, leč bez sebemenší naděje na její dosažení, přičemž skutečná zdatnost je jednou provždy dána na způsob nehybně bezrozměrného bodu. Proč tedy ta složitá „machinace“ se statickým a dynamickým pojetím?

Platón předně potřeboval Abdérského myslitele zdiskreditovat a k tomu nabízela tato umná konstrukce sdostatek skutečně „výstavních“ příležitostí. Platón ale hlavně zamýšlel něco jiného. Na rozdíl od eleatů nechtěl sféru dóξα zcela zavrhnout, ale předvést jako závislou a podříditi ji sféře ontologicky primární. Stejně tak měl v úmyslu myslitele tuto sféru pomyslně zastupující zahrnout do svého vlastního pojetí tak, aby dokázal využít přínosu jejich nauk bez nutnosti přiznat jim nějakou váhu. Při rozboru jsme si všimli, že Platón z Prótagorovy „Velké řeči“ kritizoval pouze druhou část, λόγος. Smetl tedy ze stolu naději na pevné uchopení našeho světa v přítomnosti či budoucnosti, nezavrhł však mýtus. Vývojovou koncepci vlastně Sókratés přebírá i pro jednotlivce, kde Prótagorás počítá s absolutními (individuálně a časně) nároky. Prótagorás je tak neznatelně vtažen do Platónova grandiózního plánu, přetaven a využit, aniž by byla nahlas zmíněna jeho nauka jakožto skutečná alternativa. Odměnou mu budiž konstatování generací a generací platónských badatelů, „že jej snad Platón nepokládal za až tak nenapravitelně zkaženého sofistu.“

²¹¹ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 138-141.

HLAVA DRUHÁ.

Gorgiás a sofisté

1. KDO JE ΣΟΦΙΣΤΗΣ ?

a) Obecný obraz sofisty v pátém století

Prošli jsme společně několika Platónovými dialogy a poměrně dosti podrobně jsme rozebrali jednotlivé postavy tradičně pokládané za sofisty, které se u Platóna vyskytují; zároveň jsme prozkoumali vztah Platónovy fikce k historickým naukám tří reprezentantů starší sofistiky a pokusili jsme se formulovat určitou interpretaci tohoto vztahu. Zabývali jsme se Platónovým pohledem na Hippiu, Platónovým pohledem na Prodika a zejména Platónovým pohledem na Prótagoru. Máme tedy jistou představu o významu a roli těchto osobností jakožto tří samostatných myslitelů pro Platónovu filosofii. Je načase podívat se na to, co je podle Platóna spojuje, proč je řadí do jedné společné skupiny myslitelů a zdali tomu tak skutečně je. Proč jsou Platónovi sofisté vlastně sofisty?

Dříve, než přistoupíme k této otázce, nebude na škodu krátce se podívat na obecné rysy sofisty, jak je chápán nejrůznějšími mysliteli - řekněme řeckou intelektuální veřejností – kolem pátého století. Tedy: kdo je to σοφιστής?

Slovo σοφιστής znamená moudrý muž, mudrc. V hellénském světě té doby označuje básníky typu Homéra a Hésioda, rhapsódy a lyriky, jako byli Alkáios nebo Pindaros. Podle G. B. Kerferda²¹² mohl být sofistou nazván jeden ze sedmi mudrců nebo věstec, také všichni presókratovští filosofové spadají do této kategorie stejně jako takové všeobecně známé figury, jako např. Prométheus. Pokud víme, neměl výraz žádnou dehonestující souvislost, Kerferd dokonce soudí, že spíše právě naopak.²¹³ Právě na tuto tradici se dle něj pyšně odvolává platónský Prótagorás.²¹⁴

Vzápětí se ovšem prohlašuje za profesionála, a to by se o Homérovi nebo Solónovi rozhodně říci nedalo. Jsou tedy sofisté výjimeční tím, že za svou činnost pobírali peníze a nevěnovali se jí pouze ve volném čase jako třeba pastýř

²¹² G. B. Kerferd: *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge & London & NY & New Rochelle & Melbourne & Sydney 1981, 24.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ *Prot.* 316 c-e.

Hésiodos? Ani to se říci nedá, umělci také pobírali peníze, a ne malé! Víme, že Pindaros za oslavnou báseň na Athény obdržel deset tisíc drachem,²¹⁵ podobně Simónidés.²¹⁶ Výdělky sofistů jistě vyrážely dech,²¹⁷ ve srovnání s odměnou básníka však zase tak senzačně nepůsobí. Za určitou nepatřičnost by jistě mohla být pokládána údajně proklamovaná ochota sofistů učit kohokoliv cokoliv ze svých dovedností k jakémukoliv účelu, pokud dobře zaplatí. Kerferd nicméně poukazuje k nám již dobře známé pasáži z *Prótagory*,²¹⁸ kde Hippokratés toužebně prosí Sókrata o přímluvu u Abderity, aby byl přijat do učení. Sofista, přinejmenším tak významný jako Prótagorás, tedy hned tak někoho k dlouhodobému studiu nepřijal.²¹⁹

Podle Hughu Lawsona-Tancreda bylo od počátku v centru zájmu sofistů učení a výcvik elit v získávání a udržení moci. Veškeré aktivity sofistů jsou do jisté míry podřízeny tomuto ústřednímu klíči. Politická moc byla základní komodita, s níž obchodovali.²²⁰ To už vyhlíží zajímavěji, nicméně ani zde nenalezneme onen výrazný rys, kterým by se sofisté jednoznačně odlišili od ostatních dobových myslitelů. Za prvé politickým vlivem disponovali snad všichni „staří“ a schopnost ovlivňovat veřejné mínění byla velmi podstatnou součástí „know-how“ tragických básníků i lyriků, oslavujících tyrany na jejich dvorech. Za druhé jsme viděli, že se nauky, přístup i celkový styl tří zkoumaných sofistů dosti lišil. Jednoznačné zaměření na politiku lze rozhodně nalézt u Prótagory, v případě Hippii a Prodika už by to bylo složitější, a koneckonců i Prótagorova εὐβουλία mohla být zaměřena na úspěch v soukromé sféře. Obchodování s mocí je pak diskutabilní u všech tří.

Podíváme-li se blíže na Kerferdův výčet typických „figur“ sofistů, zjistíme, že bychom mezi ně mohli velmi snadno zařadit i Sókrata, myslitele celou školskou tradicí pokládaného za nejzavilejšího nepřítele všech sofistů. Viděli jsme však již během zkoumání postavy Prodika i Hippii, že tomu zdaleka tak není. Kerferd si je samozřejmě této stále mírně skandálem zavánějící možnosti vědom a proto předkládá jakoby hypotetickou úvahu na téma „kolik společných rysů Sókrata se

²¹⁵ Ísokratés XV 166

²¹⁶ Aristotelés *Rhet.* 1405 B 23.

²¹⁷ *Hipp. Mai.* 282 e.

²¹⁸ *Prot.* 310 d-e.

²¹⁹ G. B. Kerferd: *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge & London & NY & New Rochelle & Melbourne & Sydney 1981, 25.

sofisty jsme schopni nalézt.“ Výsledek představuje několik bodů, z nichž je podobnost Sókrata a myslitelů zahrnovaných mezi sofisty až podezřele jasná:²²¹

- jako myslitel je Sókratés naprosto nepochopitelný bez vztahu ke svým filosofickým současníkům (=sofistům)

- mnohými svými současníky byl Sókratés jako sofista chápán, někdy dokonce jako jejich typický zástupce (Aristofanés)

- přinejmenším v mládí se zabýval přírodovědným bádáním a se svým kroužkem studoval filosofii mílétského typu

- formální podoba obžaloby v jeho procesu byla naprosto totožná s formulací obžaloby Prótagory

- měl důvěrné styky s Aspasií, skrze ni měl přístup k Perikleovi a jeho užšímu kroužku

- stýkal se s prominentními mladíky kteří byli již svým původem předurčení k působení v nejvyšších kruzích, a ovlivňoval je i poté v době jejich aktivní politické kariéry

Z uvedeného srovnání Kerferdovi vyplývá celkem jednoznačný závěr: i když za svou činnost nepobíral peníze, Sókratés nepochybně zastával funkci sofisty.²²²

Pokud Kerferdovi správně rozumíme, netvrdí přímo, že Sókratés byl sofista. Kerferd se ptá, co výraz σοφιστής v dobovém kontextu přesně označoval. Za prvé zjišťuje, že je schopen to specifikovat jen do určité míry. Za druhé dochází k závěru, že slovo poměrně vágně odkazuje k jisté společensko – kulturní roli. Tuto roli v pátém století nejvýstižněji zastávali právě myslitelé, které díky Platónovi dodnes každý známe jako sofisty, stejně tak ji ovšem zastávali například autoři tragédií (Sofoklés); o něco dříve ji zastávali spíše význační lyrikové (Simónidés) a zákonodárci (Solón), popřípadě náboženští myslitelé (Pýthagorás) nebo přírodovědci a geografové (Thalés). Tato společenská úloha byla přitom vždy honorována. Vzhledem k její vágnosti ji ovšem všichni jmenovaní splňují jen do určité míry – vzhledem k širokému spektru jejich konkrétní odbornosti a zaměření. Není to pouze otázka dvou a půl tisíce let, které nás dělí od schopnosti citlivěji vnímat tehdejší common sense, Kerferd se podle všeho domnívá, že tato

²²⁰ Hugh Lawson-Tancred: *Plato's Republic and the Greek Enlightenment*, Bristol Classical Press, London 1998, 10.

²²¹ G. B. Kerferd: *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge & London & NY & New Rochelle & Melbourne & Sydney 1981, 55.

²²² Tamtéž.

role nebyla nikdy úplně přesně vymezena. Sókratés ji nicméně v řadě jiných kandidátů (Anaxagorás) splňuje mimořádně dobře, s jedinou výjimkou – a to jsou peníze.

Položíme-li si stejnou otázku jako Kerferd, pak se v obecné rovině dostáváme k roli člověka, ke kterému se uchylujeme o radu, máme-li učinit nějaké rozhodnutí ve věci, která není nasnadě nebo která přesahuje naši běžnou zkušenost. V soukromé sféře se jedná o znalce a odborníky všeho druhu, od věstců přes finanční poradce k lékařům a kněžům. V oblasti veřejného života to jsou muži, s nimiž se radí mocní. Zdá se proto, že označení σοφιστής nejpřesněji vystihuje současný pojem intelektuála.²²³ Nemáme přitom na mysli řadového podnikového projektanta z okresního maloměsta, ale osobnost, která si svými názory a postoji získala širokou autoritu a má určité jméno i v zahraničí – tedy „Intelektuála s velkým I“.

Podíváme-li se na Kerferdovy srovnávací body, můžeme ještě přidat následující dva:

- Sókratés se ve společnosti sofistů často vyskytoval a (jak jsme viděli v Xenofontovi) byl s nimi v přátelských vztazích
- tak jako sofisté bral i Sókratés význačné mladé muže k sobě do učení,²²⁴ nenechával si sice platit, ale jistě z toho vyplývaly jiné výhody. Kromě toho určitá témata byla zřejmě přístupná právě jen okruhu žáků

Otázka, zda máme historického Sókrata pokládat za jednoho ze sofistů v běžném slova smyslu, je velmi komplikovaná a našeho zkoumání se přímo netýká.²²⁵ Zdá se však mimo veškerou pochybnost, že měl v Athénách něco na způsob školy,²²⁶ a že splňuje všechny znaky právě popsané vágní skupiny vlivných „Intelektuálů“ pátého století.

Tato malá odbočka k Sókratovi nám měla posloužit jako názorný příklad toho, jak vágní skupinou sofistů v dobovém obecném povědomí vlastně byli. S jistou mírou nadsázky bychom mohli říci, že je možno mezi sofisty zařadit prakticky každého intelektuála působícího před a během Platónova života, jehož

²²³ Nabízí se rovněž termín učelec, jenže v češtině má toto slovo výrazně „humanitní“ či „duchovědné“ konotace, což by poněkud omezovalo okruh tohoto označení; výraz učelec má kromě toho veskrze pozitivní zabarvení, zatímco pojem intelektuála se vyznačuje jistou ambivalencí, která je podle našeho názoru pro sofistu přímo konstitutivní.

²²⁴ *Theag.* 127 a-e.

²²⁵ Podrobně se této problematice věnuje např. W. H. Pleger: *Die Vorsokratiker*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1991, 172 – 189.

myšlenky se nám dochovaly – to je totiž dostatečným důkazem jeho nemalého vlivu. Žádná ostřeji vyhraněná představa sofistů zřejmě neexistovala.²²⁷

b) Dvojitý pojem sofistů v raných a středních dialozích

Výraz σοφιστής, σοφιστικός, σοφισμα apod. se u Platóna vyskytuje velmi často, celkem 145-krát.²²⁸ Označuje-li prostě totéž co „myslitel,“ nebylo by na tom koneckonců nic divného. Vezmeme-li ovšem pro srovnání výskyty u Xenofonta, vidíme, že užití je mnohem vzácnější.²²⁹ Zdá se tedy pravděpodobné, že se jedná o důležitý pojem.

Tradice je v tomto ohledu vcelku přímočará: Platónovi sofisté jsou ziskuchtivá nezodpovědná sebranka, nejnebezpečnější nepřátelé filosofie a snad lidstva vůbec. Postupně se dokonce vytvořila představa jakéhosi hnutí sofistů.²³⁰ Jeho hlavní charakteristikou je dvougenerační struktura, přičemž morální úroveň je přímo úměrná stáří – zatímco zakladatelé jsou snad jen naivní egocentrikové, jejich žáci zcela plánovitě ohrožují samu podstatu civilizace. Tento tradiční a dnes mírně retušovaný učebnicový obrázek je nám všem dobře znám. Pojďme se tedy podívat na jednotlivé pasáže.

Zajímá nás Platónovo pojetí sofistů, a to v souvislosti s naší „purpurovou otázkou“, tedy s otázkou, zda je možné do něj zahrnout Gorgiu Leontinského.

²²⁶ *Theag.* 129 e – 130 a.

²²⁷ „Vor Platon waren die ‚Sophistai‘ in Griechenland bewunderte und umworbene intellektuelle, rivalisierende Meister und Lehrmeister auf all den Gebieten, deren Beherrschung besonders Ansehen in der Öffentlichkeit versprach“, H. Rahn: „Bemerkungen zur philosophischen Rhetorik in der Antike“, in: H. Schanze (ed.): *Rhetorik und Philosophie*, Fink, München 1989, 15.

²²⁸ Kromě 46 výskytů v dialogu *Sofistés* je to v: *Apol.* 20 a (zmiňuje Euéna z Paru, popis jeho činnosti odpovídá jakémukoliv učiteli, mírná ironie je stejná jako později např. u básníků), *Krat.* 391b (zmiňuje výuku u sofistů, příkladem je Prótagorás – alternativou Homéros!), *Krat.* 397 a / 398 e (obě užití zcela neutrální), *Krat.* 403 e (v žertu za nejvyššího sofistu prohlášen Bůh Hádés), *Theait.* 154 e / 167 a–c, *Pol.* 258 b / 266 d / 284 b / 286 b / 291 c / 299 b / 303 c, *Symp.* 177 b (mluví obecně o příliš speciálních pojednáních), *Symp.* 203 d (jednoznačně pozitivní charakteristika Eróta), *Symp.* 208 c (jedno z nejobtížnějších míst v Platónovi, charakteristika Diotiminy řeči, viz níže), *Phdr.* 248 e / 257 d, *Theag.* 121 d / 122 a (obě negativní ve smyslu učitel), *Lach.* 186 c (neutrální ve smyslu učitel) *Lach.* 197 (specialista), *Lys.* 204 a (pozitivní ve smyslu dobrý vychovatel), *Euthd.* 271 c (intelektuál), *Euthd.* 277 e (ironicky věda=kult), *Euthd.* 288 b / 297 c (obě negativní – kejklíř, Hydra s mnoha hlavami), *Prot.* 311 e (neutrální učitel), *Prot.* 312 a-c-d-e (negativní – vydělávající si učitel), *Prot.* 313 c / 314 d (neutrální), *Prot.* 315 a (intelektuál), *Prot.* 316 d-e / 317 b-c / 318 d / 342 b-c (vše pozitivní: myslitel), *Prot.* 349 a / 357 e (učitel-intelektuál), *Gorg.* 463 b / 465 c (negativní – stinná stránka zákonodárství), *Gorg.* 519 c (intelektuál), *Gorg.* 520 a-b (negativní – stinná stránka zákonodárství), *Men.* 85 b (pozitivní - odborník), *Men.* 91 b / 92 b-e (vše negativní – vydělávající si učitel), *Men.* 92 d (neutrální učitel), *Men.* 95 b-c / 96 b (vše intelektuál), *Hipp. Mai.* 281 d / 282 b-e (vše myslitel), *Rep.* 492 a-b-d / 493 a (vše negativní: intelektuálové reflektující common sense), *Rep.* 496 a (negativní: neplatónští filosofové), *Rep.* 596 d (pozitivní: vědec), *Tim.* 19 e, *Leg.* 908 d.

²²⁹ Celkem 18 výskytů v celém díle, navíc ne všechny ve spisech tradičně pokládaných za „filosofické“.

²³⁰ Tuto představu zcela vyvrací Hugh Lawson-Tancred: *Plato's Republic and the Greek Enlightenment*, Bristol Classical Press, London 1998, 9.

Relevantní jsou pro nás proto rané, tranzitivní a raně-střední dialogy,²³¹ popř. ještě dialogy klasického středního období - tedy díla napsaná před dialogy *Prótagorás* a *Gorgiás*, nebo těsně po pozdějším z nich (s výjimkou klasických).

V takto vymezené skupině Platónových spisů nacházíme celkem třináct pasáží, v nichž je výraz σοφιστής použit v negativním smyslu. Z toho ovšem jedno místo je obecně nepřátelským pohledem na jinou než Platónovu linii filosofování a přinejmenším pět je výrazem opovržení athénské aristokracie nad někým, kdo se nechává najímat na výuku a vlastně takřikajíc slouží jiným. Zbývá tedy šest jednoznačně negativních pasáží v celém sledovaném výseku platónského korpusu. Naproti tomu se v dialozích nacházejí i místa s rozhodně kladným postojem k sofistům a je jich dokonce čtrnáct, sedm z nich ovšem pronášejí sami sofisté na adresu svého oboru. Stále zůstává o jedno více, než míst sofistům vysloveně záporně nakloněných. Vedle toho máme pasáže neutrální, z nichž některé lze při „dobré vůli“ v tom či onom smyslu interpretovat jak kladně tak i záporně. Těchto pasáží jest u Platóna k nalezení devatenáct a obvykle označují prostě učitele, který představuje jistou šanci, ale zároveň je nutno počítat s určitým rizikem.

Z uvedeného výčtu je patrné, že Platónova posice, přinejmenším presentovaná v dialozích, není zdaleka tak jednoznačná, jak tvrdí tradice. V zásadě lze říci, že je obsažena ve dvou skupinách vyjádření na toto téma:

- Positivní a většina neutrálních výroků o sofistech. Platón v těchto pasážích reflektuje běžný dobový common sense,²³² přebírá výraz σοφιστής pro označení vágní skupiny intelektuálů bez jakýchkoliv zásahů či změn. Platónův postoj je v této skupině totožný s výše popsaným obecným pojetím sofistů. Pasáže této skupiny se vyskytují zejména v raných a přechodových dialozích.

- Negativní postoj vůči sofistům. Tato skupina se dělí na dva velké oddíly.
1) PRVNÍ z nich vyjadřuje obvykle NÁHLED SILNĚ KONZERVATIVNÍCH A BIGOTNĚ NÁBOŽENSKY ZALOŽENÝCH ARISTOKRATŮ NA SOFISTY jako na šířitele novot, navíc cizáky a mnohdy nemající urozený původ. Rovněž sem patří pohled jejich synů, nadějných mladíků vychovaných v duchu těchto zásad, kteří však již tuší, že se

²³¹ K periodizaci dialogů a jejich dělení do skupin viz přílohy, podrobněji viz níže, zejm. Terminologické intermezzo.

²³² Za klasického reprezentanta obecného užití můžeme pokládat například Xenofonta. Tento již mnohokrát zmiňovaný autor je Platónovi blízký dobově i společensky, navíc pochází rovněž ze Sókratova kroužku, jeho pojetí sofistů, jak jsme jej sledovali v kapitole o Prodikovi, přesně odpovídá onomu vágnímu významu „Intelektuál“.

zrodili do jiného světa, jenž má zcela jiné nároky a nabízí netušené možnosti připraveným.

Lze se domnívat, že Platónovými ústy do značné míry promlouvá skutečný názor tehdejších tradičně a silně antidemokraticky zaměřených nejvyšších vrstev. Tito lidé se zřejmě na sofisty pohlíželi se směsicí odporu, obdivu a obav. Nabízí se srovnání s luxusní striptérkou a pornoherečkou, „pornstar“, která jako „vedlejší zaměstnání“ vede kurzy ženské smyslnosti, ve kterých zasvěcuje dovádivé manželky předních politiků a byznysmenů do všech tajů a zákoutí lidské intimity a sexuality. Její zaměstnání je zcela pobuřující a nepřijatelné jak pro širokou veřejnost, tak pro každého ze zmíněných pánů, o jejích výkonech se to již rozhodně tvrdit nedá a za její schopnosti u manželky by jistě mnohý byl ochoten dát mnohem více než nehorázně předražené kurzovné.²³³

Je to vlastně nám již známý postoj mladého Hippokrata z *Prótagory*. Platón zřejmě toto aristokratické stanovisko nejen reflektoval, ale přinejmenším částečně i sdílel; vzhledem ke svému původu a společenským vrstvám, v nichž se pohyboval, měl pro to koneckonců všechny předpoklady. Jde o ambivalentní vztah k někomu, kdo disponuje nespornou δεινότης.²³⁴ Tato δεινότης představuje až heroickou schopnost podávat extrémní výkony, běžným smrtelníkům zcela nedostupné. Sofisté dokážou strhnout pozornost znužené „zlaté mládeže“, které je jinak vše pro smích, vyznají se v ekonomice i psychologii, díky svým stykům a diplomatickému umění vyjednají nemožné i na mezistátní úrovni. Ač cizinci, neplatí pro ně žádná omezení, mají všude dveře otevřené, bez ohledu na tradiční občanská práva a privileje. Představují tedy ztělesněný žádoucí výkon, nesvázaný ovšem s žádnou konkrétní tradicí, rodem etc. Jejich vlastní postoj či názory jsou proto nesrozumitelné či nečitelné, nelze předvídat jejich reakce. Ve spojení s jejich výkonností představují rozhodně platné pomocníky, jako nepřítel je však sofista skutečně δεινός – strašný. Nemá totiž vlastně slabé místo, je totálně mobilní a tak nezaútočíme-li přímo na něj, není na co útočit. A

²³³ Jedná se nám zde o zdůraznění hlubokého protikladu mezi tím, co je všeobecně pokládáno za společensky prospěšné a tudíž i přijatelné, a individuálními ambicemi, tužbami či sny jednotlivců tvořících tuto společnost. Sókratově generaci se tato propast jakoby náhle zjevila v překvapivé hloubce v jednání a postojích dospívajících synů, Prótagorových žáků; jejím ztělesněním se stal právě σοφιστής, podobně jako jsou jím v dnešní době celebrity.

²³⁴ Není jistě ani zdaleka náhoda, že výše citovaná ironická narážka na Prodikovy jazykové diference se týká právě Prótagorovy δεινότης, *Prot.* 241 a-b.

přímý útok na muže takového formátu si každý rozmyslí, zvláště je-li jeho jediným zaměstnáním právě vítězit v politických agóních a učit tomu jiné.

Je nyní jasné, jaké výhrady mohl Platón z této posice mít: vysoce hodnotil schopnost vládnout nad ostatními, zároveň však podle něj každý jedinec nutně musí mít σωφροσύνη, schopnost znát své meze a nechat se ovládat, minimálně ve smyslu podříditi se systému, zařadit se do většího celku.²³⁵ Sofistická δεινότης je naprosto nesystémová a závisí plně na individuálním μέτρον, obdobná je též situace inspirovaného umělce.²³⁶ Platón, pokud tuto roli vůbec připouští, pak je vyhrazena jedině filosofu, jehož μέτρον jsou ovšem τὰ νοητά, takže vlastně v pravém smyslu individuálním měřítkem je pouze jejich interpretace. Sókratés rovněž přestupuje všechna pravidla, omlouvá jej však jeho Božský hlas, transcendentní δαιμόνιον.²³⁷ Negativní role vtělených daimónů – sofistů zřejmě spočívá právě v imanenci, není však zcela jednoznačně artikulována.

2) POSLEDNÍ ODDÍL NEGATIVNÍCH POSTOJŮ VŮČI SOFISTŮM obsahuje v podstatě TRADIČNÍ UČEBNICOVÝ OBRAZ SOFISTY: kejklíř a podvodník, úmyslně klamající své mladé naivní posluchače. Není pochyb o tom, že se jedná o Platónovo vlastní stanovisko, respektive nové užití výrazu σοφιστής. Viděli jsme ovšem v případě Prótagory, že Platónův skutečný názor může být příznivější než prezentace zamýšlející z nejrůznějších důvodů myslitele diskreditovat. V případě Prótagory a sofistů obecně je to snaha zakrýt jejich novátorství a pokud možno ukázat jejich posice jako samostatně neživotaschopné (a integrovat je do vlastního modelu).

V každém případě ovšem jde o nové užití termínu, respektive o jeho zavedení.²³⁸ Skupina, o níž je nyní řeč, představuje ve srovnání s oběma předchozími striktní pojem sofisty, tedy pojem relativně jasně vymezený a vážící se na skupinku myslitelů, kterým další tradice rezervovala dříve tak široký výraz sofisté. Máme zde tedy co činit s terminologickým užitím, jež označuje určitou τέχνη, či přesněji řečeno stínový obraz jistého umění. S tímto užitím se setkáváme v některých přechodových a zejména ve středních dialozích.

²³⁵ V *Rep.* 619 a-d tuto schopnost reprezentuje Odysseova duše.

²³⁶ *Ion* 542 b.

²³⁷ Např. *Theag.* 128 d – 129 d.

²³⁸ Do určité míry učinil první krok tímto směrem zřejmě již sám Prótagorás, vzhledem k jeho koncepci navázání či náhrady archaické tradice výchovy typu kentaura Cheiróna však nebyl prótagorovský pojem sofisty nikdy zcela odříznut od vágního obecného významu, jak se tomu stalo v případě terminologického užití u Platóna.

V Platónových dialozích se tedy setkáváme s dvojím pojmem sofisty. První je VŠEOBECNĚ ROZŠÍŘENÝ OBRAZ INTELEKTUÁLA a zahrnuje jak pozitivní, tak také neutrální i negativní hodnocení. Platón má v tomto případě na mysli nejrůznější myslitele, nejedná se o žádné striktně-filosofické vymezení, ale užití přirozeného jazyka. Hodnocení intelektuála je potom určeno charakteristikou (zejména společenskopolitickou) postavy, která je pronáší. Druhý pojem představuje PLATÓNŮV ORIGINALNÍ FILOSOFICKÝ TERMÍN, který označuje relativně jednoznačně a srozumitelně specifikovanou skupinku myslitelů, zastupujících odvrácenou stranu politické teorie.

Není sebemenších pochyb, že do této terminologicky vymezené skupiny patří Hippiás Élidský, ostrovan Prodikos, thúrijští eristikové Euthydémos s Dionýsodórem, Athéňan Thrasymachos – a především Prótagorás. Jsou zde ale jiní myslitelé, u nichž není situace tak jednoznačná. Jedním z takových je kupříkladu Euénos z Paru, jehož schopnost učinit mladíky lepšími Sókratés ironicky velebí v *Apologii*.²³⁹ V dialogu *Theagés* zase doporučuje Sókratés studium u mužů specifikovaných exemplární enumerací, jejíž součástí je i Gorgiův žák Pólos z Akragantu.²⁴⁰ Viděli jsme, že dokonce i Prodikos, jenž je zde prvním exemplárně enumerovaným, činí určitý problém i školskému chápání sofistů a představuje vlastně přechod mezi pojmem vyučujícího intelektuála a klasického platónského sofisty. Naše otázka ovšem zní, zdali do této terminologicky vymezené skupiny máme zařadit Gorgiu z Leontín.

Je nepochybné, že se Gorgiás několikrát vyskytuje jako člen „exemplární enumerace“ myslitelů, kteří jsou buď přímo nazýváni sofisty, nebo je to o nich známo odjinud. Jde o to, zda se „exemplární enumerace“ vztahuje na běžné, nebo Platónem zavedené terminologické pojetí sofisty. Například v *Apologii* Sókratés připouští, že je krásné vzdělávat mladé lidi, pokud to někdo umí jako „exemplárně enumerovaní“ myslitelé²⁴¹ – pasáž není nijak útočná nebo jízlivá, ba naopak Sókratés volí téměř smířlivý tón. Podobně prohlašuje Kritón v dialogu *Euthydémos*, že nezná ani jednoho z bratří, ale že je podle Sókratova úvodu pokládá za nějaké nové sofisty. Začátek *Euthydéma* je možné považovat za klasický příklad použití slova σοφίστης v neutrálním významu intelektuál –

²³⁹ *Apol.* 20 a-b.

²⁴⁰ *Theag.* 127 e – 128 b.

Kritón o eristicích nic neví, negativní hodnocení se dostaví teprve později na základě Sókratova vyprávění; prozatím je pokládá za cizí intelektuály, jedny z nástupců básníků a Sedmi moudrých. Tato neutrální poloha je přitom charakteristická i pro „exemplární enumeraci“ v *Apologii*. Máme tedy dobrý důvod se domnívat, že také tam se mluví jednoduše o intelektuálech, kteří se snaží vzdělávat občany.²⁴² V tomto smyslu tedy Gorgiás mezi sofisty nepochybně patří a není nic divného, je-li „společně s nimi exemplárně enumerován“.²⁴³

Jak jsme však viděli, tento vágní pojem může zahrnovat vlastně kohokoli, kdo je pokládán za vyučujícího intelektuála, jenž nějak navazuje na starou tradici výchovy. Nyní je jasné, že tato odpověď nic neřeší a že se naše „purpurová linie“ tážení vztahuje jednoznačně k terminologickému pojmu sofistů. Byl pro Platóna Gorgiás klasickým sofistou sensu stricto?

2. GORGÍÁS A OBECNÝ PORTRÉT PLATÓNSKÉHO SOFISTY

a) Sedm prótagorovských bodů nebo rétorika: gorgiovské dialogy

V předchozích kapitolách jsme se seznámili s Platónovými portréty tří významných myslitelů, proti jejichž příslušnosti ke striktně vymezeným sofistům není, přinejmenším v rámci našeho zkoumání, vznášena žádná závažnější námitka. Tito myslitelé se totiž za sofistů pokládají a přímo v dialogích se s jistou hrdostí sami k sofistům hlásí. Viděli jsme, že každý z nich je zcela svébytná osobnost s originální naukou, metodou výuky i životním postojem, takže je velmi obtížné mluvit o jednotné škole. V jejich vzájemném vztahu je vždy přítomno zrno rivality,²⁴⁴ neboť sofisté mnohdy pokládají jeden druhého za konkurenci²⁴⁵ a proto si úmyslně udržují určitý odstup: Lawson-Tancred přirovnává atmosféru v *Prótagorovi* k finále singlu mužů ve Wimbledonu.²⁴⁶ Je proto nanejvýše obtížné mluvit o společných rysech mužů, kteří se vzájemně jeden od druhého distancují.

Přesto zde společné prvky jsou. Netýkají se ovšem, jak jsme viděli, stylu či metody, ale filosofických fundamentů jejich nauk. Všechny historické sofistů

²⁴¹ *Apol.* 19 e.

²⁴² V *Apologii* jsou podle mého mínění sofisté bráni jako zcela zvláštní kategorie, v podstatě blízká Sókratově pozici (mimo jiné zřejmě u vědomí stejné formulované žaloby), zatímco kritizování jsou zástupci tří tradičních modelů πολιτικῆ σοφία: politik, básník a řemeslník.

²⁴³ Samozřejmě podle Platónova názoru, náhled na vlastní pozici historického Gorgiá viz níže.

²⁴⁴ Což je u sofistů – intelektuálů, tedy obecně presókratiků, celkem běžný postoj, viz Hérakleitos DK B 40/41, B 57.

²⁴⁵ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 82 a 128-9.

podle Buchheima charakterizují následující μαθήματα: ἀρετὴ, παιδεύειν ἀνθρώπους, βελτίω ποιεῖν, εὐβουλία, δεινὸν ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν.²⁴⁷ Všechny tyto maximy jsme v našem zkoumání již našli u Prótagory, a to jako přímo závislé na jeho ἐπάγγελμα. Když se Buchheim dále pokouší nějak pregnantně postihnout obtížně postižitelnou podstatu sofisty, dochází nakonec k formulaci 18 následujících maxim jeho veřejné působnosti:²⁴⁸

- (1) S výcvikem a studiem započni již v brzkém mládí!²⁴⁹
- (2) Nespoléhej na výcvik bez umění ani na umění bez výcviku: jedno bez druhého není nic!²⁵⁰
- (3) Nenech se odradit nezázivností a zdlouhavostí výcviku!²⁵¹
- (4) Nenechávej nic ležet ladem: co bys mohl využívat, bezezbytku využij!²⁵²
- (5) Jakýkoliv sporný moment převáděj vždy na slova, a rozhodnutí pak proved' na půdě řeči!²⁵³
- (6) Převahu demonstruj námitkou a sporem!²⁵⁴
- (7) Sporný moment za všech okolností rozhodni řečí ve svůj prospěch!²⁵⁵
- (8) Pro každé téma měj připravenou argumentaci ze dvou stran!²⁵⁶
- (9) Je-li to nutné, použij elenktický argument (úskok)!²⁵⁷-----
- (10) Protivníkovy závažné argumenty potírej smíchem, jeho výsměchu naopak čel závažností.²⁵⁸
- (11) Vždy buď připraven odpovědět na jakoukoli otázku!²⁵⁹
- (12) První pravidlo řečníka: buď neustále přesvědčivý!²⁶⁰
- (13) Neusiluj o pravdu, ale zvol uskutečnitelný cíl!²⁶¹
- (14) Vyvolávej vášně!²⁶²
- (15) Dokážeš-li ohromit, máš větší šaci!²⁶³
- (16) Věci velkolepé chval, věcem bezvýznamným dodej na významu!²⁶⁴
- (17) O novinkách mluv postaru, věci staré pojednej novým způsobem!²⁶⁵
- (18) Pružně reaguj prodloužením či zkrácením přednášky!²⁶⁶

²⁴⁶ Hugh Lawson-Tancred: *Plato's Republic and the Greek Enlightenment*, Bristol Classical Press, London 1998, 13.

²⁴⁷ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 110.

²⁴⁸ Tamtéž, 118-119.

²⁴⁹ Prótagorás DK 80 B 3; srov. Antifón DK 87 B 60

²⁵⁰ Prótagorás DK 80 B 10.

²⁵¹ Prodikos DK 84 B 2.

²⁵² Antifón DK 87 B 53, B 54, Anonymus Iamb. DK 89 B 7.

²⁵³ Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války* (Xyngrafé), II, 40, dále II, 61, dále III, 42, dále IV, 17 a rovněž IV, 34.

²⁵⁴ *Soph.* 232 c-e.

²⁵⁵ Pótagorás DK 80 B 6 b.

²⁵⁶ Prótagorás DK 80 B 6 a.

²⁵⁷ Prótagorás DK 80 B 6, srov. *Theait.* 180 a, *Euthd.* 275 e, *Euthd.* 276 d-e.

²⁵⁸ Gorgiás DK 82 B 12.

²⁵⁹ Gorgiás DK 82 A 19, A 26, srov. B 17.

²⁶⁰ Gorgiás DK 82 A 26, A 28.

²⁶¹ Gorgiás DK 82 B 23.

²⁶² Gorgiás DK 82 B 11 § 8, Prótagorás DK 80 B 6, srov. *Phdr.* 267 c-d.

²⁶³ Gorgiás DK 82 A 4 § 4, srov. též Gorgiova παίγνια.

²⁶⁴ Gorgiás DK 82 B 5 b, srov. též *Phdr.* 267 a, *Menex.* 234.

²⁶⁵ *Phdr.* 267 b.

²⁶⁶ *Phdr.* 267 b.

Buchheimova „s sofistická tabulka maxim“ je posbírána jak z doslovného znění B zlomků, tak z autorovy vlastní interpretace celkové problematiky.²⁶⁷ Představuje nicméně další relativně ucelený pokus o vymezení, na němž je obzvláště patrná jedna charakteristická věc, mimořádně důležitá pro naše „purpurové“ zkoumání: tabulka se skládá ze dvou zcela jasně odlišitelných skupin (v naší verzi je pro názornost odděluje přerušovaná čára). PRVNÍ SKUPINA (pravidla 1-9) je charakteristická agonální tendencí, má jasně politické zaměření a plně odpovídá předložené koncepci καταβάλλοντες λόγοι. Tato skupina má patrnou základnu v HMS, je odvozena převážně z Prótagorových zlomků a Buchheim ji rovněž označuje za „prótagorovskou polovinu“.²⁶⁸ DRUHÁ SKUPINA (pravidla 10-18) je zaměřena výhradně na řeč jako takovou, zejména pod zorným úhlem její πειθώ. Pravidla jsou navíc, i pod vlivem zlomků, pregnančně formulovaná a většina z nich má antithetickou strukturu, která, jak uvidíme, je typická pro Gorgiu. Tato pravidla snad nejsou přímo v rozporu s prótagorovskou HMS, rozhodně s ní však nemají mnoho společného – prostě se míjejí. Pravidla jsou odvozena převážně ze zlomků Gorgii z Leontín a Buchheim tuto část tabulky nazývá gorgiovskou.²⁶⁹ Vidíme tedy i v rámci historických sofistů dvě skupiny, jednu representovanou Gorgiou, druhou zahrnující ostatní sofisty v čele s Prótagorou.

Platónův stejnojmenný dialog toto Abderitovo „otcovství“ svou velkolepou dramatickou inscenací jen podtrhuje, obsahově je vlastně jeho pouhým potvrzením. HMS představuje nezbytný předpoklad nejrůznějších tezí a posic zastávaných všemi platónskými postavami terminologických sofistů. Představuje jakýsi výchozí bod, z něž do všech stran směřují individuální variace podle zaměření jednotlivých myslitelů. I přes značnou rozdílnost se tento fundament vždy projevuje ve zmíněných maximách, byť originálně a nezávisle nahlížených. Ačkoliv jsme tedy viděli, že z „vnějšího hlediska“ neexistuje ani u Platóna žádný „typický sofista“ a že jde o označení značně vágní, z „vnitřního“ pohledu lze mluvit o společném původu sofistických nauk. Tento původ je nepochybně třeba hledat

²⁶⁷ Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, 118.

²⁶⁸ Tamtéž, 119. Zůstává otázkou, proč v této situaci, kdy se jasně ukazuje dvojí poměrně odlišná tendence, přičemž každý z proudů má vymezené zástupce etc., se Buchheim nerozhoduje rozlišit sofistický a rétorický proud tehdejšího myšlení. Odpovědí může být jedině tradice a její široký pojem sofisty, jak jsme jej výše nastínili. Podle našeho názoru to nicméně není odpověď plně ospravedlňující setrvání v závislosti na tradici, zvláště v případě moderní, filologicky precizní a celkově inspirativní a hluboké monografie, věnované speciálně sofistice.

právě u Abderity, platónští sofisté jsou vždy tak trochu „prótagorovci“. Fundamentální podobu nauky Platónova terminologického sofisty můžeme v hrubých rysech shrnout do následujících bodů:

ἘΠΑΓΓΕΛΜΑ

- ἄνθρωπος μέτρον πάντων - HMS, rozhodující předpoklad

ΜΑΘΗΜΑΤΑ

- ἀρετή - představuje středobod oné Bohy seslané πολιτικὴ σοφία, tedy moudrosti realisticky hodnotící soukromé i veřejné záležitosti tak, že „věci dávají ten správný smysl“ dle HMS; příkladem politické moudrosti je právě sofista.

- παιδεύειν ἄνθρώπους - k této schopnosti je do značné míry možno muže vychovat, nejlepšími učiteli jsou sofisté.

- βελτίω ποιεῖν - výuka u sofistů činí muže lepšími, nikoli však absolutně dobrými, neb dle HMS vše lidské je relativní

- εὐβουλία - lepší než ostatní jsou právě ti, kdož si v každé situaci doposud věděli rady – to je tedy hlavní náplní sofistovy výuky

- δεινὸν ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν - ke skutečné politické zdatnosti patří nejen správné rozhodnutí, ale mimořádné výkony založené v maximálním nasazení do zvoleného momentu

ΣΕΒΗΔΝΟΟΕΝΊ ΒΖΗΛΕΔΕΜ Κ ΤΡΑΔΙΟΙ

- Myslitel vycházející z těchto bodů sám sebe prohlašuje za sofistu a pokládá se za nástupce zakladatelů archaické παιδεία.

Přestože všechny tyto body jsou součástí Prótagorovy nauky, bylo by chybou prostě platónského sofistu ztotožnit s abdérským myslitelem. Historický Prótagorás kladl obrovský důraz na politickou stránku, což Platón ponechává beze změn, zatímco u jiných sofistů byla za klíčovou považována např. schopnost orientace v jakékoliv i soukromé situaci a tedy ovládnutí co největšího počtu oborů, včetně řemeslných dovedností, jak jsme viděli v *Hippiovi*. Eristikové jsou zaměřeni o něco více na καταβάλλοντες λόγοι, celkovým smyslem však je i pro ně prosazení něčeho na způsob μέτρον; Prodikos se více zajímá o soukromou sféru,

²⁶⁹ Tamtéž.

avšak jeho z neplatónských zdrojů známá teorie náboženství a společnosti nabízí možné pojitko lingvistických a etických aspektů, takže celek míří prótagorovským směrem. Politická teorie je rozhodující i pro Thrasymacha nebo Kallikleia, nepochybně je však tento nástin ze všech sofistů Prótagorovi nejbliže, jistě i proto, že jej vlastně vytvořil, zatímco ostatní pouze přejali.²⁷⁰

Těchto sedm bodů shrnujících „vnitřní“ charakteristiku Platónova „prótagorovce“ samozřejmě představuje hrubé zjednodušení, z něhož nelze bez dalších dokladů automaticky vyvozovat žádné rozsáhlejší závěry ve vztahu k jednotlivým terminologickým sofistům a už vůbec ne vzhledem k historickému Hippiovi, Prodikovi etc. (kteří jak víme, žádné vědomé hnutí netvořili). Toto shrnutí je založeno zejména na shodách v postojích všech tří přítomných sofistů v *Prótagorovi* a jistě konsistenci těchto postojů ve všech dalších platónských výskytech, a je ospravedlnitelné pouze jako účelový nástroj k určení postav, které Platón ve svých spisech prezentuje jako terminologické sofisty.

Máme-li tedy hrubé rysy společné všem terminologickým sofistům, je na čase se ptát, nakolik se shodují s Platónovým obrazem Gorgii Leontínského. Protože většina přímých výskytů Gorgiova jména u Platóna je součástí exemplárních enumerací, a tedy pro nás irelevantní, porovnejme dosažené výsledky z kapitol o sofistech s Platónovým obrazem sicilského rodáka ze dvou dialogů, v nichž Leontíňan vystupuje přímo (*Gorgiás*), nebo prostřednictvím svých žáků (*Menón*, *Gorgiás*). Stačí nám přitom prozatím velmi předběžný pohled, jenž pouze připustí či zamítne zásadní podobnost ve fundamentální rovině nauky. Je Gorgiás nemyslitelný bez Prótagorovy HMS?

Tuto základní otázku nechme prozatím stranou a raději se věnujme našim sedmi bodům, a to v obráceném pořadí, tedy směrem „zvnějšku dovnitř“. Každý z „prótagorovců“ se hrdě HLÁSÍ K PŘÍSLUŠNOSTI K SOFISTŮM. Jak je tomu s Gorgiou? Ve stejnojmenném dialogu padne výraz σοφιστικῆ, σοφιστής celkem osmkrát,²⁷¹ ale používá jej výhradně Sókratés a to buď v rozhovoru s Pólem, nebo Kallikleem – nikdy s Gorgiou samotným. Navíc se jedná o ostré útočné pasáže, v nichž není vůbec jasné, zda Sókratés zastupuje Platónův vlastní názor. I tak se však zdá, že Sókratés netvrdí, že Gorgiás a jeho žáci jsou sofisté.

²⁷⁰ Ve smyslu intelektuálního horizontu, nikoli jako explicitní teze (stejně jako se interpret nemusí explicitně zabývat Gadamerem, je-li však ovlivněn hermeneutickou filologií, představuje Gadamer jisté vymezení jeho přístupu).

Leontínský cizinec sám totiž o sobě prohlašuje, že je ῥήτωρ, a to ne ledajaký.²⁷² Termíny ῥητορικὴ, ῥήτωρ v dialogu zazní sto dvacet osmkrát, což samo ve srovnání s výskytem výrazu σοφιστής dokládá, že tématem dialogu je řečnictví. Gorgiás se evidentně pokládá za řečníka a nikoli za sofistu. Předmětem jeho umění je λόγος, nikoli politika a výchova k občanství. Zatímco Prótagorás se hlásí k prastaré tradici παιδεία a takový Hippiás oslňuje obdivuhodným ziskem ze svého mnohoznalectví, slibuje Gorgiás jen a jen umění dokonalé řeči.²⁷³ Rovněž jeho žáci, minimálně Pólos, se pokládají za jeho následovníky se vším všudy, tedy nikoliv za sofisty, ale za rétory.

Protože se Gorgiovo umění projevuje výhradně v řeči, je automaticky vyloučen i druhý bod, ČINIT DRUHÉ EXTRÉMNĚ VÝKONNÝMI JAK V ŘEČI TAK V ČINECH. Také Menón, jiný Gorgiův žák,²⁷⁴ dosvědčuje, že Leontínský rodák opovrhne každou teorií, která by například zaručovala dobrou správu majetku.²⁷⁵

Zejména je však v *Menónu* vyzdvižena Gorgiova nechuť k výuce ve věcech náležitého občanství, politické dokonalosti a obecně πολιτικὴ σοφία. Podle Menóna pokládal Gorgiás za možné ČINIT LIDI LEPŠÍMI jedině ve sféře řeči. Odmítal vyučovat ZDATNOSTI a VYCHOVÁVAT MUŽE.²⁷⁶ Tradice παιδεία je mu zcela cizí,²⁷⁷ ZDATNOSTI NELZE UČIT.²⁷⁸

Jak je tomu tedy s Gorgiovým vztahem k prótagorovské HMS? Vidíme, že jediným nevyvráceným bodem je Abderitova εὐβουλία, která jistě hrála podstatnou roli i pro Gorgiu, ovšem ve zcela jiném smyslu a výhradně v oblasti živé řeči.²⁷⁹ Prótagorovo ἐπάγγελμα je proto sicilskému řečníku na hony daleko, rétorika se nezabývá žádnou individuální MÍROU aspirující na relativní obecné měřítko. Základním zájmem rétora je δύναμις,²⁸⁰ která žádnému měřítku

²⁷¹ *Gorg.* 463 b, 465 c, 519 c, 520 a-b.

²⁷² *Gorg.* 449 a.

²⁷³ *Gorg.* 449 d.

²⁷⁴ *Men.* 70b, 71 d, 96 d.

²⁷⁵ *Men.* 80 d – 81 a.

²⁷⁶ *Men.* 95 b-c.

²⁷⁷ Tato tradice byla pro sofisty naopak konstitutivní, viz E. R. Schwinge: *Griechische Tragödie und zeitgenössische Rezeption: Aristophanes und Gorgias. Zur Ferage einer angemessenen Tragödiendeutung*, Göttingen 1997.

²⁷⁸ *Men.* 96 c-d.

²⁷⁹ *Gorg.* 450 b-c.

²⁸⁰ *Gorg.* 456 a – 457 c.

nepodléhá, a schopnost inspirace umožňující momentální vystižení projevu této síly neboli *καίρος*.²⁸¹

Tento stručný pohled do dvou nejtypičtějších „gorgiovských“ dialogů z Platónova raného a středního období nás přesvědčuje o tom, že postava Gorgii se až nápadně neshoduje s obecným rysem „prótagorovce“ neboli terminologického Platónova sofisty. Vezmeme-li navíc v úvahu, že jej Platón zvěčnil obklopeného nadějnými žáky, kteří rovněž nevyhovují stanoveným kritériím,²⁸² pak lze předpokládat, že snad máme co dělat s jinou či alternativní školou nebo směrem, než jaký představovali při vší své nejednotě sofisté. Buchheimova „tabulka sofistických maxim“ rovněž nemluví právě ve prospěch zařazení Gorgii mezi sofisty: tam se sice jedná o historické myslitele, nicméně jistá základní shoda Platónových postav s historickými předobrazy se nám již potvrdila; Buchheim sice potichu, ale zato poměrně ostře odlišuje gorgiovskou rétoriku a prótagorovskou sofistiku. Docházíme tedy nakonec k závěru, že Gorgiás podle Platóna nepatří mezi terminologicky pojaté sofisty.²⁸³

b) Purpurové tápání

Podnikli jsme nemalé zkoumání, abychom našli odpověď na základní otázku, proč v dialogu *Prótagorás* nevystupuje Gorgiás Leontínský. Tento dialog nejvýrazněji ztělesňuje esenci sofistiky, jak ji viděl Platón, přinejmenším v raných, přechodových i středních dialozích. Svou roli v něm proto mají přední zástupci starší sofistiky. Nejslavnější řečník Hellady však chybí. Otázka, proč Platón muže v purpurovém plášti neumístit po bok Prodiaka, Hippia a Prótagory, a co tím sledoval, vyvolala potřebu podrobnějšího zkoumání.

Nejprve jsme se důkladně věnovali každému ze tří typických platónských sofistů, kteří se v *Prótagorovi* objevují, a to jak jejich historickému odkazu, tak zejména jeho Platónovu hodnocení. Nevyhnuli jsme se místy detailní interpretaci těch dialogů, v nichž tito sofisté vystupují a nebo jsou přímo zmiňováni. Došli jsme k závěru, že každý z nich byl zcela nezávislou osobností a že i Platónův

²⁸¹ *Gorg.* 455 a.

²⁸² Problematická je v tomto ohledu postava Kallikleia, jenž též figuruje mezi výše uvedenými kandidáty na politicky zaměřené „prótagorovce“. Je ovšem otázka, zda Kalliklés představuje žáka v pravém slova smyslu; i v jeho případě ovšem platí přinejmenším základní rys všech Gorgiových posluchačů: nepokládá se za sofistu! Podrobněji k problému Kallikleia viz výklad *Gorgii* níže.

²⁸³ Tento závěr je ovšem nutno ještě doplnit zevrubnou analýzou zlomků Gorgii z Leontín, a zejména klíčových Platónových dialogů, kde se objevuje Gorgiás buď jako postava, nebo zakladatel filosofické rétoriky a autor probíraných myšlenek. Positivní doplnění tohoto prozatím negativního závěru představuje celý druhý díl studie.

přístup k nim byl velmi diferencovaný. Nejhuře byl v jeho očích zřejmě zapsán Hippiás, nejpříznivěji naopak hodnotil Prodika; za skutečně hlubokého myslitele vyzývajícího k vážné diskusi ovšem považoval nejspíše jen Prótagoru.

Ačkoliv jsme tedy odmítli hluboce zakořeněné přesvědčení, že existovala nějaká vyhraněná skupinka, kroužek ba dokonce hnutí sofistů, nebo že se s něčím podobným setkáváme u Platóna, pokusili jsme se zobecnit společné rysy platónských sofistů. Ukázalo se, že se ve výrazu σοφιστής u Platóna skrývají dva velmi odlišné významy. První se kryje s dobovým velmi vágním označením prakticky jakéhokoli intelektuála, zejména byla-li jeho činnost nějak spojena s výchovou a vzděláváním. Tento pojem nacházíme jak s pozitivním, tak nejčastěji s neutrálním a někdy vysloveně s negativním zabarvením – v závislosti na tom, která postava z Platónových spisů o sofistech mluví. Naopak je v této souvislosti víceméně lhostejné, o jakého sofistu se konkrétně jedná.

Toto vágní užití výrazu σοφιστής je často doprovázeno exemplární enumerací jeho typických dobových zástupců – a Gorgiás bývá mezi nimi jmenován. V tomto smyslu by tedy nepochybně mezi sofisty náležel. Potíž spočívá v tom, že toto zjištění pro nás nemá prakticky žádný význam, neboť vágní pojem sofistů svou šíří pojme i všechny presókratovské filosofy, básníky a nejednoho politika.

Vedle obecně užívaného vágního pojmu se ovšem Platóna objevuje nové, terminologické užití, které podle všech předpokladů zavedl právě on. Tento „druhý σοφιστής“ označuje poměrně přesně vymezenou skupinku myslitelů, kteří jsou sice navzájem osobně nezávislí, jejich intelektuální zázemí je však zcela zásadně podmíněno Prótagorovým vystoupením. Tyto postavy si zřejmě sami nejsou plně vědomy svého fundamentálního spříznění, neboť v konkrétním rozpracování společné niterné báze se jejich nauky mnohdy dramaticky rozcházejí. Krom toho si každý z těchto myslitelů hlídá svůj vnější osobitý styl, jenž svou originalitou rozhodně k vědomí jednoty nepřispívá. Zdá se, že toto přesvědčení o zcela autonomním přístupu je věrné zobrazení skutečného sebehodnocení historických sofistů. Platón se nicméně domníval, že každý z této úzké skupinky vlivných myslitelů je nějak svázán s Prótagorovým ἐπάγγελμα a zavedl proto striktně filosofický termín sofista, jenž poté převzala tradice a zůstal dodnes jediným používaným významem tohoto slova. Přes všechnu rozdílnost

měli tito myslitelé totiž přinejmenším jedno společné: s hrdostí o sobě při každé možné příležitosti rozhlašovali, že jsou sofisté – a to bylo v Helladě té doby něčím neobvyklým. Mlhavý počátek užšího vymezení lze tedy spatřovat již u nich.

Určitá svízele spočívá v tom, že nejvýznamnější představitelé této terminologicky přesně ohraničené skupiny „prótagorovců“ byli zároveň nejvýraznějšími a proto nejslavnějšími a nejvlivnějšími dobovými intelektuály, takže jako zástupci obou skupin často figurují tytéž postavy: Prótagorás, Hippiás a Prodikos. To, že doba Platónova mládí byla epochou, kdy na intelektuálním poli dominovali sofisté, je ovšem prostý historický fakt, jenž nás nesmí zmást. Je pravda, že sofisté patřili ve své době ve většině oborů mezi elitu, ale jistě nebyli jedinými odborníky a v minulosti před příchodem Prótagorovy HMS navíc o striktně pojatých sofistech nemůže být řeči, zatímco o sofistech jakožto mudrcích či odbornících byvších i dnešních Platón běžně mluví, a nejen on.

U takto striktně termínem vymezené skupinky sofistů – „prótagorovců“ je potom možno za cenu určitého zjednodušení nalézt společné rysy jejich myšlení, které lze využít ke srovnání s opět zjednodušeným Platónovým obrazem Gorgii Leontínského z dialogů, kde přímo vystupuje on nebo jeho žáci. Výsledek tohoto srovnání ovšem vyznívá zcela opačně, než výsledek v případě sofistů „vágních“. Naše zkoumání nás dovedlo k poměrně jednoznačnému závěru, že historický Gorgiás z Leontín ani jeho postava z dialogů mezi platónské sofisty nenáleží a že jej tedy Platón musel pokládat za někoho jiného.

Tím se nám podařilo zodpovědět naši úvodní otázku: Gorgiás na platónské slavnosti všech sofistů chybí prostě proto, že se coby historický myslitel rozhodně za sofistu nepokládal, neměl se sofisty nijak vřelé vztahy a že rovněž Platón jeho postavu mezi ně neřadí. „Purpurový“ rétor tedy v Kalliově paláci vlastně nemá co pohledávat a pravděpodobně by nebyl právě vítán.

Toto zjištění nám ovšem o Gorgiovi z Leontín mnoho neříká a už vůbec nám nepomůže, chceme-li se dozvědět, co si tedy vlastně o proslulém řečníku myslel Platón, nepovažoval-li jej, v rozporu s tradicí i stále ještě všeobecně rozšířeným názorem, za sofistu. V dosavadním zkoumání vedla k poznatkům o Gorgiovi pouze via negativa, paradoxně tedy víme poměrně přesně, za co Platón Leontínského rodáka nepovažoval. Podařilo se nám tedy odstranit staletý a rozšířený omyl. Aby však takové tvrzení vůči ctihodné tradici obstálo, je třeba

postupovat ve zkoumání dále a nabídnout nějaký pozitivní obsah Platónova hodnocení sicilského řečníka. Vymezování *per negationem* nestačí.

Jestliže Platón pokládal muže v purpurovém plášti za myslitele nezávislého na sofistech, musel k tomu mít nějaký důvod. Pokud mu navíc přímo věnoval dva dialogy a v mnoha jiných se, jak uvidíme, k jeho naukám vracel, pak jej jistě pokládal za významného myslitele. V tomto ohledu však po skončení dosavadního zkoumání tápeme úplně stejně jako na počátku. Naše zkoumání se tedy ukazuje jako přípravná fáze, která odstranila běžné mylné předpoklady a zhruba vymezila pole pro vlastní bádání.

To je v první řadě třeba věnovat podrobné analýze dochovaných Gorgiových spisů a rekonstrukci nauk v nich obsažených, včetně formulace základní filosofické pozice Gorgiovy školy. Tomu bude věnován první díl této studie.

Druhý díl se poté bude moci zaměřit na výzkum přítomnosti Gorgiových nauk v Platónově díle, Platónově diskusi a zhodnocení těchto myšlenek a jejich případné recepci. Vydejme se tedy spolu na pátrání po purpurových stopách...

První díl:

G O R G I O V A
R É T O R I C K Á
F I L O S O F I E

HLAVA TŘETÍ

O ΛΕΟΝΤΙΝΙΟΣ

1. SE ŠTÍTEM NEBO NA ŠTÍTĚ

V přípravné části jsme zjistili, že platónskou postavu Gorgii Leontínského nelze chápat jako jednoho z terminologicky pojatých sofistů, že jím nebyl ani Gorgiás historický a jeho nauky za sofistické nepokládal ani Platón. Tímto zjištěním vlastně mohlo naše společné putování skončit, takřka dříve než začalo.

Rozhodli jsme se však jinak. Za prvé je zapotřebí naše tvrzení o jiné než sofistické podstatě Gorgiova myšlení podepřít nějakou přijatelnou alternativou, jinak zůstane pouhým „vyvracečským“ útokem na ctihodnou tradici a pozbude věrohodnosti. Za druhé je neobyčejně zajímavé se ptát, kým tedy Leontínský myslitel podle Platóna byl, protože pokud jej přestaneme pokládat za sofistu, zjišťujeme, že nám tradiční model prakticky nemá co nabídnout; tím se může objasnit mnohé v odkazu historického Gorgii. Zejména však stojíme před vzrušující a zároveň závažnou mezerou v našem porozumění Platónovi: *Gorgiás* a *Menón* jsou bez jakékoliv pochybnosti klíčové dialogy,²⁸⁴ a pokud neznáme Platónův vztah ke Gorgiovi a jeho naukám, pak nelze tvrdit, že rozumíme Gorgiově roli v těchto dialozích a tedy že plně chápeme jejich poselství. Není vyloučeno, že v Platónově filosofii dosud existuje temné či snad lépe purpurově zakalené místo, u kterého, vzhledem k jeho neprobádanosti, nejsme předem schopni odhadnout jeho význam pro celé Platónovo dílo. Ukazuje se totiž, že existuje myslitel, jehož myšlenky Platónovi stály za opětovnou námahu a vedly k vytvoření nezapomenutelných literárních a filosofických skvostů, přičemž o vlastním významu tohoto myslitele pro Platónovo myšlení prakticky nemáme potuchy. Po odstranění staletého nepochopení je pouze jasné, že pro něj zřejmě nebude platit nic nebo skoro nic, nač jsme zvyklí u Platónova přístupu k sofistům...²⁸⁵

Purpurové mlhy přitom nezakrývají pouze naše porozumění postavě sicilského řečníka v *Gorgiovi* a jeho roli v *Menónu*. Není vůbec jasné, které dialogy

²⁸⁴ A jak uvidíme, gorgiovská tematika přinejmenším spoluurčuje povahu řady dalších dialogů, nevyjímaje ty úplně nejdůležitější, například *Symposion*, *Parmenidés* nebo *Faidros*.

²⁸⁵ „Prótagorovcům.“

máme pokládat za „gorgiánské“ a kde všude máme vlastně po stopách Leontíňanových myšlenek pátrat. Určitou možností je vyjít z vlastního Gorgiova myšlení a poté hledat případné diskuse či modifikace těchto nauk v Platónovi. Pohled na historického Gorgiu byl ovšem po převážnou část dějin západního myšlení ovlivněn mylnou interpretací platónské postavy a proto je třeba postupovat značně obezřetně. *Studia gorgiana* je navíc velmi mladý obor a standardní proud se v něm ještě plně neustálil, i významní badatelé mnohdy zastávají protichůdná stanoviska, často podmíněná vlastně cizorodým zájmem a názorem přineseným z příbuzných studií, nejčastěji právě platónských.

Stojíme tedy vlastně na začátku. Přípravná zkoumání nám do jisté míry umožnila „učinit tlustou čáru za minulostí“ a začínat s relativně čistým štítem. Výsledkem je, že za sebou nemáme prakticky nic. Čeká nás rekonstrukce nauky historického Gorgii z Leontín a na ni navazující srovnávání a postupné skládání Platónova obrazu sicilského řečníka z mnoha zdánlivě nesouvislých střípků, získaných pečlivým procházením řady dialogů a následné zhodnocení významu tohoto obrazu pro Platónovo myšlení, případně nezbytná větší či spíše menší reinterpretační Platónova díla. Můžeme se opřít pouze o moji starší práci, interpretaci Gorgiova ranného filosofického spisu. Její stručnou rekapitulaci si ulehčíme vstupem na gorgiánskou půdu. Zahalme se tedy do purpurového pláště a vydejme se vstříc budoucímu zkoumání. Se štítem, nebo na štítě!

2. SICILSKÁ GORGÓNA

a) Muž bez minulosti

V roce 427 vstoupila do Athén delegace sicilského města Leontín, která měla zásadní diplomatické pověření: žádat Athéňany o ochranu před rozpínavými Syrakúsany. V čele poselstva stál tehdy sedmapadesátiletý muž jménem Gorgiás.²⁸⁶

O jeho životě před touto událostí nemáme mnoho zpráv. Narodil se v Leontínách, a protože se dožil závratných sto devíti let²⁸⁷ a zemřel až po Sókratovi - to jest po roce 399, je třeba klást datum jeho narození za rok 508.²⁸⁸

²⁸⁶ Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války* (Xyngrafé), III, 86.

²⁸⁷ Gorg. DK 82 Test. 12.

²⁸⁸ F. Blass: *Attische Beredsamkeit I.*, Von Gorgias bis zum Lysias, B. G. Teubner, Leipzig 1887, 47; datace Gorgiova života se ovšem v literatuře dost liší, např: 490-382 uvádí W. Schmid: *Geschichte der Griechischen Literatur*,

Jeho leontínské mládí nám zůstává skryto. Pocházel jistě z významné rodiny,²⁸⁹ jinak by mu obec nesvěřila tak životně důležitý úkol stát v čele athénské mise. Z jeho pozdějšího života se dá usuzovat, že se zabýval politickou a právní činností a získal značné zkušenosti a nemalý vliv, nic konkrétního však není známo. Rodné Leontíny byly *apoikia* euboiské Chalkidy, vál v nich tedy svěží vítr iónského ducha a Gorgiás se tam jistě i pod vlivem svého patrně staršího bratra, lékaře Hérodika,²⁹⁰ seznámil s nejrůznějšími přírodovědnými naukami a dost možná i myšlenkami pýthagorejců.²⁹¹ Spolehlivě ovšem víme, že byl osobním žákem Empedokleovým²⁹² a podle mnohých náznaků studoval také přímo u Zénóna.²⁹³ Měl tedy všechny předpoklady stát se významným filosofem.

Gorgiás se ovšem do historie zapsal zejména jako nedostižný řečník, oslňující svým zjevem a schopný podmanit si svým kouzlem tisícíhlavá shromáždění. Tak jej známe z Athén, kde podle Thomase Buchheima teprve zahájil svou strmou kariéru učitele rétoriky.²⁹⁴ Buchheim má nepochybně pravdu v tom, že z „athénské“ období máme o Gorgiovi dosti zpráv a že právě tam dosáhl nesmrtelné slávy a stal se po určitý čas nejslavnějším z Hellénů, a to nepochybně jako nepřekonatelný rétor. To ovšem nemusí znamenat nic více, než že se dodnes dochovala zejména díla athénských autorů. Na druhou stranu máme spolehlivě doloženo, že již v předchozích letech pronesl ohnivý Sicilan mnohé slavnostní řeči na Panhellénských hrách.²⁹⁵ Vezmeme-li v úvahu, že do Athén přišel jako zralý, téměř šedesátiletý muž, všechno mluví pro domněnku, že se v té době řečnictvím do hloubky zabýval již dlouhá léta. Jako vedoucí diplomatické mise měl lví podíl na tom, že Athéňané přislíbili pomoc Leontínským, a možná částečně ovlivnil i rozhodnutí k neblaze proslulému Sicilskému tažení, které skončilo hořkým fiaskem a způsobilo ztrátu vedoucího postavení Athén v hellénském světě. K tomuto podniku Athéňany Gorgiás jednoduše přemluvil. Řečníkem, jenž uchvátí duše všech přítomných a může si

München 1940, 57; 500/497-391/388 U. Wilowitz-Mollendorf: *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, 172; 483- 380 dle Pavla Kucharského: *Slovník antické kultury*, Svoboda, Praha 1974; 484-376 je verze T. Buchheima: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, VII; pro srovnání viz zlomky DK A 1-2, A 10-14.

²⁸⁹ Jeho otcem byl Charmantidas, Gorg. DK 82 Test. 2.

²⁹⁰ Gorg. DK 82 Test. 2, Test. 2a, Test. 22.

²⁹¹ Helga Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 64.

²⁹² Diog. Laert., VIII, 59.

²⁹³ *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 979 a 22, 979 b 25, 979 b 36.

²⁹⁴ T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, IX.

²⁹⁵ Gorgiás, DK 82 B 7 a B 8.

dovolit vyučovat syny nejmocnějších velmožů Řecka, se ovšem nikdo nestane ze dne na den.²⁹⁶ Na základě úvodní pasáže z Platónova *Menóna* lze předpokládat, že Gorgiás se nejprve usadil v Thessálii²⁹⁷ a založil tam svou rétorickou školu.²⁹⁸ Vyučoval tam zřejmě mnoho let, neboť mezi jeho tehdejší posluchače patřila řada později vynikajících mužů jako Aristippos, Filostratos, Krítiás, Alkibiadés, Likymnios, Alkidamás a Antisthenés.²⁹⁹ Právě v thessalském období počíná většina vztahů s jeho skutečnými, přímými žáky, zejména Pólem, Menónem, Ísokratem³⁰⁰ a snad i Thúkýdidem.³⁰¹ Do Athén přišel jako řečník a učitel, který již má jméno – a také nemalé jmění.

Neznáme přesnou délku Gorgiova „athénského období“, ani zda se jednalo o větší počet kratších návštěv, či zda v Athénách pobýval po delší čas ale pouze jedenkrát.³⁰² Dle *Menóna*³⁰³ se zdá, že se poté vrátil zpět do Thessálie, kde patrně zemřel. V Athénách nicméně dosáhl vrcholu.³⁰⁴

V Gorgiově životě jsou tedy dva základní pilíře, které jsou doxograficky dobře doloženy a jsou nám naprosto srozumitelné: mládí na studiích u starších eleatů a slavná ἀκμὴ v Athénách. Někde mezi těmito dvěma body se nachází vznik Gorgiovy thessalské školy, kterou po návratu z Athén obnovil a výukou rétoriky v ní zřejmě strávil podstatnou část svého stáří (50 let!).³⁰⁵ To, co je velmi obtížně srozumitelné, je spojení obou těchto etap. Co má společného filosof eleatského typu s uhrančivým řečníkem tragického stylu? Jaké styčné body lze nalézt mezi naukami Zénóna či Empedoklea a advokátní praxí nebo výukou rétoriky? Naše

²⁹⁶ Že se rétorikou Gorgiás patrně zabýval již dříve nakonec připouští sám Buchheim: „*denn sonst wäre er kaum mit der erwähnten Mission betracht worden und hätte ohne seine Kunst auch schwerlich diese Verblüffung beim Athener Publikum auslösen können*, in: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, IX.

²⁹⁷ Thessálie byla v dobách peloponnéské války neutrální, Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války (Xyngrafé)*, IV, 78.

²⁹⁸ *Men.* 70 a-b.

²⁹⁹ F. Blass: *Attische Beredsamkeit I.*, Von Gorgias bis zum Lysias, B. G. Teubner, Leipzig 1887, 50.

³⁰⁰ Gorgiás DK 82 Test. 32.

³⁰¹ Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XI.

³⁰² Na podzim 426 dorazilo do Athén druhé poselstvo, na jehož naléhání nakonec Athéňané posílili svou „leontínskou“ flotilu o dalších 40 lodí (Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války (Xyngrafé)*, III, 115). Nevíme jistě, zda byl Gorgiás členem i této druhé mise, vzhledem k jeho předchozímu úspěchu to však lze předpokládat. Athénská pomoc se však cestou zdržela (Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války (Xyngrafé)*, IV, 3-4.), takže byla možná vyslána ještě třetí mise, jejímž vůdcem či přinejmenším členem mohl Gorgiás být, viz Helga Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 66.

³⁰³ *Men.* 71 c.

³⁰⁴ Asi nejefektivnějším důkazem absolutního vrcholu, kterého mohl myslitel té doby dosáhnout, je Gorgiova socha celá ze zlata, kterou si směl a mohl i dovolit nechat postavit v areálu Delfské svatyně, Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, VIII.

³⁰⁵ Jiný názor má Buchheim, jenž pobyt v Thessálii bez dalšího vysvětlení klade až po roce 427, Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, X.

vědomosti o Leontínském rodáku se pohybují mezi dvěma diametrálně odlišnými extrémy. Chceme-li tento „kontrapunkt“ pregnantně vyjádřit, pak jest naše představa Gorgiá z Leontín rozepjata mezi filosofií a rétorikou.

b) Dvojí život?

Situaci nám rozhodně neulehčují ani Gorgiovy dochované spisy. Leontíňan proslul a do dnešní doby je znám zejména jako řečník. Všechna jeho známá díla s jedinou výjimkou byla skutečně zaměřena tímto směrem, ať již se jedná o učebnice rétoriky nebo teoretická pojednání. Naprostá většina badatelů se přitom shoduje v přesvědčení, že tato díla vznikla až po roce 427, tedy pravděpodobně během „athénské obdoby“. V žádném případě nelze stanovit přesné pořadí těchto spisů, nebývá ani zvykem řadit je do menších skupin. Jejich výčet zní:³⁰⁶

- Ἑλένης ἐγκώμιον
- Ὑπερ Παλαμῆδους ἀπολογία
- Ἐπιτάφιος
- Ὀλυμπικός
- Πυθικός
- Τέχνη
- Ἐγκώμιον εἰς Ἥλείου
- **Enkómion na Achillea**³⁰⁷

Navíc se ještě uvádí spis s názvem *Περὶ καιροῦ*,³⁰⁸ což se odvozuje ze zlomku B 13; jedná se ovšem o ojedinělý názor.³⁰⁹ V drtivé většině máme ovšem z těchto spisů dochovány pouze troskovité zlomky, v souvislejší podobě dočkala dnešních časů pouze *Helena*, *Palamédés* a částečně *Ἐπιτάφιος*. V každém případě se jedná o díla zralého muže po šedesátce.

Jinak se to ovšem má se spisem *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, jenž představuje právě onu výjimku a bývá tradičně pokládán za plod raného období. Tento velmi komplikovaný spis představuje jeden z interpretačně nejnáročnějších textů antiky. Gorgiás v něm udivuje schopností precisní analýzy a detailní obeznámeností s mnoha filosofickými školami. Text nezapře eleatské dědictví a po formální stránce v mnohém připomíná Zénónův styl. Je nesmírně obtížné říci, co

³⁰⁶ Mario Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 96.

³⁰⁷ Název se nedochoval v originále.

³⁰⁸ Zda Gorgiás skutečně napsal nějaký spis tohoto jména, je sporné. Předpoklad se opírá o Gorgiův zlomek DK B 17.

nám vlastně chce sdělit, a jak uvidíme, je snad ještě obtížnější to někomu vysvětlit. V žádném případě však dílo nepojednává o rétorice...

Stojíme tedy před evidentní záhadou. Máme před sebou dílo mladíka a starce, přičemž se zdá, že spolu ani v nejmenším nesouvisejí. Trpěl snad Sicilan rozdělením osobností? A jak s tím vším souvisí zprávy o přírodovědném studiu u Empedoklea?

Nadějně řešení nabídl již Hermann Diels.³¹⁰ Pokusil se vysvětlit zdánlivý rozpor mezi výlučně rétorice zasvěcenými zlomky a filosofickým spisem promítnutím protikladných tendencí do různých časových rovin. Vyšel z faktu, že dochované zlomky leontínského rodáka spadají buď pod řečnickou tematiku, nebo jsou součástí Anonymovy a Sextovy zprávy, anebo se týkají přírodovědné, zvláště optické problematiky. Předložil tedy hypotézu tří Gorgiových životních etap, v nichž proslulý rétor zaujímal postupně tři rozdílná „filosofická“ stanoviska. V mládí byl nejprve žákem Empedokleovým a zabýval se kosmologií a fyzikou, z tohoto „přírodovědného období“ pocházejí optické fragmenty. Později obohatil Gorgiás své filosofické vzdělání o studium u některého z Parmenidových žáků, pravděpodobně Zénóna. Ovládl antithetickou dialektiku Parmenidovy školy a pod vlivem eleatů prostudoval starší filosofii. Ke konci tohoto „eristického období“ propadl Gorgiás tváří v tvář neřešitelnosti Zénónových aporií pesimismu a zanevřel na veškerou filosofii. Výrazem této radikální skepse byl v Dielsově představě právě spis *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Od té doby se Gorgiás věnoval výhradně rétorice, v níž dosáhl oslňujícího úspěchu. Z poslední, „rétorské etapy“ Gorgiova života, pochází většina dochovaných fragmentů.

Půvab Dielsova návrhu spočívá v tom, že paradox současně zastávaných neslučitelných posic ruší tím, že ukáže, že současné nejsou. Není nutno se pokoušet o žádnou náročnou a riskantní interpretaci známých zlomků a poté měnit zaběhnutý pohled na Gorgiu a jeho současníky. Řešení je geniální svou neuvěřitelnou pohodlností: Diels vlastně vůbec nic neinterpretuje, pouze rozdělí zlomky do tří skupin. To je také vedle nesporné váhy Dielsova jména jistě jeden z nejpodstatnějších důvodů, proč tento návrh slavil takový úspěch.

³⁰⁹ F. Blass: *Attische Beredsamkeit I.*, Von Gorgias bis zum Lysias, B. G. Teubner, Leipzig 1887, 57.

³¹⁰ Hermann Diels: *Gorgias und Empedokles*, in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 382.

Olof Gigon však přišel s přesvědčivým tvrzením, že *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* vykazuje jisté společné formální znaky s „Palamédem“ a „Helenou“, takže Gorgiás v pozdějších obdobích prokazatelně používal své staré a nám známé postupy. Zejména však Gigon upozornil na popis Ísokratova náhrobku, jenž Gorgiu zobrazoval εἰς σφαῖραν ἀστρολογικὴν βλέποντα.³¹¹ Poukázal na to, že máme všechny předpoklady pro domněnku, že se leontínský myslitel zabýval přírodovědnými otázkami i v pokročilém věku.³¹² Dielsova hypotéza tím padá.

Většina ostatních badatelů se evidentní rozpor mezi dvěma skupinami spisů i zpráv o leontínském rodáku pokusila vyřešit popíráním filosofické povahy *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Tak například Heinrich Gomperz označil Gorgiův spis v narážce na závěr *Heleny* za *παίγνιον*,³¹³ řečnickou hříčku, kterou je nutno vyškrtnout z dějin filosofie a zařadit do dějin rétoriky.³¹⁴ Podle Karla Reinhardta byl zase eleatismus v Gorgiových časech již přežitkem, kterému se na Sicílii každý jen smál. *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* byl tedy psán jako velkolepá fraška, zesměšňující vyčpělé myšlenky.³¹⁵ Podobné stanovisko rovněž zaujal H. Maier.³¹⁶

Vzhledem k tomu, že se nám podařilo prokázat mylnost tradiční koncepce pokládající Sicilana za jednoho ze sofistů, neměli bychom těmto hlasům šmahem deklasujícím Gorgiovu filosofii jako sofistiku přikládat příliš velkou váhu. Gorgiás byl jeden člověk a nic nám nenaznačuje, že by měl sklon k podobnému tříštění a následné inkonsistenci jako Hippiás, ba naopak. Pasáže z *Menóna* i *Gorgiů* jej představují jako člověka cele koncentrovaného³¹⁷ určitým směrem³¹⁸ a zaujímajícího mnohem koncisnější posici než „prótagorovci“.³¹⁹

³¹¹ Plut. *Vit.* X, 838.

³¹² Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 213.

³¹³ Gorgiás, DK B 11, § 21.

³¹⁴ Heinrich Gomperz: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin 1912, 1.

³¹⁵ Karl Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der Philosophie*, Bonn 1916, 39.

³¹⁶ H. Maier: *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Möhr, Tübingen 1913.

³¹⁷ Právě toto jednotné zacílení a z nauky jakoby naprosto konsekventní životní postoj (připomínající svou neúprosností tzv. „právníckou metodu“ z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*) může být jedním z důvodů Platónova zkreslení v *Gorgiōvi* a celkově „schisofrenního zobrazení“ (viz níže) leontínského myslitele v platónském korpusu, jehož dědice nacházíme např. právě v Dielsovi.

³¹⁸ Gorg. DK 82 Test 11, Test. 13, Test. 18.

³¹⁹ Buchheim dokonce mluví o Gorgiově „asketickém způsobu života“: nikdy se neoženil, zůstal bez potomků, pokud víme, ani přes ohromné jmění si nevybudoval nikde žádný palác; své ohromné zisky prakticky celé utratil na výlohy za cestování a společensky náročný život v cizích domech a městech – po odchodu z Leontín neměl podle všeho nikde domov. Podle Buchheima zasvětil celý život výuce a panhelléské politice, Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, VIII.

Měli bychom si naopak dát tu práci a pokusit se vyložit pokud možno jednotně Gorgiovu filosofickou nauku či přinejmenším filosofické stanovisko. Víme totiž, že bez porozumění historickému Gorgiovi se nepohneme z místa v našem „purpurovém podniku“. Vyhnout se jedinému zjevně filosofickému dílu by mohla být fatální chyba a v každém případě by to nesvědčilo o přílišné akribii našeho zkoumání. Projděme tedy dochovanými díly leontínského myslitele a pokusme se nalézt jejich společné jádro.

3. „FILOSOFIE“: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος

a) Sextus nebo MXG?³²⁰

Začněme „raným“ spisem. Apollodóros zmiňuje Gorgiovo dílo Περὶ φύσεως, napsané v Olympiádě 444-441³²¹ - tedy zhruba v době Gorgiovy akmé,³²² o němž předpokládáme, že je totožné s dochovaným filosofickým spisem Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.³²³

Tento spis se nám dochoval ve dvou variantách, u Sexta Empirika a ve zprávě anonymního peripatetika *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (MXG) patrně ze druhého století naší éry. Text obou pramenů se dosti zásadně liší. Diels se vzhledem k obecné důvěryhodnosti Sextově rozhodl jednoznačně upřednostnit jeho verzi a do svých dnes již legendárních „Fragmentů“ zahrnul pouze ji.³²⁴ Prvním zastáncem Anonymovy verze byl Karel Janáček,³²⁵ skutečný zájem badatelů však vyvolal až průkopnický článek Olofa Gigona.³²⁶ Mezi skalní zástánce a zároveň editory MXG patří zejména Mario Untersteiner³²⁷ a Barbara Cassinová.³²⁸ Váha příkládaná oběma pramenům se dodnes u jednotlivých myslitelů dosti liší, obecně lze konstatovat jednoznačný příklon k MXG.³²⁹

³²⁰ Detailní rozbor problematiky pramenů Περὶ τοῦ μὴ ὄντος viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 20-32.

³²¹ Gorg. DK 82 Test. 10.

³²² Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, VIII.

³²³ Charles Segal: *Gorgias and the Psychology of the Logos*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 / 1962, 99.

³²⁴ Gorg. DK 82 B 3.

³²⁵ Karel Janáček: *Rozbor zpráv o filosofii Gorgiově*, in: *Listy Filologické* 59 / 1932, 13-20, 99-101.

³²⁶ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, zejm. 210.

³²⁷ Mario Untersteiner: *Sofisti, testimonianze e frammenti*, fasc. 2., introd., trad. e commento a cura di M. Untersteiner, (1949), 2 vydání Florenz 1961.

³²⁸ Barbara Cassin: *Si parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, édition critique et commentaire, Lille 1980.

³²⁹ Tento přístup je charakteristický pro většinu zásadních prací na poli „Studia gorgiana“, zejm. Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 384-407;

Z tohoto spisu jakožto rozhodujícího pramene vychází rovněž Thomas Buchheim, editor nejnovějšího kompletního vydání Gorgiových zlomků a testimonií,³³⁰ který je, jak jsme viděli, zároveň předním odborníkem na problematiku sofistů. Výchozím textem pro naše bádání proto budiž MXG.

b) „Právnícká metoda“ a struktura spisu³³¹

Προοίμιον Περὶ τοῦ μὴ ὄντος sestává ze tří pozoruhodných tezí: NENÍ VŮBEC NIC. POKUD SNAD NĚCO JE, JE TO NEPOZNATELNÉ. POKUD SNAD NĚCO JE A JE TO I POZNATELNÉ, PAK TO NELZE SDĚLIT DRUHÝM.³³² Cílem spisu je nepochybně dokázat těžko uvěřitelnou platnost těchto tří tezí. Co je však smyslem tohoto sdělení, co stojí za třemi tezemi jakožto jednotný názor, jehož jsou trojím vyjádřením?

Gorgiás vyložil svou nauku i po formální stránce dosti neobvykle. Zvláště na poli filosofie lze jeho argumentaci bez nadsázky označit za velmi nekonvenční.³³³ Struktura díla souvisí tak úzce s jeho obsahem, že bez porozumění stavbě důkazů a struktuře argumentace nelze porozumět jeho smyslu. Gigon pokládá Περὶ τοῦ μὴ ὄντος za „vzácnou směs eleatské filosofie, která je od počátku charakteristická radikálností tázání se, a rétorické techniky dokazování, jež je velmi blízká ‘Heleně’ a ‘Palamédovi’.³³⁴ Spis se skládá ze tří částí: 1) Nic není 2) I kdyby něco mohlo být, je to nepoznatelné 3) I kdyby cokoli mohlo být a být přitom i poznatelné, pak je to nesdělitelné druhým. To je podle Gigona postup advokáta, jehož úkolem je krok za krokem vyvracet protivníka postupným zaujímáním jeho stanoviska a ukazováním jeho neudržitelnosti až do vyčerpání všech možností. Gigona nepřekvapuje, že se mnozí podivují, jak to, že v druhé části spisu je předpokládána existence věcí, když existence čehokoliv byla

Walter Bröcker: *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt am Main 1965, zejm. 115; nejradikálněji tuto posici zastává Hans-Joachim Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, zejm. 38; kompromisní posici zastává Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica*, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983), Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, zejm. 243-4; naopak za Dielsova následovníka lze považovat W. K. C. Guthrieho: rew. Of Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, *Gnomon* 45 / 1975, 707.

³³⁰ Thomas Buchheim: *Gorgias "Leontinus" / Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien: griechisch-deutsch*. Hrsg. mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim, Hamburg 1989.

³³¹ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 31-43.

³³² MXG 979 a 12-13.

³³³ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, , 190: „Niemals hat ein Philosoph seine Lehre auf so sonderbare Weise vorgetragen.“

³³⁴ Tamtéž, 191.

v části první popřena.³³⁵ Filosoficky se to zdá jako nesmyslné, v postupu právníka platné.

Ch. M. J. Sicking jde ještě dále než Gigon a ukazuje, že jisté vzdálené paralely, které Gigon nachází mezi textem MXG a některými presókratiky, jsou jen vnější podobnosti, a že ani Démokritova,³³⁶ ani Parmenidova³³⁷ argumentace neodpovídá Gorgiovu postupu. Plně souhlasíme se Sickingem, že tento postup je ve staré filosofii něco naprosto nevídaného: dokazují se tři zcela rozdílné teze, jejichž východisko bylo právě vyvráceno důkazem teze předchozí. Pro snadnou orientaci ve struktuře MXG nabízí Sicking³³⁸ následující schéma:

I. Uvedení tří tezí, které mají být dokázány

οὐκ ἔστιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον ἔστι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

II. Ἴδιος Γοργίου ἀπόδειξις: οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι

1) Pokud by bylo možné, aby něco nebylo, pak by bylo, nakolik by něco mohlo nebýt, stejně tak možné, aby něco bylo. Věci by tudíž stejně tak (οὐδὲν μᾶλλον) byly jako nebyly. To je absurdní: nakonec není možné říci ani „X je“ ani „X není“.

2) Připustíme-li přesto možnost, že něco neexistuje, vede to k nemožnosti toho, že něco existuje. To je absurdní, protože nelze říci: τὸ ὄν οὐκ ἔστιν.

3) Kdyby existence a neexistence byla totéž, tak také nemůže nic existovat, protože nejsoucno není, a jsoucno, protože je identické s ne-jsoucím, také ne.

III. Vlastní důkaz, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδέν

1) Pokud něco jest, je to buď věčné nebo vzniklé.

a) Nemůže být věčné, neboť nevniklé nemá žádný začátek a je tudíž bez meze. Jako takové není nikde, a protože nikde, tak vůbec není.

b) Nemůže být vzniklé, neboť vznikající vzniká buďto ze jsoucího anebo z nejsoucího. Obojí je nemožné.

2) Pokud něco jest, je buď jedno nebo mnohé.

a) Nemůže být jedno, neboť kdyby bylo (jedno), muselo by být netělesné, a nic netělesného nemůže být.

b) Nemůže být mnohé, neboť mnohé je složeno z jednotek.

3) [Pokud něco jest, je to buď pohyblivé anebo nehybné.]

a) Nemůže být pohyblivé – Kdyby se jsoucno pohybovalo, stávalo by se nejsoucím, a nejsoucí nemůže vznikat. – Kdyby se jsoucno pohybovalo, tak pokud by se pohybovalo po částech, bylo by částečně nejsoucí, pokud by se pohybovalo vcelku, celkově nejsoucí.

b) [.....]

IV. Možné je jen to (δεῖν γὰρ), že vše myšlené je jsoucí, nejsoucí není myšleno (tj.: buďto jsou bytí a myšlení identické, anebo, pokud nejsou, nemůže být žádné poznání jsoucího)

1) Jestliže by vše myšlené mělo existovat, pak by nebyl žádný ψεῦδος, ani pokud by někdo tvrdil, že vozy jezdí po moři: „vždyť by vše pak bylo *bylo stejné*“.

2) Smyslové vnímání rovněž nemůže garantovat existenci věcí, neboť:

a) i viděné a slyšené existuje jen nakolik je myšleno (tj. nakolik je podřiditelné kontrole myšlení; tudíž mohou zrak a sluch garantovat existenci stejně tak málo jako myšlení – jehož nespolehlivost byla právě prokázána.

b) Kdyby kontrola nad smyslovým vnímáním nebyla myšlení vlastní, pak by byl jednoduše protiklad mezi shodou vidících a shodou myslících (sluch, zrak a

³³⁵ Heinrich Gomperz: *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts, Leipzig und Berlin 1912, 23.

³³⁶ Démokritos, DK A 112.

³³⁷ Parmenidés, DK B 8, verš 8.

³³⁸ Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: ed. C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 387-389.

myšlení jsou seřazeny paralelně): rozhodnutí by pak bylo nemožné (980 a 15
ὡσπερ οὐδὲν μᾶλλον [ἂ ἀκούομεν ἤ] ἂ ὀρώμεν ἔστι, οὕτω οὐδὲν μᾶλλον ἂ ὀρώμεν ἤ [ἂ]
διανοοῦμεθα).

V. A.

- 1) Ze stanoviska mluvícího: co vidíme, nelze slovy vypovědět.
 - 2) Ze stanoviska naslouchajícího: co nevidíme, nelze vyrozumět ze slov druhého, jenž to viděl.
- Důvody pro 1) a 2): věci nejsou totožné se slovy, a: jednotlivé vjemy se vzájemně nemohou zastupovat.

V. B.

I kdyby byla možná výpověď o tom, co jsme poznali, stejně nebude naslouchající moci rozumět pod vyřčeným totéž, neb totéž nemůže být zároveň ve dvou osobách.

V. C.

I kdyby mohlo být jedno a totéž v mnoha osobách, tak jim to nebude připadat stejně. Jednotlivé vjemy jednoho a téhož člověka nejsou jedinkrát totožné: jak mají dva rozdílní lidé pociťovat přesně to samé?

Na závěr se ještě jednou zopakují tři dokazované Gorgiovy teze.

Sickingovo schéma je velice užitečná a v gorgiánské literatuře ojedinělá pomůcka, která při dostatečné podrobnosti neztrácí přehlednost a poněkud usnadňuje práci s občas neprůhlednou zprávou anonymního autora MXG, což dvojnásob platí o její druhé a částečně též třetí části. Přesto na tomto Sickingově rozvrhu shledáváme řadu zcela zásadních nedostatků, kvůli kterým jej i přes jinak nesporný přínos musíme odmítnout.³³⁹ Za nejzávažnější námitku pokládáme fakt, že ze Sickingova schématu vůbec není patrná základní trojitá stavba Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, ani „právnícká“ koherence důkazů, ačkoliv o ní sám Sicking jinde mluví.

Podle našeho názoru, podpořeného základním členěním nejpodrobnější speciální studie věnované Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, monografie Hanse – Joachima Newigera, se Gorgiův filosofický spis zjevně skládá ze tří víceméně symetricky koncipovaných hlavních částí, dělicích se vždy na několik důkazů, z nichž každý obsahuje příslušné argumenty. Celou touto stavbou prolíná výše zmíněná „právnícká“ argumentační metoda: každý argument sám o sobě vede k důkazu, avšak jakoby pro případ, že by se (hypoteticky) ukázal nedostatečným, je následován jiným argumentem vedoucím k témuž závěru. Ze souboru těchto argumentů sestává důkaz, vylučující všechny myslitelné varianty kromě dokazované. Dva důkazy (ve druhé části jen jeden) pak dokazují základní negativní tezi a spolu s ní tvoří jednu ze tří hlavních částí spisu. Následující část má vždy za předpoklad opak dokázané teze části předchozí, přitom každá část obsahuje jinou tezi a rovněž poněkud odlišnou terminologii. Velmi zhruba lze říci,

že první část je dialekticko-ontologická, druhá se zabývá epistemologií a poslední teorií komunikace:

| | | | |
|---|--|--|------------------------|
| ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ | (? προίμιον ?) | | MXG 979 a 12 - 24 |
| | CAST I. Οὐκ ἔστιν οὐδέν | | MXG 979 a 24 - 980 a 8 |
| | 1. důkaz ἴδιος ἀπόδειξις | 2. důkaz ἔστιν οὐδέν | |
| | 1. <u>Argument:</u> 979 a 25-8 μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι (= εἶναι ἔστι εἶναι) | 1. <u>Argument:</u> 979 b 20-34 ἀγένητον ἢ γενόμενον | |
| | 2. <u>Argument:</u> 979 a 28-30 μὴ εἶναι ἔστι, εἶναι οὐκ ἔστι | 2. <u>Argument:</u> 979 b 35 - 980 a 1 ἐν ἢ πλείω | |
| | 3. <u>Argument:</u> 979 a 31-33 εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἔστι ταυτό | 3. <u>Argument:</u> 980 a 2-8 (? ... ?) οὐδ' ἂν κινηθῆναι | |
| | CAST II. Ἐστὶν ἀγνωστον | | MXG 980 a 8 - 19 |
| | důkaz | | |
| | 1. <u>Argument:</u> 980 a 9-12 ἅπαντα δεῖν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι | | |
| | 2. <u>Argument:</u> Sextus Empiricus: Adv. math. VII. / Gorgiás DK B 3 § 80 εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται | | |
| 3. <u>Argument:</u> 980 a 13-18 οὐδέν μᾶλλον (ἔστιν) ἢ ἀκούομεν ἢ ἢ ὁρώμεν ἢ ἢ διανοούμεθα | | | |
| CAST III. Οὐκ ἔστι δηλωτὸν ἄλλοις | | MXG 980 a 19 - b 17 | |
| 1. důkaz | 2. důkaz | | |
| 1. <u>Argument:</u> 980 a 20 - b 3 ὁ λέγων λέγει (φθόγγους), ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα | 1. <u>Argument:</u> 980 b 9-11 οὐκ ἔστι ταυτό ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν | | |
| 2. <u>Argument:</u> 980 b 3-8 οὐ ψόφον λέγει ὁ λέγων οὐδὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον | 2. <u>Argument:</u> 980 b 11-14 οὐ πάντη ὁμοίους ταυτόν οὐχ ὅμοιον φαίνεται | | |
| | Dodatek: 980 b 14-17 αὐτὸς αὐτῷ οὐχ ὅμοια αἰσθάνεται | | |
| (? ἐπίλογος ?) | | MXG 980 b 17 - 19 | |

³³⁹ Všechny námítky podrobně viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*, Praha 2004, 41-42.

Celý spis tedy uvádí προοίμιον, v němž jsou vytčeny tři „právnícky“ navazující neslučitelné teze, po něm následuje pozoruhodná dějinná exposice připisující později vyvrácená ontologická stanoviska jakoby různým školám, a poté autor přistupuje k důkazům jednotlivých tezí. Jak vidíme na schématu, po postupném prokázání tezí ve třech částech celkem pěti důkazy vždy po třech argumentech uzavírá dílo ἐπίλογος, jenž tyto teze, nyní již dokázané, opakuje. Máme-li nyní rámcovou představu o Gorgiově filosofickém díle, podívejme se postupně na vlastní argumenty všech jeho tří částí.

c) Stručný rozbor MXG, část první: NIC NENÍ - první důkaz³⁴⁰

Po úvodní pasáži, v níž nám Gorgiás přinejmenším ohlašuje své záměry a předkládá v každém případě něco na způsob obsahu,³⁴¹ následuje první část spisu, jejímž cílem je dokázat tezi, že nic není. Gorgiás tak činí ve dvou samostatných důkazech, z nichž každý sestává ze tří argumentů.

První důkaz bývá podle Anonymova označení též nazýván ἴδιος ἀπόδειξις. Gorgiás v něm na rozdíl od důkazu druhého užívá striktně vlastních námitek a proto lze s jistou oprávněností předpokládat, že právě ἴδιος ἀπόδειξις představuje originální a původní myšlenkovou bázi spisu. Gorgiás v ní útočí na sám základ ontologie, představovaný tehdejší nejvyspělejší školou a jejím zakladatelem Parmenidem. Zatímco slavný eleat ve své básni prohlašuje, že pouze bytí jest a jedině bytí ve své jednotě je bez rozporu myslitelné, Gorgiás popírá možnost myslet jak nebytí tak bytí; tím vlastně ruší podmínky jakéhokoli trvalého spolehlivého poznání.

PRVNÍ ARGUMENT³⁴² ἴδιος ἀπόδειξις je založen na předpokladu totožnosti: nebytí je nebytí. Vycházíme-li ovšem z Parmenidovy monistické ontologie, pak jakýkoliv výskyt slovesa εἶναι musí mít vždy tentýž význam, aristotelské rozlišení je v nedohlednu. Bytí je tedy nutně vždy bytí, nebytí pak jest nebytí – a o to právě běží! Nebytí JEST nebytí, a toto JEST je stále stejné jako v případě bytí, s nímž je

³⁴⁰ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 44-68.

³⁴¹ Komplikovanou a jistě důležitou otázkou, kolik z textu MXG 972 a 12-24 pochází z Anonymova pera a zda vůbec máme předpokládat nějaké původní Gorgiovo προοίμιον, se zde nemůžeme in extenso zabývat. V zásadě existují jak pokusy o rekonstrukci grandiózního úvodu (M. Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 145) tak pozice minimalistické (Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: ed. C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 387) i tendence ke kompromisu (H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 16). Podrobněji k tomuto problému viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 44-47.

³⁴² Jestliže totiž nebytí je nebytí, pak by nejsoucno v ničem nebylo méně než jsoucno. Vždyť nejsoucno jest

totožné. Nelze tedy s Parmenidem základ veškerého myšlení stavět na jistotě, že cokoli jsoucího musí být, nejsoucí pak že není. Pokud bytí je bytí a nebytí nebytí, pak dle Gorgii nelze o věcech spolehlivě říci ani že jsou, ani že nejsou. Ztrácíme tedy jistotu ohledně fundamentálního určení všech věcí.³⁴³

DRUHÝ ARGUMENT³⁴⁴ vychází z popření totožnosti v argumentu prvním – není-li možno pochopit nebytí jako fundament možnosti nebýtí, a to fundament, jenž není, pak tento fundament zřejmě musí být. ³⁴⁵ Protože však jeho protikladem je bytí, musí tento protiklad nebýt (to je podstata jejich protikladu). Bytí by tedy nebylo a bylo by pouze nebytí – jenže odkud by vzešlo jeho bytí, ne-li z bytí samotného, protikladného fundamentu, jenž nyní není? Ani bytí nebytí tedy není možné.³⁴⁶

Na řadu tak přichází TŘETÍ ARGUMENT, jakési východisko z nouze.³⁴⁷ Nebytí není ani nebýt, ani být, s bytím je to stejné. Možná lze uniknout aporii tak, že zrušíme protikladnost bytí a nebytí? To ale znamená, že jsme oba fundamenty ztotožnili – a tím i zrušili. Výsledek: opět nic. Anonymus velmi správně ve svém

nejsoucne a jsoucno jsoucne, takže by o věcech o nic více neplatilo, že jsou, než že nejsou. MXG 979 a 25-8.

³⁴³ V interpretaci prvního argumentu ἴδιος ἀπόδειξις panuje zásadní spor mezi G. B. Kerferdem: *Gorgias on Nature or That Which Is Not*, in: *Phronesis* 1/1955, 6-10, a H.-J. Newigerem: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 31-36, zda se jedná o reductio ad absurdum, nebo jemnou eskamotáž s rozdíly jsoucno- bytí, nejsoucno-nebytí etc. Podrobněji viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 49-56.

³⁴⁴ Jestliže však nebytí stejně jest, pak bytí, jeho protiklad, není. Vždyť je-li nebytí, pak bytí náleží nebýt. MXG 979 a 28-30.

³⁴⁵ Druhý argument není podle Olofa Gigona: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 195, vlastně ničím jiným, než „otočením“ prvního – víme již, že pokud předpokládáme, že nebytí není a bytí jest, ztrácíme možnost vypovídat o věcech něco určitého (tamtéž, 194); předpokládejme nyní, že nebytí je a bytí, jeho protiklad, že tudíž není. Pak ovšem nic neexistuje, bytí totiž není, je pouze nebytí. Gigon z toho vyvozuje, že nebytí zůstává nadále nebytím, naprosto nedotčeno ve svém bytí (tamtéž, 195).

³⁴⁶ V Newigerově pojetí je druhý argument založen na tom, že zatímco existence nejsoucna nikterak nepopírá existenci jsoucna, τὸ μὴ εἶναι ἔστι zjevně vylučuje τὸ εἶναι ἔστι. Důsledkem τὸ μὴ εἶναι ἔστι může být jediné τὸ εἶναι οὐκ ἔστι. Z toho vyplývá, že tyto substantivizované infinitivy musí mít nějaký mlčky přecházený subjekt. Τὸ μὴ εἶναι musíme tedy chápat jako 'nebytí něčeho', stejně tak v případě τὸ εἶναι musíme předpokládat nějaké 'cosi', H.-J. Newigerem: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 34. S tím výslovně nesouhlasí Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983)*, Facolta' di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 248, podle něhož je Newigerova a Kerferdova představa, že Gorgiás se v první části "nezabývá abstraktním či transcendentním Bytím, ale bytím a nebytím smyslových věcí tohoto světa", scestná. Mansfeld se domnívá, že původní znění závěru prvního argumentu bylo οὐδὲν τῶν ὄντων εἶναι místo pozdějšího οὐδὲν μᾶλλον... πράγματα. Τὰ ὄντα by pak rozhodně neznamenalo věci smyslově přístupné.³⁴⁶ Τὰ πράγματα jsou pro Mansfelda 'věci, jak se mají', věci tohoto světa obecně, či tento svět vůbec, prostě jsoucna, což dokládá pasáž MXG 980 a 19, kde je význam mimo veškeru pochybnost. Argument by pak měl celkově mnohem blíže k fyzikům a jejich abstraktní 'podstatě všech věcí'. Podrobněji k celé problematice viz K Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 59-64.

³⁴⁷ Za těchto okolností by tedy nemohlo být nic, pokud ovšem být a nebýt není totéž. Je-li to však totéž, ani pak by nemohlo nic být: nebytí totiž není a bytí také, ne, protože je totožné s nebytím. MXG 979 a 31-33.

kritickém komentáři poznamenává,³⁴⁸ že stejně tak by závěrem třetího argumentu mohlo být všeobjímající bytí.³⁴⁹ Bylo by to však již jiné bytí, než bytí Parmenidovo, a je otázka, nakolik by na jednoznačně eleatské půdě ἴδιος ἀπόδειξις bylo podobně „nivelizovaný“ pojem bytí vůbec možné takto užít.

Tento závěr by ovšem předpokládal opustit základní východisko celé ἴδιος ἀπόδειξις, jež zní: nebytí není, a: nebytí je nebýti (což jest totéž). Tím by ovšem padl základní kámen eleatské dialektiky, jímž je negativní vymezení, a celá argumentace by se zhroutila z formálních důvodů.

Otázkou zůstává, jak máme zmíněným třem argumentům jako celku rozumět a co ἴδιος ἀπόδειξις vlastně autor mínil. Vzhledem k tomu, že jediné o této pasáži Gorgiova spisu pojednává Anonymus separátně, dále že pouze tento úsek má samostatné označení, a že ke všemu jde na rozdíl od ostatních úmyslně poskládaných důkazů podle všeho o Sicilanův vlastní, kompletně nový a originální důkaz, je na místě se u této otázky zdržet. Jistě ne náhodou je ἴδιος ἀπόδειξις zařazena na samý začátek dokazování!

Gorgiův „vlastní důkaz“ začíná tezí οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. Již tato teze sama je velmi problematická. Jedná se pouze o jiné vyjádření základní teze první části οὐκ ἔστιν οὐδέν?³⁵⁰ Nebo se tato teze týká až druhého důkazu a ἴδιος ἀπόδειξις její autor předřadil celému spisu jakožto „Vorfrage“?³⁵¹ Pak by vzalo za své výše předložené schéma a bylo by zapotřebí rozumět strukturu Περὶ τοῦ μὴ ὄντος nějak jinak, patrně blíže představě Sickingově. To, jak který badatel odpoví na otázku, v jakém vztahu je první věta ἴδιος ἀπόδειξις k větě uvádějící celý spis, do značné míry ovlivňuje nejen jeho výklad jednotlivých argumentů ἴδιος ἀπόδειξις,³⁵² ale i posuzování stavby a účelu první části, a tudíž

³⁴⁸ MXG 979 b 14-19.

³⁴⁹ Tato prostá interpretace viz Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 218. Značně odlišně rozumí třetímu argumentu H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 34-38, jenž druhý a třetí argument chápe jako párové, spojené výrazem εἰ μὴ ταῦτόν ἐστιν. Zatímco první argument připravuje půdu práci s parmenidovskou dvojicí bytí-nebytí, přechází druhý a třetí argument od nebytí k nejsoucím, jež není. Předpoklad, že nejsoucí není, je východiskem třetího argumentu i pro Kerferda: *Gorgias on Nature or That Which Is Not*, in: *Phronesis* 1/1955, 17, avšak druhý argument se podle něj opírá o princip, že jsoucí jest. Podrobněji k celé problematice viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 65-67.

³⁵⁰ Základním zastáncem tohoto přístupu je H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 19 a 37.

³⁵¹ Tento názor razí Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: ed. C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 406-7.

³⁵² Ukázkovým příkladem budiž G. B. Kerferd: *Gorgias on Nature or That Which Is Not*, in: *Phronesis* 1/1955, 3, jenž v

spisu jako celku – což nakonec zásadně ovlivní chápání Gorgiova myšlení a výklad všech jeho dochovaných děl.³⁵³

Zač tedy ἴδιος ἀπόδειξις pokládat? Podle našeho názoru je pravda někde uprostřed často protichůdných a mnohdy zbytečně vyhraněných pozic. Jedná se o nejobecnější úvahu o tom, zda je vůbec možno říci JEST a NENÍ, aniž bychom sami sobě protiřečili (Sicking). Tato fundamentální rovina však nijak nevyklučuje neustálý přímý vztah k Parmenidovi: kde Mistr eleat praví οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, přidává Gorgiás druhou část: οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. Ἰδιος ἀπόδειξις tedy nemusí být chápána jako zcela nezávislé pojednání (Sicking, Kerferd), naopak je integrální součástí první části (Newiger, Bröcker,³⁵⁴ Reinhardt³⁵⁵). Začíná Parmenidovou antitezí a pohybuje se stále na stejné rovině, struktura tohoto pojednání je následující(Gigon³⁵⁶):

NEBYTÍ jest **nebýti** : **BYTÍ** jest **býti**
NEBYTÍ jest **býti** : **BYTÍ** jest **nebýti**
NEBYTÍ identické s **BYTÍ**

Celý Gorgiův spis je charakteristický trojitou argumentační strukturou úzce svázanou s nezaměnitelnou „právníckou“ strategií (Gigon). Pokud však má být tato „právnícká metoda“ skutečně konstitutivním prvkem MXG, jak jsme výše naznačili, musí zásadním způsobem prostupovat strukturou všech důkazů a tedy být přítomna i v ἴδιος ἀπόδειξις (Newiger). Nezapomínejme, že první důkaz je důkazem nějaké teze, a ta zní: nic není. Předložil tedy v rámci právnícké metody Leontíňan dva důkazy téhož?

Ne tak docela. Právnícká metoda totiž nespočívá ve snášení mnoha argumentů v rámci jednoho důkazu – úloha argumentů v důkazu je vyvrátit myslitelná východiska či námitky. Důkazy naproti tomu fungují na sobě nezávisle, aby i v případě selhání některého z nich stále zůstávala v platnosti dokazovaná teze.

ἴδιος ἀπόδειξις vidí zkoumání možnosti aplikovat sloveso „být“ na jevy, aniž by to vedlo ke kontradikcím, a na základě svého výkladu vztahu první věty a teze tudíž solitérní důkaz, že není možné, aby cokoli bylo nebo nebylo.

³⁵³ Podrobněji k celému závažnému interpretačnímu problému viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 47-50 a zejména 61-65.

³⁵⁴ W. Bröcker: *Parmenides*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 / 1964, 79.

³⁵⁵ K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1959, 38.

³⁵⁶ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 195.

Gorgiova ἴδιος ἀπόδειξις tak sice skutečně dokazuje hlavní tezi první části, že nic není, její shrnutí v první větě však naznačuje, že se jedná o důkaz radikálně odlišný od důkazu druhého. Οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι totiž neříká úplně přesně totéž jako οὐκ ἔστιν οὐδέν! První důkaz přece útočí na první člen teze, totiž na sloveso εἶναι: podle Parmenida nelze říci NENÍ, nelze však ani s Parmenidem říci JEST, chceme-li v první řadě „statečně zakulacenou řeč“. Nelze-li ovšem myslet JEST, pak je bezpředmětné ztrácet čas s jakýmkoliv kandidátem na podnět – žádné „něco“ nelze myslet bez účasti na bytí.³⁵⁷

ἴδιος ἀπόδειξις je tedy řádnou součástí první části a jako její první důkaz dokazuje její tezi, že není nic. Zaměřuje se ovšem na ono „NENÍ“, tedy fundamentálně ontologickou problematiku, a po formulačně precizní avšak po eleatském způsobu velmi strohé a na slovo skoupé argumentaci dosahuje svého cíle. Tím je nepochybně posluchačovo/čtenářovo uznání první Gorgiovy teze.

Co kdyby se však našel důvtipný myslitel, jenž by vznesl zásadní námitku a zpochybnil platnost argumentace ἴδιος ἀπόδειξις, takže by nebylo možné nadále popírat myslitelnost JEST? V tom případě se zasáhne právnická metoda: není-li již vyvrácena možnost bytí, stále lze popírat možnost něčeho. I kdyby bylo, bude to NIC.

d) Stručný rozbor MXG, část první: NENÍ NIC - druhý důkaz³⁵⁸

Na řadu přichází již v úvodu dokonce dvakrát ohlašovaný důkaz, že nemůže být ani jedno ani mnohé, ani vzniklé ani bez vzniku. Celá pasáž je ovšem uvedena slovy εἰ δὲ ἔστιν! Vskutku – chceme-li dokazovat, že je buď jedno nebo mnohé, musíme mít podmět (byť i nevyjádřený), nějaké již jsoucí τι. Právě jsme však dokončili důkaz, že není možné o něčem říci (a myslet), že je či není!

Jedná se o skvělý příklad Gorgiovy celkové strategie. Leontínský rétor zde přistupuje na vyvrácený předpoklad, že něco jest (ἴδιος ἀπόδειξις), a to mu nyní umožňuje argumentovat proti zastáncům konkrétní ἀρχή, ať již má více podob nebo je jen jediná. Dokazuje přitom, že chyba je uvnitř koncepce protistrany, tedy že bez ohledu na to, zda je možné vůbec něco jsoucího myslet, muselo by toto jsoucno buď nějak vzniknout anebo být bez vzniku, ani jedna z variant že však není možná.

³⁵⁷ Podrobněji K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 65-68.

Neobyčejná síla právnícké metody spočívá právě v tom, že díky připuštění vyloučené teze jsou důkazy na sobě nezávislé. Kdyby se ukázalo, že argumentace ἴδιος ἀπόδειξις z nějakého důvodu selhává, neznamená to pro druhý důkaz sebemenší ohrožení, pouze by se jeho výchozí předpoklad stal z hypotetického reálným, na platnost závěrů by to nemělo vliv. Pokud by byl naopak zpochybněn důkaz druhý, nabízí již ἴδιος ἀπόδειξις dostatečné argumenty pro popření jakéhokoli jsoucna, jednoho či mnohého. Případný Gorgiův protivník je tak nucen vyvracet každý z důkazů zvlášť, kromě toho vršení jedné slabiny protivníků na druhou a celý styl dokazování i kdyby neplatil první argument, tak platí určitě druhý a pro jistotu je tu ještě třetí má nesporný účinek na nezaujatého posluchače/čtenáře.

Pokud jest něco, praví se tedy v PRVNÍM ARGUMENTU druhého důkazu, pak toto něco nutně muselo nějak vzniknout, nebo je mimo veškeré vznikání.³⁵⁹ Věčné však nemá žádný počátek – a je tedy ἄπειρον, jak praví Melissos; Melissos ovšem připouští pouze jediné ἄπειρον.³⁶⁰ Bezmezná ale nemůže nikde být – muselo by být buď v jiném, nebo samo v sobě. V každém případě by se tak zdvojilo či ještě více znásobilo. Gorgiás jako brilantní znalec eleatismu vyostřuje argument s pomocí Melissova předpokladu tak, aby důsledek byl co nejparadoxnější. Ἄπειρον by mělo πέρασ, a to dokonce (ve zdánlivě pro eleaty přijatelnějším případě, že by spočívalo samo v sobě) tvořenou druhým ἄπειρον! Místo jednoho neomezeného vyvstávají náhle bezmezna dvě, vzájemně se vymezující... V argumentu je navíc skryta zákeřná hrozba:³⁶¹ jsoucno podle Zénóna musí být na nějakém místě, toto (jsoucí) místo opět na nějakém místě atd. ad infinitum.³⁶²

³⁵⁸ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 71-106.

³⁵⁹ Pokud něco jest, pak je buď bez vzniku anebo vzniklé. Je-li bez vzniku, chápe jej v duchu Melissových axiomů jako bezmezná; bezmezná však nemůže nikde být. Nemůže totiž být ani samo v sobě ani v něčem jiném. Vždyť by bylo přinejmenším dvojnásobné, obsažené a obsahující. Podle Zénónova argumentu o prostoru však to, co nikde není, není nic. MXG 979 b 20–26.

³⁶⁰ Většina interpretů vychází v tomto argumentu ze Sextovy průhlednější verze a předpokládá u Gorgii záměnu časového a prostorového bezmezna (Sextus klade důraz na místní ohraničení – má-li ἄπειρον být v sobě či v jiném, je ohraničeno, ať samo jako objímáné sebou jakožto objímajícím, nebo něčím jiným. Bezmezná by tak měla prostorovou mez). H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 59, však varuje, že Sextova znalost Melissova byla přinejmenším tak chatrná, jako jeho znalost Περὶ τοῦ μὴ ὄντος.³⁶⁰ Anonymus se naopak již ve své dřívější melissovské pasáži MXG 974 a 11 velmi přesně shoduje s fragmenty z Melissova, DK B 5 a 6, připouštějícími pouze jedno ἄπειρον, neboť dvě jsoucna by se vymezovala navzájem (Že Melissos v argumentaci nepoužil prostorovou πέρασ, je ovšem Newigerův názor na spornou otázku, srovnej poznámku 12 v H.-J. Newiger, tamtéž, 59).

³⁶¹ Podle názoru Olofa Gígona: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 196-197, s nímž se plně ztotožňujeme..

³⁶² Zénón, DK A 24.

Gorgiova virtuosita spočívá v tom, že nejen vylučuje Melissovu podmínku 'nevzniklé=bezmezné musí být jedno', ale s užitím Zénónova postupu nás dovádí k neomezenému množství vzájemně se omezujících neomezen. Řečník si snad nemůže efektnější závěr přát!

Nemůže-li být bez vzniku, muselo vzniknout – to je však možné jedině ze jsoucího, a nebo z nejsoucího.³⁶³ Kdyby vzniklo ze jsoucího, tak by se jsoucího proměnilo v (jiné) jsoucího. Parmenidés však jakoukoliv změnu jsoucího/bytí upřel,³⁶⁴ Melissos na tomto dogmatu zjevně trval³⁶⁵ a Gorgiás dokonce zachoval i lexikální návaznost na jeho myšlenku.³⁶⁶ Nové jsoucího by nebylo totožné s předchozím a obě by tak měla účast na nebytí, stejně jako nejsoucího by po svém vzniku přestalo být nejsoucího (=nejsoucího). Něco tedy může vzniknout jen z nejsoucího.

Gorgiova argumentace o nemožnosti vzniklého $\tau\iota$ se tedy skládá ze dvou částí, z nichž každá obsahuje dva body:³⁶⁷

A) vzniklé nemůže pocházet ze jsoucího. Vzniklo by totiž buď 1. Jsoucího, ale pak by se jsoucího proměňovalo v jiné jsoucího, propadlo by změně a přestalo být jsoucího, nebo 2. by vzniklo nejsoucího. Nejsoucího ale nemůže v pravém slova smyslu vzniknout, protože vznikem by se stalo něčím (a přestalo být nejsoucího, tedy ničím).

B) vzniklé nemůže pocházet z nejsoucího. Jestliže 1. je nejsoucího opravdu nejsoucího, pak z ničeho nemůže povstat něco, jak tvrdí již sám Parmenidés.³⁶⁸

³⁶³ Z toho důvodu není bez vzniku, vzniklé však také není. Nic totiž nemůže vzniknout ani ze jsoucího, ani z nejsoucího. Kdyby se totiž jsoucího proměnilo, nebylo by již jsoucího, a stejně tak nejsoucího, kdyby vzniklo, by již nebylo nejsoucího. Ani z nejsoucího však nemůže vzniknout: vždyť jestliže nejsoucího není, nemohlo by z ničeho nic vzniknout; jestliže naopak nejsoucího je, nemohlo by z něj nic vzniknout ze stejných důvodů jako ze jsoucího. Pokud je nutné, jestliže jest něco, aby bylo buď bez vzniku anebo vzniklé, avšak obojí je vyloučeno, pak je vyloučeno i to, že jest něco. MXG 979 b 26-34.

³⁶⁴ Parmenidés, DK B 8, verš 5-21.

³⁶⁵ Melissos, DK B 7, verš 2.

³⁶⁶ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 65, i Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 197, se vzácně shodují v tom, že μεταπίπτειν MXG 979 b 28 je melissovský termín (DK B 8), Newiger navíc zdůrazňuje dodržení základní eleatské linie, že i ta nejmenší změna je zánikem bytího a vznikem nového.

³⁶⁷ Shodujeme se s názorem Olofa Gigona: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 197-198, naproti tomu H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 66-68, nenalézá v tomto argumentu symetrickou stavbu. Mario Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 148 a 169 pozn. 41, se ovšem výslovně odvolává na Gigona, podobně Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: ed. C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 387; podrobněji viz K. Boháček: *proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 72-79.

³⁶⁸ Parmenidés, DK B 8, verš 7-9.

Jestliže naopak 2. nejsoucno jest,³⁶⁹ nemůže z něj nic vzniknout ze stejných důvodů, jako nemůže ze jsoucna. Přistupujeme nyní na možnost myslet nejsoucno (=nebytí, terminologie je stále eleatská) jako jsoucí, a jsoucí musí být každé změny prosto, byť by tím jsoucím bylo nejsoucno.

Je patrné, že svojí striktně eleatskou tematikou je tento argument ještě velmi blízko ἴδιος ἀπόδειξις. I když Gorgiás postupuje právníckou metodou, jakoby se mu tytéž úvahy stále vracely v pozměněných souvislostech. Stejně jako v prvním důkazu, ani zde se nejedná o dvě vedle sebe existující úrovně nebytí, ale o postupně vylučované vůbec myslitelné možnosti. Pro Gorgiův styl je přitom typické, že důsledně pobírá každou, i předem 'ztracenou' variantu.

Ve DRUHÉM ARGUMENTU druhého důkazu jsme poprvé konfrontováni se zcela tristním stavem textu MXG, jenž se doposud nedaří uspokojivě rekonstruovat.³⁷⁰ Vzhledem k Sextovu užití aristotelského lexika v této pasáži nepředstavuje ani jeho verze žádnou oporu a naše představy o podobě argumentu mají i přes století vytrvalého úsilí stále spíše rámcový charakter.³⁷¹

Podle všeho se zdá, že druhý argument přímo navazuje na první a dokonce postupuje i podle stejného myšlenkového schématu.³⁷² Nejprve jsou párové predikáty jedno/mnohé (v prvním argumentu vzniklé/nevzniklé) každý zvlášť vyloučeny a poté je na základě popření kontradiktorických predikátů vyvozeno popření subjektu. Závěr argumentu je rovněž formulován dle stejného klíče: není-li ani jedno ani mnohé, není nic. Také mistrná kombinace Melissovy a Zénónovy

³⁶⁹ V tomto bodě Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 68, polemizuje s Dielsem. Problém spočívá v rozličné rekonstrukci textu MXG 979 b 31. Diels navrhl αὐτὸ μὴ ὄν; Cassinová: *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980, 639, tuto pasáž z důvodu mezer v kodexu Lipsiensis zcela vypouští; Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, 46, čte pod Newigerovým vlivem εἰ δ' ἔστι αὐτὸ τὸ μὴ ὄν; Buchheimův text se ovšem přinejmenším nevylučuje s Gigonovou interpretací, podle mého názoru je s ní dokonce v naprostém souladu, a to i přes to, že Gigon sám vycházel z Dielsovy podoby MXG.

³⁷⁰ Základní řešení Otto Apelta: *Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus*, in: *Rheinische Museum* 43 / 1888, 212-213, sdílí H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 71, Mario Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 169, pozn. 45; T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, 46, pozn. 25, se o Apelta opírá jen v německém překladu, zatímco originál předkládá po Dielsově vzoru s mezerami; Barbara Cassinová: *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille 1980, vychází jako obvykle jen z kodexu L, její varianta textu tak skýtá žalostný pohled na trosky argumentace, z nichž ční jako zázrakem zachované jméno Zénónovo. Částečnou alternativu k Apeltovi představuje jedině Cook Wilson: *Apelt's Pseudo-Aristotelian treatises*, in: *Classical Review* 6 / 1892, 444. Podrobněji K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 79-84.

³⁷¹ **Dále jestliže jest něco, pak je buď jedno nebo mnohé; není-li ani jedno, ani mnohé, není nic. Jedním však nemůže být, protože právě jedno nemá žádnou velikost a je tedy netělesné; to je ale podle Zénónova argumentu vyloučeno. Není-li však jedním, nemůže být ani mnohým. Jestliže však není ani jedním ani mnohým, vůbec není.** MXG 979 b 35 – 980 a 1.

³⁷² H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York

argumentace³⁷³ patrně odpovídá Anonymově expozici τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν stejně tak jako první argument.

Oběma argumentům je tedy společné to, že se zabývají naukami mladších eleatů - a Parmenida, na rozdíl od ἴδιος ἀπόδειξις, napadají pouze nepřimo spolu se všemi, kdo se nějak vyslovili o φύσις. Gorgiás přitom oslňuje tak brilantní znalostí Zénónovy a Melissovy nauky, že je schopen využít jemných diferencí v rámci eleatské školy, které vyplývají ze stylu dokazování: Melissos po Parmenidově vzoru učí, „že vše jest jedno... avšak Zénón zase tvrdí, že není mnohost.“³⁷⁴ Sicilan se zde projevuje jako možná svérázný, leč nepochybně „kmenový“ a doslova „zasvěcený“ eleatský filosof, patrně poslední toho druhu.

TŘETÍ ARGUMENT se tak jako předchozí potýká s velmi vážným textovým problémem, avšak tentokrát zcela jiného druhu. Text MXG totiž v této pasáži běží zcela hladce a není nikde porušen.³⁷⁵ Otázka ovšem zní, zda takhle může skutečně vyhlížet třetí argument Gorgiova druhého důkazu první části? Po srovnání se dvěma předchozími argumenty se to zdá být prakticky vyloučeno. Co si tedy o tomto úseku má čtenář vlastně myslet?³⁷⁶

V každém případě se jeho porozumění třetímu argumentu bude řídit jeho přístupem k oběma předchozím, v jejichž vleku způli ztracená pasáž zůstává. Přejdeme tedy k celkovému obrazu druhého důkazu první části.

1973, 71.

³⁷³ Podrobněji viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 84-85.

³⁷⁴ *Parm.* 128 a.

³⁷⁵ Nic nemůže být ani v pohybu. Kdyby totiž bylo v pohybu, nebylo by již ve stejném stavu, ale jsoucí by se stávalo nejsoucím a nejsoucí by vznikalo. Navíc i kdyby se pohybovalo a přesunovalo jako jednotka, nebylo by souvislé, jsoucno by se rozdělilo a nebylo by na jednom místě. Kdyby však všude bylo zmítáno pohybem, všude by se dělilo. Je-li tomu tak, pak není nikde. Tam, kde je rozděleno, totiž vzniká mezera ve jsoucím – Gorgiás přitom používá namísto „prázdná“ výrazu „být rozdělen“, tak jak to stojí psáno v takzvaných Leukippových výrocích. MXG 980 a 2-8.

³⁷⁶ Badatelé se v zásadě dělí do dvou táborů. Karel Janáček: *Rozbor zpráv o filosofii Gorgiově*, in: *Listy Filologické* 59 / 1932, 103, přišel začátek třetího argumentu natolik podezřelý, že pravost argumentu zpochybnil a v každém případě vyloučil, že by Anonymův text někdy obsahoval kompletní argumentaci dle gorgiovského schématu „ani – ani“; obdobné stanovisko zastával ještě J. H. M. M. Loenen: *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen 1959, 191. Opačný tábor se třetím argumentem rozhodně počítá, jeho členové se však liší v názoru na jeho rozsah. Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 200 je přívrženec textu v té podobě, jak jej známe dnes. Walter Bröcker: *Gorgias contra Parmenides*, in: *Hermes* 86 / 1958, 428, i Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: ed. C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 390, se domnívají, že je třeba počítat se ztracenou druhou půlí argumentu, jež vylučovala strnulost. Naproti tomu H. E. Foss: *De Gorgia Leontino Commentatio. Interpositus est Aristotelis de Gorgia liber, emendatus editus*, Halle 1828, 112 a 147, Mario Untersteiner: *The Sophists*, Oxford 1954, 149 a nejvehementněji však H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 78-82, zastávají ten názor, že dochovaná pasáž proti pohybu je druhá půle původního argumentu „ani v klidu – ani v pohybu“ a že dnešnímu argumentu nutně musela předcházet pasáž o nehybnosti.

Guido Calogero v druhém důkazu spatřuje postupné vyvrácení Melissa (1. Argument) a Zénóna (druhý argument), které následuje po vyvrácení Parmenida v ἴδιος ἀπόδειξις. Pasáž o pohybu se mu pak jeví jako součást protizénónské argumentace. My jsme naopak spolu s Newigerem našli v MXG pravidelnou trojčlennou argumentační stavbu, v první části paralelní ve dvou důkazech, a domníváme se, že vnitřek každého z argumentů druhého důkazu je tvořen napětím τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων. K čemu ta komplikovaná a náročná konstrukce? Gorgiovým cílem bylo dokázat výchozí tezi „nic není“, ve druhém důkazu kvůli právní metodě leží důraz na onom „nic“. Nejde tedy o vyvrácení pouhého Zénóna, jde o to dokázat, že nic nemůže být ani v pohybu ani bez něj, což znamená konec pro celou tehdejší ontologii. Je sice pravda, že většinu úsilí v předchozích dvou důkazech věnoval Gorgiás na vyvrácení eleatů konfrontací některých prvků z nauk Zénóna a Melissa, zároveň jsme však viděli, že beze změn převzal negativní stránku eleatské filosofie. Bez námahy tedy zopakoval dokonalé vyvrácení Parmenidových protivníků – a pak vyvrátil i jeho školu. Toto schéma platí v prvním i druhém argumentu druhého důkazu první části úplně stejně.

Podobně měl argument o pohybu opět s použitím Melissovy a Zénónovy dialektiky ukázat, že cokoliv, co jest, musí být buď nehybné (eleaté) anebo být v pohybu (Hérakleitos, Iónská fyzika) – ani jedno že však není myslitelné. Srovnáním např. s prvním argumentem ovšem zjišťujeme, že v textu, jenž je dnešnímu čtenáři k dispozici, chybí úvodní pasus, zavádějící kontradiktornou dvojici v klidu/v pohybu, a zejména celá první část vyvracející strnulost.³⁷⁷

Ve druhé, dochované půli argumentu proti klidu/pohybu předkládá Gorgiás dva různé důvody k popření pohybu,³⁷⁸ což připomíná stavbu obou předchozích argumentů.³⁷⁹

³⁷⁷ O této ztracené pasáži nemáme žádnou představu, u Sexta není po nějakém argumentu o pohybu/klidu ani stopy. Nabízejí se paralely: Xenofanův argument o pohyblivosti Boha z MXG 977 b 8, dále argumentace proti nehybnosti z *Parm.* 139 a-b (viz níže) a nakonec zde máme Xenofontův popis údajně Sókratova odvratu od přírodní filosofie po krátkém studiu z *Mem.* I. 1. Jaap Mansfeld ovšem odvážně tvrdí, že se jedná o gorgiovskou pasáž a požaduje její zařazení pod fragmenty C, J. Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale* (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983), *Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985*, 246. (Celý problém viz rovněž níže).

³⁷⁸ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 89, správně upozorňuje na výraz ἔτι δέ, jenž odděluje obě myšlenky a činí z nich i syntakticky samostatné celky (MXG 980 a 3).

³⁷⁹ Jak správně upozorňuje Olof Gigon: *Gorgias' Über das Nichtsein*, in: *Hermes* 71 / 1936, 200.

1. Jsoucno se nemůže pohybovat, protože by přitom zanikalo a vznikalo by nejsoucí. To je téměř doslova Melissův argument, s malým lexikálním rozdílem: eleat vychází z Mistrova dogmatu, že jsoucno jest jediné. Proto tvrdí, že jsoucno se nemůže proměňovat, ἐτεροιοῦσθαι.³⁸⁰ Gorgiás neměl zájem bránit eleaty – naopak chtěl platností Melissova argumentu zasáhnout i samotného Melissa. Vyloučil tedy κινεῖσθαι, zahrnující jak pohyb, tak změnu vůbec (růst, zármutek či bolest jsou apriori v rozporu se jsoucnem jen za eleatského předpokladu, že musí být jedno), z důvodu změny poměrů, v nichž se jsoucno nachází (ὡσαύτως ἔχον namísto ὁμοῖον). Tato Gorgiova vpravdě „filigránská“ terminologická manipulace³⁸¹ je jedním z nejpřesvědčivějších důkazů jeho studií přímo u Parmenidových žáků, neb jinak by takto precizní argumentace byla těžko myslitelná;³⁸² na druhou stranu je jednou z prvních pasáží, kde si i ten nejzatvrzelejší zastánce „čisté“ školské filosofie začíná všimnout, jak se u Gorgii bezesporu zásadní filosofická problematika snoubí s rétorickým citem pro výraz, styl a efekt v detailu.

2. Dalším důvodem popření pohybu je prázdno či dělení. Proč by se (Jedno) jsoucno eleatů nemohlo pohybovat z místa na místo, samo beze změn? Gorgiás přece mluví o διηρηῆσθαι, tedy přesunování z místa na místo, ne κινεῖσθαι! Co jej k tomu vede? Κενόν má totiž dva významy: prázdno se může rozkládat jak vně jsoucna, tak také uvnitř.³⁸³ Διηρηῆσθαι způsobuje mezeru v samotném jsoucnu, rozdělením přestává být Melissovo ἐν ἄπειρον imunní vůči ostrůvkům nejsoucna. S prázdne obklopujícím εὐκυκλέος ἦτορ nemá Gorgiovo dělení nic společného,

³⁸⁰ Melissos, DK B 7.

³⁸¹ Do detailu je rozdíl mezi κίνησις a ἀλλοίωσις a u eleatů obecně a zejména u Melissa a Gorgii, a dále jejich souvislost s κενόν, rozpracován u H.-J. Newigera: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 93-94; zůstává otázkou, zda Melissos chápe změnu a pohyb jako podřazený/nadřazený pojem (tak Newiger, tamtéž, 90), nebo spíše jako jiné vlastnosti upřené Jednu. Newiger se ovšem opírá o ne zcela spolehlivou zprávu Anonymu o Melissovi, viz Karel Janáček: *Rozbor zpráv o filosofii Gorgiově*, in: *Listy Filologické* 59 / 1932, 13-20., 100-101, jenž upozorňuje na převahu polemiky nad reprodukcí vlastních nauk v částech MXG věnovaných Melissovi a Xenofanovi. Melissovy myšlenky jsou podány v podobě heslovitého shrnutí, takže zkrácení vzniklé radikálním zestručněním je více než pravděpodobné. K zásadnímu rozdílu gorgiovské části MXG oproti části melissovské i xenofanovské viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 25-26.

³⁸² Na nápadnou shodu s Platónovým pojetím pohybu (*Parm.* 131 b-c) upozorňuje už Olof Gigon: *Gorgias' Über das Nichtsein*, in: *Hermes* 71 / 1936, 200-202, a přidává domněnku, zda autorem koncepce rozdělení pohybu na lokomoci a proměňování není právě leontínský myslitel; k tomu viz níže. Podrobněji k celé první půli argumentu proti pohybu viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 100-104.

³⁸³ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 98.

Mistrovo $\acute{\epsilon}\nu$ spočívá $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\sigma\iota$ $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{\omega}\nu$,³⁸⁴ a nejsoucí prázdno se samo těžko bude dělit. Je evidentní, že argumentace není strážena dle míry 'Otce Parmenida', čímž se potvrzuje naše předchozí tvrzení, že druhý důkaz první části míří výhradně do tábora mladších eleatů. Dělení je pro Melissovo věčné jsoucno/bytí stejně nebezpečné jako vznik či zánik – a Gorgiás pochopil, že mezi opaky eleatských predikátů existuje stejně úzký vztah jako mezi predikáty samými. To mu umožnilo opět různě manipulovat a posunovat významy Melissových tvrzení.³⁸⁵ Pohyb vyžaduje časové a prostorové rozdíly, k ohrožení časoprostorově indiferentního jsoucna tedy Gorgiovi stačilo argumentovat pohybem.

Argumentací založenou na dělení ovšem proslul Zénón.³⁸⁶ vycházejí z toho, že pohyb není nijak slučitelný s časovým, prostorovým a látkovým kontinuem. Abychom mohli uvažovat o pohybu, museli bychom zároveň rozlišovat v rámci kontinua.³⁸⁷ To však nepřipouští žádnou diferenciaci či mnohost.

Zénón tedy pohyb chápe jako dělení, z dělení vyvozuje změnu jsoucna, a přesně to samé činí i Gorgiás. Zatímco ovšem eleatova úvaha slouží k tomu, ukázat nemožnost koncepcí počítajících s více jsoucnými, míří Leontiňanův výklad k závěru, že není možná žádná koncepce. V Gorgiově mistrovské úpravě tak původně Zénónův argument říká, že to, co se pohybuje, není ani tam, kde se pohybuje, ani tam, kde se nepohybuje. Gorgiovi se tak opět posunem předpokladů podařilo obrátit druhou část argumentace i proti jsoucnu bez pohybu.³⁸⁸

Argumentem o pohybu končí první část $\Pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$, v níž Gorgiás dokazuje, že není nic. Na hodnocení celkového vyznění a zejména smyslu důkazů je příliš brzy, povšimněme si nicméně několika zajímavých momentů:

³⁸⁴ Parmenidés, DK B 8, verš 26.

³⁸⁵ H.-J. Newiger : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 99.

³⁸⁶ Jeho nedostizné aporie s dělením stojí a padají - 'Achilleus' a 'Dichotomie' jsou založeny na předpokladu nekonečné dělitelnosti prostorové vzdálenosti, 'Letící šíp' má smysl naopak jen pokud se čas skládá z nedělitelných okamžiků, viz W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1969, 93.

³⁸⁷ Nejednotné kontinuum může mít dle Zénóna dvojitou podobu: 1. Prostor, čas a látka jsou nekonečně dělitelné (Anaxagorás DK B 1 a B 3). Pak ale dostáváme fantastický obraz nekonečného množství nekonečně se dělicích částíček, které svou naprostou neuchopitelností nakonec znemožní i pohyb odněkud někam. 2. Stanovíme nedělitelná elementární kvanta jako nejmenší jednotky (atomisté, Leukippos DK A 7). V tom případě pohyb zlikviduje jednotky stejným způsobem, jako jedno eleatů. Ani v jednom případě není podle Zénóna možné udržet požadavek logicky konsistentního myšlení. Podrobněji viz Hermann Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960, 210.

³⁸⁸ H.-J. Newiger : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 101-102

Za prvé se nám podařilo vcelku přesvědčivě prokázat, že Anonymovo hodnocení argumentace τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ve druhém důkazu je velmi přiléhavé, a že je tedy argumentace skutečně umně poskládána z tehdy již víceméně existujících a dokonce nám dochovaných argumentů Parmenidových žáků. Gorgiova úloha jako kdyby tedy spočívala pouze ve výběru, vzájemném propojení a popřípadě v drobných změnách formulace. Tento dojem jistě není náhodný – viděli jsme již, že podobnou metodou postupoval Hippiás ve svém spisu Συναγωγή, kde také zdánlivě vůbec neprezentoval své vlastní názory.³⁸⁹ Ten se však chtěl zejména blýsknout svou učeností, co mohlo k podobnému přístupu vést Gorgiu? Vzpomeňme si na právníckou metodu: vzájemně nezávislé důkazy sestavené pokud možno ze vzájemně nezávislých argumentů dokazují jedinou tezi. Ἰδιος ἀπόδειξις je po všech stránkách dílem leontínského myslitele. Přináší tedy vlastní argumenty, originální přístup a poměrně překvapivý závěr. Jak efektní by bylo předvést, že skoro totéž lze dokázat rovněž jen s eleatskými zbraněmi. Ten, kdo filosofii (= eleatismu jako její nejdokonalejší podobě) skutečně rozumí, nalezne v již známých naukách a spisech protiklady, které nakonec vedou k ne tak stručně, brilantně a lakonicky formulovanému, avšak koneckonců stejnému efektu jako Ἰδιος ἀπόδειξις: ať už nemůže bytí býti myšleno, nebo býti něco, tak jako tak se jedná o důkaz, že není nic.

Dále si všimněme rozdílné půdy, na níž se první a druhý důkaz pohybuje: Ἰδιος ἀπόδειξις je jednoznačně zaměřena proti Parmenidovi a tím vůbec základu eleatismu. Gorgiás těžko mohl nalézt nějaké využitelné argumenty proti Mistrovi, které by již Zénón nebyl rozcupoval na kousky; zevnitř školy pak by se žádný neodvážil dotknout se posvátných dogmat. Proto musel Sicilan vzít do ruky křivý nůž a vypouklý štít, a nastavit Parmenidovi jeho vlastní gorgicky pokřivenou tvář. Charakteristické je, že přitom přebírá Parmenidův strohý, stručný, škrobený a nepřiliš elegantní styl. Ἰδιος ἀπόδειξις je esence dialektiky. Jinak je tomu ovšem u druhého důkazu, kde Gorgiás postoupil k o generaci mladším eleatským

³⁸⁹ Otázka prvenství či autorství tohoto historicko-interpretativního přístupu je vzhledem k pramenům velmi složitá a nelze ji zde nadále sledovat. Faktem zůstává, že oby myslitelé se zabývali něčím ve smyslu „dějin myšlení“, expozice MXG dokonce připouští představu jistého náčrtu dějin filosofie (k tomu viz níže), což jsou disciplíny od zmíněné metody prakticky neodlučitelné. Vzhledem k patrně eleatským kořenům tohoto oboru (dělení myslitelů na pravověrné a „dvojhlavé“) a jednoznačně eleatskému Gorgiovu vzdělání i dosavadnímu stylu MXG máme tendenci spíše se klonit k jeho autorství.

myslitelům, patrně svým učitelům. Čím dále argumentace postupuje, tím více a více nabývá na důležitosti volba lexika, kombinace zdrojů etc. Druhý důkaz v mnohém připomíná šachovou partii, kde se hraje se známými figurami a jde o jejich umné poskládání.

Nakonec zaměříme svoji pozornost na souvislost stylu a obsahu: zatímco ἴδιος ἀπόδειξις vystihuje slogan „v jednoduchosti je síla“, přičemž „JEDNODUCHÝ“ je jak styl, tak cíl, do něž se autor strefuje, pak se totéž o druhém důkazu rozhodně říci nedá. Celkově je jistě méně originální, leč vyžaduje vlastně mnohem detailnější průpravu čtenářovu. Navíc jsou všechny jeho argumenty mnohem obsáhlejší, takže celý důkaz je trojnásobkem rozsahu ἴδιος ἀπόδειξις. Argumenty sice mají klasickou „ani - ani“ strukturu zapadající do právnícké metody, mají však ještě v rámci každého z protikladů dvojí zdůvodnění nemyslitelnosti, obvykle zénónské a melissové. Ruku v ruce s rozsáhlejší a zprvu mnohdy nesnadno srozumitelnou argumentací se poznenáhlu rozvolňuje Gorgiův styl, myslitel přebírá argumentaci, znění si však interpretativně upravuje k potřebám svým. Tím zároveň dosahuje toho, že se platnost důkazu rozšiřuje z eleatů na všechny dobové myslitele: druhý důkaz je ad absurdum dovedené eleatské oddělení podmínek čistého myšlení a podmínek na vnímání založené fysiky: nejen že neexistuje přechod mezi fysikou a ontologií, ona ve skutečnosti neexistuje ani ta fysika, dokonce ani ta ontologie ne (což už stejně víme z ἴδιος ἀπόδειξις, zde jsme se o to přesvědčili hypotetickým pokusem „zevnitř“).

První část Περὶ τοῦ μὴ ὄντος končí náhle, jakoby uřata s koncem argumentu o pohybu. Druhý důkaz není nijak uzavřen a zejména chybí shrnutí celé části οὐκ ἔστιν οὐδέν. V textu MXG máme jen podivnou Anonymovu formulaci, zvně oddělující první a druhou část.³⁹⁰

e) **Stručný rozbor MXG, část druhá: NIC NENÍ POZNATELNÉ - důkaz**³⁹¹

Při prvním seznámení působí na čtenáře důkaz druhé teze rozpačitým dojmem. Text anonymního peripatetika nám nenabízí dokonce ani sebekratší přechod mezi první a druhou částí, ba i úvod budoucího dokazování schází. Vlastní důkaz navíc začíná větou, která je zjevně neúplná.³⁹² Jako vodítko zbývá

³⁹⁰ Pokud není vůbec nic, pak již podal dostatečné důkazy. MXG 980 a 8-9.

³⁹¹ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 106-135.

³⁹² Je nutno předpokládat přinejmenším její protasi, s jejíž minimalistickou variantou Cooka Wilsona: *Apelt's Pseudo-Aristotelian treatises*, Clas. Rev. 7 / 1893, 33, εἰ τὸ ὄν φρονεῖται, počítá Newiger; Buchheim: *Gorgias von*

pouze 'προοίμιον', v němž Anonymus ohlašuje, že Gorgiás bude jako druhou dokazovat thesi, že pokud snad něco jest, pak je to nepoznatelné.³⁹³ V textu druhé části bychom tuto základní thesi hledali marně.

Olof Gigon pokládá druhou část za textově nejobtížnější úsek MXG. V Anonymově reprodukci zde není patrná typická ostře strukturovaná stavba Gorgiova spisu,³⁹⁴ a to zřejmě nejen kvůli porušenosti textu, ale i proto, že peripatetik originální znění zestručnil.³⁹⁵ Gigon proto více než jinde sahá po Sextově verzi, s čímž zásadně nesouhlasí Sicking³⁹⁶ i Newiger.³⁹⁷ Domnívám se, že Gigonův přístup má své opodstatnění, není-li z MXG zcela jasná argumentační struktura druhé části, je i Sextus jistě lepší orientační pomůcka, než žádná. Vypůjčíme si proto Empirikovu úvodní tezi druhé části: A jestliže něco je, pak je to člověku nepoznatelné.³⁹⁸

Jak víme již z 'προοίμιον', je druhá část věnována epistemologii. I přes špatný stav MXG v této pasáži se Gigonovi podařila její věrohodná rekonstrukce.³⁹⁹ Těžiště spočívá v obdobném uspořádání, jako má první část. V druhé části tak zaprvé zůstává zachována základní struktura tří argumentů. Za

Leontinoi, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, 48, se kloní k Apeltově komplexnější konjektuře. Newiger ale také předpokládá navíc nějakou delší úvodní pasáž, v níž by Gorgiás vysvětloval, že jsoucno, má-li být poznatelné, musí být myšleno. Přejít od γιγνώσκειν v 'προοίμιον' k φρονεῖται/φρονούμενον v důkazu je podle něj jinak nepochopitelný, Newiger: tamtéž, 125. Domníváme se, že tento předpoklad není nutný: má-li něco být poznatelné, musí to být myšleno, zvláště pokud Gorgiovo φρονεῖν vykládáme jako Newiger. T. Buchheim: tamtéž, 185 poznámka 14 ke straně 49, zastává podobný názor. K φρονεῖσθαι viz níže.

³⁹³ MXG 979 a 12.

³⁹⁴ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 203.

³⁹⁵ Tamtéž, 204.

³⁹⁶ Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 390.

³⁹⁷ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 144.

³⁹⁸ Gorgiás, DK B 3, 77.

³⁹⁹ Jsou nejméně tři možnosti, jak vykládat strukturu důkazu druhé části, a se zvolenou variantou je pak spojen i osud druhého argumentu: 1. V Newigerově podání má důkaz pouze dva argumenty, tak jak jsou doloženy u Anonyma. První vychází z eleatismu (1. Argument), druhý staví proti sobě vnímání a rozvažování (pro nás 3. Argument). Problémy všech interpretů v celé historii gorgiovského bádání, Sextem počínaje, spočívají prý v této pasáži v neschopnosti rozlišit mezi paradoxní argumentací a Gorgiovým vlastním přesvědčením, stojícím v jejím pozadí, teprve Newiger podle svého tvrzení ohalil pravé jádro Gorgiova spisu, H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 147-148. 2. Sicking rovněž odmítá Sexta a opírá se o MXG. Důkaz se podle něj skládá ze dvou argumentů, v prvním se probírá možnost poznání pouhým myšlením (1. Argument), ve druhém pouhým smyslovým vnímáním (pro nás 3. Argument). Druhý argument ovšem podle Sickinga obsahuje dva oddělené kroky (není zcela jasné, proč se nejedná o samostatné argumenty, viz Sickingovo schéma), Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 390. 3. Třetí možností je čtení Olof Gigona: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 203-204, jenž rekonstruuje první dva argumenty druhé části s pomocí Sexta, v třetím se naopak plně spoléhá na text Anonymův. Smyslem důkazu je potvrdit základní tezi druhé části, že byt' by i něco bylo, je to nepoznatelné. Podrobněji k celé problematice viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 122-128.

druhé lze do jisté míry v tomto uspořádání důkazu spatřovat Gorgiovu 'právníckou' metodu. První a druhý argument totiž vycházejí ze stejného předpokladu, ale jsou natolik nezávislé, že každý z nich by stačil k popření epistemologie založené na možnosti myslet jen jsoucí. Oba argumenty se pohybují na eleatské půdě, kde poznání je možné jedině za předpokladu zásadní spřízněnosti myšlení a bytí. Vyvrácení tohoto fundamentu znamená porážku nevlivnějšího filosofického směru doby, zakládajícího poznání jen a pouze na myšlení. Popřením Parmenidova dogmatu τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι⁴⁰⁰ popírá Gorgiás poznání vůbec.

PRVNÍ ARGUMENT je negativní, ukazuje, že ne vše myšlené je nutně jsoucí.⁴⁰¹ Pozdější nejslavnější řečník ovšem zahrnul do pojmu myšlení i čistý výmysl, jeho φρονούμενα označují jakoukoli myšlenku, která nás může napadnout.⁴⁰² To je výrazný posun mimo eleatský rámec, jenž nezapře svého autora zběhlého v rétorice. Právě advokát má bezprostřední zkušenost s velmi precisním způsobem uvažování, které často nakládá s nereálnými argumenty. Na druhou stranu se ovšem tento posun opět děje drobnou lexikální variací, což jest nám dobře známý postup z druhého důkazu první části. Za prvé tak Gorgiás opět potvrzuje neuvěřitelně hluboké porozumění eleatismu jak v detailu, tak v celkovém rozvrhu, za druhé je argument a koneckonců i celý důkaz bez eleatského východiska nemyslitelný: Parmenidovo ztotožnění myšlení a bytí je zde konditio sine qua non.

Gorgiás ovšem přichází s argumentem opírajícím se o 'zdravý selský rozum', aby ukázal, že se bez něj Parmenidés, chce-li udržet svou doktrínu totožnosti

⁴⁰⁰ Parmenidés, DK B 4.

⁴⁰¹ Vše myšlené musí nutně být a nejsoucno nemůže být myšleno, pokud doopravdy není. Platí-li tento předpoklad, pak by nebyla možná vůbec žádná lež, ani kdyby někdo říkal, že vozy závodí na hladině mořské. Všechny podobné věci by totiž musely být. MXG 980 a 9-12.

⁴⁰² Φρονεῖσθαι musí znamenat něco odvoditelného z eleatského čistého myšlení, a to smysly dozajista nejsou, každý eleat by to okamžitě odhalil. 'Představy', které prosazuje H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 130-143, zahrnují i přímé smyslové počítky, což by neumožňovalo závěr prvního argumentu, jenž zpochybňuje všechno kromě přítomnosti smyslového vjemu v mysli. Pro termín φρονεῖσθαι proto volíme český překlad 'myšlení', i když toto slovo je poněkud blíže původnímu eleatskému východisku, než originální Gorgiův termín. První argument se přec jen pohybuje na eleatské půdě (přechod mezi první a druhou částí i proto zřejmě nemusel být nijak ostrý, podle Untersteinerera: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 150, umožňovala Gorgiovi spřízněnost tématu první a druhé části přirozený přechod mezi ontologicko-epistemologickou první a čistě epistemologickou druhou částí spisu) a rétorův přínos spočívá právě v tom, že myšlenky pro něj nejsou pouze čisté pojmy, ale i věci, kterými se naše mysl zabývá díky smyslovým počítkům. Gorgiás se tedy nepochybně opírá o eleaty a trvá na jejich požadavku absolutního poznání, jenže jej z pouze čistého myšlení rozšiřuje na myšlení vůbec (adekvátnější termín se nepodařilo najít). Φρονεῖσθαι tedy musí obsahovat původní eleatské čisté myšlení i obrazy věci složené z počítků.

myšlení a bytí, neobejde. Jako fantómy lze Skyllu a Charybdu zahrnout jediné na základě prosté lidské zkušenosti. Právě tu ale Parmenidés diskvalifikoval hned ze začátku jako 'dvojhlavou', aby se vyhnul nejednoznačnosti věcí zároveň jsoucích i nejsoucích.

DRUHÝ ARGUMENT pozitivně tvrdí, že nejsoucí je myšleno stejně tak jako jsoucí. První argument dokazoval, že myšlené není nutně jsoucí. Kritériem tu byl 'selský rozum', pevně zapřený ve smyslech a jisté ustálené tradici chápání každodenního života. Každému je jasné, že ve skutečnosti vozy po moři nejezdí. Myšlenka stojí proti common sense, co když ale zkušenost klame? Eleat by namítl, že smysly nemají pro rozum žádnou váhu.

Ve druhém argumentu se naopak tvrdí, že je-li nejsoucno nemyslitelné, nelze myslet věci, které neexistují.⁴⁰³ Gorgiás se zde obrací na každého z nás. Kritériem v tomto případě je vnitřní zkušenost každého člověka sama se sebou, se svým vlastním myšlením. Všichni občas myslíme něco, co není. Každý z nás si někdy vymyslel něco, o čem předem věděl, že to neexistuje. Ne proto, že by si to dodatečně ověřil prostřednictvím smyslů, nebo že by to bylo v rozporu s běžným pohledem na svět, ale prostě proto, že si to vymyslel. Týká se to všech básníků, kteří si vymýšlejí příběhy, co se nikdy nestaly, i jejich posluchačů, kteří o tom vědí. To vše se děje v myšlení.

Jak již bylo řečeno výše, tento argument se ovšem v textu MXG nenachází. Zdrojem je Sextus, vzhledem ke změněné struktuře však argument uvádí na jiném místě. Viděli jsme, že řada badatelů s tímto argumentem vůbec nepočítá, jiní jej právě vykládají jako pouhý „efektní negativ“ argumentu prvního, nebývá však v žádném případě zvykem přímo do textu MXG dosazovat celý argument ze Sexta. Nám se za pomoci různých parciálních poznatků starších badatelů ovšem podařilo předložit celkovou koncepci druhého důkazu, který má analogickou stavbu jako zbytek Περὶ τοῦ μὴ ὄντος , a zejména vyložit nezávislost druhého argumentu i jeho závažné myšlenky.⁴⁰⁴ Přes velmi podobné formulace a dojem převrácení téhož je mezi prvním a druhým argumentem propastný rozdíl. Zatímco v prvním případě je postoj rozumu konfrontován přímo s realitou, jak je nám

⁴⁰³ Pokud jsou myšlené věci jsoucí, pak jsou nejsoucí věci nemyslitelné. To je však nemožné; vždyť je myšlena Skylla a Chimaira a mnohé nejsoucí věci. Sextus Empiricus: Adv. math. VII. / Gorgiás DK B 3, § 80

⁴⁰⁴ Druhý argument tedy do Gorgiova textu nepochybně patří. Autor v něm představuje jednak důležitou součást myšlení – myšlenky vzniklé ve fantasii, jednak je přechodem a podkladem k argumentu třetímu.

přístupna ve smyslech, v tom druhém stojí myšlení samo proti sobě. Požadavek ideálně dokonalého myšlení je konfrontován s realitou nás samých.

Gorgiás se v obou argumentech opírá o základní předpoklad, že bytí a nebytí jsou protiklady, že jsou-li jsoucímu přisouzeny nějaké predikáty, automaticky náležejí nejsoucímu jejich opaky. Stejného vzorce užil slavný rétor již v ἴδιος ἀπόδειξις. Všechny pasáže Gorgiova spisu, které se přímo vztahují k eleatům, jsou tedy psány stejným způsobem. Naopak argument třetí, jenž do 'právníkové' metody nezapadá, představuje o to výraznější přechod k úvahám, jež, jak uvidíme, jsou mimo rámec eleatismu.

Text TŘETÍHO ARGUMENTU je v MXG rovněž porušen,⁴⁰⁵ jeho stav nám nicméně i přes četné obtíže umožňuje definitivní návrat k Anonymovi:⁴⁰⁶ Jestliže se dokonce ze dvou stanovisek ukázalo, že myšlení nemůže zaručit vždy spolehlivé poznání jsoucího, nemáme ještě jinou možnost poznání? Co například smysly?⁴⁰⁷

Je zjevné, že leontínský myslitel touto úvahou opustil pole eleatismu. Možnost, že by pouhé smysly umožňovaly pravé poznání, je zlý sen každého, kdo se vydal po 'jednooké cestě'. To, že Gorgiás nyní explicitně zahrnuje do pojmu myšlení také vnímání zrakem a sluchem, vylučuje, že by snad třetí argument měl být obranou eleatů, dokazující, že smysly existenci nezaručí o nic lépe, než myšlení. Podle Gorgii věcem „realitu“ zajišťuje jedině přítomnost v naší mysli, a v ní jsou stejně tak obsaženy smyslové vjemy, jako předměty čisté imaginace. Již v prvním argumentu označovalo sloveso φρονεῖσθαι 'být v mysli', termín φρονούμενα pak zahrnoval všechny 'objekty vědomí'. To je velký rozdíl proti Parmenidovu νοεῖν. Ve třetím argumentu ale stojí myšlení a vnímání ve zřejmé opozici. Newiger to vysvětluje tím, že Gorgiův termín φρονεῖν označuje duševní mohutnost, která zahrnuje jak smyslové vnímání (ὄραν, ἀκούειν), tak 'pouhé

⁴⁰⁵ Nepřímo to podporuje naši domněnku, že po vlastně kompletním prvním argumentu obsahuje zbylý text důkaz druhé části řady trhlín, z nichž ta největší představuje ztrátu celého prostředního argumentu.

⁴⁰⁶ Sextus tuto pasáž naprosto svévolně přeformuloval, viz Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983), Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 252; H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 145-146; Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 207-208.

⁴⁰⁷ I viditelné a slyšitelné věci ovšem existují jen tehdy, je-li každá z nich myšlena; jestliže však neexistují kvůli tomu, že jsou myšleny, pak stejně tak jako o věcech, které vidíme, pro to neplatí o nic více, že jsou, tak stejně o věcech, které vidíme a slyšíme, o nic více neplatí že jsou než o těch, nad nimiž přemýšlíme. Vždyť stejně, jako tam mohou mnozí něco shodně vidět, může i zde dojít nemalý počet lidí k témuž jen přemýšlením.

myšlení' nebo 'imaginaci' (διανοεῖσθαι).⁴⁰⁸ Φρονεῖν tak vlastně znamená 'mít v myšlení', διανοεῖσθαι 'přemýšlet'. Tento druhý Gorgiův termín, διανοεῖσθαι, zahrnuje jak eleatské diskursivní myšlení, tak i básnickou imaginaci z druhého argumentu. V argumentu třetím proti sobě totiž slavný řečník staví na jedné straně τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκουόμενα, na straně druhé ἃ διανοούμεθα, obojí v rámci φρονεῖσθαι. Chimaira zjevně náleží k druhému pólu, διανοεῖσθαι je vlastně φρονεῖσθαι bez myšlenek vnějších věcí, tedy ještě blíže eleatům.⁴⁰⁹

Proč se ale Gorgiás vůbec pouštěl do téměř kantiánsky jemného rozdílu mezi myšlením a přemýšlením? Druhá část je věnována možnosti poznání. Proslulý leontínský rétor studoval u eleatů, a podle nich má smysl mluvit o poznání jen tehdy, jsou-li poznávané věci jsoucí. Jsoucnost poznávaných věcí je pro Gorgiu možno zaručit jen jsou-li obsaženy v naší mysli. Jen myšlené věci jsou, říká Gorgiás, ale vzápětí toto tvrzení zpochybní v prvním argumentu a celému původně eleatskému východisku nasadí korunu, když ve druhém argumentu dokáže, že v myšlenkách nalezneme často věci, které zaručeně nejsou. Předpoklad se nepotvrdil, nejsou myšlena pouze jsoucna. V tom případě ale myšlení nemůže garantovat jisté, neměnné a nadčasové poznání, jak požadují eleaté. Gorgiás se tedy obrací jinam. Mohou takové poznání zaručit smysly? Nemohou, odpovídá ve třetím argumentu. I věci, o kterých nás zpravují smysly, máme ve vědomí. Vidíme-li například vůz, nevidíme jej nikdy celý. Věc se nám prostřednictvím smyslů pouze jeví, není nám dána ve svém pravém bytí. Pravé poznání ovšem pro Gorgiu, vycházejícího z absolutního nároku eleatů, znamená „*uchopení věci v jejím pravém bytí*“.⁴¹⁰ Smyslové počítky jsou sice nezpochybnitelné, ale jejich interpretace se kdykoliv může ukázat mylnou, jak dokládá příklad s vozem na hladině. Proto Gorgiás nikdy nemluví o počítkách, ale o viděných či slyšených věcech: τὰ ὀρώμενα καὶ ἀκουόμενα. Tyto věci jsou obsahy našeho myšlení, jsou to stejné myšlenky jako všechny ostatní. V mysli totiž nejsou obsaženy pouze obrazy věcí, vyvolané smyslovým vjemem, ale i

Tyto věci tedy nejsou o nic spíše nežli ony. Které z nich jsou však pravdivé, je nezjevno. MXG 980 a 13-18.

⁴⁰⁸ H.-J. Newiger : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 130.

⁴⁰⁹ Překládáme proto 'přemýšlení', což jest po našem soudu myšlenková aktivita společná jak matematikovi, tak spisovateli, vojevůdci, malíři, politikovi i filosofu-eleatovi (přínejmenším pro Gorgiu). Newiger naproti tomu překládá φρονεῖσθαι vorstellen a διανοεῖσθαι bloß vorstellen, H.-J. Newiger : *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 130.

objekty přemýšlení. Všechno jsou to ale myšlenky, žádná nemá přednost před ostatními: viditelné věci nejsou o nic víc, než věci přístupné sluchem nebo přemýšlením. Jejich bytí zaručuje jediné naše myšlení. Myšlení však po prvních dvou argumentech už nemůže bezpečně zaručit nic.

Možná to ale není tak, že existenci viditelných a slyšitelných věcí garantuje myšlení. Co když smysly vnímatelné věci prostě jsou z nějakého jiného důvodu? Ať je ten důvod jakýkoliv, ani pak zjevné výmysly nebudou o nic méně jsoucí, než to, co všichni přítomní viděli nebo slyšeli. Vždyť mnoho lidí může jen tak přemýšlet a nakonec vymyslet totéž. Vnímané věci jsou si i v tomto případě s jen promyšlenými stejně rovny, jako tomu bylo v předchozích argumentech v myšlení. Ani s myšlením, ani bez něj si tedy nemůžeme být jisti, které věci jsou doopravdy.

V textu MXG se naštěstí zachoval stručný závěr druhého důkazu, jenž je zároveň závěrem druhé části,⁴¹¹ uvádí na závěr (znovu) hlavní tezi jako již dokázanou, tvoří dodatečnou spojnicí k 'ἴσασθαι' a potvrzuje náš epistemologický výklad důkazu. Druhá část se těsně přimyká k první, Gorgiás tedy plynule pokračoval v eleatské thematice. Zatímco se ale v první části mohl spolehnout na kritickou práci svých předchůdců, v otázce epistemologie se neměl oč opřít. První generace Parmenidových žáků rozpracovala Mistrovo učení jak po pozitivní (Melissos) tak negativní (Zénón) stránce, avšak právě tvrzení o totožnosti myšleného a jsoucího převzala jako základní dogma.⁴¹²

Jedná se vlastně o podmínku fysiky či vůbec kosmologie. Umožňuje myšlení neomylně poznat jsoucna? Eleatskému tvrzení, že myslet lze jen jsoucí (odhlížíme nyní od toho, že má být jedno a sourodé s bytím), nelze nic vytknout – těžko bychom mohli poznat něco, co nijak není. Chceme naopak poznat, věci, které jsou. První argument ale ukazuje, že nemyslíme jen věci, které jsou. Řada myšlenek se nezdá odpovídat žádné ze jsoucích věcí. Druhý argument dokonce přímo dokazuje, že myslíme i věci zaručeně nejsoucí, že se v úvahách zabýváme myšlenkami, které nikdy skutečné ani být nemohou. Padá tedy i eleatská metoda, není možné poznání založené na jistotě myšlení. Není možné od eleatů převzít pouze princip bezrozpornosti, metodu založenou na rozumu, jenž si je jist svými předměty, a vybudovat vlastní fysiku. I věci, o kterých víme díky zraku a sluchu,

⁴¹⁰ H.-J. Newiger, tamtéž, 137.

⁴¹¹ Takže i kdyby věci byly, stejně by pro nás byly nepoznatelné. MXG 980 a 18-19.

⁴¹² Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 205.

máme v mysli. Gorgiás tvrdí, že reálností svých myšlenek si nemůže být jist nikdo, nic jiného než myšlenky však podle něj myšlení není.

Opustíme eleaty, navrhuje Gorgiás, co když získáme jistotu o vnímatelných věcech jinde? Ani pak nezískáme poznání, o němž bychom mohli prohlásit, že platí na tisíce let. Už v příštím okamžiku se může ukázat, že se jednalo o omyl, protože smysly vnímané věci máme stejně pořád jen v myšlenkách, takže ujistíme-li se jakkoli, že určitě jsou, staly by se stejně jsoucími i věci ostatní, i s jinými lidmi se o pravosti jedněch i druhých shodneme stejně.

Poznání věcí je tedy nemožné, uzavírá leontínský rétor. Míni tím absolutní poznání, takové, jaké požadují eleaté, zcela objektivní, nadčasové, dokonalé.⁴¹³ Eleaté ale byli úspěšní právě proto, že jejich protivníci nedokázali takovým nárokům dostát. Také jejich následovníci, kteří ve svých naukách chtěli vysvětlit smyslový svět, se o takové poznání snažili. Gorgiás naopak tvrdí, že takového poznání nedosáhli ani eleaté, ani nikdo jiný. Takové poznání je totiž nedosažitelné. Svět ve své božské podstatě není přístupný lidskému poznání. Parmenidés ve svém učení protiřečí sám sobě. Ani ostatní myslitelé nepředložili nic jistého, v tom měli eleaté konec konců pravdu. Smyslové vjemy nás zpravují o něčem, co jest, pravou podstatu věcí ale nejsme schopni poznat.⁴¹⁴

Vedle eleatské melodie se však mezi řádky začíná objevovat jakýsi další, osobitý tón. Mario Untersteiner u Gorgii nachází tři druhy jsoucen, na něž by se naše poznání mělo vztahovat. Untersteiner vykládá πράγματα jako realitu obecně, monisticky či pluralisticky chápanou, jako naše 'zkušenosti' světa.⁴¹⁵ Tyto 'zkušenosti' jsou obsaženy pouze v naší mysli, proto jsou v druhé části převážně označovány jako φρονούμενα. Gorgiovy 'zkušenosti' se týkají tří různých sfér: ⁴¹⁶

❶ πράγματα označují filosofické doktríny presókratiků. Gorgiás zde má na mysli jak fyzikalistické aspekty eleatismu, tak i koncepty žvlů přírodní filosofie. Tyto nauky jsou založeny na myšlení (důraz u eleatů), jež zachází s prvky nějakým způsobem pocházejícími ze světa naší zkušenosti.

⁴¹³ Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale* (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983), Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 252.

⁴¹⁴ Mansfeld dokonce mluví o „Dinge an sich“ u Gorgii, tamtéž, 251.

⁴¹⁵ Mario Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 151.

⁴¹⁶ Tamtéž, 153 – 155.

② 'Zkušenosti' máme také s básnickými výtvy. Gorgiás jako rétor se více než kdo jiný setkával s uměleckou tvorbou, byl si vědom, že mladí občané se učí rozumět světu prostřednictvím děl ctěných básníků, že autoři tragédií jsou schopni vytvořit tak komplexní obraz, že může být přesvědčivější než realita. Dokáže-li ale umělec vyvolat takový dojem, že i smyšlenku prožíváme intensivněji než vlastní běžný život, je třeba i umělé výtvy zařadit mezi πράγματα.

③ Smyslově vnímatelné věci jsou nejběžnější πράγματα, s nimiž se každý setkáváme. I o nich ale víme jen proto, že je můžeme myslet, říká Gorgiův důkaz.

Untersteinerova interpretace rozdělující Gorgiova πράγματα do tří sfér obohacuje naše chápání druhé části a ukazuje její neeleatské aspekty. Jeho tři druhy 'zkušeností' souhlasí se třemi argumenty Gorgiova důkazu. První důkaz mluví o smyslové zkušenosti rozhodujícím způsobem korigované rozumem, druhý o 'virtuální realitě' umělecké tvorby, třetí pak probírá vnímatelné věci neinterpretované přemýšlivou úvahou. Ukazuje se tak, že Gorgiás zkoumal možnost poznání skutečnosti v celé její šíři, jak ji ve svém na myšlenky i zážitky bohatém životě prožíval. Došel k závěru, že jediné pravé poznání, jakého chtěli dosáhnout jeho filosofičtí současníci, není v úplnosti možné.

Zároveň se ukazuje, že vždy vycházel z pozic, které si osvojil během svých studií, a že byl těmito pozicemi zcela zásadně poznamenán. Eleatský důraz na myšlení jakožto jedinou relevantní sféru lidské existence patrně nikdy zcela neopustil, zásadně však posunul význam pojmu myšlení. Gorgiův svět se nachází v naší mysli, je to však svět nesrovnatelně bohatší, než cokoliv, co je nám z dobové filosofie známo.

f) Stručný rozbor MXG, část třetí: NIC NENÍ SDĚLITELNÉ – první důkaz⁴¹⁷

Gorgiás již dokázal, že nic není, a že i kdyby cos být mohlo, nebylo by to poznatelné. Pohledem do προοίμιον snadno zjistíme, že zbývá dokázat třetí tezi o nesdělitelnosti čehokoliv. Hned v první větě třetí části⁴¹⁸ nás Gorgiás nenechává na pochybách a opět jasně demonstruje svou právníckou metodu: I kdyby věci

⁴¹⁷ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 135-154.

⁴¹⁸ I kdyby ale věci byly poznatelné, jak by je někdo mohl sdělit druhému? MXG 980 a 19-20.

byly (víme však, že nejsou) a byly poznatelné (což jsme také zamítli), jak bychom naše poznatky sdělovat?⁴¹⁹

Stěží, míní Gorgiás v PRVNÍM ARGUMENTU, neb tak jako zrakem nerozeznáváme zvuky, tak ani neslyšíme barvy, nýbrž sluchem vnímáme pouze zvuky. Jestliže tedy někdo mluví s druhým o věcech, které viděl, nemůže vlastně vůbec vyjádřit to, co doopravdy spatřil, protože slova jsou zvuky, zatímco on viděl barvy, tvary etc.⁴²⁰ Podle Newigera se λόγος stává v prvním argumentu pouhým objektem vnímání sluchem, což by představovalo velmi závažnou námitku vůči Parmenidovi. Jedno/jsoucno/bytí eleatů je přístupné jen prostřednictvím πιστὸς λόγος,⁴²¹ pravdivé řeči vzdálené všeho smyslového zdání smrtelných.⁴²² Gorgiův argument ale říká, že každý λόγος je jen sestava zvuků, i Parmenidés se tedy bez smyslového vnímání nemůže obejít. Právě ty smysly, které tak zatracuje, jsou základní podmínkou každé řeči, tedy i té jeho, Zénónovy, Melissovy, ba dokonce i sama Bohyně se musela spoléhat na sluch posluchače, triumfuje dle Newigera⁴²³ Gorgiás, to znamená na nespolehlivý a nestálý smyslový orgán, jenž nemá s čistými myšlenkami pranic společného.

Newigerovu „čistě eleatskou“ interpretaci doplňuje Untersteiner⁴²⁴ o návaznost s druhou částí, s níž dle něj první argument tvoří jednotu možná nejhlubšího momentu Gorgiovy nauky. Většina věcí se nám nepochybně ohlašuje prostřednictvím smyslů, ale věc v její úplnosti je vlastně vždy myšlenka, a právě proto může být zcela mylná. Nejistota poznání v druhé části byla vyvolána právě nejistotou nad reálností myšlenek. Ve třetí části uvažuje Gorgiás nad sdělitelností obsahů mysli. I když bychom získali prostřednictvím smyslů adekvátní vjem věci a správně bychom ji dotvořili v pravdivou myšlenku, jak bychom ji mohli předat dále? Vždyť řeč se skládá ze zvuků, museli bychom tedy

⁴¹⁹ Zatímco v προοίμιον jsou tři ohlašované these jednotně formulovány v singuláru a i v té třetí jsou pečlivě jmenovány předpoklady εἰ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, je v úvodu třetí části použito plurálu. Většina interpretů tento fakt vysvětluje spřízněností první a druhé části, H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 128; M. Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 156; O. Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 209. Naopak podezření na Anonymův zásah do textu viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 135-136.

⁴²⁰ **Jak by ten, jenž něco viděl, mohl totéž sdělit druhému slovy? A nebo jak by to mohl pochopit posluchač, jenž věc neviděl? Vždyť tak jako zrak nerozeznává zvuky, tak také sluch nerozeznává barvy, ale zvuky. Ten, kdo mluví, přitom skutečně mluví, ale ne barvu, ani věc samu.** MXG 980 a 20 – b 3.

⁴²¹ Parmenidés, DK B 8, verš 50.

⁴²² Tamtéž, verš 51.

⁴²³ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 153.

myšlenou věc opět rozložit do smyslových vjemů a předpokládat, že si ji posluchač adekvátně složí. Jenže nepoznatelnost ve druhé části se opírala právě o to, že věc není ve smyslech nikdy celá, že se jejího 'povstání v mysli' aktivně účastníme. Nemůžeme si být jisti, ani že druhému ze stejných smyslových indicií vytane stejná věc – jenž ony ty indicie právě nemohou být stejné! Pokud jsme něco viděli, je jasné, že hlasem nemůžeme zprostředkovat stejný smyslový vjem. Ale i u sluchu tento problém zůstává, vždyť slyšel-li muž ženu plakat, nebo řvát lva, těžko může řeči tento zážitek předat druhému přesně ve stejné podobě.

DRUHÝ ARGUMENT říká podle Sickinga vlastně totéž jako první, ale z pozice posluchače.⁴²⁵ Díky Untersteinerově interpretaci druhé části již víme, že poznání věci je možné, pokud vůbec, jen v myšlenkách. První argument třetí části ukazuje, že mluvčí musí myšlenou věc převést do zvuků, tedy do sféry přístupné smyslům, ne myšlení. Navíc v případě smyslově vnímatelných věcí neodpovídá zpětné převedení myšlenek na vjemy původním smyslovým počitkům, na jejichž základě se věc v mysli konstituovala. Druhý argument ale ukazuje, že pokud by měl posluchač opravdu pochopit sdělení, musel by mít k dispozici právě původní smyslový vjem.⁴²⁶ To řeč neumožňuje. Gorgiás ovšem pokračuje v argumentaci a tvrdí nyní, že i když při mluvení vydáváme zvuky, nesdělujeme hluk, ale slova.⁴²⁷ Ta jsou odlišná od barev i hluku, ale také od objektů přemýšlení. Jde nám tedy vlastně o sdělování myšlenek, ty jsou ale dvojího druhu – smyslové věci a produkty přemýšlení. Přemýšlením nelze poznat barvu, zrakem nelze nic

⁴²⁴ M. Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 153 zejm. poznámka 93.

⁴²⁵ Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 389-391.

⁴²⁶ Pokud někdo něco neví, jak by se to mohl od druhého dozvědět prostřednictvím řeči nebo jiného znamení, odlišného od samotné věci, jinak než zrakem, jde-li o barvu, či jinak než sluchem v případě hluku? Mluví však v podstatě nevydává žádný hluk ani barvu, ale pronáší řeč. Takže na barvě není nic k přemýšlení, ale k vidění, stejně jako je hluk určen sluchu a ne úvahám. MXG 980 b 3-8.

⁴²⁷ Newigerovi se podařilo vysvětlit závažnější lexikální odlišnost v klíčovém slově prvního a druhého argumentu, jímž je zvuk. Má-li Gorgiás na mysli jakýkoliv zvuk včetně lidské řeči, používá podle Newigera termínu φθόγγος. Slova jsou pak míněna jako pouhé zvuky, nijak zásadně se neodlišující od šumění deště, neboť obojí je objektem sluchu. Ve druhé pasáži se však jako označení sluchových vjemů vyskytuje výraz ψόφος. Mluví mluví řečí, ne barvou ani – právě ψόφος. Podle Newigera označuje tento termín hluk, šumy a šelest, prostě jakýkoliv zvuk kromě artikulovaného lidského hlasu. S tím souvisí také to, že nyní stojí na jedné straně skupina smyslových oborů (ἀκούειν – ψόφος, ὄραν – χρώμα), na druhé straně λόγος jako předmět přemýšlení (διανοεῖσθαι), tak jak toto rozdělení známe ze třetího argumentu druhé části. Gorgiás chce podle Newigera ukázat, že řeč má dvojitou povahu – na jednu stranu je umožněna hlasem a její posluchač je odkázán na sluchové vjemy, na druhou stranu je znakem pro smyslově přístupné věci, odlišným od těchto věcí, znakem, s nímž zacházíme při přemýšlení. V prvním případě je řeč chápána jako čistě akustický fenomén, jako pouhá sestava nějakých zvuků mezi jinými. Ve druhém případě je řeč výslovně nazvána znakem odlišným od věci, o níž má pojednávat. H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 154-155.

vymyslet. Řečí se ale snažíme sdělit obojí. Podle Untersteinera⁴²⁸ tedy druhý argument vede k závěru, že λόγος musí být principiálně odlišný od obou těchto vzájemně protikladných sfér. Protože je však odlišný, neumožňuje přesnou a tudíž pravdivou komunikaci ani jedné z nich. Smysly a čisté myšlení se tak od sebe vzdalují více než kdykoli předtím.

Úvahou o logu jako svébytné sféře vedle myšlení a přemýšlení první důkaz třetí části končí. Četné spory mezi badateli jsou však dokladem toho, že bohužel není vůbec jasné, jakou má vlastně důkaz strukturu: podle Untersteinera má důkaz tři argumenty, podle Newigera dva, Sicking dokonce nachází pouze argument jediný, ovšem rozdělený podle stanovisek na dvě části. Úplně vyloučit nelze ani ztrátu případného třetího argumentu, i když stav textu zde nic podobného neevokuje. Faktem zůstává, že stavba této pasáže MXG se evidentně v čemsi odlišuje od pasáží dosavadních.⁴²⁹

Podle Olofa Gigona tvoří první důkaz třetí části spolu s posledním argumentem části druhé jeden celek, do určité míry samostatný a i co do stavby poněkud odlišný od zbytku Gorgiova spisu. Společným základem tohoto úseku je Empedokleova theorie vnímání, která je mlčky předpokládána, v textu však není vyložena.⁴³⁰ Vzájemná protikladnost viditelných a slyšitelných věcí z třetího argumentu druhého důkazu vychází z Empedokleovy rovnocennosti všech smyslových kanálů. Rovněž sloučení myšlenek smyslově vnímatelných věcí s přemýšlením do jediného pojmu φρονεῖσθαι je jakoby inspirováno Empedokleovými úvahami o podobnosti myšlení a vnímání. První důkaz třetí části rozvíjí jistě problematiku komunikace mimo rámec Empedoklea, vychází nicméně opět ze stejného pojetí smyslového vnímání jako druhá část. Protože následující druhý důkaz třetí části je nepochybně opět inspirován eleaty, je empedokleovská pasáž podle Gigona jakoby vložena do jinak jednotné struktury spisu. První část Περὶ τοῦ μὴ ὄντος se vyznačovala typickou strukturou tří

⁴²⁸ M. Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 157-158.

⁴²⁹ Podrobněji viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 140-146.

⁴³⁰ Radikálně odlišné stanovisko zastává H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 165-170, jenž striktně odmítá jakýkoli náznak empedokleovské nauky o pórech v MXG a obviňuje Gigona, že Sextovými pozdními kompilacemi (Gorgiás DK B 3, 85) kontaminuje čisté eleatskou problematiku Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Že Gigon (*Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 209-211) v tomto bodu skutečně přeceňuje Sexta a navíc zcela neadekvátně ve třetí části konstruuje optický exkurs, se domnívá i jinak velký Gigonův zastávce Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 396, zejm. poznámka 27.

argumentů v důkazu, přičemž charakteristická pro ni byla 'právnícká metoda' nezávislosti důkazů i argumentů. Druhá část, v níž v rámci jednoho důkazu přechází eleatská tematika v empedokleovskou, sice podržela strukturu tří argumentů, právníckou metodu však můžeme vystopovat jen mezi prvními dvěma z nich. Třetí argument je, jak jsme viděli, svou povahou dosti odlišný. První důkaz třetí části je pak nápadný už svou stavbou, obsahuje totiž pouze argumenty dva, o právnícké metodě přitom nelze mluvit, argumenty probírají stejný problém z různých úhlů, a teprve jejich spojení vede ke konečnému závěru. V celé empedokleovské pasáži se nadto vůbec nevyskytují eleatské antithetické predikátové páry, celý styl dokazování se rozvolňuje a opouští pole dialektiky.⁴³¹ Gorgiás se zde více než kde jinde odvolává na čtenářovu vlastní zkušenost.

Sicilský myslitel tedy i v této pasáži postupoval zcela samostatně a využil určitých aspektů Empedokleovy nauky k popření možnosti přesné výpovědi podle eleatského požadavku. Akraganťan je tedy jen dalším myslitelem, jehož nauku leontínský řečník přepracoval a obrátil proti němu samotnému,⁴³² neboť právě dokázal, že žádné skutečně pravdivé sdělení o tom, jak se věci mají, není možné. Co jiného je Empedokleova nauka než jeden z pokusů o takovéto sdělení?

g) Stručný rozbor MXG, část třetí: SDĚLENÉ JE NESROZUMITELNÉ – - druhý důkaz⁴³³

Druhý důkaz je zahájen jen velmi krátkým úvodem. Gorgiás se vrací k právnícké metodě a předpokládá nyní, že věci jsou poznatelné a že řeč je adekvátním prostředkem pro komunikaci poznaného.⁴³⁴ Tím se za prvé ukazuje, že rovněž první důkaz je součástí komplexní právnícké strategie, i když jen „navenek“, jako celek vzhledem k důkazu druhému. Za druhé v úvodu Gorgiás vlastními slovy potvrzuje, že empedokleovská pasáž představuje sevřený úsek, zasahující jak do třetí, tak i do druhé části. Právnícký předpoklad totiž zní, že i kdyby věci byly poznatelné (druhá část) a řeči sdělitelné (třetí část, první důkaz), stejně není pravdivé sdělení možné. Tím je jasně naznačeno, že následující důkaz představuje nezávislou alternativu k empedokleovské pasáži, která se celá opírá o

⁴³¹ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 209.

⁴³² Ch. M. J. Sicking: *Gorgias und die Philosophen*, in: in: C. J. Classen, *Sophistik, Wege der Forschung*, Darmstadt 1976, 395.

⁴³³ Tato kapitola je stručným shrnutím analýzy presentované v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 154-170.

⁴³⁴ **I kdybychom připustili, že je možné něco poznat a poznané sdělit, jak by mohl posluchač pochopit totéž?**
MXG 980 b 8-9.

teorii vnímání z druhé části. Druhý důkaz tedy bude vycházet ze zcela jiných předpokladů.

V základu PRVNÍHO ARGUMENTU stojí eleatská nauka o jednom jsoucím. Ať se to má s poznáním věcí jakkoliv, jsoucno musí být jedno, jak víme od Melissa. Protože každá věc musí být jsoucí, platí pro ni podle Zénóna totéž, tedy že musí být totožná sama se sebou a jedna.

Zde jsme ovšem na míle daleko od tradičního pole eleatismu. Předmětem nejsou sama jsoucna, nebo možnost jejich poznání. Jsme na půdě zvláště blízké sicilskému řečníku, naším zájmem je nyní komunikace jako sdílení ne pouhých slov, ale myšlenek, věcí obsažených v našich hlavách.⁴³⁵ Myslíme-li však nějaké věci, pak (na rozdíl od druhé části) předpokládáme, že jsou. Právě jsme ale uznali, že pro všechna jsoucna platí totéž. Parmenidovo jedno tedy musí být v celém kosmu jediné jedno v jeho hlavě. V každém případě nemůže být v hlavách jeho posluchačů. Celá eleatská nauka je proto nesmyslná, neboť je postavena na mylném předpokladu, že by více lidí mohlo naráz mít v mysli jedno jsoucno. To je podle Gorgii nemožné.⁴³⁶ Žádný posluchač nikdy nerozumí tomu co slyšel.

V prvním argumentu Gorgiás dokazoval, že absolutně věrné sdělení vyžaduje rozdvojení objektu tohoto sdělení, v ARGUMENTU DRUHÉM nyní dokazuje, že totožně pochopené sdělení nutně vyžaduje totožnost subjektů.⁴³⁷ I kdyby si snad mohl mluvčí ponechat myšlenku, kterou dokázal naprosto přesně předat jinému, nestačí to k dokonalému sdělení.⁴³⁸

Gorgiás vlastně vůči eleatskému předpokladu namítá, že komunikace není pouhé předávání věcí z mysli do mysli. Sdělení totiž nemá jen obsah, ale i celkový smysl. Aktivně k věcem zaujímáme nějaké stanovisko, nejsme jejich pasivními konzumenty, a toto stanovisko je také vždy součástí sdělení těchto věcí. Druhý však nutně zaujme ke sdělení stanovisko vlastní (i přijetí našeho stanoviska je jeho vlastním, jiným stanoviskem). Naprosto stejné stanovisko může podle Gorgii

⁴³⁵ Není přece možné, aby totéž bylo zároveň v mnohých a samostatných jedincích; vždyť by se jedno stalo dvěma. MXG 980 b 9-11.

⁴³⁶ Odlišnosti v naukách Zénóna s Melissem od Mistrovy básně dávají Gorgiovi za pravdu: žáci patrně jedno nechápali totožně s 'Otcem'...

⁴³⁷ H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 156.

⁴³⁸ I kdyby mohlo být totéž v mnohých jedincích, nic nezabrání tomu, aby se jim nejevilo stejně, protože nejsou zcela stejní ani nejsou v totožném rozpoložení; kdyby byli v totožném rozpoložení, byli by jedním a ne dvěma jedinci. MXG 980 b 11-14.

zastávat pouze jeden a týž člověk. Pravdivé sdělení poznaného by proto bylo možné jen tehdy, kdyby mluvčí i posluchač byli jedním.

Tyto úvahy mají i přes eleatskou argumentační linii mnoho společného s předchozím důkazem. Gorgiás zdůrazňuje aktivitu poznávajícího subjektu, ať již se jedná o konstituci myšlenek z vjemů či o pochopení sdělené věci v náležitých souvislostech. Jedná se zde o smysl poznání či sdělení a ten má dle Gorgii vždy také individuální rozměr. Gorgiás zde tedy již jednoznačně nevychází z žádné dobové “školy”, ale v zásadě využívá dosažených výsledků předchozí destrukce těchto škol v části první a druhé. Končí tedy “empedokleovská vsuvka”, Empedoklés sám se však již nikdy zcela nevytratí, a i když se vrací eleatská argumentace, nevrací se eleatismus. Gorgiás se ve svém oboru teorie řeči a veškeré komunikace projevuje jako naprostý suverén.⁴³⁹

Při jakémkoli sdělení tedy nutně dojde k tomu, že posluchač pochopí sdělení trochu jinak - a jinak znamená pro eleaty chybně. Ať je libovolná nauka sebedokonalejší, při každém předání se může jen zhoršovat a zhoršovat, už při prvním sdělení však ztratí svou případnou dokonalost. Jinak by tomu podle Gorgii mohlo být pouze v případě, že by komunikující jedinci byli naprosto totožní. To je ale vyloučeno, naprosto totožné může být jen jedno, jak dokázali eleaté, a to jen samo se sebou. Dokonalé sdělení je tedy myslitelné pouze komunikuje-li jedinec sám se sebou.

Ani jeden a tentýž člověk však není nikdy naprosto jedním.⁴⁴⁰ To je zdrcující poselství POSLEDNÍHO ARGUMENTU celého spisu, jenž nadobro drtí naděje na jakoukoli možnost jakéhokoliv konsistentního stanoviska. Gorgiás říká, že naše chápání věcí se liší nejen od chápání druhých (kritériem je rozhovor), ale i od našeho vlastního dřívějšího názoru (kritériem je čas). Argument je vlastně jakýmsi Gorgiovým „ZLATÝM HŘEBEM do rakve“ všech koncepcí počítajících s absolutním

⁴³⁹ Jiného názoru je ovšem Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983)*, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 255 – 256, zejm. poznámky 41 a 42. Podle Mansfelda je první argument druhého důkazu třetí části přímo závislý na první části Platónova *Parm.* (důkaz proti stáří MXG) a argument druhý, sestávající ze dvou částí je rovněž nepůvodní. Prvá část pochází od Prótagory (*Theait.* 152 a-b), druhá od Démokrita (DK A 42). Mansfeldovo rozlišení se ovšem zakládá na nesprávné filologické interpretaci spojení ἐν τῷ αὐτῷ (MXG 980 b 13): Mansfeld pasáži rozumí ve smyslu αὐτῷ τοῦ, zatímco Newiger ji přesvědčivě vykládá z Parmenida DK B 8, verš 29, H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 156 pozn. 24.

⁴⁴⁰ Zdá se však, že ani jedinec sám nevnímá v jednom okamžiku nic zcela jednotně, ale něco jiného vnímá sluchem a něco jiného zrakem, navíc zcela odlišně dříve a nyní. Takže by těžko mohl někdo vnímat zcela totéž jako někdo jiný. MXG 980 b 14-17.

poznáním světa (a pochopitelně jeho sdělitelností), jenž tematicky doplňuje a propojuje argumentaci druhé a třetí části. Nejen že poznání není možné založit ani na myšlení, ani na smyslech, nejen že dva lidé si vzájemně nemohou sdělit svou zkušenost ani nemohou nikdy mít naprosto totožnou myšlenku, ale dokonce i tentýž jedinec se liší ve svých názorech v různých okamžicích svého života. Na druhou stranu je dodatek mistrně připojen k druhému argumentu, takže plynule prohlubuje dojem ztráty možnosti jakékoliv totožnosti čehokoliv.

Většina interpretů ovšem v posledním argumentu spatřuje důkaz Gorgiovy závislosti na nějakém jiném mysliteli.⁴⁴¹ V úvahu připadají zejména Kratylos, Xeniadés, v první řadě ovšem Démokritos⁴⁴² a především Prótagorás.⁴⁴³ Je jistě pravda, že podobné myšlenky byly ve „ztracené generaci“⁴⁴⁴ eleaty ovlivněných sofistů (neterminologických) vcelku běžné. Je ovšem třeba vzít velmi vážně otázku, zda měl Gorgiás za potřebí přebírat nějaká antieleatská dobová stanoviska, byl-li přímo eleatským žákem a v nauce i jejím popírání se vyznal nejlépe ze všech žijících současníků, což naše interpretace dokládá – od Démokrita ani Prótagory dnes nemáme nic srovnatelného. Především je ovšem třeba radikálně odmítnout snahu spatřovat ve „zlatém hřebu“ návod, jak Περὶ τοῦ μὴ ὄντος číst. Celý spis je, jak jsme viděli, bez výjimky negativně zaměřen. „Prótagorovská“ či jiná podobná interpretace by předpokládala, že „hřeb“ představuje převzatou pozitivní nauku, ta by však musela být nutně v rozporu s některým s předchozích argumentů. Spis prostě nic takového neumožňuje a Leontínan by nebyl δεινὸς λέγειν, kdyby tak precizní celek pokazil rozporem v závěru. Postavil by se tak do dlouhé řady těch, které jednoho po druhém svým spisem intelektuálně „popravil“. Prótagorovský „zlatý hřeb“ by tak byl hřebem do rakve vlastní, byl by duchovní sebevraždou.

⁴⁴¹ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 209 – 212; Ernst Kapp: Rezension von H. Langerbeck, Δόξαις ἐπιρροαίη, *Gnomon* 12 / 1936, 70-73; Jaap Mansfeld: *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not"*, in: *Gorgia e la Sofistica, Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983)*, Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Catania, Catania 1985, 250 – 257; Kurt von Fritz, *Noûs, νοεῖν, and their derivatives in Pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*, *Class. Phil.* 41 / 1946, 32; H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 139-140.

⁴⁴² Aristotelská pasáž *Met.* 1009 b, Démokritos DK A 112.

⁴⁴³ Prótagorás DK B 1, A 14, dále *Theait.* 152 d-e, 154 a atd.

⁴⁴⁴ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 205.

h) Stručný rozbor MXG, epilog – tři „instatní“ teze

Závěr celého spisu dělá na první pohled dojem posledních vět druhého důkazu třetí části.⁴⁴⁵ Je možné v něm ovšem spatřovat i společný závěr druhé a třetí části,⁴⁴⁶ nebo závěr celého spisu. K poslední variantě je třeba se přiklonit vzhledem k systematické výstavbě spisu, jejíž součástí jsou úvody k jednotlivým důkazům, tři teze v úvodu etc. Je prostě namístě očekávat závěrečnou rekapitulaci. Srovnáme-li závěrečnou formuli s úvodní z προόμιον, vidíme jistou podobu. Původní Gorgiův text byl patrně bohatší a efektnější, nicméně po „zlatém hřebu“ již nebylo zapotřebí velkolepého závěru. Ten je suplován právě „hřebem“, který přísně vzato ani formálně nepatří do dvouargumentové struktury důkazů třetí části a má tedy jakési výjimečné postavení. Není těžké si představit, že po něm následovala velmi krátká pasáž, opakující tři teze a triumfálně konstatující jejich potvrzení. Dochovaný závěr koneckonců není ničím jiným, čtenáře jen zaráží poněkud „instatní“ forma těchto tezí.

i) Gorgiánské vakuum – nekonkrétní bezprostředno

Seznámili jsme se ve stručném přehledu s mojí starší interpretací a máme nyní před očima celý Gorgiův filosofický spis. Neušlo nám, že ve všech důkazech pouze popírá, polemizuje či odmítá koncepce jiných myslitelů prostřednictvím převzaté argumentace (i když velmi originálně sestavené). Gorgiův vlastní důkaz, ἴδιος ἀπόδειξις, je v negativním zaměření snad nejradikálnější. Osobní stanovisko, výpověď o tom, „jak se věci mají“, nám „muž gorgiánské tváře“ nezanechal, stejně jako sebemenší zmínku o tom, co jej vůbec přimělo sepsat podobný spis. Gorgiás nikde ani nenaznačuje, co si má čtenář o celém jeho filosofickém podniku vlastně myslet.

Nechceme-li se však jako „fachidioti“ spokojit s roztržitou interpretací původu jednotlivých argumentů, ale naopak chceme stanout tváří v tvář Gorgiovi a položit si otázku, nakolik se nás jeho hlas dotýká v našem lidství, pak se nezbytně musíme pokusit nějak rekonstruovat Gorgiovo osobní stanovisko. Teprve ve světle celkového smyslu spisu totiž podle pravidel hermeneutické filologie dostane zpětně pravý smysl i právě probraná konkrétní argumentace.

⁴⁴⁵ A tak i v případě, že něco jest a je to i poznatelné, nemohl by to nikdo sdělit druhému, jednak z toho důvodu, že slova nejsou věci a jednak proto, že dva odlišní jedinci nemohou totéž chápat stejně. MXG 980 b 17-19.

⁴⁴⁶ Všechny tři možnosti viz H.-J. Newiger: *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, 160.

Protože však v textu samotném se nenachází odpověď na otázku, „co tím chtěl řečník říci“, uchyluje se většina badatelů k dalším dílům a dochovaným zlomkům leontínského rétora.

Jako hlavní pramen přitom mohou sloužit zejména *Helena* a *Palamédés*, dvě téměř kompletní Gorgiovy řeči. Obě však pocházejí z období Gorgiova athénskému působení, tato díla psal po celém Řecku svým řečnickým uměním proslulý starý muž. Περὶ τοῦ μὴ ὄντος naopak podle všech předpokladů sepsal Gorgiás v mládí. Rozdíl ve stylu a celkovém vyznění je značný a na první pohled patrný. Na jedné straně systematický rozbor soudobé i starší filosofie s přísnou argumentační strukturou, na straně druhé doslova ukázkové příklady velkolepých řečí na klasická themata. „Odhalení“ Gorgiova filosofického stanoviska, slučitelného s oběma typy dochovaných děl, se obvykle děje za cenu násilného překonání zjevných rozdílů mezi nimi. Druhou možností, jak dospět k vlastnímu přesvědčení autora Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, je hledání společných rysů s jinými filosofy tehdejší doby. Takovéto pokusy ovšem za prvé vždy znamenají těžko odůvodnitelný předpoklad, že Gorgiás nebyl originálním myslitelem, nýbrž že převzal filosofické stanovisko někoho jiného (jehož stanovisko interpret zná). Nehledě na zcela svéráznou formu spisu, nesrovnatelnou s žádným soudobým filosofickým dílem, pokládám každé takové ‘podsouvání’ cizího stanoviska za velmi problematické, neboť nemá žádnou oporu v sebemenší pozitivní thési rétorova spisu. Za druhé se ony společné rysy omezují, jak jsme viděli, na celkový eleatský rámec díla a na konkrétní využití některých pozměněných prvků negativní argumentace Melissa, Zénóna a Empedoklea. Že by Gorgiás přijal základní filosofický náhled těchto myslitelů, nepřipadá při antieleatském zaměření jeho spisu v úvahu. Kromě jim připisovaných myšlenek však u Gorgii nacházíme jen dobové úvahy, jimiž se tehdy zabývalo více autorů.

Jak srovnávání Περὶ τοῦ μὴ ὄντος s díly „rétorského období“, tak hledání cizí nauky, která by nahrazovala chybějící pozitivní stanovisko, dosahují svého cíle, stanovení Gorgiova filosofického názoru, do jisté míry násilně. Oběma přístupům je společné, že nevycházejí z textu Gorgiova spisu, ale tento naopak užívají jako pouhou ilustraci jinde obsažených nauk.

Je evidentní, že situace, v níž se Gorgiův posluchač/čtenář nachází (a v níž se nyní nacházíme i my, je zcela záměrná. Spis má zcela negativní ráz, a to do té

míry, že patrně neexistuje srovnatelné filosofické dílo. Je nad slunce jasnější, že si Gorgiás dával velký pozor, aby jakoukoliv pozitivní tezi ze svého díla vymýtil. Jeho spis je doslova napěchován brilantními argumenty, přesvědčivými důkazy, je neobyčejně důmyslně sestaven a přímo z něj číší autorova erudice a intelekt. Přesto uděláme-li nyní, po co nejstručnějším seznámení s dílem, krok zpět a pokusíme si jej změřit z dálky, z odstupu a vcelku, nevystane nám žádná jednotná kontura, žádné zjednodušené rysy nějakého konkrétního útvaru. Stane se naopak divná věc: dílo zmizí. Přesto, že je latentní sbírkou argumentů pro nejrůznější nauky, samo žádnou konkrétní nepředkládá, i když s ní čtenář/posluchač nutně počítá. Nauka je zde, nemá však žádnou explicitní podobu. Gorgiás je ve svém celém spise přítomen bezprostředně, avšak nekonkrétně. Jeho filosofie nebytí je nekonkrétní bezprostředno.

j) Badatelské vakuum – zprostředkované konkrétno

Základním nedostatkem téměř všech dosavadních interpretací proto je zanášení konkrétních externích pozitivních tezí do čistě negativního *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, a to buďto z díla jiného presokratika, nebo z *Heleny* a *Palaméda*. V prvním případě interpretují Gorgiův spis jako vážně míněnou polemiku s dobovou filosofií, ve druhém jako antifilosofickou hříčku známého sofisty, přesvědčeného o tom, že filosofie není nic jiného než plané tlachání. Doxografických podkladů pro tyto výklady je přitom minimum a jejich spolehlivost je sporná.

Existují ovšem i osvícené výjimky, které se pokoušejí vycházet striktně z textu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Jedná se obvykle o speciální studie zaměřené výhradně na výklad tohoto spisu. Obvykle tyto interpretace pohlíží na autora *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* jako na originálního filosofického myslitele eleatského stříhu, a pokoušejí se najít klíč k jeho pozitivní nauce ve druhé nebo třetí části. Ani v jejich případě nemůžeme zvolený přístup pokládat za vyhovující. Tito badatelé se totiž nakonec rovněž nevyhnou konfrontaci s *Helenou* a *Palamédem*, a postupují opačně, než předchozí skupina: teze, které „kreativně rekonstruovali“ z textu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* nyní vkládají do *Heleny* s *Palamédem*.

Všem těmto přístupům je tedy společné to, že používají vždy nějakého zprostředkování a nejsou s to přistupovat bezprostředně k celému dochovanému Gorgiovu odkazu jednotně. My se pokusíme se této chyby vyvarovat tím, že se

nyní nejprve seznámíme s textem Leontiňanova „rétorského období“ a až poté se pokusíme o nějakou rámcovou představu Gorgiova filosofického stanoviska. Tato představa přitom musí představovat společnou bázi obou typů Sicilanových textů. Tuto bázi je však nutné hledat až po zevrubném seznámení s Gorgiovými texty, a nepřistupovat k žádnému z nich s žádným předběžným celkovým hodnocením. Dosavadní interpretace jsou vždy poznamenány buď tradičním předporozuměním, nebo předporozuměním vyplývajícím z příliš překotné pracovní rekonstrukce Gorgiova (v textu absentního) stanoviska, která pak významně ovlivňuje interpretaci ostatních textů. Již sama všeobecně užívaná klasifikace „filosofie“ v případě *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* a „rétorika“ u *Heleny* a *Palaméda* je určitou předběžnou interpretací – o to přece právě v gorgiánských studiích běží v první řadě, totiž co je možno ještě považovat za filosofii, a kde má místo taková rétorika, jak jí pojímá Leontínský myslitel (to celé jako alternativa vůči Platónovi a celé filosofické tradici po něm, tedy otázka klíčová pro naše „purpurové téma“). Nezapomínejme, že samostatné filosofické disciplíny jsou myslitelné až po Aristotelovi! Budeme se proto snažit se vyvarovat jakéhokoliv „*allzu vorbehaltlos*“⁴⁴⁷ hodnocení a ke Gorgiovým spisům budeme obecně přistupovat jako k autonomním potenciálně filosofickým dílům, která své místo a zařazení určují v první řadě sama, ať již explicitně, nebo svou povahou.

Naším jediným předběžným metodickým východiskem budiž předpoklad, že se v případě Gorgii nejednalo o schisofrenickou osobnost, ale o člověka s uceleným a alespoň do určité míry jednotným pohledem na svět. Tento předpoklad je tedy totožný s předpokladem společné báze všech spisů a má vést k přinejmenším rámcové rekonstrukci Gorgiovy vlastní „pozitivní“ nauky, která by tento „jednotný pohled na svět“ měla reprezentovat. Pokud se taková rekonstrukce nepodaří a spisy se budou jevit jako zcela disparátní, padá i naše metodické východisko. O výklad celkového smyslu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* se tedy pokusíme až společně s celkovým výkladem smyslu všech dochovaných Gorgiových spisů a některých dalších zlomků. Vzhůru tedy do Aulidy, achájské loďstvo čeká!

⁴⁴⁷ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, 187.

4. MAGICKÝ ΛÓΓΟΣ: „RÉTORIKA“ V Ἑλένης ἑγκώμιον

a) Ἑγκώμιον a koncept ἀξιοτήης

Z metodických důvodů se zaměříme na *Helenu*,⁴⁴⁸ neboť je z Gorgiových děl nejlivnější a mnohé poukazuje k tomu, že se z dochovaných spisů jedná o dílo poslední.⁴⁴⁹ Ve srovnání s formálně komplikovanějším *Palamédem* je totiž *Helena* téměř o polovinu kratší (21 § oproti 37 §) a má mnohem jednodušší strukturu.⁴⁵⁰

Mnozí komentátoři se inspirojí Gorgiovým vlastním vyjádřením⁴⁵¹ a prohlašují tento spis za παίγμιον, tedy hříčku zpurného řečníka bez hlubšího obsahu, které není třeba věnovat bližší pozornost.⁴⁵² Leontínský „Mistr řečník“ ovšem ve skutečnosti neříká, že je *Helena* jen říkankou určenou dětskému posluchači – s neskrývanou pýchou pouze prohlašuje, že stvořit tento nesmrtelný skvost PRO NĚJ byla hračka; ve stejné větě přitom jasně dává najevo, zač *Helenu* pokládá: za ἑγκώμιον. Naopak poněkud dětinské by bylo se domnívat, že by autor svůj „majstrštyk“, své nejslavnější (a jediné ještě dnes obecně čtené) dílo, jehož hlavní půvab tkví v neobyčejné přesvědčivosti neochvějné argumentace, v samém závěru dehonestoval a znevážil deklasováním na úroveň pouhého vrtochu. Pro nás by proto v první řadě mělo být směrodatné, že se jedná o *enkómion*, tedy oslavné dílo na určitou osobu. V zásadě by se ovšem mělo jednat o báseň – před *Helenu* totiž každé *enkómion* bylo psáno ve verších a bylo pokládáno za typicky básnický žánr. Již v tomto ohledu se tedy jedná o dílo výjimečné, stírající úmyslně rozdíl mezi poesíí a prózou.

§ 1. Spis začíná jakousi obecnou úvahou o tom, co je čemu ke cti, tedy co šlechtí obce, těla, duše, stejně jako věc či řeč. Podle Helgy Scholten je προοίμιον

⁴⁴⁸ Budeme přitom vycházet z nejnovějšího kritického vydání Thomase Buchheima: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, Frag. 11, 2-16; v případě odchylek od Buchheimova textu se převážně jedná o upřednostnění kodexu X (Palatinus 88, podle nejnovějších poznatků ze XII. stol., pouze *Helena*) před kodexem A (Burneianus 95 nazývaný též Crippsianus, XIV. stol., obsahuje jak *Helenu*, tak *Palaméda*). Na odchylku vždy upozorníme v poznámkovém aparátu.

⁴⁴⁹ Opačného názoru je H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 98; T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, 160, klade sepsání *Heleny* před rok 415 a zdůrazňuje úzkou vazbu mezi Eurípidovými *Trójankami* a *Helenu*.

⁴⁵⁰ Právě značná blízkost argumentační struktury *Palaméda* a Περὶ τοῦ μὴ ὄντος je hlavním důvodem kladení *Heleny* na poslední místo mezi dochovanými díly. Tento názor zastává F. Schupp: *Zur Geschichte der Beweistopik II*, in: *WS 45 / 1926-7, 173; podrobnější literárně – stylistická argumentace k dataci *Heleny* a *Palaméda* ve vztahu k Eurípidově *Helenu* a *Trójankám* viz M. Orsini: *La cronologia dell' Encomio di Elena di Gorgia e le Troiane di Euripide*, in: Dioniso 19 / 1956.

⁴⁵¹ Gorgiás, DK 82 B 11 § 21.

⁴⁵² Heinrich Gomperz: *Sophistik und Rhetorik*. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts, Leipzig und Berlin 1912, 1 a násl. Opačný názor zastává Ch. P. Segal: *Gorgias and the*

z *Heleny* klíčovým místem, kde Gorgiás představuje svou nauku „komplexně harmonického kosmu.“⁴⁵³ Na podobné zhodnocení je nyní pro nás ještě příliš brzy, měl by nás však hned zarazit výskyt termínu ἀρετή hned v první větě. Z předchozího zkoumání máme v dobré paměti, že dle Platónova *Menóna* 95 c Gorgiás na rozdíl od sofistů (prótagorovců) ἀρετή nikdy nevyučoval a dokonce takovou snahu zesměšňoval jako nesmyslnou. Nechceme-li zpochybňovat hodnověrnost Platóna jakožto gorgiánského zdroje alespoň v nejhrubších rysech, je třeba užitému termínu rozumět jinak, než paní Scholten.

Pamětlivi Ockhamova „holícího strojeku“ bychom se mohli spokojit s prostým vysvětlením: ἀρετή se zde váže pouze k nejbližšímu předmětu, jímž je nám dobře známý termín πρᾶγμα, věc v nejširším slova smyslu. To, co věc zdobí, je tedy její kvalita, zde míněno zejména ve smyslu nástrojů etc., zatímco obec zdobí zmužilost občanů. Přidáme-li krásu těla, pravdomluvnost a moudrost duše, dostáváme klasický tradiční archetyp hellénské καλοκαγαθία, tak jak byl v Gorgiově době široce rozšířen skrze παιδεία, založenou na lyrice a Sedmi moudrých. Nic nenasvědčuje tomu, že by zde Gorgiás měl v úmyslu jít proti této tradici, ba naopak vše nasvědčuje tomu, že upomíná posluchače/čtenáře na jeho výchovu a očekává bezvýhradný souhlas. Vytváří si tak výhodný dojem jednoty všech přítomných, společného původu a tedy i názorů.

V centru pozornosti přitom vůbec není ἀρετή, ale ἀξιότης,⁴⁵⁴ tedy jakási „chvályhodnost“ čehokoli. Právě v této otázce, totiž je-li někdo nebo něco ἄξιος či ἀνάξιος ἐπαίνου, by přítomní Helléni měli být zajedno. Jedná se o jakýsi dobový common sense: „všichni se jistě shodneme na tom, že chvályhodná je pravdivá řeč, moudrá mysl, krásné tělo, užitečná a kvalitní věc,“ počíná svou řeč Gorgiás. Proč asi?

§ 2. To se dozvídáme hned v zápětí. Každý muž, jehož řeč je náležitá a vždy taková, jak má být, musí nutně vyvracet špatnou pověst, kterou má v Řecku

Psychology of the Logos, in: Harvard Studies in Classical Philology 66 / 1962, 100-102.

⁴⁵³ H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 75.

⁴⁵⁴ Nejedná se o gorgiánský termín. Výraz v substantivisované podobě je uměle vytvořen a v řecké literatuře se nikde nenachází. Doložen je pouze v negativní podobě ἀναξιότης, a to u pozdně antických křesťanských řečníků Jana Chrysostoma (*Scr. Eccl.* w. 266, 346), Řehoře z Nazianzu (*Theol. W.* 55) a Basileia Velikého (*Theol.* w. 43, 50, 73, 75). V každém případě se ovšem jedná o atticisující řečníky pod vlivem tzv. druhé sofistiky. Všichni tedy absolvovali rétorickou výuku a ovlivnění celou řečnickou tradicí, zejména attickými řečníky 4. století je u nich nesporné. Lze tedy s jistou mírou pravděpodobnosti uvažovat o starším původu výrazu, skrze Ísokrata jakožto nejvlivnější postavu této tradice možná až ke Gorgiovi.

Helena. Gorgiás, jak se jaksi samo sebou rozumí, je v tomto ohledu prvním mezi prvními, tedy tím mužem *logu*, jenž je povolán vždy říkat co je třeba, avšak předpokládá, že je to posluchačům/čtenářům známo a taktně se o tom nezmiňuje. Protože tedy nemůže jinak (jeho řeč by nebyla ἄξιος ἐπαίνου), rozhodl se ve své řeči předložit důkazy, které by Helenu zbavily obvinění, očistily její jméno a zároveň prokázaly lživost pomluv.

V tomto paragrafu nám tedy Gorgiás předkládá své záměry, kvůli kterým řeč sepsal: pravdivou řečí chce skoncovat s nerozumem. Jinými slovy to znamená vychválit Helenu, která má u jeho současníků tak mizerné renomé, a přesvědčit ostatní, že se tak děje neprávem. Těchto záměrů se poté Gorgiás až do konce skutečně drží a v závěru, jak uvidíme, hodnotí úspěšnost důkazu své hlavní teze, která zní: Helena je ἐπαίνου ἄξιος, protože jí není možno klást za vinu Trójskou válku.

Nyní se osvětluje první paragraf, obsahující obecné προοίμιον. Jeho hlavním tématem je ἀξιότης, tedy rozhodnutí, zda je něco ἄξιος či ἀνάξιος. Zavádíme tento substantivizovaný novotvar⁴⁵⁵ proto, že slučuje párová kontradiktorická adjektiva do jednoho slova, které navíc tvoří adekvátní gorgiánskou protiváhu vůči tradiční a později platónské ἀρετή. V případě ἀρετή jde o něco trvalého, „objektivního“ a na aktuálních okolnostech posuzování nezávislého – a jak již víme, se všemi takovými koncepty bychom měli u Gorgii být

⁴⁵⁵ Nejedná se tedy o nic víc, než jednoslovné vyjádření konceptu, který napětí mezi pojmy ἄξιος / ἀνάξιος podle našeho názoru nutně předpokládá. Pokud bychom se chtěli striktně držet dochované gorgiánské terminologie, je jakékoli užití termínu ἀξιότης v textu našeho zkoumání možno nahradit autentickou dvojicí ἄξιος / ἀνάξιος. Adjektivní podoba konceptu je přitom pro Gorgiu mimořádně významná, výraz ἄξιος se v jeho dochovaném díle vyskytuje celkem devětkrát, z toho v *Heleně* třikrát (DK 82 B 11 § 1, § 6, § 7), v *Palamédovi* ἄξιος rovněž třikrát (DK 82 B 11a § 22, § 32, § 37), navíc dvakrát ἀνάξιος (DK 82 B 11a § 22), vždy s výrazným důrazem na mravní či morální či kvalitativní stránku. Další výskyty jsou ve zlomcích z Aristotela (DK 82 B 7) a Dionýsia (DK 82 B 13), v obou případech rovněž v tomto významu. K souvislostem konceptu ἄξιος / ἀνάξιος a úloze poesie viz níže. Mimořádný význam slova dokládá rovněž 183 výskytů v díle Gorgiova nejslavnějšího žáka Ísokrata. Ísokratés užívá adjektivní ἄξιος / ἀνάξιος, popř. slovesné ἀξιόω vždy v situaci vyžadující zásadní rozhodnutí ohledně viny či nevin (or. 18 *In Callimachum* § 22, § 40; or. 15 *Antidosis* § 14) resp. označení toho, co se sluší morálně (or. 4 *Panegyricus* § 81, § 156; or. 11 *Busiris* § 24;), co je náležité v dané chvíli, je zapotřebí v dané situaci (or. 4 *Panegyricus* § 145), je na místě (or. 4 *Panegyricus* § 181, or. 15 *Antidosis* § 171), co stojí za to, má cenu (or. 10 *Helenaie encomium* § 18, § 66; or. 15 *Antidosis* § 62, § 116) být hoden (or. 15 *Antidosis* § 138). Většina Ísokratových řečí má přitom soudní pozadí či používá právní metafory. Víme, že Gorgiás vypracoval „právníckou metodu“ a že jeho dochovaná rétorická díla jsou bezprostředně svázána s právníckou terminologií a soudní rétorikou. Tento styl samozřejmě ovlivnil Gorgiovy žáky i celou tradici rétoriky. Kdyby se z Gorgii dochovalo tolik, co z Ísokrata, jistě bychom měli obdobné množství dokladů přímo ze Sicilanových textů. Ísokratés užívá termínu vždy v místech, kde se jedná o zásadní rozhodnutí oceňující hodnotu, kvalitu lidského jednání, počínání, řeči či situace. To je přesně onen komplex významů, jenž jsme identifikovali v Gorgiově *Heleně*. Rovněž u dalších Gorgiových žáků nalezneme mimořádně častý výskyt termínu ve zmíněném významu (Thúkýdidés 101 výskytů). Netvrdíme, že se slova v těchto významech před Gorgiou neužívá, ale že se neužívá terminologicky.

velmi opatrní. Naproti tomu ἀξιότης je otázka aktuálního posouzení, a jak nám říká první paragraf, je silně ovlivněna výchovou, tradicí etc. Součástí tohoto kulturního komplexu je ovšem i mythologie a poesie, tedy rovněž postavy Heleny a Palaméda, a různá zpracování jejich příběhů v rámci *kyklu* o Trójské válce.

Takové posouzení, či v našem případě spíše odsouzení, však nemusí být vždy správné – a to se Gorgiás právě rozhodl ukázat na případě Heleny. Snadno se shodneme na obecných pravdách toho typu, že ceníme moudrou duši a půvabné tělo, v individuálních otázkách je shoda obtížnější. Gorgiás má však patrně v úmyslu dokazovat silnější tezi: tradice je orientační, není absolutně spolehlivá. Sám slibuje, že vnese do zmatku a fám kolem Heleny jasno pravdivou řečí (která jak víme z § 1 je rozhodně ἀξίος).⁴⁵⁶ Jak si takovou pravdu představuje zatím nevíme. Tušíme nicméně z předchozího zkoumání, že asi jinak než Parmenidés...

§ 3 – 4. Celá tato pasáž je *enkómíem* v klasickém slova smyslu, jak jej pojal například Ísokratés, a jak se, ovšem ve vázané podobě, běžně tento žánr vyskytoval v řecké literatuře až po Gorgiu. Autor zde pronáší chvalořeč na Helenu, zcela v duchu tradičního podání.

Ve třetím paragrafu velebí její φύσις a vynikající původ – matku je Léda, skutečným otcem dle domněnky Zeus, řečeným otcem dle tvrzení Tyndareus.⁴⁵⁷ V paragrafu čtvrtém pak Gorgiás líčí Bohům podobnou krásu, která z vyjmenovaných předností vzešla, a vznešenou samozřejmost, která se s ní pojila. Taková žena pak vyvolávala neodolatelnou touhu všech mužů bez rozdílu. Bojovníci, krasavci, moudří mužové i boháči stejně jako nejurozenější aristokraté se scházeli na Spartském dvoře s jediným společným cílem – získat její přízeň. Autor je tedy zcela v souladu s homérskou tradicí a líčí Helenu jako ideál mladé aristokratky, jejíž ἀξιότης nemůže být větší – cokoli lze o ní říci, je samá chvála.

⁴⁵⁶ Jak případně upozorňuje T. Schirren: *Aisthesis vor Platon*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, 243, odpovídá v Gorgiově *Epitafiu* DK 82 B 6 § 2 náležitěmu *logu*, jenž má paralelu v náležitém jednání (ὕβρισται εἰς τοὺς ὕβριστὰς, κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους), termín ὀρθότης. Ἐπιείκεια v jednání a ὀρθότης v řeči by tedy odpovídaly terminologické dvojici ἀξίος / ἀνάξιος v *Heleně*. Vzhledem k výše zmiňovaným pasážím z *Menóna* není nutné přepokládat nějakou Gorgiovu obzvláště precizní etickou terminologii, jde nám o určitou koncepci a ta je v obou spisech totožná. *Epitafios* je tedy spíše potvrzením našeho výkladu koncepce ἀξιότης, byť se lexikálně pasáže liší. V případě *Epitafiu* je mimo jiné třeba vzít v úvahu příležitost, při níž je řeč pronášena, která měla jistě zásadní vliv na volbu lexikálních prostředků: i když Gorgiás sděluje svoji koncepci, používá co nejtradičnějších a nejuctivějších výrazů.

⁴⁵⁷ Varianta Kodex X různocnění

Neobvyklé jsou v této pasáži dvě věci. Za prvé mimořádná stručnost, s níž Gorgiás vlastní chvalozpěv pojednává, a odkazuje na všeobecně známé nanejvýš pozitivní hodnocení mladičké Heleny nejuznávanějšími básníky. To je u *enkómia* poněkud zarážející – co tedy vlastně bude náplní spisu, ne-li chvála Heleny (jak nepřipadně přeložil jeho název český překladatel).

Druhou zvláštností je věta, popisující vztah Heleniných otců, zdánlivého a skutečného. Mluví se v ní totiž o bytí, zdání, důkazu a prohlašování za dokázané. Celek svou povahou velmi připomíná klíčový Gorgiův „tragický“ zlomek DK 82 B 23 a jistě bude nezbytné položit si otázku, jaký vztah má tato pasáž ke starším naukám o nebytí. O komplexní interpretaci se však v duchu našeho metodického záměru pokusíme až po seznámení se s celým spisem. Předběžně uvedme, že se zdá, jakoby v této pasáži *δοκεῖν* vůbec umožňovalo manifestaci *εἶναι*, skrze jehož nahlédnutí však jakoby získávala domněnka teprve váhu. Zcela nezávisle přitom působí druhá část souvětí, která se celá pohybuje v rovině řeči. Něco bylo za skutečné prohlášeno, protože to bylo dokázáno – to celé bez jakéhokoli vztahu k bytí či zdání, jakoby se vyřčením náhle jednalo o veřejné fenomény na rozdíl od pouze myšlených, a tedy soukromých, o nichž pojednává první část věty. Jaký je asi vztah mezi oběma částmi ponechme prozatím otevřené.

b) Metodická poznámka a násilí jako archaický projev φύσις

§ 5. Tento paragraf je dokladem pohříchu dodatečného členění textu na paragrafy, neboť se skládá ze dvou naprosto nesourodých částí. První část ještě zesiluje rozpačitý dojem paragrafů předchozích, neboť Sicilský řečník zde zcela otevřeně prohlašuje, že (na rozdíl od pozdějšího stejnojmenného spisu svého žáka Ísokrata) přeskočí epizodu s Théseem i vše ostatní, neboť dobře ví, že posluchači/čtenáři to již slyšeli mnohokrát – a říkat vědoucím, co vědí, podle něj sice budí důvěru, není to však žádný zážitek. Gorgiás si tedy již vybuodoval půdu v *προοίμιον* a patrně nechce ztrácet drahocenné tempo a příznivé mínění posluchačů/čtenářů. Ohlašuje tedy, že rovnou přikročí k tomu, co zapříčinilo Helenin odjezd do Tróje i její špatnou pověst.

To je sice krátká, avšak podstatná druhá část pátého paragrafu. Autor v ní činí metodickou poznámku, v níž vysvětluje následující postup. Poté, co krátce shrnul tradiční obraz Heleny před uprchnutím do Tróje, který všichni dobře znají, bude se nadále věnovat pouze vyvracení tvrzení, že její odjezd je odporný čin,

který vrhá špatné světlo na celou její osobu. Pokud se to Gorgiovi podaří a prokáže, že Helena je nevinná, je odstraněna jediná skvrnka na její jinak nezpochybnitelné ἀξιότης. Vyvrátíme-li obvinění, Helena se vychválí sama. Představuje ztělesněný κόσμος ve všech jeho významech, tedy takovou hodnotu, že pokud její opuštění manžela i povinností královny nelze chápat jako amorální jednání, všichni jí opět padnou k nohám. Nejlepší chválou jinak bezúhonného jedince je tedy podle tohoto vzorce zbavit jej onoho jediného obvinění.

§ 6. Helena tedy učinila, co učinila. To víme všichni. Ptáme se však, je-li její čin hoden opovržení, protože stíhat hanou řádné nebo vychvalovat odsouzeníhodné je stejná ἀναξιότης jako takové činy spáchat.

Jelikož jsme na poli mythologickém, platí více než kde jinde, že veškerá událost děje se podle toho, jak padl Osudu los, nesmrtných Bohů úradek či jak zavelel Nutnosti hlas. Konkrétní příčiny těchto všeobecných zákonitostí však mohou být rozmanité. Podle Gorgii mohla být Helena buď odvedena násilím, nebo přemluvena slovy, nebo se zamilovala.⁴⁵⁸

Pokud byla z vlasti odvedena z úradku Bohů, soudí Sicilan, že je zapotřebí obviňovat původce, neboť božský úmysl nezastaví lidský důmysl. Slabšímu se patří být veden a ovládán silnějším, silnějším pak vládá. A Bůh je člověka mocnější i silou i moudrostí i vším ostatním.⁴⁵⁹ Byla-li tedy Helena přivedena do Tróje vyšší mocí sudby či z vůle Bohů, je třeba ji zbavit obvinění.

§ 7. Možná ale nebyla do Ília odvedena vyšší mocí, ale násilím. Pokud by tomu tak bylo, pak barbar, jenž se odvážil vztáhnout ruku na urozenou dívku a proti právu i dobrým mravům a obyčejům ji s sebou proti její vůli odvléci, spáchal barbarský zločin a zaslouží trest. Helena však by však v takovém případě byla znásilněná, z vlasti a domova uchvácená a všech přátel zbavená ubohá oběť, zasluhující naopak pouze soucit a politování.

Ničeho špatného by se totiž nedopustila. Jedná se vlastně o variaci na téma předchozího paragrafu, Helena je zde opět v roli slabšího, jenž se musí podvolit.

⁴⁵⁸ Zde spolu s většinou autorů textových rekonstrukcí vyjímáme doložené ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα, na rozdíl od Buchheima i všech ostatních dostupných edic vkládáme ἢ ἐρασθείσα per analogiam se závěrečným zopakováním tezí v § 20.

⁴⁵⁹ Zde je zajímavá paralela k § 4: tamní popis Heleniných nápadníků je vlastně jakousi kompletní sadou možností, proč může být muž označen jako ἄξιος: bohatství, lesk prastarého rodu, sebevědomý mužný půvab, síla vzdělání a pronikavého úsudku. V zásadě se tedy jedná o popis právě těch tradičních hellénských předností, v nichž se dle § 6 smrtelník Bohům nikdy nevyrovná. Nabízí se srovnání s pindarovskou pasáží Pyth. Od. 1: ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροταίς ἀρεταίς καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοὶ τ' ἔφυν. Tradiční

Agens zde ovšem nepochází z nesmrtné sféry, jeho rozhodnutí je tedy možno morálně hodnotit. Jeho převaha je nicméně založena na tomtéž principu, jako v § 6. Paris je mladý muž,⁴⁶⁰ je tedy PŘIROZENĚ silnější než jakákoliv žena, a právě proto je nesmyslná představa, že by se Helena ubránila. Tak jako z § 3. víme, že Helena vynikala nad své přední vrstevnice φύσει καὶ γένει, vyniká φύσει muž nad ženu. Totéž ovšem platí o Bozích – mají takovou φύσις, že se jim nic ἐν ἀνθρώποις nevyrovná. Jejich φύσις ovšem do té míry přesahuje naše obzory, že je nelze podrobit morálním měřítkům smrtelníků, ba co více, skrze její ψηφίσματα (§ 6.) se tato měřítka teprve konstituují. Paris naproti tomu je člověk, jeho jednání tedy může být umístěno na tradiční stupnici ἀξίος/ἀνάξιος.

Ἄξιότης jakéhokoliv činu nicméně vůbec nic nemění na jeho δύναμις, proveditelnosti. Viděli jsme, že ἀξιότης je vlastně konvenční koncept, jenž se může měnit. Φύσις každé věci se však v daném čase děje skrze danou δύναμις, která, odhlédneme-li od její nepředvídatelnosti, je definitivním ψήφισμα okamžiku.⁴⁶¹ Naprostá suverenita násilníka, stejně jako Bohů, personifikovaného Osudu či impersonální Nutnosti je projevem nezdolné δύναμις, poukazující k Božské φύσις veškerenstva, o níž z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος víme, že není pozitivně uchopitelná.⁴⁶²

c) Exkurs o povaze logu: ἀπάτη

§ 8. Možná to ale byla řeč, která ji přesvědčila a duši jí oklamala. Podle Gorgii v takovém případě není obtížné Helenu omluvit a zbavit ji nařčení. Vždyť λόγος je mocný vládce, těla nepatrného a nepozorován, božských činů koná. Dokáže strach zarazit, strastem ulevit, radost vyvolat i soucit přivolat.

Tímto paragrafem je uvedena nejslavnější pasáž Gorgiova díla, exkurs o povaze logu. Většina autorů pokládá následujících šest paragrafů za centrální úsek a proto z něj takřka výhradně vychází při interpretaci smyslu Gorgiových spisů. Pro nás by za první měla být zajímavá souvislost s třetí částí Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, kde je v centru pozornosti možnost komunikace, jednak

aristokratická ἀρετή je ovšem u Gorgii nahrazena ἀξιότης.

⁴⁶⁰ Pro Gorgiu je charakteristické, že právě barbar projevuje svou δύναμις tímto nekultivovaným, primitivním, přirozeným a nespoutaným způsobem (βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα ἐπιχειρήσας)... jeho barbarská φύσις se tak potvrzuje skrze projev vlastní δύναμις. Podrobněji viz níže.

⁴⁶¹ Ἄ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐκ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε, Gorgiás DK 82 B 11, § 15.

⁴⁶² Problematiku Gorgiovy filosofie nebytí jsem zevrubně pojednal v Kryštof Boháček: *Proč Gorgiás Mluví*, Filosofie,

netematizovaný vztah k pravdě. Víme již, že pouze pravdivá řeč je ἀξίος, otázka zní, jak se gorgiánská pravdivost má k vzbuzování soucitu a tišení bolestí. Centrální problematiku definice *logu* jakožto δυνάστης μέγας a analogické definice rétoriky jakožto δύναμις z platónského *Gorgii* prozatím nechme stranou. Předběžně jen poznamenejme, že δύναμις řeči je po právu silnějšího druhým projevem dějící se φύσις.

§ 9. Posluchačům je třeba předložit vlastní mínění, říká Leontínský řečník. Tím je vlastně zahájena krátká přednáška o *logu*, následující text patrně představuje Gorgiovo skutečné stanovisko, jeho teorii řeči.

Veškerou poesii Gorgiás prohlašuje za řeč mající μέτρον. Skrze ní se posluchačů zmocňuje děsuplná hrůza, plačtivá lítostivost a zádumčivá touha. Duše tak prostřednictvím řeči zakouší cizí úspěchy i katastrofy jako vlastní prožitky. Zastavme se u jejich jednotlivých druhů. Gorgiás zde vlastně uvažuje nad smyslem veškerého slovesného umění, a snad i umění vůbec. Jeho úlohu spatřuje ve zprostředkování jinak nedostupných prožitků. Explicitně má jistě na mysli básnictví a slibuje, že představí jeho možnosti.

§ 10. Posvátné a božskou silou prostoupené nápěvy řeči blaženství vyvolávají a zármutek zaklínají.⁴⁶³ Čarovná δύναμις nápěvu prostoupí mínění duše, zmámí ji a přesvědčí, mínění kouzlem promění. Dvojsečná jsou čar a magie důmyslná umění, duši v omyl uvedou, mínění oklamou.

Gorgiás zde naráží na rituální původ poesie, na „pupeční šňůru“, s níž je řecký básník spojen s rituálními zpěvy, posvátným zařikáváním a kultem všeobecně. Tragické básnictví, které má jistě na mysli především,⁴⁶⁴ neboť v jeho době prožívá svou neopakovatelnou *akmé*, bylo neodmyslitelně spjata s kultem Boha Dionýsa a postupem doby se patrně stalo hlavním a především nejpůsobivějším rituálem svátku Městských Dionýsií. Podle *Gorgii* jsou „umělecké prostředky“ básníkovy vlastně určitým druhem kouzelných formulí, jejichž

Praha 2004, zejm. 216-229. Ke Gorgiovu pojmu φύσις, jeho výskytu v § 3. jejímu spojení s rétorikou viz níže.
⁴⁶³ „Existovalo cosi jako posvátná magie – Kirké a Médeia byly jistě čarodějky, Kirké však byla bohyní a Médeia měla přímou podporu Slunečního boha. V religiózním světě je právě magie religiózní. Můžeme tedy mluvit o posvátném zaklínání (kouzlech), uděleném bohy, a to je právě to, o čem mluví Gorgiás ἐνθεοί ἐπιφθαί. Ačkoli se Plat ve *4stol* vyjadřuje o magických tricích s despektem (Nom. 933 a-c), *Orfické rituály* je možno vykládat jak nábožensky tak magicky.“ J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 12.

náležitým použitím ovlivní znalý muž mínění posluchačů a opanuje tak jejich duše.

Básníci totiž již dávno neuchvacují ličením blyštivé zbroje či sexuálně vyzývavých automatů.⁴⁶⁵ Básníci vyjadřují své názory na politické události a zejména celkový stav společnosti. Prostřednictvím tragických hrdinů nastavují divákům zrcadlo a předkládají analýzu údělu lidského rodu; nejsou při tom nestranní, ale vyjadřují své sympatie k určitým postojům a činům. To vše, zvláště ve zjitřeném kontextu náboženského svátku, významně ovlivňuje diváky. Dobře víme, že se Gorgiás zabýval poesii, někdy dokonce bývá pokládán za prvního teoretika tragédie. V každém případě předložil první a ve své době jedinou filosofickou reflexi tragického postoje. Zlomek DK 82 B 23 jednoznačně ukazuje, že tragédie dokáže zprostředkovat podstatné náhledy a dokonce snad umožňuje hluboké poznání (ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος), ovšem jen skrze spravedlivé mámení a kouzla (ὁ ἀπατήσας δικαιότερος). Poesie má tedy zvláštní vztah k pravdě, její celkové posouzení je však jednoznačné: koná spravedlivě, tedy náležitě, je ἄξιος. Vyvolává ovšem božské síly, které podle Gorgii dřímají v *logu*, a taková přirozená δύναμις je vždy dvojsečná. Básník zná prostředky, jak odemykat duše a oklamat mínění. Tyto prostředky byly snad lidmi vynalezeny (εὕρηνται), ale zacházejí s mocí, která je dozajista nadlidská. Síly, jež básník uvolňuje, nemá vůbec pod kontrolou.⁴⁶⁶ Bez jejich uvolnění by však nebyl možný onen klam, z nějž právě umění čerpá svou veškerý půvab.

⁴⁶⁴ J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 13, připomíná, že např. píseň Erynií u Aischyla je magická, ὕμνος δέσμος - svazující, hypnotisační píseň, přitom magické formule se obecně nazývaly κατάδεσμα.

⁴⁶⁵ Il. XVIII, 417 – 421.

⁴⁶⁶ Podle E. R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Univ of California Press, Berkeley & Los Angeles 1968, 82, je epický básník interpretem Božsky šílené Músy, sám však posedlý není – naopak, zachovává chladnou hlavu a jen díky tomu je schopen tvořit – tedy tlumočit do smrtelníkům srozumitelné formy. Dodds se přitom odvolává na Pindarův *Fr. 150*, 137 b, v němž básník vzývá Músu technickou terminologií Delfské věštírny. Je ovšem třeba vzít v úvahu dvě podstatné skutečnosti:

1. Pýthia byla reálně šílená, interpretaci skrze technickou reformulaci zajišťoval sbor kněží. Pýthia však byla smrtelná žena – neboli, i v Delfách šlel „někdo z nás“, nikoli Bůh, a šílenství umožňující rozjitřenou posvátnou inspiraci, bylo nutnou podmínkou a cenou, kterou bylo nutno zaplatit za možnost styku s Božstvem. Nikdo nikdy nemohl komunikovat s Bohy s chladnou hlavou a klidným srdcem, nebyl-li ovšem Bohem sám, jako např. Empedoklés DK 31 B 3, jehož Dodds (82) sám uvádí jako zářný příklad postavy schopné zároveň pronikavé racionální analýzy a zároveň inspirované řeči. K tomu dodejme, že Dodds sám později označuje Empedoklea za šamana (145), jenž spojuje personálně propojuje jinak nespojitelnou extatickou a racionálně technickou zkušenost světa. O této problematice se vztahem ke Gorgiovi jsem pojednal v Kryštof Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Filosofie, Praha 2004, 203-208.

2. Zmiňovaná posice je typická pro Pindara, Pindaros však rozhodně není epický básník. Pindaros je velmi zvláštní autor na pomezí náboženství, politiky a filosofie, jenž, jak ještě uvidíme, hluboce ovlivnil Gorgiu v jeho pohledu na

Opět se nám zde objevuje termín ἀπάτη,⁴⁶⁷ jímž Gorgiás v úvodním paragrafu exkursu předběžně charakterizoval celkové působení řeči: λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας. Řeč je tedy v zásadě čímsi, co nějakým způsobem proniká do duše a způsobuje ἀπάτη a πειθῶ... nebo možná řeč způsobuje ἀπάτη NEBO πειθῶ? A jaký je v tom vlastně rozdíl?

Osmý paragraf je obecným úvodem, v němž Gorgiás obecně předjímá budoucí podrobnější výklad o *logu*. V následujících pasážích, týkajících se poesie a obecně archaického, a jak jsme viděli s náboženským vytržením bezprostředně svázaného způsobu řeči, je účinek řeči popisován výhradně výrazem ἀπάτη. Měli bychom spíše říkat: termínem. Magie a čáry, jimiž vládne nad posluchači věštec v transu nebo básník posedlý Músou, jsou totiž Gorgiou poměrně přesně specifikované možnosti určitého druhu či stylu řeči. Obecně vzato tento druh přináší druhému ἀπάτη – klam. Gorgiás ovšem zná i jiné druhy, které přinášejí πειθῶ; o těch pojednává v následujících paragrafech.

Gorgiás píše tyto řádky coby nejslavnější řečník Hellady, navíc učitel řečnictví a podle mnohých pramenů i zakladatel teoretické rétoriky.⁴⁶⁸ Vyjadřuje-li se o různých druzích řečí, neměli bychom to rozhodně brát na lehkou váhu, zvláště pokládá-li celá tradice exkurs o *logu* za svého druhu teoretické pojednání. Gorgiás tedy nejprve klasifikuje dva rozdílné druhy řečí, bylo by možno říci: dva fundamentálně rozdílné přístupy k řeči. Poté se věnuje prvnímu z nich, jenž je terminologicky vymezen skrze ἀπάτη. Co však tento termín přesně znamená, jak mu máme rozumět?

Víme, že pod tento druh spadají prostředky básníků a zřeců, tedy magie a čáry.⁴⁶⁹ Víme, že takový *logos* vrůstá do mínění duše – jak to dělá? Vzpomeňme si

poesii. Rozhodně však není možné jeho velmi pozoruhodné dílo pokládat za prototyp řeckého básníka archaické či snad dokonce homérské doby. V osobě básníka vždy muselo být přítomné obojí: extáze tvorby i kázeň formální ciselace a intelektuální schopnost autocensury. To první je dar Bohů, druhé si lze do jisté míry osvojit cvikem. Je jistě pravda, že v dějinách řecké literatury lze pozorovat postupný přesun důrazu z první ke druhé složce - jednoznačně ovšem až po Gorgiovi a je otázka, jaký měl právě on na celý tento proces vliv. Pindara a jeho hlubokomyšlnou a již současníkům prakticky nesrozumitelnou, sémanticky i syntakticky překombinovanou protofilosofii či snad lépe „moudrost“ je ovšem třeba z tohoto proudu vyjmout, neboť povaha jeho díla má blíže např. k Hérakleitovi než k takovému Anakreontovi.

⁴⁶⁷ Synonymní verbální varianta je ἀπατάω.

⁴⁶⁸ Gorgiás DK 82 A 2, A 4.

⁴⁶⁹ J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 18, varuje před představou magie jako jarmarečního kejklířství. Existoval liturgický magický styl ještě velmi živý v Aischylově poesii (Aischylos, *Agamemnon* 689: ἑλένας, ἑλαυδρος, ἑλέπτοις; *Peršané*

na třetí část *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, zejména první a druhý argument prvního důkazu třetí části. V pasáži MXG 980 b 1-3 přece Gorgiás vysvětluje, že jednotlivé smysly nejsou kompatibilní a že řeč v žádném případě nemůže předávat zkušenosti získané vnímáním skrze smysly.⁴⁷⁰ MXG 980 b 6-8 pak doplňuje, že dokonce ani tentýž smysl, jenž vnímá hluk, nemůže vnímat řeč. Vzhledem k empedokleovské nauce o pórech, která podle výše uvedeného výkladu tvoří teoretické pozadí Gorgiovy nauky o vnímání a komunikaci, je nutno analogicky dovodit, že buďto vůbec nevnímáme řeč, nebo ji vnímáme separátním smyslem, odlišným od zraku, sluchu etc.⁴⁷¹ Pro výklad *Heleny* to znamená, že *logos* vniká do duše zvláštním *pórem*,⁴⁷² patrně však ne každý *logos* stejně snadno. Právě uvedené prostředky zřejmě usnadňují vniknutí *logu*, jejich hlavní úkol je však jiný.

Řeč totiž disponuje mocí k proměně duše, která může mít dvojí podobu. Může se jednat buď o *ἀμάρτημα*, nebo o *ἀπάτη*. *Logos* toho docílí jedině skrze srůst s míněním, které duši vládne. Jak toho asi dociluje? Vraťme se opět k *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Třetí argument důkazu druhé části nám dává nahlédnout do Gorgiovy teorie poznání. Interpretace předložená výše ukazuje mysl jako prostor, jenž je naplňován nejrůznějšími obsahy – zrakovými, sluchovými i jinými vjemy, ale i objekty čistého myšlení a výplody fantazie (*διανοεῖσθαι*). Všechny dohromady

1041: δόσιν κακῶν κακῶν κακοῖς; srovnej s Gorgiovým *Palamédem* DK 82 B 11a, § 36: εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος Ἑλληνες Ἑλληνα). Příklady se nápadně podobají Gorgiovu novému stylu v rétorice z § 10. a 11.

⁴⁷⁰ Ch. P. Segal: *Gorgias and the Psychology of the Logos*, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 / 1962, 109, vykládá tuto klíčovou pasáž *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* v tom smyslu, že skrze řeč si lidé nesdělují realitu věcí, ale jen slova; Segal si však evidentně neuvědomuje radikální kontrast mezi běžným pojetím „reálných věcí“ a gorgiánskými věcmi, které jsou v zásadě psychickými konstrukty sestavenými z *φρονούμενα*. Gorgiás se podle Segala zabývá řečí jakožto médiem a pouze co do její mediální povahy. Jediná gorgiánská „realita“ má spočívat v lidské duši a její ovlivnitelnosti řečí, tamtéž 110.

⁴⁷¹ Gorgiův žák Thúkýdídés dokonce mluví o *θεαταὶ τῶν λόγων*, tedy sledování, doslova diváctví. Divák není ten, kdo pouze vidí, divák je při tom, prožívá. Thúkýdídés: *Dějiny peloponnéské války* (Xyngrafé), III, 38.

⁴⁷² Ve svém bystrém pojednání popisuje Thomas Schirren sofistický *logos* jakožto koncipovaný na základě fundamentální analogie se smyslovým vnímáním. Odhlédneme-li o toho, že Schirren automaticky a zcela neodůvodněně předpokládá, že se jedná o obecně sofistickou tendenci, ačkoliv jediná textová evidence této koncepce je u Gorgii (takže ať již Gorgiu pokládáme za sofistu, nebo ne, rozhodně se jedná o speciálně jeho nauku, založenou na unikátní argumentaci *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, a nelze ji pouze na základě vágního přiřazení k vágní skupině myslitelů jen tak samozřejmě připsat Prótagorovi či Prodikovi), je jeho deskripce velmi přesná. Gorgiův *logos* lze skutečně interpretovat jako „šestý smysl“, T. Schirren: *Aisthesis vor Platon*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, 240. *Logos* je vnímán speciálním, pouze jemu vyhrazeným smyslem (tedy pouze řeč propouštějícími póry), a je tedy dle Schirrena „sémanticky impotentní“ v tom smyslu, že se vztahuje pouze sám k sobě, tamtéž, 241. Tento výklad je práv gorgiánské koncepce potud, že *logos* v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* skutečně nemůže referovat o vlastním vnímání, které je zcela individuální a nepřenositelné, jak interpersonálně, tak temporálně. To nejpodstatnější ale Schirrenovi uniká: *logos* může, a dokonce musí, referovat o věcech, které ze smyslové rozmanitosti importované specializovanými póry do duše právě v duši povstávají. Takto referovat neznamená nic jiného než vydat počet ze své *δόξα*.

je Leontíňan nazývá φρονούμενα, tedy tím, co myslíme nebo co máme ve vědomí. Tuto aktivitu pak nazývá φρονείσθαι. *Logos* v *Heleně* velmi přesně zapadá do zmíněné koncepce jako jeden z φρονούμενα, tedy něco na způsob podkladu, s nímž se dále pracuje a ze kterého povstávají náhledy na věci, rozhodnutí, postoje i činy. Prostor, kde se celý tento komplex aktivního vyvstávání světa děje, není obtížné identifikovat jako ψυχή, duši. Výsledek onoho intelektuálního kvasu (φρονείσθαι operující s φρονούμενα, s ἃ διανούμεθα i s *logem*) je potom poznání, tedy v elementárním měřítku naše představa jakékoli věci, složená z barev, prostoru, zvuků, velikostí, tvrdosti, váhy atd., v měřítku komplexním náš názor na ἀξιότης nějakého jednání. To druhé bude zřejmě spadat pod gorgiánský termín δόξα, tedy mínění jako následné dovršení procesu φρονείσθαι.

Logos tedy spolu s ostatními smysly dává materiál, na jehož základě si doslova „děláme obrázek“ o všem kolem nás, a tedy významně spoluutváří naše stanoviska, názory, zkrátka MÍNĚNÍ.⁴⁷³ Tak jako občas nepřihlédneme k tomu, co jsme slyšeli či viděli, můžeme při konstituci svého úsudku jistě pominout i *logos* – vždyť podle našich dosavadních předpokladů je u Gorgii postaven naroveň ostatním smyslům,⁴⁷⁴ a všichni ze své vlastní zkušenosti dobře víme, že občas nedáme na rady či naléhání a raději věříme svým snům nebo „vlastním očím“.⁴⁷⁵ Víme již z příkladu se Skyllou i s vozem na moři,⁴⁷⁶ že právě s takovou vnitřní zkušeností každého z nás bychom u Gorgii měli rozhodně počítat, hledáme-li východiska jeho nauk o myšlení, poznání a řeči. Některé řeči tedy δόξα prostě vůbec neovlivní. To ale není případ řečí, za nimiž stojí τέχνη.

Řeč, o níž nám v desátém paragrafu jde, je řeč využívající prostředky čar a magie. Tato řeč je, na rozdíl od ostatních φρονούμενα, mimořádně „virulentní“. V čem spočívá její nakažlivost? Především v aktivitě. Všechna φρονούμενα jsou prostě pasivní obsahy, jichž si do velké míry nejsme ani pořádně vědomi, uvědomujeme si až jejich komplexy, tedy již námi konstituované věci. Jsou jistě

⁴⁷³ Plútarchos popisuje Thúkýdidovu literární metodu právě jako náhradu či eliminaci smyslů skrze slovo, Plútarchos, *Moralia* 347 A.

⁴⁷⁴ K „smyslovosti“ gorgiánského *logu* a spojení s empedokleovskou teorií pórů viz T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XI-XIII.

⁴⁷⁵ To by právě vylučovala Schirrenova interpretace, podle níž Gorgiás zcela rezignoval na referenční roli řeči a uchopil ji výlučně jakožto autonomní prostředek vnímání, T. Schirren: *Aisthesis vor Platon*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, 239. To by ale znamenalo, že člověk může mluvit jen o tom, co se dozvěděl z řeči! To je evidentní nesmysl.

⁴⁷⁶ MXG 980 a 11-12, Gorgiás DK 82 B 3 § 80.

řeči, které se chovají podobně. Umělecká či nábožensky zjitřená řeč je však aktivním činitelem, jenž po vstupu do duše jako virus ihned vrůstá do jejího jádra, jímž jest δόξα. Tato řeč se vyznačuje neobyčejnou δύναμις, která spočívá v přesvědčivosti, tedy moci ovládat mínění a přetvořit je ve svou nedobytnou pevnost. V první řadě to ovšem předpokládá ovlivnit proces φρονεῖσθαι tak, aby při tvorbě mínění nebylo možné přihlížet k ostatním φρονούμενα a *logos* mohl naplno a nerušeně rozvinout svou δύναμις. Tuto část magického umění zjevně Gorgiás popisuje jako ψυχῆς ἀμαρτήματα. Kýžený cíl, tedy konstituce určitého mínění pouze na základě *logu*, nazývá Gorgiás stejně jako celý popisovaný proces od počátečního vstupu umělecké řeči – tedy ἀπάτη δόξης.⁴⁷⁷ Technická řeč, využívající čarovných prostředků, vede ke klamu v našem vlastním chápání věci.

Jak tomu rozumět? Jedná se o podvodné umění kejklířské?⁴⁷⁸ Vyjděme ze zmiňované definice tragédie. Umělec dovádí diváka k poznání pouze na základě klamu: ženské postavy hrají muži, nikdo doopravdy neumírá etc. Řeč tedy vítězí nad smysly, které nám samozřejmě neustále hlásí: z krve se nekouří, ta žena má svalnaté paže a hluboký hlas! Kdybychom jim však naslouchali, neuvolní se nikdy δύναμις *logu* a my se nebudeme moci odpoutat od konkrétních jednotlivostí. Básník nám však předává cosi obecného – a právě proto nás musí oklamat. Podle Gorgii, jak víme, totiž jednotlivé nelze vůbec sdělit. Každé skutečně srozumitelné sdělení tedy musí být sdělením čistě verbálním, a tedy vyváženo svedením duše a oklamáním mínění.

§ 11. Nebylo by tomu tak, kdyby naše duše byly schopny podržet v dokonalé paměti vše minulé, kdyby naše myšlení dokázalo zprostředkovat poznání a porozumění přítomnému a kdybychom byli s to spolehlivě předvídat budoucnost. To však nejsme, takže většina lidí spoléhá na δόξα a svěřuje jí vládu nad duší. Tak, jak nestálé a nezakotvené je mínění, takové jsou i osudy těch, kdož si na něm zakládají.

⁴⁷⁷ J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 3, se pozastavuje nad duplicitní magickou terminologií, které Gorgiás v § 10. (γοητείας καὶ μαγείας) a v § 14. (ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν) užívá a klade si otázku, zda tato „dvojitá analogie“ nemůže být programem rétoriky. Patrně by jeden z termínů označoval zaklínání čarodějovo, druhý liturgické vzývání během náboženských obřadů. V jakém vztahu by tato dvojice pojmů byla k ψυχῆς ἀμαρτήματα a δόξης ἀπατήματα, tedy k námi identifikovaným dvěma složkám magické řeči, je ovšem nejasné.

⁴⁷⁸ Podle J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 27, je ἀπάτη cílem jak pro rétoriku, tak magii (mágové vyvolávají fantómy a přesvědčí lidi věřit ve věci co neexistují), totéž platí i pro tragédii. Jedná se však skutečně podle Gorgii o neexistující věci, o podvod?

Podle Gorgii by nebylo magické řeči, kdyby lidé tak lehkovážně nespolehali na mínění jako na spolehlivou a nezvratnou základnu svých činů. Mnozí byli obelháni lstivou řečí, protože příliš důvěřovali svému názoru a podcenili moc řeči proměňovat mínění ihned v průběhu vlastního uvažování. Většina lidí nepočítá s tím, že procesu konstituce mínění se účastní řeč, která již vždy nějak je v duši přítomna, a která zřejmě dokonce musí být tomuto procesu nějak příbuzná, může-li jím prorůstat.

Probraný druh řeči je tedy určen množstvím. Znamená to, že je nějaká možnost této situaci uniknout a nebýt vydán napospas mínění vystavenému kvůli magického umění agresivní řeči?⁴⁷⁹ Vždyť by to podle Gorgii muselo znamenat vládnout takovými schopnostmi myšlení, které dalece přesahují běžně předpokládané možnosti lidského rodu – nemluvě o druhém důkazu třetí části *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, jenž jakékoli možnosti naprosto destruuje, a celé části první, jež vyvrací podmínky možnosti opravdu stálého a spolehlivého myšlení!

§ 12. V každém případě Helena mohla být jedna z těch, kterým do duše pronikly agresivní čáry magického umění *logu* a oklamaly ji, takže při rozhodování nebyla její duše schopna brát v úvahu vcelku zjevné souvislosti. Takto násilně působícímu *logu* však nemohla odolat mladá dívka, nedokážou-li to ani *πλείστοι*, tedy naprostá většina mužů. Je tedy třeba obviňovat takový hanebný druh oklamání, ne oklamanou oběť.

Na tomto paragrafu nás zajímá pouze první výskyt termínu *πειθώ*. Když Gorgiás ukazuje bezbrannost Heleny, označuje řeč jako toho, kdo duši PŘEMLUVIL. Je otázka, jak tomu rozumět ve chvíli, kdy jsme prošli celým procesem *ἀπάτη* a *πειθώ* přitom nikdy nepřišla ke slovu. První možností je prostě předpokládat u Gorgii volnější užití termínů a připsat jistou vágnost na vrub oboru, v němž se pohybujeme – tedy rétorice. Druhá možnost předpokládá, že tento paragraf se vrací všeobecně k úvodu do exkursu, a obecně hodnotí možnosti Heleny, ať byla ovlivněna jakoukoliv řečí, i tou rozpracovanou v teprve následujících paragrafech.

⁴⁷⁹ Ch. P. Segal: „Gorgias and the Psychology of the Logos,“ in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 / 1962, 111, označuje gorgiánskou *δόξα* velmi přesně jako „ordinary state of human communicable knowledge“, a dodává, že neexistuje praktická alternativa: lidská duše nemá nic lepšího k dispozici. Segal ovšem vůbec nedomyslel Gorgiovu kopec *φρονεῖσθαι*, bez níž by se žádné mínění neutvořilo. Gorgiova *δόξα* je dynamický výsledek procesu, jenž se s každou řečí neustále mění, je ale zásadním způsobem závislá na druhu řeči, jenž ji spoluvytváří. Takové druhy či styly rozlišuje Gorgiás dva – a jsou radikálně jiné! Segal se nedokázal oprostít od Platónského schématu, drží se proto křečovitě protikladu *ἀλήθεια* - *δόξα*. U Gorgii ale *δόξα* znamená prostě to, co si člověk myslí, ať je to jaké

Pro tuto možnost by mluvil fakt, že podobnou úvahu na konci druhého stylu či druhu řeči nenacházíme, naopak je tam jen lakonická poznámka, že již bylo vyloženo, proč se Helena neprovinila. Třetí možností je koncepce, která by předpokládala, že v každé řeči jsou přítomny oba dva styly, záleží pouze na míře, který z nich převažuje. Termín $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$ by se pak vztahoval na vlastní fázi prorůstání *logu* a mínění. Tato třetí možnost by ovšem vyžadovala jistou úpravu právě navrženého výkladu termínu $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\eta$, a to směrem k působení zvnějšíku.

d) Exkurs o povaze *logu*: $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$

§ 13. Že si $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$ přizpůsobuje duši jak chce, je patrné za prvé v naukách o nebeských úkazech. Jejich autoři konfrontují jedno mínění s druhým, zčásti je zavrhnou a částečně dotvoří, takže nakonec mínění sleduje věci neuvěřitelné a nevídané.

Druhým dokladem nadvlády $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$ nad duší jsou řečnické zápasy, v nichž jeden a tentýž *logos* nadchne davy, ač nepravdivý, přec je přesvědčivý, jen je-li s velkým uměním sepsán.

Třetí příklad tvoří filosofické formální diskuse, v nichž bystrá úvaha snadno nahlodává samozřejmost mínění.

Tato pasáž představuje druhou klíčovou část pojednání o druzích či stylech řeči. Je patrné, že tři zmíněné skupiny řeči neužívají žádnou magii ani že nemají nic společného s náboženským vytržením. Jedná se o umění brilantní argumentace, která apeluje na posluchačův zdravý rozum. Taková řeč sice možná tvrdí věci nejneuvěřitelnější, ale zároveň jakoby vybízí posluchače/čtenáře, aby ji směle vyvrátil, nebo předložil schůdnější návrh. Pokud se to nepodaří, musí tvrzení zůstat v platnosti. Pokud zapřemýšlíme, kdo z řeckých myslitelů by splňoval právě popsaná kritéria, ihned nás jistě napadne Gorgiás sám a jeho spis $\Pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$. Obsahuje totiž v zásadě všechny tři zmíněné oblasti, i když přírodovědu pouze v naznačené, ale odmítnuté možnosti. Vcelku se však jedná o spis, který tvrdí věci nevídané a neuvěřitelné, s nimiž čtenář/posluchač nemůže souhlasit. Je k tomu však donucen argumentačním uměním, kterému nedokáže vzdorovat, a zároveň je na příkladech vyvrácení monumentálních filosofů doloženo, že ani žádný známý myslitel nenabízí skutečnou alternativu. Výsledkem

chce (k pravdivosti u Gorgiá viz níže). K rozdílu mezi dvěma druhy $\delta\acute{o}\xi\alpha$ podle dvou druhů řeči viz níže.

je absolutní otřes samozřejmé důvěry ve schopnost porozumění světu na základě vlastního, zkušeností potvrzovaného mínění.

Mínění, δόξα, je nicméně rozhodující rozměr člověka – jeho názor, stanovisko. Vzniká, či spíše neustále se utváří a přetváří jakožto výsledný amalgám procesu myšlení (φρονεῖσθαι) v duši. Řeč, jak jsme viděli, může vyřadit „konkurenční“ φρονοῦμενα a místo nich dosadit jejich fiktivní dvojníky, takže se člověku zdá, že vidí, slyší a hlavně prožívá věci, které vyčarovala řeč. Pláče, děsí se, nebo je zarmoucen – a to doopravdy, neboť podle Gorgii prožívání falzifikovat nelze, každý si je vědom svého „ted“. Na tomto základě poté mnozí lidé dělají závěry, vytvářejí své postoje a názory. To je však řeč magická pro množství z předchozích paragrafů. Filozofové, meteorologové ani eristikové nepoužívají prostředky tragického básnictví, nemalují před posluchači vzdušné zámky. Přesto je jejich řeč zásadním způsobem přesvědčivá. Jak to?

Tento druhý styl či druh *logu* nespočívá v klamání duše. Řeč tohoto typu πείθει. Jak rozumět tomuto výrazu? V každém případě se musí jednat o zásadní gorgiánský termín, vyskytuje se totiž v úvodu exkurzu jako protikladná párová charakteristika jiného druhu *logu*, než klamně řeči magické. Od § 12 pak termín πειθῶ jednoznačně vymezuje řeč určenou výjimečným jedincům, jakou zastupují její tři charakteristické příklady. Meteorologové neokouzlují básnickými příklady, ale přesvědčují, eristikové zase vyvracením přemlouvají, ve filosofických důkazech se prolíná obé. Podle Thomase Buchheima⁴⁸⁰ je pro náš současný jazyk, hluboce ovlivněný dějinami filosofie, charakteristická tendence vždy volit jeden z těchto významů: přemlouvat, nebo přesvědčovat. První je i lexikálně spojeno s řečí a má tedy jakýsi „rétorický“, tedy povrchně manipulativní punc. Jakoby „přemluva“ znamenala donutit někoho k něčemu, o čem není vnitřně přesvědčen, a není o tom přesvědčen ani přemlouvající. „Přesvědčení“ naopak nutně zahrnuje onen hluboký vnitřní souhlas s přijímanou či předávanou pozicí. Tato nutnost volby mezi významy jakoby symbolizovala platónskou osudovost nezbytnosti volby mezi rétorikou a filosofií, mezi přemluvou a přesvědčením. U Gorgii nic takového není. Πειθῶ dle Buchheima obsahuje oba tyto významy v původní neoddělitelné jednotě.

⁴⁸⁰ T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XIII. pozn. 23.

To je typický Gorgiás – jedná se o filosofii, a jak jsme viděli, o velkou filosofii. Je to však jiná filosofie, než na jakou jsme zvyklí, nevejde se do klasického (platónsko-aristotelského) vymezení filosofie. Jedná se o rétoriku, a to bezesporu velkou, ba založení rétoriky vůbec, nevejde se však do klasického (platónsko-aristotelského) vymezení rétoriky. Gorgiás nevyhovuje žádným kategoriím, překračuje a přesahuje jakoukoli klasifikaci, vymyká se i dějinně-filosofickému zařazení do jakékoli skupiny. Gorgiův plášť není bílý, jako platónská filosofie, ani černý, jak tato filosofie traktuje rétoriku, není ani černobílý, jak by jej chtěl vidět Aristotelés. Gorgiův plášť je purpurový. Možná i proto se jeho pozoruhodným dílem zabývalo tak málo badatelů.

Πειθώ tedy představuje druhý styl či druh řeči. Tato řeč vstupuje do duše a přesvědčí ji, takže duše se nakonec přizpůsobí či „vytváří“ podle ní. Jak to dělá? Uvedené příklady se týkají řeči, která je postavena na „diskursivní“ argumentaci. Nějaká teze je dokládána sledem tvrzení, která nesmí být vzájemně v rozporu, mají zřejmou, pouhým zdravým rozumem nahlédnutelnou souvislost, a koncovými členy svého řetězce se dotýkají zkušenosti přesvědčovaného. Co má být touto zkušeností? Především opět *logos*, tedy řeč jakožto systém metafor a shluků významů, a dále *δόξα*, tedy momentální stav, v němž se nachází výslednice všech konstrukčních a integračních procesů duše. Tyto procesy jsou sice součástí duše, patrně však z větší části probíhají automaticky či podvědomě: nikdo z nás si neuvědomuje, že nežijeme ve světě věcí, ale že vlastně pobýváme v prostoru své duše, který si kompletně „zařizujeme“ podle svých možností z materiálu, který nám poskytují smysly (mezi nimi řeč) a naše obrazotvornost.

Zamyslíme-li se však nad tím, jak asi probíhá toto „zařizování“ či konstruování, na jehož základě vyvstávají věci, nemá zřejmě na té nejbazálnější rovině Gorgiás žádnou jasnou odpověď – smyslové počítky z pórů se nám řadí k sobě nejspíš podle povahy naší duše, stejně jako vznikají nové myšlenky a představy. To je prostě individuální schopnost duše (obdobně jsou i smysly – tedy uzpůsobení pórů - každého člověka trochu jiné), jeden z důvodů, proč není komunikace o věcech (či jsoucnech) možná. Máme-li však již v mysli nějakým způsobem konstituované věci, probíhá další nakládání s nimi, tedy operace zhruba odpovídající myšlení, patrně na základě nějakého porovnávání, třídění etc., snad za významného přispění přemýšlení, *διανοεῖσθαι*. Výsledkem je pak

mínění, δόξα. Tento celý proces od ustavení věcí k ustavení mínění se velmi podobá našemu vnímání a posuzování argumentace toho typu řeči, jenž reprezentuje filosofie, eristika a přírodověda.⁴⁸¹ V zásadě se v duši vytvářejí nějaké sekvence významů, které se v procesu rozvažování vyhodnocují, dávají do souladu s jinými a porovnávají se stávající δόξα. Výsledkem je rozhodnutí, ustavující novou δόξα.

Již výše jsme naznačili, že řeč vniká do duše a srůstá či splývá s její δόξα nepochybně díky tomu, že je s ní nějakým způsobem sourodá. V pasáži o magické řeči pojednává Leontínský myslitel o okupaci celé duše řečí, takže δόξα se může tvořit pouze z ní a jejích fiktivních smyslových objektů. Nemluví se tam však o vlastním vrůstání do δόξα, tedy o vlastním ovládnutí mínění řečí. Patrně proto, že vlastní podoba tohoto ovládnutí není v moci umění magické řeči – jak již jsme konstatovali, básníci znají vyvolat božskou sílu *logu*, nemají ji však nadále pod kontrolou. Přesvědčující řeč však žádné prostředky, jak oklamat smysly, nemá. Její doménou tedy musí být něco zcela jiného. Zdá se, že klíčem k pochopení Gorgiova pojetí přesvědčovací řeči je její sourodost s procesem tvorby δόξα a s míněním samotným. Co koneckonců vyjadřujeme svou řečí, ne-li své osobní postoje, názory, pocity a poznatky?⁴⁸² To vše přitom zahrnuje gorgiánský pojem δόξα. Řeč, která vstupuje do duše, tedy vlastně představuje jakýsi artefakt určitého mínění, ztělesněnou δόξα. Vstoupí do duše a ocitá se v prostředí porovnávání a konstitucí, které je v zásadě postaveno na stejných principech, jako ona sama. Začne tedy tyto procesy ovlivňovat, splyne s nimi a její moc se v mínění rozvíje jako květ ze semínka - συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύναμις.⁴⁸³ Moc πειθῶ tedy vzniká spolu se vznikem nové δόξα.

Tento druh řeči není určen množstvím. Potřebuje více času na proces konstituce mínění, než kolik potřebuje magický nápěv na vybudování verbální fata morgany. Potřebuje také jedince, kteří mají specifickým způsobem ustrojenou duši tak, že v ní při procesu myšlení φρονεῖσθαι hraje větší roli přemýšlení διανοεῖσθαι a ne smysly (s výjimkou *logu*). Lidé pohlčení smyslovostí a

⁴⁸¹ Δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι, Gorgiás, DK 82 B 11 § 13.

⁴⁸² Celý exkurz o *logu*, tedy řeč obsahující vlastní základ teoretické rétoriky, Gorgiás nazývá δόξα, DK 82 B 11 § 9.

⁴⁸³ Gorgiás, DK 82 B 11 § 10.

smyslností – tedy οί πλείστοι⁴⁸⁴ - jsou vystaveni pouze magické, násilnické řeči, která je také na množství vždy primárně orientována, nejsou však schopni s pomocí přesvědčovacího *logu* přemýšlením argumentativně utvářet své mínění k obrazu přírodovědného, eristického či filosofického smyslu, mohou však být baveni zesměšněním - vedlejším produktem eristiky.

Διανοεῖσθαι by ovšem samo o sobě nic nezaručovalo – jak dobře víme z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, podle Gorgii představuje čisté myšlení jen jednu ze tří „zkušeností“ obsažených v mysli, je proto stejně nespolehlivé jako smysly i výmysly a nemůže tedy být samo o sobě garantem vůbec ničeho.⁴⁸⁵ V *Heleně* však důraz stojí na čtvrtém pilíři naší mysli, v Περὶ τοῦ μὴ ὄντος pouze naznačeném: na *logu*. Řeč vstupuje do našich myslí stejně jako zvenci smyslové počítky nebo zevnitř čisté myšlenky a výplody fantasmie, na rozdíl od nich však zase dokáže vystupovat ven. Má nějaký podíl jak ve φρονεῖσθαι tak v διανοεῖσθαι, a dokáže mluvit o věcech konstituovaných z obojího zřejmě právě proto, že se této konstituce přímo účastní nebo alespoň že tato konstituce podléhá stejným zákonitostem jako *logos*. Tyto zákonitosti přitom nemohou pocházet ani ze smyslů, ani z výmyslů, ale musí být imanentní jak *logu*, tak struktuře mysli (duše) samotné. Je velmi lákavé předpokládat, že se jedná o gramatiku, syntax a etymologii, tedy rozhodující zákonitosti řeči. Takovou koncepci jistě nemáme u Gorgii nikde explicitně doloženu, na druhou stranu je třeba se ptát, jak by bylo zaručeno, že řeč se může spolupodílet na konstituci δόξα v duši. Je-li však princip vnitřního ustrojení mysli stejný jako v případě řeči, byla by účast *logu* na jejím momentálním vyladění naprosto přirozená. Tento princip je však vlastní jakékoli řeči – tedy i řeči magické. I jazyk básníků totiž podléhá gramatickým kategoriím. Gramatika tak může představovat jistou část oné sourodosti *logu* a principu tvorby δόξα v duši, která by vysvětlovala mechanismus vrůstu zařikání do duše po eliminaci smyslů, rozhodně však nemůže být hlavním argumentem u přesvědčovacího druhu řeči.

Musí se jednat o cosi, co by případně na gramatiku navazovalo, co je však typický rysem jedině přesvědčovacích řečí. Odpovědí může být jedině ona vnitřní souladnost argumentace, kterou se vyjmenované tři typy přesvědčovacích řečí

⁴⁸⁴ Gorgiás, DK 82 B 11 § 11.

⁴⁸⁵ O rozvažování a rozhodování u Gorgii viz níže.

vyznačují. Jak však může být tato souladnost argumentů vlastní naší mysli? Zkusme správně porozumět tomu, že φύσις myslí a *logu* je podle Gorgii totožná nebo skoro totožná. Řeč je vždy jednotným celkem, je čímsi na způsob živého organismu, jehož účelně koncipované součásti tvoří soulad, jemuž říkáme smysl. Řeč musí dávat smysl, jinak není řečí, ale žvaněním. Tento smysl je dán jednotou všech vět, slov, gramatických a syntaktických konstrukcí; je završen po doznění řeči, na druhou stranu musí být latentně přítomen již při jejích prvních hláskách. Stejně tak je naše duše takovým složitým organismem, jenž sám sebe průběžně vykládá i tvoří, to celé na základě procesu konstituce δόξα. Mínění je aktuální vyjádření jednoty všech složek duše, tedy vyjádření smyslu. Jednota ovšem znamená soulad, harmonii, řád – a to je právě klíč ke gorgiánské *πειθώ*. Soulad argumentů, tedy hladce plynoucí řada na sebe věrohodně navazujících tvrzení bez vnitřních rozporů je tak přesvědčivá proto, že naše vlastní mínění není ničím jiným než takovou řadou na sebe více či méně ústrojně navazujících prvků naší duše, tedy že mínění je vlastně přesvědčením. Přesvědčením sebe sama o tom, že svět je tím světem, jenž jsme právě zkonstruovali z materiálu vyprodukovaného nejrůznějšími externími i interními kanály naší duše. Princip tohoto sebepřesvědčování je totožný s principem přesvědčivosti řeči. Je jím jakási elementární rozumnost, pocit, že „to celé dává dobrý smysl“.

§ 14. Moc slova je ve stejném poměru (λόγος) ke struktuře duše, v jakém je složení lektvarů k přirozenosti těl. Tak jako rozličné lektvary rozličné šťávy z těla vypuzují a jedny nemoci, jiné života zbavují, tak také některé řeči působí smutek a jiné požitek, jedny hrůzu působí, další odvahu násobí, jiné zas zlou pomluvou duši otráví, uřknou.

Účinek, tedy přesvědčivost řeči, závisí na jejím vnitřním uspořádání – jinou strukturu má řeč pro povzbuzení mužstva, jinou poselství nepříteli. Toto složení je přitom třeba studovat a dodržovat se stejnou opatrností a přesností, s jakou lékaři ordinují pacientům své lektvary.⁴⁸⁶ Špatně namíchaný lék totiž může snadno zabíjet a jed se minout účinkem – v obou případech jsou následky

⁴⁸⁶ Pomocí zaklínání či uhranutí působí magie na zdravotní stav těla. V Gorgiově době bylo léčení pomocí zařkání ještě běžnou praxí. Augusto Rostagni: *Un nuovo capitolo della retorica e della Sofistica*, in: *Studi di Ital. Filol. Class.* 2 / 1922, se pokusil ukázat pýthagorejskou tradici léčby pomocí *symbolů*, magických znaků, která má být spojnicí mezi archaickým léčebným čarováním a Empedokleovou teorií. K Empedokleově léčebnému čarování viz K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Filosofia, Praha 2004, 200–207.

tragické, nedosahují však té závažnosti, jako špatně sestavená řeč státníka, kterému se nepodaří přesvědčit spoluobčany o správném rozhodnutí.

Na rozdíl od básníka však není lékař vydán na milost a nemilost Músám poté, co je složitým vzýváním přivolal. Lékaři nevyužívají žádné inspirace, ale znalosti svého umění. Mají pod kontrolou skryté síly, obsažené v drogách, z nichž připravují lektvary, a uvolňují jen tolik vražedného či spásného účinku, kolik uznají za vhodné. Toto uvolňování se děje skrze kombinaci drog – namícháním lektvaru ve správném poměru. Toto náležité uspořádání účinných složek nazývá Gorgiás τάρσις. Τάρσις látek v lektvaru ovlivňuje rovnováhu šťav,⁴⁸⁷ tedy konstitutivních prvků organismu, a může tak mít zásadní vliv na φύσις daného těla. Gorgiánské umění rétoriky má přitom mnohem blíže k lékařství než poesii a moc *logu* se v duši projevuje stejně jako φαρμάκον v těle.⁴⁸⁸

Klíčovým pojmem je tu opět τάρσις. Duše, jak víme, není ničím jiným než místem střetu nejrůznějších vlivů, souhrnně nazývaných φρονούμενα, které se vzájemně třídí a organizují do vztahů a závislostí; na konci tohoto procesu je sebeporozumění duše v tomto aktuálním uspořádání - δόξα. *Logos* disponuje mocí zásadně proměnit τάρσις duše a způsobit tak změnu postojů, názorů a stanovisek, ba dokáže ovlivnit ta nejzávažnější rozhodnutí, neboť vnáší specifickou alternativu jednotícího smyslu do mínění. Jak toho řeč dosahuje? Odpověď je až archaicky prostá – skrze svou τάρσις. Chce-li řečník dosáhnout oklamání či přesvědčení kohokoli, musí vyvolat nezdolnou moc slova. Na rozdíl od básníka ji však musí udržet pod kontrolou a prostřednictvím svého umění ji nechat působit pouze tam, kde je to zapotřebí. Toho řečník dosahuje tím, že z nepřeborného repertoáru účinných obrátů, frází, metafor i argumentů „namíchá“ náležitou směs „přesně na míru“ konkrétní duši.

Tato „lékařsko-alchymická“ charakteristika se podle všeho vztahuje na oba základní směry gorgiánské rétoriky. Magická řeč oklamává posluchače svými kouzelnými nápěvy, tedy opakováním slov, nejrůznějšími efektními figurami, a barvitým stylem svou živostí nahrazujícím smyslově vnímatelný svět. Mají-li zmíněné účinné prvky či složky patřičnou τάρσις, dokáže řeč vyřadit ostatní

⁴⁸⁷ Souvislost vybalancované τάρσις gorgiánské rétoriky s pýthagorejskou medicínou s důrazem na harmonii šťav nachází rovněž Helga Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 64.

⁴⁸⁸ Není zde na škodu připomenout, že Gorgiův bratr Hérodikos byl lékař a Gorgiás patrně svá přírodovědná studia

φρονοούμενα z duše a mínění nemá jinou možnost, než se konstituovat na základě zkušenosti s touto agresivní řečí. To je tyranie gorgiánské ἀπάτη.

Řeč přesvědčující nevstupuje do duše jako konkurent smyslového vnímání, ale jako partner mínění. Tato řeč posuzuje, zkoumá, hodnotí, vyvrací a dokazuje. Nečiní tak ovšem na základě ničeho jiného, než τάξις vlastních argumentů, které představují její účinné složky. Nesmírná přitažlivost tohoto typu *logu* spočívá v „dobrém smyslu“,⁴⁸⁹ který τάξις utvořená podle zásad rétoriky přináší do duše roztěkané neustálým přívalem vnímání a fantasmie. Moudří, vzdělaní a vycvičení lidé dokážou odolat magické řeči určené množství, πειθώ vyplývající z náležité τάξις brilantních argumentů je však téměř neodolatelná. Každý máme svůj názor, své postoje, své mínění. Kdo z nás by přitom nepochyboval o jejich správnosti a přiměřenosti.⁴⁹⁰ Ti, kteří se ve svém smýšlení neohlížejí na množství ani se nedají ovlivnit uhrančivou krásou slov, bývají lidé hloubaví, kteří si zakládají na souladu, bezrozpornosti a vnitřní harmonii svého náhledu. To je však hlavní zbraní přesvědčovacího typu řeči – přinášejí τάξις, podle které se vše jakoby samo řadí do náležitých vztahů a proporcí, takže výsledkem je komplexnější jednota, řád a uspokojivější pocit, že „vše dává smysl“. Nezáleží přitom, zda se jedná o posuzování smyslové zkušenosti, otázky konkrétní viny a trestu, nebo čistě racionální úvahu, neboť vše se rázem přesouvá do roviny řeči – tam se rozhoduje o mínění, které duševní proces završí. Racionálně argumentující řeč tak sroste s aktuálně existující δόξα a příkladností své zcela důsledné τάξις ji přesvědčí následovat její příklad. Δόξα se tak stává *logem* a *logos* ztělesňuje δόξα. To je gorgiánská πειθώ.

Společný závěr celé exkurze o *logu* v § 14. má pro nás neobyčejný význam. Ukazuje nám důležitost, kterou sicilský rétor příkládá uspořádání jakékoliv řeči. Zároveň se tím jasně prokazuje Gorgiovo jednoznačné upřednostňování πειθώ

začal sicilskou (?pýthagorejskou?) medicínou, Gorgiás DK 82 A 2, A 2a, A 22.

⁴⁸⁹ Podle J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 20, má Gorgiova rétorika intelektuální povahu, využívá sice figur přenesených z poezie do prózy, neimplikuje však mystérium, ale vyvolává intelektuální pozornost a nadšení, ocenění vnitřní logiky, propracovanosti argumentu a celkové technické dokonalosti.

⁴⁹⁰ Tuto pochybnost, či snad lépe tento vědomý proces zvažování smysluplného a nesmyslného, jehož výsledkem je ustavení δόξα, Gorgiás později v § 17 označí za νόημα. Podrobný výklad viz níže.

před ἀπάτη, tedy přednost přesvědčení před oklamáním.⁴⁹¹ Τάξις je totiž ústřední moment argumentativního *logu*, bez náležité struktury argumentace by přesvědčovací druh řeči nebyl ničím. Magická řeč na druhou stranu bývá sice také sestavována podle určitého jednotícího klíče, τάξις v ní však nemá ten zásadní význam, jako u περιθώ. Magická řeč je totiž, jak jsme viděli, původně řečí básníků a svatých mužů, její síla se plně opírá o sílu jejích jednotlivých složek, tedy figur, obrazů atd. Úlohou τάξις je zde udržet tuto prapůvodní a iracionální moc v nějakých přijatelných mezích, tedy vyvažovat, vzájemně posilovat či oslabovat specifický účinek jedné každé složky. V zásadě by ale tato forma řeči fungovala i bez promyšlené τάξις, a archaické náboženské nápěvy, Homérské hymny či přímo běžná magická praxe Gorgiovy doby jsou toho dostatečným důkazem.⁴⁹² Homérská epika je úchvatně popisná a ne nijak zvlášť přesvědčivá. Její účinek nespočívá v apelu na zdravý rozum posluchačů, ale ve vtažení do zvláštního epického bezčasu, světa homérských *hérou*. Gorgiás je rétor, ne básník, využívá proto dostupné poetické prostředky, vládne jimi však mocnou rukou své τέχνη, v jejímž základu je nepochybně náležitá τάξις. Πλείστοι nejsou na tuto čistou rétorickou formu vybaveni, vyhledávají jen požitek a slouží smyslu, lidé moudří ji však dávají přednost u vědomí naprosté nekontrolovatelnosti *aisthetické* konstrukce magických řečí.

Gorgiás patrně nikde nepředložil exemplum čistě magického *logu*, zřejmě pro jeho původně poetický charakter, a podle našeho názoru ani takovou řeč nepěstoval, nevyučoval a snad ani nepřednesl. Jeho slavné spisy jsou vždy mistrnou kombinací obou těchto druhů řeči.⁴⁹³ Pokud bychom naopak chtěli hledat příklad čistě argumentativního *logu*, nacházíme (alespoň za současného doxografického stavu) jednoho jediného kandidáta: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

⁴⁹¹ Ernst Bux ukazuje na základě velmi důkladného rozboru ve svém článku *Gorgias und Parmenides*, in: *Hermes* 76 / 1941, 397, že Gorgiova dochovaná díla nemají nic společného s rétorikou v běžném slova smyslu. Jejich povaha je „*eigentümlich unrhetorisch*“, všechny spisy jsou založeny na logické struktuře převzaté od eleatů (tamtéž, 404).

⁴⁹² Co se vlastní magie týče, máme k dispozici množství magických formulek na tabulkách určených k spálení, které ovšem představují tu nejpokleslejší podobu dobové magie. J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 11, připomíná, že jinak se naše vědomosti o magii v antickém Řecku zakládají především na básnících!

⁴⁹³ *Helena* nicméně bývá většinou badatelů označována jako příklad magické řeči, *Palamédés* řeči argumentativní, v naší interpretaci gorgiánské typologie by pak *Helena* spadala pod ἀπάτη, *Palamédés* pod περιθώ. Již přítomnost evidentně teoretického pojednání o *logu* je však dostatečným důkazem toho, že *Helenu* rozhodně nelze pokládat za čistě magickou řeč. I takový „racionalista“ jako Ernst Bux ovšem připouští, že *Helena* nemá tak striktní argumentační strukturu jako ostatní Sicilanova díla, připisuje to ovšem žánru, *Gorgias und Parmenides*, in: *Hermes* 76 / 1941, 399.

Závěrečná věta celého „exkursu o *logu*“ dokládá dominantní úlohu stylu *πειθώ*: byla-li Helena přesvědčena či přemluvena řečí, ničím se neprovinila, ale naopak se stala obětí nešťastné shody okolností.⁴⁹⁴

e) **Vášeň po sicilsku: ὄψις, ψυχή, ἔρωσ**

§ 15. Projděme si tedy zbývající, čtvrté možné obvinění, rozvíjí Leontínský řečník svou argumentaci podle dříve rozvržené neúprosné τάξις.⁴⁹⁵ Celou trójskou „patálii“ mohla způsobit vášnivá touha, pak by ale nebylo těžké zprostit Helenu viny. Vždyť věci, které vidíme, nemají takovou přirozenou povahu jakou bychom si přáli, ale jaká je každé souzena. Zrak tedy formuje duši v mnoha ohledech.

Tato úsporně formulovaná zdánlivě bezvýznamná pasáž obsahuje překvapivé množství důležitých náznaků a představuje rozhodující doplnění k teorii myšlení a smyslového vnímání z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Tā ὁρώμενα k nám do vědomí přicházejí skrze jeden z druhů úzce specializovaných pórů. Spolu s ostatními φρονούμενα tvoří základ pro naši konstrukci věcí, dějů a vztahů, které zase představují základ pro naše porozumění světu, δόξα. Mohlo by se zdát, že tato Gorgiova nauka představuje extrémně voluntaristickou variantu relativistického solipsismu – jaký svět si ze smyslových daností sestavíme, takový jej každý z nás má, individuální, nepoměřitelný, naší vůli plně podřízený.⁴⁹⁶ Patnáctý paragraf je ovšem klíčovým místem, jež ukazuje, jak nesprávný pohled na Gorgiu tato rozšířená interpretace přináší. O svévolném přizpůsobování či utváření světa totiž u Gorgii nemůže být ani řeči, viděli jsme ostatně, že na nic takového jsme během naší interpretace nenarazili.

Svět je podle Gorgii svévolně uspořádán, touto svévůli se však nevyznačujeme my, ale φύσις. Věci vůbec nejsou takové, jaké bychom si přáli, i když nepochybně platí, že povstávají teprve v naší duši. Povstávají však nikoli z milosti naší dobré vůle, ale podle svého osudného ψήφισμα, kterým je daný okamžik jakožto dynamický projev φύσις. Ustrojení naší duše se na celém ději nepochybně významně podílí, nicméně toto ustrojení koneckonců není ničím

⁴⁹⁴ Zároveň tato věta opětovně dokládá svévůli novodobého členění textu do paragrafů – poslední věta exkursu je první větou patnáctého paragrafu, který tvoří úvod k pasáži věnované smyslovému vnímání a jeho úloze v duši.

⁴⁹⁵ Gorgiás DK 82 B 11 § 6.

⁴⁹⁶ Tedy vlastně období Prótagorovy filosofické posice, tento názor zastává Jaromír Červenka: *Gorgias a soudobá řecká filosofie I.*, in: *Listy Filologické* 1950, 253 a dále Jaromír Červenka: *Gorgias a soudobá řecká filosofie II.*, in: *Listy*

jiným, než přirozeností duše, jíž jsme podmíněni a o níž nemáme na nejbazálnější úrovni žádnou určitou představu.⁴⁹⁷ Nejhlubší možný ponor představuje zajisté empedokleovská teorie v gorgiánském rozpracování. Bez ní by si ani ti nejmoudřejší a nejhloubavější nedokázali uvědomit, že věci, děje a vztahy, které je obklopují, nikdy v přesném slova smyslu neviděli, neslyšeli ani jinak nevnímali.⁴⁹⁸ Ani tato teorie však nedokáže popsat „bod zlomu“ mezi vnímáním a myslí, mezi smyslovým orgánem a vědomím. O vzniku elementárních gorgiánských „zkušeností“ nemáme vůbec ponětí, bez ohledu na to, pocházejí-li z fantazie, racionální evidence či smyslů. Víme jen, že prostě povstávají v naší duši, bez ohledu na naši vůli a přání.

Z těchto zkušeností se pak ale skládá náš svět. Nemáme-li je v moci, těžko můžeme uvažovat o svévolné konstrukci individuálního univerza. Ba naopak – tyto věci mají mnohdy doslova v moci nás, vždyť na jejich základě si utvoříme svá mínění. Velký podíl na vzniku zkušeností má jistě povaha naší duše, tou jsme však limitováni a ovládáni: nikdo nedokáže žít, vnímat, přemýšlet a cokoli si uvědomovat jinak než v souladu s vrozenými vlastnostmi a schopnostmi své duše. Tato „tyranie“ vlastní duše je však doplněna ještě mohutnější tyraníí vnímání a zejména samotných vjemů. Ať již vnímání „interpretujeme“ ve φρονεῖσθαι jakkoliv, jednotlivé vjemy jsou na nás naprosto nezávislé a my jsme jim vystaveni všanc. Nejvýraznějším a naprosto despotickým vládcem je, jak jsme viděli, *logos*. *Logos* je „agent s povolením zabíjet“, jenž podle uvážení odstraňuje možné základy budoucích „zkušeností světa“ a nastupuje na jejich místo, nebo nad nimi a jejich „nasazením“ přebírá kontrolu. Ἀπάτη zasahuje právě onen neuralgický bod procesu přechodu mezi φρονούμενα a πράγματα ve φρονεῖσθαι, πειθῶ skrze svou neodolatelnou τάξις nutí duši k *mímetickému* posunu a utváření δόξα podle klíče, jímž jest právě πειθῶ.

Mnohdy však *logos* není v daném okamžiku spolupřítomen, občas též nedosahuje onoho tyranského charismatu „superpredátora“. V takové situaci je

Filologické 1951, 4.

⁴⁹⁷ Přínejmenším ji nemá Gorgiás, jak jsme viděli výše. Tato základní rovina se týká přechodu duše a těla, tedy propojení vlastních smyslů, pórů, vnímání s myšlením, čistým myšlením a vymyšlením.

⁴⁹⁸ Jak ale přesně elementární prožitky věcí povstávají ze smyslové rozmanitosti, není pro Gorgiu patrně otázkou zodpověditelnou; nemáme alespoň takovou odpověď doloženu. Souvisí to možná s tím, že se jedná o fázi mezi fyzicky pociťovatelným vnímáním (bezprostředně cítím vněm ve smyslovém orgánu, empedokleovsky: cítím průchod pórem) a bezprostředním uvědomováním si obsahu mysli, které již jsou vždy nějak komplexní – uvědomování je vždy již nějak sebeuvědomování a žádná zkušenost věcí není prosta hodnotícího mínění o nich.

duše vystavena náladové hrůzovládě smyslových vjemů: διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἢ ψυχῆ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται.⁴⁹⁹

§ 16. Padne-li totiž někomu zděšený zrak na postavy nepřátel sevřené v bronzovém a železném šiku, jenž jedněm obranou, druhým zábranou, ihned se naplní hrůzou celá duše, takže se mnohdy mnozí vyjeveně dávají na úprk, aniž by ohrožen hrozně byl jejich krk.⁵⁰⁰ Vždyť i mocná pravda norem se ustavuje díky strachu z toho, čeho byl zrak svědkem, takže v jakékoliv otázce dosahuje toho, že se lidé spokojí s tím, co je normou posuzováno jako krásné, i s dobrem vzešlým z rozsudku.⁵⁰¹

Tato pasáž představuje jeden z interpretačních oříšků spisu. Její první věta bezprostředně souvisí se sedmnáctým paragrafem a představuje jen jakousi předběžnou ilustraci následující teoretické koncepce. Rukopisná podoba textu druhé věty je v tak tristním stavu, že se interpret neobejde bez intenzivních filologických zásahů, které jsou však textově velmi problematické, nebo v případě konzervativního přístupu stojí jako my před otázkou kontextu. V případě masivních emendací se text stává prostým pokračováním první věty bez dalšího významu. V případě rekonstrukce podle rukopisů se zdá, jakoby se Gorgiás vyjadřoval k dobově velmi aktuální otázce vztahu mezi přirozeností a zákonem, což je, jak jsme viděli, klíčové Hippiovo téma. Leontíňan zde možná naznačuje, že platnost zákona vyplývá pouze a jedině ze zkušenosti s terorem represivních složek, tedy že se zákonu nikdo nepodřídí dobrovolně. Každý zákon (minimálně ve chvíli svého ustavení) by pak byl svého druhu právem silnějšího, podobně jako např. u sofistů Krítii!⁵⁰² Jak je to však u Gorgii se svobodou rozhodování? Dává nám analogie se sofistickým násilným prosazením proti něčí vůli smysl?

⁴⁹⁹ Gorgiás DK 82 B 11 § 15.

⁵⁰⁰ Na rozdíl od většiny editorů zde ponecháváme rukopisné ἀκινδύνου namísto emendovaného κινδύνου, a dále nepřejímáme Dielsovu konjekturu ὥς.

⁵⁰¹ Zde je text natolik porušen, že je možná pouze rámcová rekonstrukce pravděpodobného významu, díky četným konjekturám se ovšem smysl v různých variantách dosti podstatně liší. Naše textová verze se stejně jako Buchheimova drží v maximální možné míře rukopisné podoby, je tedy následující: ἰσχυρὰ γὰρ ἢ ἀλήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον εἰσωκίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὀψεως, ἥτις ἐλθοῦσα ἐποίησεν † ἀσμενίσαι καὶ τοῦ καλλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν δίκην γιγνομένου, Gorgiás DK 82 B 11 § 16. Smysl je zhruba následující: „I to, co je podle zákona pravda, platí jen díky bezprostřednímu strachu z trestu, jehož vykonání jsme již někdy bezprostředně přihlíželi. Především díky tomuto strachu lidé přijímají zásady morálky zakotvené v zákonech i zvycích a podřídí se záměru soudce, usilujícího o nějaké dobré východiště.“

⁵⁰² Podrobnou analýzu politické Krítiovy nauky viz H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 255-257.

§ 17. Tak již leckdo vida věci strašlivé v okamžení⁵⁰³ myslí přičetné pozbyl; strach tak rozvahu vyhnal a zhasil. Mnozí zbytečně upadli v bídnou nemoc a děsivé trápení i beznadějně šílení.⁵⁰⁴ S takovou intenzitou zrak vpisuje obrazy věci spatřených v naši mysl. Ještě mnoho děsivého zbývá k vylíčení, jsou to však věci obdobné těm již popsaným.

Tímto paragrafem vrcholí popis suverénního vpádu vnímání do duše. Ne vždy je tedy vládcem v duši *logos*, mnohdy nás ovládne to, čeho jsme svědky, smysly zahlcují duši tak agresivními vjemy, až z nich spontánně vznikají představy či zkušenosti věcí, které zcela pohltí naše vědomí. Situace se zcela vymyká kontrole stávající *δόξα*, takže je přerušena dosavadní kontinuita mínění a *δόξα* je pod nátlakem nahrazena rozhodnutím vzešlým pouze ze smyslových „zkušeností“. Takováto „diktatura“ nastolená „krátkým spojením“ zcela vynechávajícím rozvažování, může samozřejmě vést jedině k mínění založenému v psychosomatických fenoménech, tedy v emocích. Zrak vyvolává pocity a vášně, nikoli úvahu – ta je naopak dočasně odstavena.

V tomto odstavci se nacházejí dva ze tří výskytů⁵⁰⁵ pojmu *φρόνημα*, substantivní verze gorgiánské terminologické deskripce procesu myšlení, komplementární k slovesnému *φρονείσθαι* známému z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Termín je neobyčejně důležitým důkazem, jenž na základě textové evidence potvrzuje náš výklad Gorgiovy jednotné teorie mysli, která je nutným předpokladem argumentace jak v *Heleně*, tak v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Kromě toho je zde tento významný Gorgiův pojem doplněn párovým termínem *νόημα*, označujícím rozvahu a vědomé rozhodování. Toto gorgiánské *hapax legomenon* se nepochybně vztahuje k procesu tvorby mínění v mysli, během něhož jsou zvažovány všechny již vzešlé „zkušenosti“ či „obsahy“ vědomí. Je otázkou, zda se jedná o komplementární substantivní termín k *διανοείσθαι* z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, patrně ne zcela. *Νόημα* podle všeho označuje vědomé zvažování a následné rozhodnutí jako výsledný průsečík všech mohutností mysli, nejen přemýšlení.

Šestnáctý a sedmnáctý paragraf nám však připomínají, že proces *φρονείσθαι* nemusí být vždy zdárně završen v *νόημα*, protože rozvažování může

⁵⁰³ Kodex X postrádá *χρόνω*.

⁵⁰⁴ Na rozdíl od Buchheima se kloníme k variantě kodexu X (Palatinus 88) oproti kodexu A (Burneianus 95).

⁵⁰⁵ Poslední se nachází v *Palamédovi* Gorgiás DK 82 B 11a § 13.

být násilně vyřazeno a kompetenci rozhodnout si usurpuje psychosomatická rovina. Člověk se pak proti své vůli roztřepe, není schopen souvislého jednání a jedná bez souladu se svým míněním. Ztrácí soudnost, není s to vědomého utváření svého postoje, tedy je nepřičetný.

Smyslem obou paragrafů je ovšem ilustrovat tvrzení § 15., že φύσις se projevuje svévolně, bez ohledu na naše přání a představy. Věci se nám zjevují v duši podle ψήφισμα okamžiku, v němž se s nezdolnou dynamikou projevuje svévůle nepředvídatelné φύσις. Její tyranie spočívá zejména v nevyzpytatelnosti a absolutní nepodmíněnosti – přirozenost naší duše jí podléhá naprosto stejně jako přirozenost smyslů, jako povaha vjemů v nich, stejně jako povaha věcí z nich povstávajících. Máme-li od narození určitou predispozici duše, říká Gorgiás, nemáme šanci odolat agresivním zrakovým vjemům. Zmocní se nás, nebudeme schopni být nadále sami sebou. Obdobnou situaci ovšem známe již z § 7. Nikomu by se jistě nelíbilo být přemožen, a už vůbec ne barbarami. Násilí je však na naši vůli nezávislé, barbar bývá silnější, ať se nám to líbí, nebo ne. Skrze sílu jeho zdravého těla se projevuje stejná φύσις jako při ztrátě soudnosti ze strachu, mnohdy to může být právě pohled na barbara, jenž nepřičetnost vyvolá. Barbar prostě JE SILNĚJŠÍ, protože má silnější φύσις.

U násilí nás to možná nepřekvapuje, je to však stále jedna a tatáž φύσις, je tedy stejně brutální a nesmlouvavá i v případě vpádu do naší duše smyslovými kanály, i v případě ustrojení této duše samé. Proč bychom měli pokládat za samozřejmé, že dívka mající z rozhodnutí φύσις slabší tělo než zdatný barbar nedokáže klást odpor, a jedním dechem přitom odsuzovat někoho, kdo má ze stejně nezvratného rozhodnutí φύσις duši uzpůsobenou tak, že prostě nedokáže přemoci strach, že nedokáže ovládat vášně? Proč bychom si měli myslet, že mysl máme ve své moci více než tělo, proč by duše měla být výjimkou, která není zásadně určena svou přirozeností a nezvratným losem okamžiku?

§ 18. Kdykoli však malíři vytvoří z množství barev a prvků nakonec jedno tělo a jeden tvar, umožňují zážitek z podívané. Jakou⁵⁰⁶ rozkoš přináší očím sochařství a malířství! Zrak tak po jedněch touží, pro jiné se souží. Je toho mnoho, co v mnoha ohledech vyvolává touhu a vášně pro mnohé věci.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Volíme kodexy X, A a jejich variantu ὄσον, nikoli emendaci νόσον, které dal přednost Buchheim.

⁵⁰⁷ Kodex X nemá na rozdíl od kodexu A καὶ σωμαμάτων, což volí Buchheim.

Věci se nám však do duše nemusejí vždy drát s takovou drtivou brutalitou, abychom podlehli náporu smyslového vnímání a byli nuceni vydat integritu své mysli odepřením velení νόημα ve prospěch ὄψις. Může se také stát, že smyslová rozmanitost dá vzejít věcem, které jsou neobyčejně líbezná, milá a nadmíru příjemná. Zrak v tu chvíli není místem průlomu v hradbách duše, ale zdrojem její báječné slasti. Per analogiam s § 14. můžeme snadno dovodit, že slast je určitá τάξις duše, tedy jisté uspořádání všech složek v duši v jistých specifických poměrech. Strach ovšem není nic jiného! Zmocní-li se nás rozkoš, dochází k témuž momentálnímu opanování duše jako u panické hrůzy. Jak je ale možné, že některá πράγματα dokážou „vítězit bez boje“?

Slast nepřichází v bronzových holeních s kopím v ruce, ale po špičkách s plachým úsměvem. Nenaplní duši efektním rachotem pancířů ani mračny střel, zato disponuje účinkem mnohem strašlivějším: v pravý čas na správné adrese je neodolatelná. Každá duše má, jak víme, svou jedinečnou φύσις, což vlastně znamená jedinečnost jejích složek. Rozkošné věci vstupují spolu s ostatními „zkušenostmi“ bez jakéhokoli násilí či „protekce“ do procesu φρονεῖσθαι, jejich kouzlo se však projevuje tím, že je νόημα ihned volí za klíč k přeskupení duše, a vzápětí DOBROVOLNĚ odstupuje v jejich prospěch. Rozkoš jistě nemá nic společného s rozvahou a podle Gorgii určitě není procesem vědomého rozhodování, je však tímto rozhodováním vítána, umožněna a bez nátlaku ustanovena aktuální náhradou jak rozvahy, tak mínění. Výsledkem je rozvrácení dosavadní τάξις a dočasné převrácení hodnot.

§ 19. Jaký div, že Helenin zrak předal její duši touhu a erotické puzení po Paridově těle? Je-li však Erós Bohem, má mezi Bohy božskou moc, jak by jej někdo slabší dokázal zarazit a odrazit? Jde-li však o neduh člověčí a nerozvážnost duševní, netřeba jak chybu potupit, leč co neštěstí hodnotit. Vždyť přišel, jak přišel, duše polapením, ne myslí uchystáním, z erotické nutnosti, ne umělé podlosti.

Je-li tomu skutečně tak, že erotická touha není ničím jiným, než τάξις duše vyvolaná pro její přirozenost tak neodolatelnými πράγματα, pak se z hlediska nezamilovaného – tedy „nepostíženého“ – pozorovatele / posuzovatele jedná o politováníhodný stav, blízký čemusi na způsob nákazy. Podobně jako

v případě ἀπάτη byla totiž duše řízením okolností vystavena mimořádně „virulentním“ φρονούμενα, pod jejichž vlivem byla následně již duší samou konstituována πράγματα, která změnila bývalou rovnováhu v duši a chopila se jejího vedení – v rozporu s bývalým míněním, to znamená s bývalými postoji, zásadami a záměry daného jedince. Celý proces je vlastně nezávislý na vůli člověka, v jehož duši se odehrává, protože vůle u Gorgii opět není nic jiného než výslednice sil působících v duši. Opanuje-li erotika duši, opanuje i vůli – člověk se stává nesvobodným jedincem.

To jistě není zdravý stav, a nutno zdůraznit, že Gorgiás nikde nehlásá, že není třeba se jej varovat, chránit se jak před panickým strachem, tak nezvladatelnou tyranii erotické touhy, ani že není zapotřebí se dotyčného pokoušet „léčit“. Gorgiás jen poukazuje na to, že do takových konců se může dostat proti své vůli každý, je-li vystaven situaci, které jeho φύσις nedokáže odolat. Jedná se tedy o neštěstí, do kterého Helena upadla, žalostný stav podobný nemoci, jenž je třeba litovat a léčit. V žádném případě pak nelze postiženého obviňovat, že neodolal, tak jako nelze nemocnému vyčítat, že se nakazil – možná je odolnější zase v jiných oblastech, např. vůči hladu. My lidé můžeme hrát o své životy jen s těmi kartami, které máme v ruce, a tím, kdo zde rozdává karty, je φύσις. V naší absolutní podmíněnosti individuální přirozeností těla i duše se zcela ukázkově projevuje tyranský charakter gorgiánské φύσις. Jak víme z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, všechny situace, před něž nás „náhoda“ (tedy φύσις) staví, jsou neopakovatelné, a neopakovatelní jsme i my, proto vlastně nelze ani reakci vlastní duše nikdy s jistotou předpovědět, a už vůbec nelze soudit jiné, máme-li jiné karty a hrajeme každý svou hru. To by bylo možné pouze ve chvíli, kdyby si vědomě „zahrával s ohněm“. Kdyby se kupříkladu Helena nudila a pro zpestření šedivého manželství si vědomě a promyšleně „naordinovala“ mladého milence, byla by situace úplně jiná.⁵⁰⁸ Gorgiás však připomíná, že to netvrdí žádná známá verze příběhu, ba naopak – Helena byla láskou zaskočena, touha přišla znenadání a nevitána. Mladá žena se v osudné situaci ocitla bez vlastního

⁵⁰⁸ To je případ Heleniny „temné“ dvojnice, její sestry Klytaimnéstry. Svého milence si vybírá promyšleně a využívá jej k uskutečnění svých politických i osobních zájmů. Klytaimnéstra představuje odvrácenou stranu božské φύσις – stejně krásná i urozená, ale pyšná a panovačná, odmítající přijmout los Osudu a tak se s ním ztotožnit. Proto je Klytaimnéstra smrtelná. Je otázka, jak by Gorgiás vysvětlil rozdíl mezi oběma sestrami – pochází už z jejich φύσις?

přičinění a nijak nepochybila, dílem naopak přispěl dokonce i její manžel, jenž cizince neopatrně hostil. Osudové vzplanutí je tedy třeba posuzovat jen jako neštěstí, pohromu a svého druhu chorobu duše i těla.

Možná ale takové věci nejsou jen souhrou okolností, možná se jedná o víc, než individuální φύσις našich duší a těl. Erós je podle tradice mocný Bůh, před nímž se sklánějí všichni,⁵⁰⁹ πρωτόγονος φαέθων, jenž jako první povstává ze zářícího vejce. Je-li on tou silou, jež nám ve chvílích touhy vládne, není třeba cokoli ospravedlňovat. Násilný charakter vis maior jsme již koneckonců probrali v § 6. a 7.

f) Gorgiova taktická psychologie a λόγος jako omnipresentní δύναμις lidského vně i uvnitř

Nyní je nad slunce jasnější, že Gorgiova argumentace ve prospěch Heleny, kterou jsme právě podrobně prošli, se opírá o mnoho zamlčených předpokladů, které při povrchním čtení zcela uniknou pozornosti. Buďto se pro svůj implicitní charakter vůbec nedostanou do zorného pole interpreta, očekávajícího od gorgiovského textu pouhé rétorické hříčky, nebo jsou pokládány za vágní uchopení dobového common senseového náhledu na tyto otázky. Naším metodickým východiskem však byl odpočátku předpoklad jednotné báze všech Gorgiových spisů: tedy ne nutně na dnešní měřítku konsistentního, ale přinejmenším uceleného přístupu ke světu, jakési „pozitivní nauky“ filosofického rázu. Poučení rozbořem Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dobře víme, že taková nauka musela mít nutně zcela jinou podobu, než ostatní soudobé nauky filosofické, neboť jakoukoli možnost jejich relevance Sicilan popřel. Otázku, kam vlastně zařadit ἐγκώμιον nejvyhlášenější nestoudnice hellénského světa, jsme si zatím nepoložili; obdobná otázka ohledně spisu „*O nebytí*“ je stále otevřena.

Během našeho rozboru jsme ovšem neustále naráželi na lexikální paralely mezi oběma díly, které můžeme těžko ignorovat, jsme-li znalí precizní terminologie a argumentační vybroušenosti Περὶ τοῦ μὴ ὄντος: stavíme-li s Newigerem svou interpretaci tohoto obtížného díla na velmi jemných posunech a paralelách koncepcí i termínů nejpodstatnějších filosofů Gorgiovy doby, měli bychom tím spíše totéž přepokládat u dvou spisů téhož autora. Jednotná

⁵⁰⁹ Viz níže výklad dialogu *Symposion*: společné východisko *Heleny* a Agathónovy řeči je zjevné.

terminologie je navíc záležitost na poli řeči, tedy relativně nejméně sporném území, které v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* není nikde přímo napadáno. Řeč o řeči Gorgiás nezpochybňuje, ba co více – její jistá varianta, eleatská dialektika a její naprosto důsledné dodržování, je dokonce východiskem *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*.

V mnoha případech se však Gorgiovo dokazování v *Heleně* zřejmě opírá o předpoklady, které můžeme pouze tušit, a které nemají přímou lexikální ani jinou oporu v textech, které jsme doposud prošli. Jedná se zejména o vzájemné vztahy mezi poměrně velmi striktně terminologicky užívaným pojmy. Tyto pojmy přitom samozřejmě nejsou nikde přímo definovány – Leontíňan nepíše mentorský traktát aristotelského typu, ale pronáší *ἐπίδειξις*, velkou řeč. Ta má jistě široké teoretické pozadí, to však není jejím předmětem. Nás však právě toto pozadí či „myšlenková jednotná báze“ všech gorgiovských spisů vzhledem k „purpurovému tázání“ eminentně zajímá. Bez ní podle našeho názoru nedokážeme skutečně porozumět Gorgiovu myšlení a nedostaneme se nikdy k jeho platónskému uchopení a transformaci. V průběhu vlastní interpretace *Heleny* jsme krok po kroku části této bazální nauky odkrývali a to tak, že jsme naši interpretaci *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* dosadili za výchozí předpoklad argumentace; jednotlivé pasáže tak dostaly hlubší smysl a zejména se dílo začalo zdát ucelenější a dokazování přestalo být nahodilým. Spis se přestal jevit jako svévůle pyšného řečníka, ale jako hluboká výpověď člověka, jenž nevěří, že je možné říci cokoli určitějšího nebo spolehlivějšího. Funkční zapojení naší interpretace *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* nás naopak přesvědčilo o správnosti našeho metodického východiska i o patřičnosti našeho výkladu v detailu. Nyní nastal čas na shrnutí našich představ o gorgiovské nauce, tak jak nám v jednotlivých střípcích během podrobné interpretace vyvstávala.

Podle *Heleny* nemáme nad věcmi, které vnímáme, žádnou moc. Povaha vnímaného se projevuje mocí, kterou na nás působí, a tato moc vyplývá pouze a jedině z přirozenosti – vnímaného, i přirozenosti naší, jak se projevuje schopnostmi naší duše. Duše, *ψυχή*, je pro Gorgiu vlastně totéž jako vědomí – jakési rozšířené parmenidovské *νοεῖν*, zahrnující myšlení, vůli, touhu, snění, řeč, mínění a názor na svět i sebe sama, city stejně jako dialektiku nebo náboženské zpěvy. Z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* víme, že ovšem nevnímáme věci, ale smyslové počitky, a to ještě nezávisle různými smysly (*ἕτερα τῆ ἀκοῆ καὶ τῆ ὄψει*

αἰσθανόμενος). Ty vstupují do duše a mísí se v nerozlišitelné jednotě s ἃ διανούμεθα - našimi sny, fantasiemi, ale i matematickými entitami a abstraktními pojmy. Platónské ideje stojí u Gorgii na jedné rovině s Charybdou, vůní pečeného skopového a vilnou řečí svůdníkovou. To vše vstupuje do našeho vědomí - ψυχή, ať již vnější cestou vnímání, nebo jako produkt διανοεῖσθαι, přemýšlení, imaginace a Božského vnuknutí, a je nerozlišeně postoupeno myslí, φρόνημα, jakožto pasivní obsahy, které prostě „máme“, k aktivnímu zpracování.

To probíhá v myšlení φρονεῖσθαι, aktivní složce myslí, která na základě své φύσις, vrozené dispozice, konstituuje svět, tak jak jej známe, tedy svět komplexních věcí a vztahů. Protože je tato konstituce vysoce interpretativní a individuální, není vlastně zkušenost o πράγματα, světě věcí, nijak jednoznačně sdělitelná, a proto ani o nich není možná žádná věda či nauka takového typu. Těžko říci, co je „venku“, tam „mimo“ naše vědomí, možná tam jsou nějaké věci velmi podobné těm, které nás díky konstrukcím myslí „obklopují“, ale možná také ne. Nemůžeme to poznat a proto se touto otázkou Gorgiás vůbec nezabývá. Vše, o čem může být řeč, se musí nějak projevit ve vědomí, v duši. Ta se skládá především z myslí φρόνημα a jejích složek: pasivní τὰ φρονούμενα a aktivní φρονεῖσθαι, a z jejich opět pasivní výslednice πράγματα a vztahů mezi nimi.

Na základě věcí, tedy již konstituovaných obsahů naší myslí, si děláme svůj „obrázek“ o světě, tedy vzniká naše mínění - δόξα. To je podle *Heleny* náš názor, naše stanovisko, to s čím stojíme a padáme, náš smysl světa, maximálně vědomé porozumění. Δόξα jsme tedy my, naše osobnost, naše Já. Skrze něj a v něm vše posuzujeme, hodnotíme a jsme si vědomi sebe sama. Teprve mínění dává věcem hodnotu a význam. Jenomže mínění je vrtkavé a nestálé, v čase se proměňuje a je navíc slabé a snadno podléhá mocným útokům zvně. Jsou to především mimořádně silné smyslové dojmy, které dokáží prorazit myslí a přímo, nezpracovány myšlením, útočit na mínění (ψυχή τυποῦται). Stejně ale může působit hlas svědomí, puzení k umělecké tvorbě, zlá předtucha nebo mnoho jiných vlivů. To, že se může náhle a bezhlavě zamilovat velmi rozumný člověk, Gorgiás popisuje jako agresivní vpád jistých počitků do duše, násilné rozvrácení její dosavadní rovnováhy a přímý útok na převládající δόξα.

Mínění je tedy cosi jako vládce v duši, vládce slabý a ovlivnitelný. V jeho rukou se sbíhají všechny duševní mohutnosti a δόξα k nim má zpětnou vazbu: jedná se o mohutnosti vědomí, je tedy možno na každou z nich se vědomě zaměřit a také jim vědomě přiřkládat různý význam. Proto má mínění k dispozici rozvahu νόημα,⁵¹⁰ něco na způsob rádce, jenž neustále vyvažuje všechny mohutnosti na základě dosavadní zkušenosti, tedy jakési setrvačnosti v dosavadním vývoji neustále se měnícího a vlastně nového a nového mínění. To je právě onen charakteristický rys, jenž má na mysli Περὶ τοῦ μὴ ὄντος: v různém čase máme různé mínění, takže člověk jakožto osobnost vlastně není jeden a tentýž, ale je jakousi tradicí po sobě následujících mínění. Jako každý vládce je ovšem mínění panovačné a snaží se udržet svou moc nad duší co nejdéle, tedy snaží se převládnout a s časem doznávat co nejmenších změn. Proto lze říci, že stárnutím jsme to my i nejsme to my – většina z původního mínění obvykle trvá. Tuto možnost, udržet určitou „dynastickou“ kontinuitu Já - sama sebe, má mínění díky schopnosti ovlivňovat poměry jednotlivých mohutností duše, tedy τάξις, vlastně její uspořádání. V mnohých lidech vládne takové mínění, že by se snad zdálo, že vůbec nepřemýšlejí – tento stav by vysvětlil Gorgiás tak, že νόημα podle rozhodnutí δόξα změnila τάξις duše, takže je přemýšlení takřka vyřazeno z účasti v mysli; možnost změny pak slibuje pouze agresivní vpád zvenčí⁵¹¹ a násilný převrat mínění.

V gorgiovské duši se ovšem pohybuje ještě jeden činitel, ten nejdůležitější. Λόγος. Řeč podivuhodným způsobem vstupuje do duše⁵¹² a na rozdíl od smyslových vjemů zřejmě není nijak ovlivněna individuální povahou vnímání:

⁵¹⁰ Pro přesný význam νόημα jakožto prvku v gorgiovském modelu duše a zejména její funkci v rámci τάξις neexistuje textová evidence: vyskytuje se pouze jednou. Z funkčního kontextu pasáže § 17 je nicméně patrné, že má Gorgiás na mysli něco na způsob sebevlády, přičetnosti – tedy něčeho, čemu připisujeme schopnost odolávat okamžitým podnětům a jednat v souladu se svou vůlí (nebo přinejmenším se zřetelem k nějakému cíli, byť v krátkodobém horizontu). Νόημα tedy naší duši umožňuje, aby na rozdíl od vědomí malého dítěte nebyla třtinou ve větru našich nálad, nově spatřených věcí, vůní, okamžitých strachů, nových nápadů nebo tělesných stavů jako je hlad nebo ospalost. Protože z pohledu na gorgiovský rozvrh je jasné, že podobná schopnost musí být vlastně čímsi vyvažujícím různě protichůdné, „konkurenční“ mohutnosti v rámci duše, a musí být nějak propojena s δόξα a s myslí, překládám pojem νόημα jako „rozvaha“. Domnívám se totiž, že náš obrat „ztratil rozvahu“ velmi přesně odpovídá Gorgiově popisu vyřazení νόημα prudkým vpádem smyslů (ale totéž by mohl způsobit také vztek nebo láska).

⁵¹¹ Nebo zásah vis maior skrze διανοεῖσθαι, sen, vidění, vnuknutí, tedy typické náboženské „obrácení“.

⁵¹² Jakým způsobem vlastně λόγος proniká do duše, není jasné. Nejpravděpodobnější se zdá, že prostřednictvím nějakého speciálního sluchového póru (viz výše vyložené rozlišení φθόγγος - ψόφος, MXG 980 a 19 – b 8, komentář 1. důkazu 3. části), je ovšem otázka, zda se gorgiovský λόγος dá omezovat pouze na slyšitelné fenomény (a vyřadit tak mimiku, gesta, energičnost projevu etc.). Navíc λόγος do duše neproniká, ale spíše jí prochází.

zatímco každý má jinak ostrý zrak, duše všech přítomných posluchačů podle Gorgii plní stejná řeč. Λόγος se ale vyskytuje v mnoha podobách. Gorgiás pečlivě rozpracovává jejich základní typologii. Jeho klasifikace přitom vychází z toho, na kterou mohutnost duše řeč nejvíce působí a co způsobuje. Nejrozšířenější druh či styl řeči je ἀπάτη, řeč přinášející do duše svůj vlastní, virtuální svět. Ἀπάτη se vyskytuje se ve dvou podobách: buďto klamně vstupuje jako jeden z mnoha pasivních obsahů τὰ φρονούμενα, „proti pravidlům“ však aktivně vytěsni všechny ostatní a nepustí do procesu myšlení jiné podněty, než své virtuální. Myšlení pak pracuje s ilusí, že zrak viděl to, co nám řeč barvitě vylíčila. Tato primitivní podoba ἀπάτη vlastně vytváří zcela mylnou představu neexistujícího vnímání a nazývá se proto ψυχῆς ἀμαρτήματα. Druhá podoba ἀπάτη působí na proces konstituce věcí a hlavně vztahů mezi nimi v mysli. Δόξης ἀπατήματα pracují s obsahy, které v mysli skutečně jsou, staví z nich však svérázně přibarvený svět, jenž již v sobě nese „předpřipravené“ stanovisko. Pro mínění pak není nic obtížnějšího, než se s magickou přitažlivostí takto naservírovaného „polotovaru“ utkat a nikoli jej pohodlně absorbovat a ztotožnit se s ním.

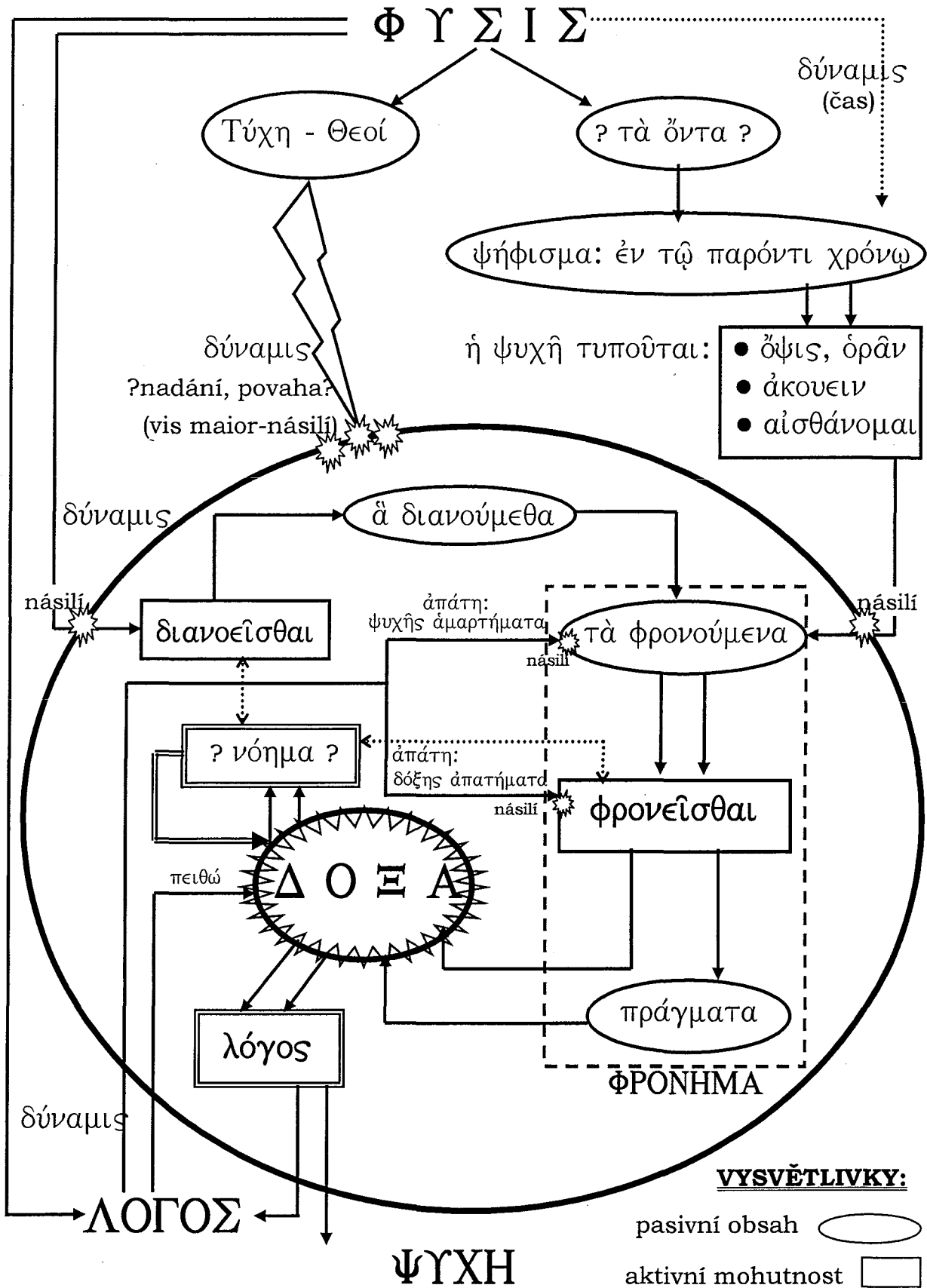
Jsou však duše, které jsou přirozeně velmi odolné, důvěřují skutečně jen svým vlastním očím a spoléhají se jen na přesvědčivé důvody. Do těch sice ἀπάτη vstoupí, ale nic s nimi nesvede. Ztratí se mezi vyřazenými φρονούμενα nebo se prozradí konstitucí nevěrohodného stavu věcí. V těchto duších (a nejen tam) působí druhý styl řeči, περθώ. Jedná se o řeč „zdravého rozumu“, rozvážnou, důmyslnou a dokonale argumentačně vystavěnou. Taková řeč vlastně také přináší určité stanovisko, názor, mínění. Není ovšem útočná, agresivní – ba naopak, vstupuje s vládnoucí δόξα do „partnerského“ dialogu a nabízí argumenty pro svůj pohled, argumenty, kterým mínění není schopno čelit. Je to proto, že jsou vystavěny na stejném principu, na jakém se buduje δόξα a tento princip není vlastně ničím jiným než jinou tvář řeči. Vnitřní podobou tohoto principu je smysl, který se v chaotickém zápasu mohutností duše náhle vynořuje s velkou jasností, vnější podobou pak je τάξις, uspořádání argumentů a podoby řeči vůbec, jehož protějškem v duši je řád. Duše, která má pevnou a fungující τάξις, je odolná vůči agresivním vnějším vlivům, dobře ovladatelná pro vládnoucí δόξα, snadno přehlednutelná a proto v případě nouze nově vybalancovatelná skrze νόημα;

funguje v ní rovněž neustále tato zpětná vazba k jednotlivým mohutnostem. Přesto takováto duše neodolá *πειθώ*, protože ta přináší ještě něco přesvědčivějšího, tedy jednotnějšího, než obsahuje stávající mínění.

Z uvedeného je zřejmé, že *λόγος* má v gorgiovském modelu duše zcela mimořádné postavení. Především má mnoho podob (nikde není řečeno, že Gorgiův výčet v *Heleně* je úplný), které se v elementárním případě diametrálně liší svými účinky; v praxi je zjevně řeč vždy kombinací stylů, jeden však obvykle dominuje. Přesto vstupuje řeč do duše tímž kanálem a sleduje vlastně vždy „dynastický“ cíl – mínění. Analogicky koneckonců fungují i *τὰ φρονούμενα*, tam se ovšem jedná o pasivní obsahy; i ty nejagresivnější smyslové vjemy můžeme pro názornost přirovnat ke kyselině: má jistě ničivý účinek, ale vnější, neosobní, „nezainteresovaný“, anorganický. *Λόγος* naproti tomu je vždy aktivním činitelem, proměnlivým a svou podstatou příbuzným mohutnostem duše; přirovnáme jej například k bakteriální a virové nákaze. Jenomže působení řeči v duši se nevyčerpává vlivem na *δόξα*, jako v případě *φρονούμενα*. *Λόγος* do duše nejen vstupuje, on v ní takřka po libosti přebývá a zcela volně z ní také vystupuje!

V případě *ἀπάτη* je po vstupu řeči duše buďto fascinována barvitostí vyvolávaných obrazů i básnickovy mluvy samé, s níž běžné prožívání nesnese ani vzdálené srovnání, nebo je mysl uhranuta magickým nápěvem, rytmem a silou ukrytou v ztajené hlubině posvátných formulí. V každém případě je vychýleno či dokonce zcela odstraněno původní mínění. To je vše: *λόγος* dosáhl změny mínění a jeho úloha končí. Nová *δόξα* vzápětí změni pořadí důležitosti jednotlivých mohutností v souladu s řečí, která ji nastolila. Tato řeč sama však již v duši není, dozněla. Zcela jinak je tomu s *πειθώ* ! Argumentativní *λόγος* je svou podstatou blízký přemýšlivému mínění, je to vlastně jeho externalisovaná podoba. Vstoupí do duše a přesvědčí *δόξα* o dokonalosti své *τάξις*, neboli o své pravdivosti. Vzápětí dochází k mímickému posunu: jednotlivé prvky mohutností duše jsou přeskupeny a podřízeny novému celkovému schématu. Tímto schématem není nic jiného, než nová *τάξις*, která ovšem zase není ničím jiným než *τάξις* řeči přesvědčovací. *Λόγος* se tímto završením vlastně plně internalisuje, tj. ztotožní se s novou *δόξα*. Tento gorgiovský „dynamický“ model duše včetně procesu tvorby *δόξα* za přispění všech mohutností a řeči vyjadřuje následující schéma:

GORGIOVA TAKTICKÁ PSYCHOLOGIE



Λόγος je tedy činitelem svou povahou blízký mínění. Mínění více ovlivnitelná smysly a pocity snadno srůstají s magickou a básnivou řečí, mínění přemýšlivá s řečí přesvědčující. Pohlédneme-li však na naše schéma, vidíme, že podstatný rozdíl spočívá v „lokalizaci“ působení: ἀπάτη působí na δόξα nepřímo, prostřednictvím aktivních mohutností duše i jejich pasivních obsahů, zatímco πειθώ ovlivňuje přímo mínění. Úspěšný argumentativní λόγος po splnění své „mise“ nezaniká, ale trvá v duši nadále v podobě nové τάξις, a v určité části mínění, zejména té související s νόημα. To ale není zdaleka vše.

Již víme, že λόγος souvisí s δόξα a je vlastně jeho externalisovanou podobou. Tento poznatek je ovšem možno rovněž obrátit: δόξα není nic jiného, než zvnitřněný, do duše vrostlý λόγος, jenž pozbyl svého smyslového těla⁵¹³ a splynul s τάξις duše a jejím „srdcem“. A protože řeč koneckonců nevyjadřuje nic jiného, než naše názory, emoce a stanoviska – po gorgiovsku: prostě mínění - není ničím jiným, než vnímatelným, tedy sdělovaným míněním. Λόγος se tedy rodí v δόξα a vystupuje z duše ven jako její vyslanec. Jak je dobře patrné z našeho schématu, přesvědčovací řeč ale v pravém slova smyslu v mínění nevzniká, nebo přinejmenším ne vždy. Spíše svým vlivem vytvoří nové poměry v duši a opět ji opouští směrem ven. Takový λόγος tedy po libosti vstupuje i vystupuje z duše, a po libosti se v duši pohybuje. Je tedy zcela nespoutaným, svobodným elementem, jenž neuznává hranice, překážky a omezení. Plynule přechází z interní a individuální podoby nevnímatelné do podoby veřejné, srozumitelné a přístupné všem. Je rozhodující dynamickou charakteristikou lidské duše, všudypřítomnou, všemocnou a v zásadě také jedinou, která nějakým způsobem z duše vychází, je jí určena a představuje prostor, v němž „venku“ a „uvnitř“ nemusí být nepřekonatelné protiklady. Je-li totiž gorgiovské mínění čímsi jako naším já, a je-li řeč jeho vnímatelným přerodem, je svět řeči jediným skutečně lidským světem.

Po předložení takto rekonstruované gorgiovské psychologie je třeba si položit kontrolní otázku, zda je taková nauka vůbec slučitelná s obsahem i celkovým zaměřením Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Odpověď zní, že je. Ve svém ranném spise leontínský myslitel popírá spolehlivost přemýšlení, myšlení i vnímání, spolehlivost komunikace i spolehlivost jazyka, argumentace, dialektiky. Rozhodně

⁵¹³ Předpokládáme stále, že u Gorgii má duše k dispozici zvláštní pór, jímž vstupuje řeč, a tedy patrně i zvláštní

však nepopírá, že vnímáme, přemýšlíme, mluvíme. Ba naopak, naše sebevědomí či pocit pochodů či mohutností našeho vědomí je předpokladem složité argumentace Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Gorgiás pouze z prostého vědomí každého z nás o těchto subjektivních, proměnlivých a nekontrolovatelných dějích odmítá vyvozovat cokoli dalšího, neproměnlivého, obecně platného, veřejně přístupného a kontrolovatelného. Dělá snad něco takového v naší interpretaci nauky, tvořící intelektuální zázemí *Heleny*?

Nedělá. Většina rekonstruovaných mohutností duše je převzata právě z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Implicitní předpoklad, že se nalézají v našem „vědomí“, je v *Heleně* nahrazen tradičnějším a hlavně názornějším pojmem duše. Tím se celá nauka stává velmi svéráznou psychologií. Duše oproti staršímu a jen předpokládanému „vědomí“ obsahuje centrální část, mínění. To je však pouze internalisovaná podoba řeči, jediného skutečně nedotčeného fenoménu z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Fakt komunikace řečí není v ranném spise nijak zpochybněn. Δόξα tak v pravém smyslu není zcela novým prvkem. Novinkou jsou naopak dvě mohutnosti, νόημα a φρόνημα; lexikální podoba substantivisovaných protějšků již známých slovesných mohutností ovšem ukazuje návaznost a snad pouhé upřesnění staršího stručnějšího vyjádření. Zcela nový pojem je nepochybně τάξις, nejedná se ovšem o žádný z prvků duše, ale o jejich proměnlivou rovnováhu, navíc vycházející z uspořádání řeči.

Ačkoliv tedy naše rekonstruovaná gorgiovská psychologie v podstatě zachází pouze s prvky, přímo doložitelnými z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος nebo s tímto spisem slučitelnými, jedná se o svým způsobem pozitivní nauku. Něco takového ovšem Gorgiás v Περὶ τοῦ μὴ ὄντος resolutně odmítl. Je naše rekonstrukce slučitelná s jednoznačně negativním zaměřením Gorgiova eleatského spisu?

Odpověď je třeba hledat v zaměření *Heleny* a celkovém výkladu smyslu tohoto spisu. Dříve, než k tomu přistoupíme, však musíme projít jeho závěrečnými paragrafy. Prozatím můžeme předeslat, že ačkoli centrálním tématem *Heleny* je nepochybně λόγος a jeho podoby, Leontíňan přece netvrdí, že jeho deskripce zahrnuje úplný výčet všech druhů řeči; a i kdyby, řeč jako taková není závěry Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dotčena. Otázky samozřejmě vyvolává platnost či

smyslový orgán, či přinejmenším jeho určitou část.

status takové nauky o logu, která obsahuje jednak zmíněnou taxonomii řečí, jednak předpokládá a částečně i obsahuje určitou teorii duše. Nikde v *Heleně* ovšem není ani zmínka, že by se mělo jednat o něco na způsob vědy nebo spíše filosofické disciplíny, tak jak jsou postupně vyvraceny v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Naopak, slavný řečník v samém počátku exkursu o povaze logu předesílá, že se jedná o jeho Δόξα! Co tím myslí, je po naší podrobné interpretaci nasnadě: přesvědčení externalisované do určité řeči. Jádrem tohoto přesvědčení je přitom prostá zkušenost: jsou různé duše a různé řeči. Některé jsou si podobné. Určité řeči jsou vhodné pro určité duše. Následuje vysvětlení proč, s evidentní širokou paletou praktického využití v pozadí. Leontíňan nikde netvrdí, že podává přesný provždy platný popis duše, nebo že jiné řeči lidé nevedou. Dokonce ani nedává návod, jak poznat, která řeč se ke které duši či příležitosti hodí. Ukazuje pouze, že existuje obrovský potenciál řeči, potenciál, jejž Gorgiás ovládá a s nímž je možno pod jeho vedením výhodně pracovat. Řeč je třeba za všech okolností brát jako sílu, moc, živel. To, že není vidět ani cítit neznamena, že nás proti naší vůli nemůže ovládnout – ba naopak! Právě proto, že je tak „nenápadná“, je mimořádně obtížné se jí úplně ubránit. Není to přitom otázka vůle, kterou by bylo možno mravně hodnotit na škále ἄξιος / ἀνάξιος; je to otázka φύσις.

g) Παίγνιον: dvojí epilog a struktura spisu

§ 20-21. Proč býti toho domnění, ptá se Gorgiás, že právem haněna je Helena? Vždyť učinila-li, co učinila, ať již z lásky mámení, nebo řečí přesvědčení, nebo z násilí uplatnění, nebo Božské nutnosti donucení, vždy minou ji veškera obvinění.

Neblahé jméno sňal jsem řečí z oné ženy, splnil jsem závazek z počátku vytýčený, uzavírá Leontínský rétor: zkusil jsem rozptýlit pomluvy bezpráví i omezenost mínění řečí pro Helenu oslavnou, pro mne zas hravě příjemnou.

Závěrečnými dvěma paragrafy se kompozice celé řeči uzavírá. Gorgiás se vrací na počátek, přesněji k metodické pasáži § 5 a teším v počátku § 6. Nejprve podává shrnutí svého dokazování, a to v přesně opačném pořadí, než jaké ohlašoval v § 6 a poté postupně provedl. Uvádí zřejmě vzhledem k posluchači nejprve to „časově nejbližší“, tedy důkaz, jenž nám téměř ještě zní v uších, a postupuje směrem „do minulosti“ k počátku spisu. Ujišťuje nás, že se jakákoli žaloba či nařčení zcela míjí účinkem, neboť Helena odcestovala do Tróje z důvodů,

kteře jsme právě prokázali jako přinejmenším mnohdy neovlivnitelné. Jaké to vlastně jsou důvody, které Gorgiás zmiňuje? Jsou to samozřejmě právě ony čtyři teze, které Leontiánan chtěl dokázat a jejich důkazem vyvrátit Heleninu obžalobu. Závěrečná rekapitulace ovšem užívá poněkud jiné formulace: zatímco § 6 uváděl *vis maior* odděleně od ostatních tezí, nyní jsou všechny uvedeny souřadně. Má to pro nás nějaký význam? Zanedlouho uvidíme, že kupodivu ano. Nejprve si ale osvěžme paměť a pro jistotu zopakujme základní formální strukturu spisu podle klasického antického schématického rétorického modelu:⁵¹⁴

- ❶ προοίμιον č. 1 : § 1, obecná úvaha o ἀξιότης
- ❷ διήγησις : α) βούλημα - § 2, záměr očistit Helenu
: β) πίστεις - § 3-4, ἐγκώμιον - φύσει + γένει (=προδιήγησις)
- * zde zcela záměrně vypuštěna očekávaná παραδιήγησις, s šokujícím účinkem *
- ❸ ἀγών § 5-8 : α) προοίμιον č. 2 - § 5-6, přechodová pasáž – obousměrná metodická poznámka, τέρψις + εἰκός
: β) τὰ εἰκότα ❶ θεὸς ἀνθρώπου κρείσσον - § 6
② βίη - § 7
③ λόγος δυνάστης μέγας - § 8
- ❹ ὑποδιήγησις : § 9-14, exkurs o povaze logu
- ❺ ἀγών : β) τὰ εἰκότα ④ ἔρωσ - § 15, 19
- ❻ ὑποδιήγησις : § 16-18, pojednání o vnímání
- ❼ τὸ κεφάλαιον : § 20, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν
- ❽ ἐπίλογος : § 21, Ἐλένης ἐγκώμιον - ἐμὸν παίγνιον

⁵¹⁴ Řečnictvím, tedy praktickou stránkou rétoriky, se v klasické i hellénistické době zabývalo mimořádné množství myslitelů. I přes značný počet učebnic a jiných odborných pojednání, která k tomuto tématu byla v průběhu věků postupně sepsána, se však neustálil jednotný systém ani terminologie. Setkáváme se proto s různým počtem základních částí řeči i se značným množstvím různě klasifikovaných a rozličně pojmenovaných tzv. τόποι, tedy klasických klíčových bodů, které musí být v řeči zastoupeny. V zásadě se předpokládá, že již Korax rozlišoval čtyři části řeči: 1. úvod, προοίμιον. 2. vylíčení centrálního problému, διήγησις. 3. zápas o přesvědčení posluchačů o správnosti výkladu problému (nevině mandanta, politickém návrhu zastupované strany, etické hodnotě určitého postoje v nějaké obecnější otázce), ἀγών. 4. závěr celé řeči, ἐπίλογος. Gorgias, jenž ve své filosofické teorii kladl mimořádný důraz na uspořádání, τάξις, převzal sicilské členění a patrně jej dále specifikoval do následující podoby: προοίμιον (*exordium*), διήγησις (*narratio*) obsahující výpovědi svědků, μαρτύρια (*testimonia*), a věcné důkazy, τεκμήρια (*signa necessaria*), dále ἀγών zahrnující jako nejdůležitější součást typicky gorgiovskou argumentaci na základě pravděpodobnosti, εἰκότα (*argumenta*), na závěr ἐπίλογος (*peroratio*) obsahující závěrečnou rekapitulaci nejdůležitějších momentů, τὸ κεφάλαιον. Gorgiovu τέχνη dovršil a hlavně institucionalisoval jeho žák Ísokratés, následující staletí tuto základní τάξις jen dále zpřesňovala v různých variantách u různých autorů. Theodóros Byzantský rozlišil argumentační fázi na vlastní důkaz, πίστωμα, a doplňující či zdvojující důkaz, ἐπιπίστωμα; Theodórovi žáci poté postupně doplnili fázi vylíčení o různá pomocná vyprávění παραδιήγησις, προδιήγησις, ἐπιδιήγησις a ὑποδιήγησις. Euénoš z Paru zavedl do vyprávění skrytou chválu, παρέπαινος a nepřímou hanu, παραψόφος. Bohužel se nám z klasické doby nezachovalo žádné skutečné teoretické pojednání, ani od Ísokrata, ani od žádného jiného představitele rétoriky; máme pouze některé vzorové řeči, patrně podle těchto schématických modelů vystavěné. Čerpáme tedy z Aristotela a potom až z více či méně eklektických pramenů mnohem pozdějších (proto uvádíme latinské ekvivalenty). O skutečném původu rétorické teorie nebudeme mít nikdy naprostou jistotu, nicméně naše dosavadní zkoumání se zdá potvrzovat domněnku, že všechny indicie směřují právě ke Gorgiovi a že vlastně veškeré později užívané modely a struktury v jeho textech již můžeme doložit. Podrobněji v K.Boháček: Rétorika, Gorgiás Leontinský, in: *Dějiny politického myšlení I*, OIKOYMENH, Praha 2008.

§ 21 tedy představuje samý závěr, v němž Gorgiás konstatuje, že se mu podařil jeho záměr, jímž bylo Helenu obhájit. Tím se nám uzavírá vnější, řekněme konvečně-literární rámeček spisu. Autor pronáší oslavnou řeč na Helenu, která ale vlastně žádnou oslavu nepotřebuje – je naprosto dokonalá, až na svoji katastrofální pověst. Napravením reputace se odstraní jediná překážka, která zbývá k nutné adoraci polobohyně. Vidíme, jak se původně konvenční obrázek hroutí, máme před sebou ἐγκώμιον, jenž je vlastně apologií. Připomeňme si zároveň polemiku s konvenčním konceptem ἀξιότης, vidíme, že záměrem celého díla je, přinejmenším v prvním plánu, destruovat divákovy stereotypy, zažité „jistoty“, kulturní koncepty. V mnoha případech se totiž mohou stát nespravedlivými předsudky – jako v případě Heleny.

Divák si náhle uvědomuje, že slova básníků, která tak dobře zná ze školy, nejsou tím nejnápaditějším a nejpřesvědčivějším. Dále s obavou zjišťuje, že stará mytologie je až příliš otevřenou knihou, skýtající množství námětů a metafor, nikoli však uspokojujících návodů a hodnotících kritérií. Především však divák začíná s hrůzou tušit, že jeho vlastní koncept toho, co je správné, chvályhodné a následováníhodné vezdejší konání, vyrůstá ze zmíněných krajně neuspokojujících kořenů, a nehledě na všeobecnou rozšířenost je vágní, nespolehlivý a strnulý. Tento všeobecně destruktivní přístup, hned zpočátku bortící veškerý posluchačův dosavadní horizont a neoponechávající vlastně ani záchytné body, je velmi blízký úvodním pasážím Περὶ τοῦ μὴ ὄντος; v *Heleně* ovšem není tak drtivě agresivní a do očí bijící – vzhledem k odlišnému publiku / čtenářstvu.⁵¹⁵

I přesto poněkud připomíná ránu pěsti, po které se posluchačům / čtenářům hned na úvod tak trochu zatmí před očima, jsou zaskočení, ochromeni,⁵¹⁶ ale zároveň je v nich vzbuzena zvědavost a jakási zvláště neodolatelná touha po této neslychané řeči. Vzpomeneme-li si na Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, vidíme, že výstavba je velmi obdobná: na samém začátku neslychané tvrzení a slib, že bude dokázáno. Následuje „druhé προοίμιον“, v němž se dostaví právě zmíněná systematická destrukce, navozující posluchači / čtenáři kulturně-paradigmatický šok: jeho παιδεία se otrásá v základech.

⁵¹⁵ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος je určen pouze vysoce erudovanému filosofickému publiku, *Helena* naopak všem. I z toho je patrné, že se jedná o vyzrálé dílo. K problému mnohovrstevnatého textu pro posluchače různé „úrovně“ viz níže.

⁵¹⁶ Viz podobnost se Sókratovou rolí rejnoka níže, výklad dialogu *Menón*.

V *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* je tento prvek tvořen patrně prvním známých popisem dějin filosofie, jehož výsledkem je podle libosti výsměch nebo čirá beznaděj, v každém případě z celé tradice neobstojí nikdo.⁵¹⁷ V *Heleně* se jedná o bezostyšné konstatování božské φύσις Lédiny dcery a zejména o argumentativní pojetí celé řeči, tedy § 3-5. K této „vnější“ stránce řeči se tedy vrací „vnější“ epilóg § 21. Úkolem této úrovně je zaujmout posluchače / čtenáře, uchvátit jeho zájem a udržet pozornost, než řeč dozní. Pracovně můžeme tuto stránku gorgiánské řeči nazvat τέρψις.

Ne náhodou se právě zde objevuje proslulé prohlášení o παίγμιον - Leontínský řečník zde dává jasně najevo svou naprostou převahu, skutečný mistr musí mít tuto stránku řeči zcela pod kontrolou;⁵¹⁸ zjevně se jedná o nejtriviálnější složku jeho umění. Ačkoli se to čtenáři uvyklému platónskému pohrdání rétorikou může zdát neuvěřitelné, zdaleka to není složka jediná.

Vlastnímu epilógu totiž předchází § 20, jenž opakuje výsledky pečlivého dokazování čtyř tezí, a připomíná nám, čeho bylo vlastně dosaženo: důkazu. Na tomto místě bývá podle tradičního rétorického systému lokalizována část řeči označovaná jako τὸ κεφάλαιον, tedy zopakování toho nejdůležitějšího, co řeč obsahuje.⁵¹⁹ Vzpomeneme-li si na *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, je něco podobného obsaženo ve velice stručné podobě v samém závěru „zlatého hřebu“, tedy dodatečného argumentu druhého důkazu třetí části.⁵²⁰ Vzhledem k tomu, že text je tam násilně přerušen a epilóg se nedochoval, nemáme bližší představu o tom, jak přesně κεφάλαιον tohoto spisu vyhlíželo a jak bylo rozsáhlé. Nicméně je patrné, že obsahovalo zopakování tří úvodních tezí jakožto záměr spisu a ujištění o jejich prokázání. Totéž máme k dispozici, tentokrát v původní podobě, v *Heleně*.

Nejen z této paralely je nám jasné, že se jedná o pasáž klíčového významu. Gorgiás vlastně opakuje téměř doslova totéž, jako v § 6, musí jít tedy o něco mimořádně důležitého – tak jako se v závěrečné řeči soudního přelíčení dodnes znovu zdůrazňují podstatné momenty, činí to těsně před epilógem i slavný

⁵¹⁷ Tato pasáž je bohužel dochována pouze v MXG 979 a 13 – 24, kde je ovšem hrubě zkrácena Anonymovou zcela zjevnou reformulací a snahou o krácení. Zjevnou inspiraci nacházíme v *Ísokratově Soph.* (or. 10), na rozdíl od DK ji ovšem pokládáme za pouhé potvrzení gorgiánského původu Anonymova textu.

⁵¹⁸ Jak dobře víme z raných Platónových dialogů, právě zde se skrývá slabina sókratovského *elenchu*: Sókratova řeč nebudí obdiv, ale odpor, a filosofický „archetyp všech archetypů“ za živého Boha nedokáže dost dlouho udržet partnerův zájem o pokračování rozhovoru.

⁵¹⁹ Viz též níže rozbor struktury *Ísokratovy řeči*.

Sicilan. Rozhodujícím momentem řeči je tedy obhajoba na základě pravděpodobnosti, která brání Helenu proti čtyřem fiktivním žalobám čtyřmi apologiemi.⁵²¹ Nejde tady o zábavu, ale o dokazování. Helenu neoslavíme nějakou úchvatnou lyrickou ódou, ale důkazem, že je bez hany. Vidíme, že Gorgiás nezapře eleatské ani právní kořeny: nebude otázkou vkusu, koho ἐγκώμιον uchvátí; po předložení všech argumentů bude každý muset uznat za prokázané, že *Helena* je obviňována neprávem, nebo sám předložit argumentaci přesvědčivější.

V *Heleně* tedy v první řadě nejde o zábavu a pozornost, ale o přesvědčení diváků / posluchačů. Jenomže přesvědčení, jak jsme se dozvěděli výše, má externalisovanou a internalisovanou formu...

h) Tři jsou čtyři aneb τὰξίς: o co Gorgiovi jde

Přesvědčivost argumentativní řeči, jakou důkaz o Helenině nevině nepochybně musí být, spočívá, jak již dobře víme, v hladkém plynutí argumentů, celkové konsistenci a vnitřní vzájemné skloubenosti bez jakýchkoli rozporů. Taková v detailu brilantní argumentace musí být zároveň snadno přehlednutelná a bez požadavků na hlubší erudici musí být zjevná její jednota a souvislost s proklamovaným celkovým záměrem. Poslední články argumentační řady přitom musí hluboce rezonovat se zkušenostmi posluchačů – slovy taktické psychologie musí být kompatibilní s δόξα momentálně ovládající duši každého z nich. Πειθώ prostě musí býti přesvědčivá, aby přesvědčila stávající přesvědčení...

Taková řeč je ovšem, jak již rovněž víme, určena jiným posluchačům. Ohromující ἀπάτη strhuje duše všech, je zábavná, malebná, uchvacující – ale pro zkušené a rozvážné posluchače není příliš důvěryhodná. Velmi dobře však splňuje požadavky oné triviální stránky řeči, již jsme pracovně nazvali τέρψις; můžeme tedy, alespoň prozatím, přiřadit básnickou mluvu v gorgiovské klasifikaci k složce řeči mající za úkol udržet posluchače na místě po dostatečně dlouhou dobu. Mnohým zábavnost a neotřelost nápadů a tvrzení stačí. Těm přemýšlivějším, zkoumavějším, opatrnějším a snad i vzdělanějším je ale určena složka „vyšší“ či „vznešenější“. Zatímco ἀπάτη se obrací k posluchačům jako k davu, očekává πειθώ individuální spoluúčast a pozornost každého posluchače.

⁵²⁰ MXG 980 b 17-19, viz výše.

⁵²¹ Gorgiás DK 82 B 11 § 15.

Jedná se tedy o jinou „rovinu“ řeči. Ti prostší ji pochopí jako pokračování a další obohacení úchvatné „historky“ o věcech nevídaných, neslýchaných a neočekávaných. Ti hloubaví naopak až teď zbystrí uši i mysl. Nepovezou se na vlně slasti z krásných slov, budou chtít posuzovat přesvědčivost řeči. Nebude se ale z této perspektivy jevit celá řeč poněkud jinak? Bude!

Zopakujme si tedy, oč v *Heleně* jde: o důvody, které Lédinu dceru PRAVDĚPODOBNĚ vedly k opuštění manžela a cestě do Ília. Nevzdělaný posluchač jistě za následující argumentací uslyší ozvuky všeobecně známé mytické látky o Thetidě svatbě s Péleem a Paridově soudu, včetně neodvratného osudu, barbarského charakteru Trójanů, osudovosti lásky a lstivosti řeči. Posluchači s alespoň základním filosofickým vzděláním ale samozřejmě pochopí, že se vůbec nejedná o Helenu: o té přece všichni dobře víme, že ἑπραξεν ἢ ἑπραξεν; slovíčko εἰκόσ v metodické poznámce (druhém προοίμιον pátém paragrafu) nám jasně signalizuje, že se jedná o obecný model. Nemáme výpovědi očitých svědků, žádné předměty doličné, a koneckonců bychom jim podle Gorgii ani neměli věnovat moc pozornosti – jde o důvody, záměry, plány, zkrátka motivaci. Hledáme prostě motiv. Tážeme se tedy, z jakého asi důvodu by nějaká žena mohla učinit to, co Helena. Jakákoliv žena, pokud bychom mírně pozměnili výchozí situaci, tak v zásadě koneckonců i muž, vlastně kterákoli přičetná dospělá lidská bytost by mohla spáchat něco podobného. Odhlédněme od detailů, vyzývá nás Gorgiás, jde nám o dobrou či špatnou pověst, celkové renomé bezúhonnosti či naopak nestoudnosti, a tam se na jednotlivosti nikdy nehledí. Než vyneseme svůj ortel nad nějakým jednáním, musíme ale znát jeho příčiny.

Co by asi člověka mohlo vést k tomu, že poruší všechny zákonné svazky, vydá se na riskantní plavbu s někým, koho pořádně nezná, kdo je dokonce z jiné kultury a jehož plány i skutečné postavení jsou vlastně utajeny? Co mohlo vést mladou ženu, když se vydala vstříc nejisté budoucnosti, bez sebemenší záruky jakýchkoli jistot? Bohatá, slavná a vlivná Helena neměla v Íliu zajištěn ani blahobyt, ani postavení, ani pokračování vztahu a záruku v manželství, ba dokonce ani pouhou ochranu ne. Její čin se po takovémto uvážení musí jevit jako velmi nerozumný a musel by se najít nějaký velmi závažný důvod, proč by k tak znevýhodňujícímu kroku někdo přistoupil. Taková osoba se vzdává vlastně všeho!

Žádná podobná úvaha samozřejmě není v textu *Heleny* obsažena, je však předpokládána mezi řádky a je též třeba očekávat, že proběhne hlavou onomu hloubavému posluchačstvu, jemuž jest tato rovina určena. Sicilan přistupuje rovnou ke čtyřem možnostem, které by logem nadané individuum⁵²² hypoteticky mohly vést k takovému jednání. Tradiční láska je přitom až na posledním místě...

Budťo tedy byl odjezd ze Sparty 1. Heleniným osudem a důsledkem vůle Bohů, nebo 2. byla násilím uchváčena a do Tróje odvečena, nebo ji 3. přemohla moc logu, anebo 4. podlehla milostné touze. Ve všech čtyřech případech, jak jsme viděli, dochází Gorgiás k závěru, že pokud se někomu něco takového stane, nelze mu to zazlívát, spíše je hoden politování. Všechny důkazy Heleniny nevinny mají tedy něco společného: jedinec jedná pod tlakem a ne na základě svobodného rozhodnutí; buď je donucen proti své vůli (případ 1. a 2.), nebo je svobodná vůle vyražena tím, že jedinec dočasně ztrácí rozum (případ 4.), nebo je oklamán či přesvědčen neodolatelnou řečí (případ 3.). Do jisté míry lze tedy o všech čtyřech případech říci, že jednající osoba není skutečným původcem svého jednání. Jedná se však skutečně o čtyři případy?

V PRVNÍM DŮKAZU se jedná o los Osudu či úradky Bohů, bez ohledu na individuální či neosobní theologickou koncepci, obsaženou ve formulaci, se ale jedná o totéž: *vis maior*. $\Psi\eta\phi\sigma\mu\alpha$ daného momentu se projevuje jako nutnost podříditi se nezdolné $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, kterou představuje nadpřirozená složka. „Nadpřirozenost“ je ovšem poměřována lidskou přirozeností, ve skutečnosti jde o dynamický poměr mezi dvojí $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, mocnou ovládající a slabou ovládanou. Helena je sice v zásadě Polobohyně, ale stále je to smrtelnice, tedy člověk, a platí pro ní totéž co pro kohokoliv z nás: slabší $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ přísluší se podvoliti, Božské $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ pak neomezeně vlásti.

Zdánlivě odlišný je druhý případ, v němž Leontínský řečník uvažuje o tělesné přirozenosti. Helena je žena, Paris mladý muž uvyklý pastýřskému životu v naprosté divočině. Pokud uplatnil násilí, zachoval se sice jako barbar, ale dal vlastně jen průchod své $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: ženská přirozenost je slabší než mužská, nelze se měřit a vzpírat přirozeně mocnějšimu soupeři. Ať klademe odpor či nikoli,

⁵²² Tato charakteristika je velmi důležitá: víme již, že $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ je vyhrazená půda lidské kompetence – slovy je možné komunikovat, o řeči jsou na úrovni řeči možné výpovědi. Řeč je externalisovaným jádrem něčí duše, za lidskou bytost ke které se můžeme nějak (=samozřejmě skrze $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) vztahovat, tedy musíme označit člověka s duší zmítanou logem. Žádnou jinou duši nemůžeme podle gorgiovské taktické psychologie chápat jako „jednoho z nás“.

dosáhne bez problémů svého, neb jeho φύσις se projevuje přesilou, tedy nepřekonatelnou δύναμις.

Vidíme, že se oba případy zakládají na stejném schématu, a tím je dvojí φύσις zúčastněných, přesněji fatální nepoměr přirozeností, jenž se projevuje zejména jednoznačnou mocí přirozeně silnějšího nad přirozeně slabším. Je-li přirozenost dotyčného člověka slabší, je přirozeným jednáním podvolení se větší moci, ať je to již moc svalů, nebo hromoklínu. Podle sicilského řečníka nelze nikoho odsuzovat za to, že jedná jako „pouhý“ člověk nebo „pouhá“ žena, naopak jiné jednání by bylo nepřirozené a vhodné k posouzení. Na přirozenosti není co posuzovat, nepodléhá konvenční stupnici ἄξιος / ἀνάξιος. Oba případy tak vlastně podporují jednu a tutéž dokazovanou tezi, že totiž bez ohledu na to, zda odporujeme či nikoliv, přirozeně silnější si s námi stejně udělá, co uzná za vhodné, a odpor je v takovém případě spíše nerozumem nebo dokonce nedostatkem sebereflexe až pýchou, která je nezadržitelným násilím z pohledu přirozenosti vlastně právem potrestána. Právo silnějšího je přirozené právo a lze mu do jisté míry čelit jen jinými, dodatečnými prostředky (kupříkladu prostřednictvím společnosti, politicky, nebo uměním – technikou, popřípadě za nějakých příznivých okolností), zkrátka nějakým třetím členem vyvažujícím přirozenou nerovnováhu; takový třetí člen však v elementárním případě prosté duality silnější – slabší nepřichází v úvahu. Stojí-li proti sobě v určité chvíli tváří v tvář pouze člověk a rozhněvaný Bůh, nebo žena a násilnický muž, je pro daný okamžik rozhodnuto. Jak říká latinský klasik, *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, a podle Gorgii je rozdíl pouze v odřených kolenech toho, kdo je *nolens*...

Můžeme tak oba dva případy označit za dvě části jednoho a téhož důkazu, důkazu o Helenině nevině v případě vnějšího donucení k odjezdu do Tróje. Tento první důkaz je založen na dvou relativně nezávislých částech, nazvěme je argumenty, které nicméně vycházejí z jediného schématu a liší se pouze v původci a způsobu donucení. V úvodní (§ 6) i závěrečné (§ 20) tezi jsou sice uváděny samostatně, obě teze se však mírně liší a to pouze a právě ve formulaci a spojení těchto argumentů prvního důkazu. To nám potvrzuje naši domněnku, že se jedná o jediný důkaz a vyjmenování obou argumentů je způsobeno spíše ohledem na posluchače vzhledem k tradičním nábožensko-mythologickým souvislostem, které

velí Božskou stranu zmiňovat samostatně. Jak jsme však již viděli, Bohové jsou pro Gorgiu součástí a projevem stejné přirozenosti, jako cokoliv ostatního.

Přeskočme nyní třetí případ, tvořený nejslavnější gorgiánskou pasáží – exkursem o povaze logu, k němuž se vrátíme vzápětí, a přejdeme přímo k čtvrtému případu. Máme k tomu dobrý důvod. V souladu s naším výkladem by čtvrtá možnost, která počítá s Heleniným odchodem z důvodu prudkého milostného vzplanutí, měla figurovat v Gorgiově „apologii“ na místě třetího důkazu. Tematikou a celkovou stavbou však má velmi blízko k důkazu prvnímu.

TŘETÍ DŮKAZ má tedy za cíl potvrdit tezi, že se Helena (opět jakožto zástupce jakéhokoliv člověka v podobné situaci, pamatujme na εἰκόσι!) ničím neprovinila, pokud opustila manžela i všechny společenské závazky a odplula do Ília proto, že se do Parida prostě zamilovala. To je v Řecku, ale snad i v každé jiné rozvinutější společnosti téměř neslýchané tvrzení. Nemáme právo odsuzovat někoho, kdo pošlape základní principy práva a morálky ve prospěch svých přelétavých pocitů a nálad?

Podle Gorgii nemáme. Především je třeba se ptát, co to vlastně takové náhlé vzplanutí je, jak to přijde, že se člověk zamiluje. Gorgiás nám zde opět nabízí dvě možnosti – a s nim spojené dva argumenty, tvořící třetí důkaz.

První z nich předpokládá, že láska vzniká na základě působení smyslového vnímání na duši. Viděli jsme, jak Gorgiův text zároveň doplňuje naše představy o nauce z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, a zároveň je i předpokládá. Jak si vzpomínáme, vzplanutí lásky je podle tohoto výkladu určitý sled velmi agresivních vjemů, které skrze smysly (zejména zrak) vnikají do duše a svojí agresivitou dočasně rozvrací obvyklou rovnováhu zejména mysli (φρόνημα) a procesu konstituce mínění (δόξα). Dochází k přerušení kontinuity s dřívějším míněním, člověk naprosto ztrácí soudnost (νόημα) – tedy podle gorgiánské teorie možnost vyvažovat nejrůznější δύναισις své duše a jeho δόξα je zcela pod vlivem vnímaných φρονούμενα. Tento stav ovšem trvá pouze tak dlouho, dokud trvá soustavný agresivní nápor smyslových podnětů, nebo dokud na tento nápor smysly po nějaké době nezareagují ztrátou citlivosti. Tento stav se ovšem netýká pouze milostného vzplanutí, upozorňuje Gorgiás, ale například i záchvatů paniky tváří v tvář nebezpečí etc. Pro zamilovanost je ovšem typické, že je vyvolána záplavou příjemných vjemů, kterým by na první pohled (sdílený rovněž common sense)

nemělo být obtížné odolat. Gorgiás však právě záměrně užívá příkladu s bitvou, aby nám vysvětlil, že pro odolání je podstatná δύναμις, tedy intenzita „úderů“ na naše smysly, nikoli libý nebo nelibý pocit. Pokud je intenzita příliš silná, neodolá podle Gorgii nikdo. Jenže někdo prchá z každé bitvy a jiného nesvede ani největší krasavice!? A zde jsme právě u jádra Gorgiova prvního argumentu třetího důkazu.

Intenzita, která je potřebná k rozvratu myšlení a opanování mínění, je totiž relativní tak jako je relativní síla, potřebná k násilnému vnučení vlastní vůle jinému člověku z prvního důkazu. Zatímco však vnější poměr sil je nějak rámcově dán a všeobecně nahlédnutelný (člověk je slabší než Bůh, žena než muž, stařec než voják), je uzpůsobení každé duše i smyslů zcela individuální (což, jak víme, je klíčový předpoklad Περὶ τοῦ μὴ ὄντος), vůlí neovlivnitelné a tedy neměnné (i když se patrně mění v čase, tak by zřejmě Gorgiás popsal proces dospívání i stárnutí). Jinými slovy to, zda se zamilujeme či ne, zda se při neštěstí v panice smrtelně zraníme anebo dokážeme zachovat chladnou hlavu a ukázněným chováním zachráníme sebe i ostatní, záleží podle Gorgii na naší individuální φύσις. Od narození jsme uzpůsobeni tak, že jeden se zblázní radostí a druhý se ve stejné situaci jen ušklibne a pozvedne obočí. Přitom mimořádně statečný muž (v gorgiánské terminologii s odolnou nervovou soustavou vůči děsivým vjemům) může být hračkou v rukou svůdných žen a navíc propadat záchvatům zuřivosti při zaslechnutí nějakého jména. Toto uzpůsobení se navíc může měnit v čase, takže nikdo z nás nedokáže vlastně s jistotou odhadnout, jak v nějaké budoucí situaci zareaguje. Každá situace je totiž podle Gorgiovy nauky neopakovatelným okamžitým ψήφισμα, vržením kostek Osudu, tedy dynamickým projevem φύσις.

Na rozdíl od prvního důkazu se zde ovšem jedná o jakousi intimní podobu přirozenosti, která rozhoduje zcela bez ohledu na naši vůli. Každému se totiž může stát, že se zamiluje, a to třeba i proti svému nejlepšímu přesvědčení, ba dokonce do osoby nesympatické a protivné, upozorňuje Gorgiás. Duše zde tedy sice čelí vnějšímu násilí (totiž agresivitě vjemů), zdaleka ne pro každou duši však určitá situace vůbec násilí musí představovat! Násilím, které s námi zcela libovolně nakládá podle zákona okamžiku, je zde naše vlastní přirozenost, tedy část nás samých, cosi v nás, s čím nemůžeme nic dělat a naopak ono si s námi dělá, co chce. Toto cosi vzhledem ke svému projevu prostřednictvím δύναμις samozřejmě u Gorgii nemůže být ničím jiným, než projevem nezdolné φύσις.

Pokud se tedy Helena dostala do situace, že kvůli milostné touze a tělesné žádosti ztratila rozum, nelze ji podle Gorgii odsuzovat – nikdo z nás si nemůže být jist, že se mu to nestane, a navíc jsou patrně určité rizikové skupiny (mladé dívky například) které jsou k těmto stavům náchylnější. V každém případě člověka, jenž nemá k dispozici svou normální rozvahu a zcela pozbyl schopnosti kontinuálně se vztahovat ke svým minulým míněním, nemůžeme posuzovat jako soudného a přičetného. Protože navíc nepozbyl své přičetnosti vlastní vinou (jako by tomu bylo třeba v případě opilosti), ale násilným ψήφισμα dané chvíle, tvořeným nezdolatelnou kombinací vlastní přirozenosti a vnějších okolností, nelze jej odsuzovat. Takový člověk se stal pouhým objektem dění, které neinicioval a aktivně se v něm nepodílí, obdobně jako v případě prvního důkazu. Důsledkem takového tvrzení je pak samozřejmě diskontinuita sebevědomí, tedy závěr, že zamilovaný či panikařící člověk pozbyl svého já a stává se (dočasně nebo trvale, Gorgiás zmiňuje i případy zřejmě definitivního zešilení) někým jiným.⁵²³

Opět tedy máme co dělat s násilným projevem φύσις, nyní však vycházejícím z hloubi naší bytosti, z uzpůsobení toho téměř nejniternějšího, co máme – duše. Naše vlastní přirozenost je nám tedy násilím, které se kdykoli může svévolně projevit a ve svém nezdolném proudu do nenávratna odnést naši osobnost, naše já.

Možná však, přechází Gorgiás ke druhému argumentu, není láska pouhou vášnivou touhou vyvolanou víceméně somatickým procesem v pórech a končící revolucí dynastické posloupnosti δόξα. Možná, že láska je skutečně božskou silou, tak jak učí prastará mythologie, je přímo Bohem či jeho projevem, δύναμις. Pak samozřejmě platí totéž, co jsme již probrali v prvním argumentu prvního důkazu, pouze s tím rozdílem, že nyní Bůh promlouvá takřka z našich útrob a morku kostí – jeho působení jde zevnitř ven, není ovšem o nic méně násilné a nesmlouvavé. Ba co víc, pokud má mythologie pravdu, je mnohem nesmlouvavější, vždyť stejně jako s námi zachází svévolně i s nejmocnějšími

⁵²³ Ač pro následující domněnku nemáme žádnou přímou oporu v textové evidenci, můžeme si zde snad dovolit malé spekulativní domyšlení Gorgiovy obecné úvahy: k takto proměněnému jedinci se snad můžeme vztahovat jako k nemocnému, můžeme mu tedy dočasně určitým způsobem zabraňovat ve „svobodném“ jednání, protože svobody v tomto stavu není schopen; můžeme mu rovněž ordinovat nějakou terapii, v Gorgiově případě nejspíše terapii řečí, to vše do doby, než se jeho sebevědomí plně neobnoví. V žádném případě jej však nemůžeme soudit za jeho činy, a to ani morálně. Nemocný člověk nedokáže posoudit ἀξιότης svého jednání. Gorgiás by podle naší interpretace jeho lékařsko-empedokleovské taktické psychologie měl s těmito důsledky souhlasit.

Bohy! Dokonce i jim se stává, že je přemáhá jejich vlastní přirozenost z nitra jich samých!

První a třetí důkaz jsou tedy, jak nám nyní vysvitlo, vystavěny paralelně: počátek a závěr celého dokazování jsou věnovány Bohům, potažmo kosmickým silám (1. argument 1. důkazu: Bohové / Osud / nutnost – 2. argument 3. důkazu: Ἔρως jako božská / kosmická δύναμις), oba „vnitřní“ argumenty „krajních“ důkazů jsou věnovány lidské situaci, přirozenosti z hlediska smrtelného rodu (2. argument 1. důkazu: násilí přirozeně silnějšího těla vůči přirozeně slabšímu – 1. argument 3. důkazu: násilí přirozené / vrozené determinace individuálními tělesně-povahovými charakteristikami). Hlavním námětem obou důkazů je přitom tyranská, násilná povaha φύσις a její konkrétní dynamické projevy. V prvním důkazu postupuje toto násilí z okolního světa směrem k člověku, ve třetím je člověk jakožto osobnost napadán sám sebou, jeho já je znásilňováno tyranii některých vrozených vlastností právě té duše, v níž se ono já zformovalo a svou vůlí ji doposud ovládalo.

Vidíme-li takto jasně před sebou paralelní tematiku přirozeného násilí, kterému je lidská bytost u Gorgii vystavena na pospas jak zvně, tak zevnitř, můžeme se vrátit ke druhému důkazu. Nyní nám bude mnohem jasnější, co je jeho obsahem, proč představuje skutečné jádro Gorgiovy nauky, a v jakém je vztahu k oběma „krajním“ důkazům.

D R U H Ý D Ů K A Z není ničím jiným, než nám dobře známým exkursem o povaze logu. Tato proslulá pasáž se skládá ze dvou částí, pojednávajících o řeči magické a taktické, jinými slovy z prvního argumentu založeného na ἀπάτη a druhého argumentu založeného na πειθώ. Jejich společným cílem je dokázat, že Helenu nelze obviňovat, pokud s Paridem odjela, protože ji přemluvil nebo přesvědčil.

V prvním případě ji umluvil líbeznými slovy, takže obrazy či myšlenky, které tato půvabná řeč vyvolala v duši, zastínily smyslové vjemy, produkty intuice, fantazie i přemýšlení, a to s takovou intenzitou a po tak dlouhou dobu, že došlo ke změně mínění. Helenina duše pak prostě nebyla schopna zpracovávat jiná φρονούμενα, a kromě toho má čarovná řeč „virulentní“ povahu – šíří se v duši a jakmile jednou projde myslí, přímo ovlivňuje proces φρονεῖσθαι. Takové řeči se nelze bránit, vstupuje do duše bez varování a po rozšíření „nákazy“ si již

okouzlená duše není vědoma nebezpečí, protože již došlo ke změně mínění. První argument tedy jakoby kombinoval situaci z prvního důkazu s důkazem třetím: do duše zvenku proniká násilná řeč, která ovšem svou tyranskou povahu projevuje až při spojení s vnitřními δύναμεις duše. Násilí je tedy aktivní, cizorodý prvek přicházející zvenku, působí však zevnitř a vlastně ne proti vůli dotyčné osoby, protože se zmocňuje její osobnosti a tuto vůli bez jejího zpozorování mění.

Na rozdíl od násilí čistě vnějšího i determinačního vrozeného násilí našich povah a sklonů však přece jen nejsme magické řeči tak zcela vydáni na pospas - a zde začíná klíčový rozdíl mezi druhým důkazem na straně jedné, a prvním a třetím důkazem na straně druhé. Kdyby totiž lidé byli schopni být zcela konsistentními osobnostmi, kdyby jejich já bylo naprosto jednotné, pak by vlastně naše sebevědomí nebylo ničím jiným než jednou kontinuální „dynastií“ plynule se vyvíjející δόξα. Z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ovšem víme, že toho lidé nejsou schopni, a na tom je koneckonců i božská moc čarovné řeči založena – pochází totiž původně od Bohů, kteří lidské slabosti dokonale znají. I tak je zde ovšem určitý posun. Bohové takovou řečí působí násilí „nenásilně“, tedy bezbolestně, nelámou člověka násilím, ale uhrančivou řečí jej dostanou tam, kam potřebují. Na rozdíl od třetího důkazu se tedy jedná o cílené vnucování vůle účinné bez ohledu na individuální ustrojení duše a smyslů, na rozdíl od prvního důkazu se však nejedná o násilí v pravém slova smyslu, ale o čáry, kouzla, podvod, lest či klam, tedy „čistou práci“ prostou jakékoli brutality. Ἀπάτη je umění vítězit bez boje!

Takové umění je ovšem možno chápat jako projev civilisované bytosti, která se sice nemůže vyhnout tomu, aby ve světě ovládaném násilnou φύσις rovněž nebyla nástrojem projevu její δύναμις, tento projev je však alespoň kultivovaný, bez ztrát na životech a zdraví, bez životních tragédií, šílenství z nenaplněné lásky a neuróz vyvolaných na frontové linii. Ve světě plném násilí je tyranie logu vlastně přetavením tohoto přírodního, animálního násilí v kulturu. Tedy v jakýsi vyšší stupeň projevu φύσις ve světě. Násilí již nemá ani tělesnou povahu, ani povahu frustrující psychofyzické determinace, ale cele se přesouvá do roviny logu.

Tato rovina se tím pádem dostává do centra pozornosti jako ono výlučně lidské kolbiště, jako onen prostor, kde teprve jest člověk člověkem, protože tam může svobodně projevit své já a ohrožit jej může jediné skutečnost, že se jedná o

svobodu pouze domnělou. Gorgiánská ἀπάτη tedy, pokud by byla použita zcela utilitárně a bez dalších souvislostí, umožňuje jak vidíme zneužití umění a spirituality a může být přímou cestou k cynickým ideologiím.

V každém případě však v rámci dokazování funguje ἀπάτη jako přesvědčivý argument o Helenině nevinosti. Zhypnotisovaného člověka také nikdo nemůže obvinít z toho, co spáchal pod nadvládou cizí vůle.⁵²⁴

Jenže přeci jen každého magická řeč básníků, šamanů, zřeců a psychologů reklamy neuhrane. Jak je to možné? Jsou totiž lidé, v jejichž duši sídlí jiný typ logu (patrně je kdysi dávno opanoval), a tento λόγος je mnohem silnější, než magické nápěvy a omamná zaříkání. Jedná se samozřejmě o πειθώ, taktickou argumentativní řeč vedoucí k přesvědčení. Podle Gorgii patrně není větší síly, než je tato řeč, přesvědčení lze porazit pouze jiným přesvědčením. Tato řeč, jak víme, je založena takticky a poznenáhlu působí jednotné zaměření celé duše k obrazu svému. Je zjevné, že Gorgiás tuto řeč preferuje a je také zjevné, že není určena všem.

Zdá se, že jsou lidé, kteří mají k argumentativní řeči větší předpoklady, zároveň je ale zjevné, že praktickou zkušeností a studiem její podíl v duši sílí. Nejvyšším projevem této řeči je patrně filosofie, Gorgiás však zná i jiné disciplíny, například eristikou nebo přírodovědu, snad by do této skupiny patřila i celým jeho dílem prolínající medicína. V každém případě se jedná o vznešenou řeč, která představuje nejvyšší známý projev φύσις, neboť má δύναμις srovnatelnou pouze s jinou řečí téhož druhu. I ona, jako ostatně vše, je ovšem závislá na ψήφισμα okamžiku, v němž zaznívá.

Pokud tedy někdo Helenu přesvědčil, lze se na ni hněvat ze všeho nejméně. Přesvědčivé řeči totiž nelze vůbec odolat, pokud je skutečně přesvědčující. Odolat dokáže jen ještě silnější přesvědčení, které by naopak přesvědčilo přesvědčující osobu. To však nelze chtít ani po mnohých v praktických věcech velmi rozumných mužích, natož po mladé a nezkušené ženě, která se navíc samozřejmě nemůže spolehnout na nějaké důkladnější vzdělání.

⁵²⁴ Dostáváme se zde k otázce fanatismu a ideologické manipulace, která je ve XX. století a zvláště v naší zemi velmi aktuální a naléhavá. Jde totiž o to, nakolik je člověk v určité situaci schopen skutečně svobodně vytvářet a hodnotit své postoje, a nakolik tudíž může být za své jednání odpovědný. V každém případě podle Gorgii žádné absolutní kritérium neexistuje. Jak víme z προοίμιον Heleny, stupnice ἀξιός / ἀνάξιός je pohříchu konvenční.

Shrneme-li nyní náš dosavadní rozbor argumentační struktury Heleny, zjišťujeme, že má poměrně sevřenou a jasnou stavbu, která je nám velmi povědomá: má totiž mnoho společného se stavbou Περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

Z vnějšího hlediska má spis nepochybně podobu odpovídající pozdější rétorické modelové klasifikaci (která byla podle všeho na Gorgiových základech vystavěna), jeho kostru však tvoří trojitá důkazní struktura, odpovídající úvodní a závěrečné tezi. Každý důkaz je přitom založen na dvou v zásadě nezávislých argumentech, takže bezesbytku platí, že kdyby byl odmítnut předpoklad jednoho argumentu, okamžitě může být zastoupen druhým, totéž platí na vyšší rovině i o důkazech. Jedná se tedy o nám již dobře známou „právníckou metodu“, na rozdíl od Περὶ τοῦ μὴ ὄντος však každé hlavní tezi odpovídá pouze jediný důkaz, jenž je tvořen pouze dvěma argumenty. Struktura spisu je tedy přísně symetrická, navíc symetrie se týká nejen formální struktury, ale i obsahové stránky

(mythologie – fysika - logos magický - logos taktický – fysika - mythologie):

| Περὶ τοῦ μὴ ὄντος | HELENA |
|---|--|
| <p><u>προοίμιον</u> - VYTYČENÍ 3 TEZÍ</p> <p>ČÁST I. NIC NENÍ</p> <p>1. důkaz: NENÍ- nelze myslet „být“ ani „nebýt“, aniž bychom upadli do paradoxů.</p> <p>2. důkaz: NIC- nelze myslet něco jsoucího ani jako vzniklé ani jako věčné, dále ani jako jedno ani jako mnohé, ani jako v klidu ani v pohybu.</p> <p>ČÁST II. NIC NENÍ POZNATELNÉ</p> <p>Důkaz: skutečné poznání nezaručuje ani 1. myšlení, ani 2. smyslové vnímání.</p> <p>ČÁST III. NIC NENÍ SDĚLITELNÉ DRUHÝM</p> <p>1. důkaz: sdělována je řeč, nikoli obsahy mysli (smyslové vněmy, myšlenky, představy).</p> <p>2. důkaz: dvě věci nemohou být nikdy totožné - sdělené se tedy liší od myšleného, mluvčí od posluchače a dokonce i jedinec sám od sebe v průběhu života.</p> <p><u>ἐπίλογος</u> - ÚVODNÍ TEZE POTVRZENY</p> | <p><u>προοίμιον</u> - VYTYČENÍ 3 TEZÍ</p> <p>DŮKAZ I. NEVINA V PŘÍPADĚ DONUCENÍ</p> <p>1. argument: Bohu ani Osudu nelze vzdorovat, jsou přirozeně mocnější.</p> <p>2. argument: Tělesnému násilí nelze vzdorovat, je-li násilník přirozeně silnější – zákon silnějšího.</p> <p>DŮKAZ II. NEVINA V PŘÍPADĚ PŘEMLUVENÍ</p> <p>1. argument: čarovná řeč omámí smysly a zatemní mysl – člověk je očarován, nemá vlastní vůli</p> <p>2. argument: argumentativní řeč člověka přesvědčí...</p> <p>DŮKAZ III. NEVINA V PŘÍPADĚ LÁSKY</p> <p>1. argument: každá duše je vrozeně tak citlivá na specifické vjemy, že nedokáže vzdorovat a ztrácí já</p> <p>2. argument: pokud láska není reakce na specifický vjem, ale božská síla, pak jí nikdo nemůže vzdorovat</p> <p><u>ἐπίλογος</u> - ÚVODNÍ TEZE POTVRZENY</p> |

V pozadí celého brilantního dokazování však stojí nauka, která je výchozím předpokladem všech argumentů. Je to nauka o všeobecné tyranii φύσις, která je nepostižitelná, nesrozumitelná a nepochopitelná, přesto bezprostředně zakoušíme

její projevy v našem světě. Těmito projevy je všeobecně násilné dění. Věci se dějí, bez ohledu na naši vůli, na naše chápání, ba dokonce mnohdy i bez ohledu na své dosavadní vlastnosti. Toto dění nemá žádný vysledovatelný či odvoditelný řád, je výsledkem δύναμις, kterou se do jinak statického světa prolamuje tyranská φύσις.

Hlavním tématem *Heleny* je tedy nepřímou vyjádřená filosofická nauka o všeobecném násilí, kterému je člověk se svou potřebou stálosti a trvalosti poznání a vůbec jakýchkoli hodnot vystaven. Skutečným obsahem Gorgiova nejslavnějšího spisu je tedy opět nauka o φύσις. Na rozdíl od ontologického založení *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* se ovšem *Helena* zaměřuje na dynamické projevy φύσις ve světě a na možnosti člověka tváří v tvář jejich násilné povaze.

Do jisté míry tak lze říci, že *Helena* pro nás může představovat „positivní“ doplnění zcela negativistického *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, či lépe řečeno filosofická nauka v pozadí *Heleny*. Aby ovšem tato nauka mohla představovat nový „positiv“ ke staršímu ontologickému „negativu“, nesmí se samozřejmě jednat o „klasicky“ vystavěnou filosofickou nauku, a jak jsme viděli, také se nejedná. Mnozí budou jistě i dnes na rozpacích, zda se vůbec jedná o filosofii, a pochybovali i mnozí v minulosti, dokonce již Gorgiovi současníci. Jak zanedlouho uvidíme, tím nejvýznamnějším byl samozřejmě Platón, jehož pochyby stále ještě ovlivňují náš momentální pohled. Od toho, co od Platóna dále považujeme za filosofii, se Gorgiova nauka skutečně poněkud liší. Máme však velmi důvodné podezření, že on sám svoji vlastní posici za filosofickou považoval, a že jádro své nauky pokládal za jedinou udržitelnou filosofii po „čistce“, kterou předložil v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Řeč filosofie, jakožto nejvznešenější a nejkultivovanější projev lidské přirozenosti, však chápe nikoli jakožto završující a v sobě ostatní přístupy pojímající stanovisko, ale pouze jako jednu z odnoží argumentativního logu, celkově spadajícího pod obecnou nauku o řeči. Sám se k takto specifikované filosofii jistě hlásí, avšak nejen k ní – je přece Sicilským mistrem řeči, ovládá tedy celé spektrum možných lidských přístupů ke světu (u Gorgii vždy nutně nějak zásadně provázaných s logem) a s pokorou k předem neodhadnutelnému ψήφισμα té které chvíle volí přístup podle potřeby. Vždy přitom tenduje k řeči argumentativní a taktické, u které v mládí začínal a jejíž charakteristické z eleatismu vycházející rysy můžeme rozpoznat v každém jeho dochovaném díle,

198

nikdy se však na ni neomezuje a ve vrcholné fázi, kterou pro nás představuje právě *Helena*, dosahuje jeho řeč obdivuhodné polyvalence a přirozeného, funkčního prolnutí snad všech myslitelných složek. Universální nauce o logu odpovídá aktuálně universální λόγος: řeč, která osloví každého. Tak jako φύσις, jejímž je zároveň projevem i nejbližším možným zpodobením, je nepředvídatelná, všemocná a proto božská.

5. Δυνάστης μέγας

a) Filosofie nebytí

Prošli jsme společně dvěma patrně nejvýznamnějšími, v každém případě však dodnes nejznámějšími Gorgiovými díly, *Helenou* a *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Představují pro nás dva extrémní póly Gorgiovy tvůrčí dráhy i jeho myšlení vůbec: raný, snad vůbec první velký spis nadaného pokračovatele eleatské dialektiky a vrcholné, zralé dílo po celé Helladě proslulého řečníka a učitele, které zahrnuje všechny trumfy jeho celý život budované nauky. Tato nauka sama však v *Heleně* obsažena není, i když ji ony „trumfy“ nezbytně předpokládají. Nedozírné výšiny *Heleny* jsou tedy sice zářivými, leč pouhými „špičkami ledovce“, jenž je ukryt kdesi v hlubinách mezi dvěma krajními vrcholy. Jak jsme viděli, je mimořádně obtížné interpretovat jednotlivé pasáže Gorgiova raného díla bez znalosti jeho celkového smyslu či bez znalosti jeho pozdější nauky. Celková interpretace *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* se však bez spojení s *Helenou* ukázala jako nemožná. Nyní, pro provedené podrobné interpretaci tohoto nejslavnějšího díla sicilského řečníka, nastává chvíle pro zpětné zhodnocení *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* jakožto první nutný krok k nalezení onoho skrytého „horského sedla“ mezi dvěma štíty. Zopakujme si tedy v krátkosti výsledky našeho bádání nad spisem *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*.

Gorgiás čtenáři neponechává jediné vodítko, co si o celém spise má vlastně myslet. Dílo má ráz eleatské dialektiky, jeho argumentace je však čistě negativní: Gorgiás pouze zpochybňuje východiska všech dosavadních filosofických škol, sám však nic pozitivního nedodává. Jak tedy jeho dílu rozumět? Vezmeme-li Gorgiovu negativní nauku vážně, ihned si uvědomíme, že vylučuje možnost jakéhokoli poznání v přísném slova smyslu, tedy poznání ve smyslu vědy. Spis ve svém názvu prohlašuje, že pojednává o φύσις, tedy přirozenosti všech věcí, a jeho cílem je dokázat tři nám již známé teze, které zvláštním způsobem právě φύσις negativně vymezují. Φύσις není žádné něco (1), není poznatelná (2), nelze o ní nic pravdivého vypovídat (3) – protože není (ve smyslu statického pojmu εἶναι, tak jej od eleatů převzala celá antická ontologie). Naše poznání se tedy nevztahuje na věci, tak jak jsou ve své přirozenosti, ale jak si je vytváříme ve své mysli. „Realita“ je náš vnitřní svět, či přesněji řečeno svět v našem vědomí, konstruovaný v mysli za naší aktivní účasti stejnou měrou ze smyslových vněmů, fantazií i čistých

myšlenek. Protože však všechny tři oblasti (smysly, fantazie, rozum) podléhají nevyzpytatelné, nepochopitelné a stále jinak se do vědomí prolamující φύσις, není možné spolehlivé trvale platné vědění. Co však Gorgiás nikde nezpochybňuje, je prostá komunikace, tedy zkušenost toho, že lidé spolu rozmlouvají. Upřesňuje pouze, že si vyměňují λόγος, nikoli poznatky a zkušenosti (ty jsou individuální a nepřenosné). Možnost logu tedy není popřena.

Vezmeme-li však v úvahu, že to, co čteme, nemůže být nic jiného než λόγος, svitne nám, proč je Gorgiův spis čistě negativní. Čistý λόγος, tak jak jej Leontíňan ovládl u eleatů, pouze vyvrací sám sebe – tedy možnost trvale být a platit bez rozporu, a je tedy výsostným prostorem zjevování φύσις: v každém paradoxu logu, neschopného dostat svým vlastním nárokům dokonalého poznání a pravdivosti, stojíme tváří v tvář přirozenosti, která není. Jediné možné skutečně absolutní poznání je inspirovaný okamžitý vhled skrze paradox ustrnutí řeči.

Jaký může tato svérázná epistemologicko-ontologická směs význam pro Gorgiovu rétoriku? Neobyčejný, neboť popírá možnost smysluplného trvalejšího poznání, a tedy i jakoukoli trvalou a spolehlivou teoretickou nauku vědeckého typu. Gorgiás proto žádnou takovou nauku nemá a ani mít nemůže – co by obsahovala, když nic není, jak by zkoumala, když nelze nic poznat, a komu by byla určena, když nic nelze sdělit? Přesto, nebo snad právě proto, měla Gorgiova nauka tak obrovský vliv.

Podle gorgiovské teorie totiž věci nejen že v žádném případě netrvají, ale ani se nevyvíjejí, ba dokonce vlastně nelze říci, že se mění – ony vůbec nejsou, ale nějak je produkuje naše mysl. Tudíž ani jejich porozumění, ani my sami ve striktním slova smyslu nejsme (jak jinak rozumíme sobě a světu okolo, než skrze více či méně trvalé „věci“, např. své vlastnosti, schopnosti, tělo atd.), ve striktním slova smyslu není ani žádný smysl! Prožíváme skrze své vědomí (přemýšlení, fantazie, vnímání, pocity) a mluvíme. Myšlení je ovšem živý proces nezaručující vůbec nic, cele závislý na φύσις, a řeč není nic jiného, než komunikace několika vědomí, s *Helenou* přesněji řečeno několika mínění momentálně tato vědomí ovládajících. Tak jako je myslící jiný a jiný (nelze mluvit o identitě jedince v průběhu času ve striktním smyslu), jiná je i jeho řeč – a zpětně pod jejím vlivem je jiný ten, kdo ji vyslovil, a to již v okamžiku, kdy sám slyší svá slova! Řeč je tedy cosi zvláštního, co nějak nerozlučně souvisí s vědomím a myšlením, má obdobnou

povahu jako mínění a je výsostným polem vědomí φύσις.⁵²⁵ Samozřejmě se však jedná o stejný prožitek, jako v případě procesů a produktů myslí. Řeč, která dozněla, patrně nemusí mít nezbytně souvislost s řečí, která zní právě nyní. Pokud je gorgiovská řeč bezprostředním sebezjevováním φύσις, pak je jejím určujícím rysem δύναμις, tedy síla, s jakou působí. Dynamičtější řeč je více a bezprostředněji násilným průlomem φύσις. Co to znamená, odhlédneme-li od teorie?

Znamená to, že není podstatné, zda říkáte totéž, co včera, nebo něco naprosto opačného, ale že záleží na tom, jak vaše řeč působí a ovlivňuje ty, kteří ji poslouchají. Je však možné vystavět na základě Περὶ τοῦ μὴ ὄντος nějakou nauku? Co mohl Gorgiás říci, kromě poučky „říkejte, co chcete, jen ať to má účinek? Jak to, že měl takové množství žáků, co je vůbec učil a čím tak ovlivnil celou řeckou veřejnou scénu, literaturou počínaje, přes politiku až po filosofii? Jak souvisí tato podivná „filosofie nebytí“ se založením školy v Larisse a athénským veřejným triumfem?

b) Taktická psychologie

Ἐλένης ἐγκώμιον je vlastně jakási vzorová oslavná řeč, obhajující Trójskou Helenu před hanbou stíhající její chování. Gorgiás v celém spise dokazuje, že není myslitelné, abychom někoho odsuzovali za jednání, za které není odpovědný. Probírá přitom postupně 3 (formálně 4) myslitelné příčiny Helenina chování a vždy dokáže, že Helena není vinna. Kdyby snad ale někdo předpokládal jinou příčinu – přistupme na ni, stejně nelze Helenu obviňovat. Viděli jsme, že způsob argumentace je vlastně totožný s Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, jedná se o nám již známou „právníckou metodu“. Myšlenková struktura *Heleny* je tedy tvořena stejným typem argumentativního logu jako Sicilanův raný text.⁵²⁶ Jejím cílem je opět dokázat úvodní trojitou thesi: v žádné ze 3 myslitelných možností nelze Helenu obvinít z úmyslného provinění.

Ptáme-li se po základním východisku celého spisu, po jakési „Hauptthesis“ předpokládané v každíčkém jednotlivém kroku Gorgiovy argumentace, stojí v něm

⁵²⁵ K autonomii *logu* viz Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, str. 25, zvl. pozn. 66.

⁵²⁶ Olof Gigon: *Gorgias 'Über das Nichtsein'*, in: *Hermes* 71 / 1936, str. 190, dokonce tuto univerzální strukturu Gorgiových spisů ještě dále upřesňuje: 1. Nejobecnější tvrzení + důkaz. 2. Pro případ, že by se podařilo důkaz

φύσις jakožto universální nepředvídatelná moc, již nelze odolat a která stojí v základu všech aspektů světa, našeho jednání i myšlení: přirozenost jako los smrtelníka, přirozenost slabšího pohlaví, přirozenost naší duše, přirozenost vnímání a těla. Každého dotyčného lze jen litovat, že se φύσις do jeho života prolomila tak tyranským způsobem (tedy že si její neustálou přítomnost ve všem a za vším uvědomil tak drasticky a nenadále). Vidíme, že *Helena* je členěna do tří samostatných důkazů, první a třetí mají dva symetrické pododdíly, druhý důkaz má jednotnou linii téměř samostatného, jakoby vloženého pojednání. Spis je tedy vystavěn naprosto stejně jako Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, jeho základním tématem je přitom „pozitivní“ charakteristika projevů φύσις, zejména odhalení jejich universálně tyranské a násilné povahy. Na rozdíl od Περὶ τοῦ μὴ ὄντος tedy není cílem *Heleny* promluvit o φύσις jako takové, ale o její δύναμις, tedy vlastně popsat, jak se její tyranské projevy prolamují do lidského života a světa – v prismatu nauky Περὶ τοῦ μὴ ὄντος do našeho vědomí a prožívání. Proto může být *Helena* „positivem“ zcela negativního Περὶ τοῦ μὴ ὄντος: nepojednává o φύσις, ale o dynamice jejích průlomů do naší duše!

To ovšem předpokládá jistou představu o duši, a jak se jemná argumentace v *Heleně* postupně rozvíjí, představu dosti komplexní a promyšlenou; řekněme to zkrátka – Gorgiova argumentace se nutně musí opírat o propracovanou psychologii, tedy nauku o duši, jejích složkách a procesech. Tato nauka není v žádném dochovaném Gorgiově díle explicitně vyložena, a pokud se naše celá dosavadní interpretační linie katastrofálně nemýlí, ani nikde vyložena býti nemohla. Byla by totiž explicitní přírodovědnou filosofickou naukou s pozitivními thesemi, nárokem na platnost, trvalost, pravdivost a všechno ostatní, tedy přesně tím, co učil Empedoklés, nebo atomisté, nebo Míléťané či třeba pýthagorejci, a kterou Gorgiás tak rasantně a jednou provždy odmítl ve svém prvním díle.

Gorgiova nauka o duši tedy nemůže být klasickou popisnou psychologií a také jí v naší rekonstrukci, jak jsme viděli, není. Především musí být v souladu s tím, co o vědomí, v *Heleně* tradičněji nazývaném duší, již víme z Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Nemůže se tedy jednat o psychologii jako nauku o tom, co to duše je, jaké jsou její součásti etc. To by byl pokus o vyčerpávající statickou

zpochybnit, předkládá konkrétní tvrzení + důkaz 3. I kdyby byly vyvráceny oba předchozí, přichází třetí, speciální

deskripci φύσις duše, a to, jak víme, není možné. Podle Gorgii žádná „věc“ ve své podstatě není. Musí se tedy jednat o nauku o projevech duše, o dějích v ní probíhajících, vztazích a proměnách. Gorgiova nauka, aby mohla být přijatelná ze stanoviska Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, musí být vlastně jedine naukou o δύνάμεις duše a jejich τάξις. Ani tak přitom nesmí být naukou vyčerpávající a definitivní – Leontínský rodák nikde neříká, že v duši se neprojevují ještě jiné δύνάμεις, než o kterých mluví. Jeho nauka je funkční, je tedy dovedena přesně tak daleko k prožívané zkušenosti každého posluchače, aby byla dostatečně přesvědčivá, udrží-li hladký chod vzájemně navazujících argumentů bez vnitřního rozporu.

Gorgiova duše, nakolik jsme byli s to jeho nauku rekonstruovat, se nám tedy jeví určitý prostor s (patrně úmyslně) velmi neurčitými hranicemi směrem k nevědomé tělesnosti.⁵²⁷ Od těchto hranic postupují jisté pasivní objekty souhrnně nazývané τὰ φρονούμενα. Patří mezi ně smyslové vjemy a dále zejména produkty přemýšlení ἃ διανούμεθα; najdeme zde ovšem také ψυχῆς ἀμαρτήματα, šálivé obrazy vyvolané magickou řečí. Všechna tato pasivní φρονούμενα procházejí zpracováním v procesu myšlení φρονεῖσθαι, které vlastně není ničím jiným než aktivní konstitucí oněch tří druhů zkušenosti, tedy místem zrodu πράγματα, „věcí“ jak si je uvědomujeme. Možná, že do procesu myšlení přichází více typů pasivních obsahů, Gorgiás však mluví jen o těchto čtyřech. Samo myšlení je ovšem ovlivňováno druhým, aktivnějším typem magické řeči, nazývaným případně δόξης ἀπατήματα. Z mysli φρόνημα, zahrnující celý dosud popsany a obvykle více-méně podprahově prožívaný proces, totiž povstává δόξα, naše vědomé já, momentální stav našeho sebevědomí, výslednice všech δύνάμεις duše. V mínění se sbíhají veškeré nitky všech mohutností i obsahů duše a mínění z tohoto podhoubí vyrůstá. Má patrně k dispozici rozvahu νόημα, prostřednictvím které přikládá aktuálně váhu spíše té či oné mohutnosti. Δόξα je σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος, to je však podle Gorgii podstata jakéhokoliv našeho aktuálního

důkaz.

⁵²⁷ Otázka, nakolik je duše jako taková tělesná, je typicky jedna z otázek přesahujících Gorgiův funkční rámec, navíc sugeruje určitou definici duše. Na druhou stranu Sicilanova koncepce počítá s naukou o nepochybně tělesných pórech, jimiž nějak vstupují smyslové vjemy do duše. Zda jsou póry součástí duše či ne je přesně ona otázka zmiňované „sedé zóny“ mezi duší a tělem. Jsou-li ovšem vjemy vstupující skrze póry vlastně malými tělísky, bude patrně i celá duše nějak tělesná. Tím bychom se ovšem dostali k otázce po statutu τὰ φρονούμενα, mezi něž ovšem patří i čisté matematické objekty a naše fantasie. Je však zcela zjevné, že toto naše tázání se vymyká gorgiánskému stanovisku:

stanoviska; naše přítomné vědomé já je křehkou rovnováhou mnoha protichůdných sil působících v duši. Tato rovnováha je zjevně u každého člověka v každém okamžiku jeho života jinde, jak již víme ze „zlatého hřebu“ druhého důkazu třetí části Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Pro nás to znamená, že rovněž δόξα není žádná statická veličina, ale zároveň účastník i výsledek dramatického děje.

Jen díky tendenci mínění k sebezáchově prostřednictvím zachování co nejpodobnější τάξις po co nejdéle dobu se v duši udržuje určitý řád a lze tak mluvit o plynulém vývoji či „zrání“ názorů. Kontinuální návaznost co nejpodobnějších mínění potom vnímáme jako v čase trvající já; ve skutečnosti se ale jedná o nepřerušenu „dynastii“ vládoucí v duši v souladu s předchůdcem. Nezapomínejme, že tímto předchůdcem by ve striktním slova smyslu byl jen minulý okamžik a jen v něm by vládla minulá δόξα! Gorgiás ale tuto absurdní linii v *Heleně* nezdůrazňuje – podstatný je pro něj moment rozhodování a zaujímání stanoviska. Ten může proběhnout kdykoli a může a nemusí být v souladu se stanoviskem minulým. Kdyby lidé znali minulé i budoucí, dokázali by být jednotnými bytostmi i v přítomnosti, říká leontínský mistr slova a dodává, že pak by také byli neovlivnitelní jinými míněními.

Tak se dostáváme ke složité otázce paměti, kterou Gorgiás dále netraktuje – a jak jsme viděli, v našem schématu taktické psychologie zcela chybí. Nelze totiž nijak doložit, jak vlastně Gorgiás paměť pojímal a v souvislosti se kterou mohutností bychom s ní měli v jeho psychologickém modelu počítat. Jednou z možných hypotéz je prostě jakási představa soukromých „dějin duše“, tedy minulých dějů, zejména rozhodujících zvrátů v mínění. V jakém vztahu by však taková na Gorgiu nepravděpodobně statická paměť byla zejména κνόημα a φρόνημα je těžké říci, stejně tak jako zda by se jednalo o aktivní mohutnost nebo jen shromážděné pasivní obsahy z minulosti. Pracovně můžeme počítat s představou, že se snad může jednat o nějakou průběžně se „poupravující“ součást δόξα. Jak zakrátko uvidíme, v gorgiánské rétorice musela mít paměť neobyčejně velký význam.

Gorgiás se ve své psychologii opírá o vnitřní zkušenost každého člověka, stejně jako v případě práce se třemi druhy „zkušeností“ v důkazu druhé části

ptáme se, jen abychom věděli – a ne pro tento okamžik, ale se stálou platností. Jediné možné takové vědění však předkládá Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Proto u Gorgii žádnou odpověď na tělesný či netělesný charakter duše nenajdeme.

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Můžeme se bavit o vzájemných poměrech mezi mohutnostmi duše, jak se projevují a fungují, co dokážou. Čím však přesně jsou a zda vůbec jsou, na to podle Gorgii musíme zapomenout. My o své duši nějak víme, naše představa je ovšem založena na neopakovatelných zcela individuálních prožitcích, a tak zbývá to jediné, co individuální rovinu vědomí překonává.

c) Τέχνη - výcvik a praktická disciplína

Vraťme se proto ke druhému důkazu *Heleny*, jenž je zároveň jakousi teoretickou vsuvkou. Ve druhém důkazu totiž Gorgiás předkládá své slavné „pojednání o *logu*“. *Logos* je představen jako δυνάστης μέγας, „mocný vládce, těla nepatrného a nepozorován, božských činů koná“. Dělá to podle Gorgii v zásadě dvojím způsobem: 1. Druh řeči, kterou Leontiňan nazývá ἀπάτη, klam. Jedná se o původně básnickou či dokonce nábožensky exaltovanou řeč, jejíž síla spočívá v magickém působení obrazů, rytmu a vůbec akustické stránky slov. Je na jedné straně postavena na inspiraci geniálního řečníka, na druhé straně propracovaně využívá technické efekty převzaté z rituálního zařikávání. Dvojí způsob, jakým ἀπάτη působí na duše posluchačů, jsme právě probrali. Obdobně působí například tragické básnictví, potřebuje však k vytvoření iluze řadu nonverbálních prostředků (masky, těla a hlasy herců, kulisy) zatímco řečník vládne mocí čistého *logu*... Tento druh řeči je podle Gorgii určen davu, posluchačům toužícím po libých zvucích, elegantním vyjadřování a barvitých příměrech.

2. Druh řeči, Gorgiou označovaný jako πειθώ, tedy přesvědčení a přemluva, je naopak určen lidem hloubavějším, kteří kriticky hledí zejména na vnitřní soulad řeči samé. Klíčovým momentem takové řeči je τάξις, uspořádání argumentů do dostatečně přesvědčivých důkazů. Tak jako správné namíchání složek lektvaru může ovlivnit přirozenou rovnováhu těla léčbou či otravou, může odborně „namíchaný“ λόγος ovlivnit rovnováhu duše. Precizně „namíchanému“ *logu* podle Gorgii nelze odolat, protože řeč je svou povahou velmi blízká duši, zvláště pak řeč s dokonalou τάξις: gorgiovské vědomí je totiž také vlastně cosi na způsob τάξις, ze svobodné „konkurence“ zkušeností se vytváří jednotný řád, jehož interním výsledkem je δόξα, mínění, externím pak argumentativní λόγος, jehož dílem je πειθώ, přesvědčení posluchače i mluvčího o pravdivosti stanoviska, postoje či tvrzení. Co je však podle Gorgii pravda?

Pravda musí u Gorgii vždy souviset s řečí, pravdivý může být jedině λόγος, a to v té míře, nakolik je prostorem k zjevení φύσις. Čím více je φύσις v *logu* manifestována, tím je řeč působivější, mocnější – a tedy pravdivější! Pravda je δύναμις, tedy projev moci prolamující se φύσις, která se v různých rovinách projevuje různě: na rovině fyzické silou, na rovině kosmické losem Osudu, v řeči pravdou. Protože se však φύσις otevírá skrze okamžité ψήφισμα Osudu - καιρός, pravý čas, je pravda také limitována okamžikem: pravda gorgiovského *logu* je moc nad okamžikem.⁵²⁸ V řeči tedy platí, že v pravou chvíli je moc pravdivá a pravda mocná. Gorgiás přitom ovládá umění, jak této moci (pravdivosti, tzn. přesvědčivosti) dosáhnout.⁵²⁹

Jak takové umění vypadá? Příkladem jsou snad všechna dochovaná Gorgiova díla, o nichž se již od antiky traduje, že jsou to vzorové řeči. Περὶ τοῦ μὴ ὄντος zcela jistě zastupuje řeč čistě argumentativní. Příklady čistě magické řeči Gorgiás možná vůbec nenapsal, snad jen občas přednesl – stačilo totiž poukázat na zdařilá básnická díla a běžný chrámový ritus. *Helena* je maximálním skloubením všech možností včetně implicitního filosofického pojednání. Čistší a praktičtější podobu představuje *Apologie Palaméda*. Jedná se opět o vzorovou soudní obhajobu, spojující argumentativní rétoriku s emocionálně básnickou magií slova. Strukturou je spis velmi blízký jak *Heleně*, tak Περὶ τοῦ μὴ ὄντος, základem je opět „právnícká metoda“.⁵³⁰ Co je však na *Palamédovi* či *Heleně* řemeslným uměním, a co je naopak dílem Gorgiova neopakovatelného talentu, génia schopného vystihnout aktuální podobu φύσις? Neexistuje-li žádné skutečné poznání, co lze vlastně z rétoriky učit?

V Platónově *Gorgiovi* přirovnává Leontiňan své umění k zápasu.⁵³¹ Jedná se patrně o Platónem převzatý autentický příměr, který dokonale ilustruje gorgiovskou teorii řeči. Zápasník nastupuje k boji proti soupeři, aniž by vlastně tušil, co jej čeká. Musí být připraven na všechno a za všech okolností musí

⁵²⁸ DK 82 A 1a, A 26, B 5a, B 11a § 32, B 13. K problému καιρός viz Thomas Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986, str. 83-84. Buchheim ovšem zdůrazňuje zejména praktický ohled nauky o příhodném okamžiku.

⁵²⁹ Platón používá pro výměr gorgiovské rétoriky termínu ψυχαγωγία, hypnotická moc nad dušemi (*Phaedr.* 261a). Je nepochybné, že jak ἀπάτη tak πειθώ v *Heleně* tomuto pojetí odpovídají; Platón však zcela pomíjí důležitý aspekt, a tím je moc rétorova *logu* nad jeho vlastní duší – Gorgiův *logos* totiž není v prvé řadě nástroj vůle, ale pole projevu φύσις. Někoho skutečně přesvědčit nelze, aniž bychom byli sami přesvědčeni.

⁵³⁰ Jiný přístup zastává H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 104-107, která se pokouší celého *Palaméda* vyložit na základě aktuální politické situace.

dokázat zvítězit. Soupeř může nasadit jakýkoli styl či prostředek, skutečného borce dělá δύναμις, tedy schopnost ovládnout klíčový moment procesu správným rozhodnutím právě v onom momentu. Nepochybně zásadní roli zde hraje intuice, kterou je patrně možné pouze rozvíjet dlouhou a pracnou zkušeností, nikoli získat prostřednictvím systematické výuky. Intuice tedy není součástí umění zápasu, i když odlišuje průměrného zápasníka od olympijského borce. Podle Gorgii však zřejmě jinou možnost nemáme – musíme se spolehnout na své přirozené schopnosti, jinak než intuitivně nelze rozhodnutí v neopakovatelné situaci učinit.

Intuice však nevybojuje zápas ani nepřesvědčí davy posluchačů. Zápasník musí mít vypracované svaly a v každé své buňce musí mít osvojené a drilem zafixované údery, kryty etc.,⁵³² které se v případě potřeby automaticky vynořují tváří v tvář situační tísní. Stejně tak řečník je vždy pod tlakem okamžiku, nikdy nemá čas na „akademickou úvahu“ (podle Gorgii ani v Akademii ne, nelze vykročit „mimo“ čas – a čas je vždy pro někoho καιρός), musí na vždy nenadálou situaci reagovat hned, plynule a efektivně. Do jisté míry jsme v gorgiovském pohledu v podobné situaci my všichni, kdykoli mluvíme. Naše řeč musí fungovat tak, aby byla srozumitelná, musíme tedy mít zvládnuté všechny gramatické, syntaktické, lexikální i stylistické aspekty natolik, aby bez naší pozornosti automaticky vyplouvaly a řadily se podle aktuální potřeby. V reálném čase promluvy je možné pouze zvolit ten správný prvek, nikoli váhat nad jeho povahou či způsobem provedení. Řečník musí navíc kromě prosté řeči dokonale ovládat obrovské množství figur, obrátů a fines, které obdobně musí samy od sebe přicházet ke slovu podle citu pro daný okamžik.

Takové umění nazývá Thomas Buchheim pseudogorgiovským termínem logoplastika;⁵³³ v substantivizované podobě pro něj sice neexistuje textová evidence ani žádný doklad obecnějšího rozsahu použití, vystihuje nicméně velmi

⁵³¹ Platón, *Gorg.* 456 b – 457 c.

⁵³² Výmluvný doklad této „gymnastické teorie“ máme u Gorgiova žáka Ísokrata, *Antid.* 180-185, jenž nezapře svého sicílského mistra a ještě v osmdesáti letech ve svém posledním díle po jeho vzoru přirovnává intelektuální trénink ke sportovnímu výcviku a učitele k trenérovi. Gorgiovská výuka spočívá z velké části v osvojování vyzkoušených a ustálených řečnických figur, σχήματα. Σχήμα je ovšem termín, užívaný pro základní postoje v řecké gymnastické terminologii, zejména bojových sportech. Paralela s boxem či zápasem je dokonalá: žák si nejprve osvojí statické prvky – základní postoje, úhyby, údery, a teprve pak je spojuje a praxí mnoha cvičných zápasů se postupně stává borcem. Stejně tak se začínající rétor učí nejprve ustupovat, odvádět pozornost, prudce udeřit na soupeře či naopak postupně zakládat svůj útok – každý prvek zvlášť, procvičován do omrzení. Později je spojí do jednoduché, opět nazpaměť nadřilované vzorové řeči, a teprve pak může nastoupit ke skutečnému zápasu. K Ísokratovi viz níže.

přesně gorgiánskou představu o řeči jako uměleckém tvůrčím aktu, v němž během jedinečného tragického okamžiku člověk nahlíží Božskou φύσις a zároveň ji v tomtéž okamžiku s vědomím své lidské přirozenosti navždy ztrácí. Faktem ale zůstává, že nevíme, jak leontínský mistr své umění vlastně nazýval; Platónův *Gorgiás* o oné osvojitelné empeirické složce spočívající v drilu, memorování a situačním výcviku, mluví jako o μηχανή;⁵³⁴ podle všeho se zdá, že sicilský rodák své umění souhrnně označoval prostě jako τέχνη.⁵³⁵

Rétorika v tomto pojetí představuje z praktické stránky obsáhnutí co největšího počtu co nejrozmanitějších frází, obrátů, triků a figur pro co největší počet myslitelných situací, a dále velkou zběhlost v jejich aplikaci. Gorgiovi studenti si patrně ukládali do paměti obrovské množství podobných stavebních prvků,⁵³⁶ z nichž bylo poté možno podle okamžité potřeby volně kombinovat nejrůznější řečové celky. Tyto prvky jim poté v nekonečném procvičování „přecházely do krve“ a narůstajícím počtem aplikací v pronesených řečech se pěstovala i intuice správné volby. Gorgiovi přímí žáci doprovázeli svého mistra mnoho let a během množství rozmluv a vyslechnutých řečí postupně nabírali schopnost inspirace okamžikem i nezbytnou zkušenost se všemi okolnostmi.

Z teoretického pohledu pak gorgiánská τέχνη znamená především vytváření a klasifikaci zmíněných obrátů a figur. Tato klasifikace však zůstává pouze orientační a má vlastně čistě studijní účely – nemůže se jednat o skutečné poznání řeči, nebo o vědu o prostředcích, jak přesvědčit ostatní.⁵³⁷ Jedná se pouze o shromažďování a přehledné uspořádávání již zavedených a zkušeností ověřených možností, jejichž aplikace je však vždy nejistá a rozhodnutí o správné volbě vlastně není tak zcela součástí výuky. Inspirace je osobitý vklad, jež do umění každý adept přináší v míře, v jaké mu umožňuje jeho φύσις. Rétorika je tedy uměním odborně vytvářet řeči „na míru“ přítomnému okamžiku na základě

⁵³³ V narážce na *Helenu* (DK 82 B 11 § 11), Thomas Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, str. XIV.

⁵³⁴ Platón, *Gorg.* 459b-c.

⁵³⁵ V každém případě se nám dochoval stejnojmenný název jeho spisu a dále přímá textová evidence užití slova τέχνη v terminologickém smyslu odborné práce se slovem (DK 82 B 13) a rovněž řada testimonií, dokládající generální označení Gorgiova oboru – v drtivé většině však není termín přímo spojen s žádným adjektivem a výraz „rétorika“ je evidentně součástí doxografy glosy (DK 82 A 2,)

⁵³⁶ DK 82 B 14. K významu τόποι podrobněji viz O. A. Baumhauer: *Die sophistische Rhetorik: eine Theorie sprachlichen Kommunikation*, Stuttgart 1986, str. 150-157.

⁵³⁷ Dokonce i u Platóna Gorgiův žák Pólos trvá na tom, že rétorika je έμπειρία (*Gorg.* 448b-c, 462b-c), jiný žák Menón zarytě popírá možnost skutečného vědění (*Men.* 80d-81a).

předpřipraveného materiálu a rovněž umění vyučovat schopnost takové předpřípravy a práce s ní.

Právě proto Gorgiás proslul svým důrazem na styl a formální stránku: nic jiného se totiž podle něj ani předem připravit nedá! Řečník musí mít před zahájením vlastního přednesu samozřejmě jasno o celkové kulturně-politické situaci, náladě posluchačů a jejich sociálním zařazení, preferencích i zájmech, a hlavně musí prostudovat konkrétní problematiku námětu své řeči v co nejširších souvislostech. Na základě tohoto studia látky a situace se musí rozhodnout pro druh řeči, styl, způsob přednesu a celkovou prezentaci včetně oblečení a doprovodných efektů – tyto základní „pilíře“ nelze později měnit a improvizovat s nimi je možné jen do velmi omezené míry. Na druhou stranu vlastní řeč se ještě během vlastního, již započatého přednesu podle situace měnit dá, vyžaduje to však mimořádně zkušeného řečníka, jenž navíc s touto možností od začátku počítá a má skutečně nastudované téma včetně odborných termínů, známých jmen a „silových poměrů v pozadí“; to vše by ale nestačilo – tímtež disponuje i každý odborník. Skutečný řečník musí mít cit pro καιρός, jenž, jak již víme, se podle Gorgii dá jen procvičovat, ne naučit; každý dobře vyškolený, byť i jen průměrný řečník má ale „v rukávu“ nadřilovanou celou škálu univerzálních pojmů, obrátů, postupů a prostředků, díky nimž dokáže vzbudit nebo odvrátit pozornost, měnit náklonnost publika k té či oné straně, získat čas na rozmyšlenou etc. A to je právě nejdůležitějším předmětem gorgiánské výuky: co nejširší řečnická „slovní zásoba“, univerzální zbrojní arzenál pro mocnou řeč.

Jak vidno, ne náhodou Gorgiás proslul tím, že vytvořil tzv. kunstprózu neboli umělecký prozaický styl založený na mnoha tzv. τόποι, ustálených prostředcích. Stanovil μέρη τοῦ λόγου, tedy nezbytné součásti každé náležité řeči a zavedl systematické užívání tzv. Γοργίεια σχήματα (ἰσόκωλον, πάρισον, ὁμοιοτέλευτον, ὁμοιάρκτον).⁵³⁸ I my můžeme potvrdit, že se pokládal se za nástupce starší básnické tradice a v mnohém ohledu se inspiroval zejména tragédií, za jejíhož prvního teoretika bývá považován.⁵³⁹ V době athénské

⁵³⁸ Řečnické figury: ἰσόκωλον stejný (nebo přibližně stejný πάρισον) počet slabik několika souřadných členů; ὁμοιοτέλευτον opakování stejných koncových slabik několika po sobě následujících slov, větších úseků či krátkých vět; ὁμοιάρκτον totéž s počátečními slabikami. Ke Γοργίεια σχήματα viz násl. pozn.

⁵³⁹ DK 82 B 23. Náš rozbor nauky o τάξις viz výše, rovněž O. A. Baumhauer: *Die sophistische Rhetorik: eine Theorie sprachlichen Kommunikation*, Stuttgart 1986, 130-135.

poobytu již měl toto spektrum nejrůznějších verbálních i orálně-nonverbálních prostředků vypracováno do grandiózní podoby tzv. velkolepého, vznešeného či vysokého stylu, s nímž naprosto fascinoval athénskou veřejnost.

d) Τέχνη - Logoplastika: τέχνη περὶ λόγους

Pro všechna Gorgiova díla, přinejmenším pro ta, z nichž se nám dochovalo alespoň jméno, platí, že neměly žádný praktický cíl. Ve svých nejslavnějších řečech Gorgias svérázným způsobem zpracovává mytologická témata a na jejich základě, na protikladu tradice a aktuálního pohledu, předkládá řadu obecných myšlenek. Činí tak neobyčejně barvitě, takže dosahuje strhujícího účinku i s použitím tehdy již „obehrané“ historky o Heleně či Palamédovi.

Na rozdíl od prakticky orientovaného a s konkrétní politickou či právní záležitostí nerozlučně spjatého staršího řečnictví přichází Gorgiova sicilská „rétorika“ s obecnými tématy. Jejím cílem není vytvářet řeči umožňující porazit konkrétního protivníka v konkrétní kauze a ihned poté nenávratně zmizet v propadlišti dějin. Logoplastika chce vytvářet řeči, které jsou sice vždy „šity na míru“ danému okamžiku, které však jsoucne proneseny stávají se zároveň nezapomenutelným činem, jehož matnou, leč věčnou vzpomínkou je psaná podoba. Cílem rétoriky je tedy bavit, zprostředkovat, poučit a tvořit. Jistěže žáci Gorgiovi i každého následujícího rétora ovládli během studia prakticky využitelnou schopnost úspěšné řeči politické i soudní. Ovšem klíčem k pochopení toho, co je od Gorgii dále podstatou rétoriky, je rétorická interpretace jakékoli praktické příležitosti. Politický či právní problém vyžadující pronesení řeči je rétorikou chápán zejména jako příležitost – příležitost získat publikum, které naslouchá. Skutečná rétorika totiž i během konkrétních záležitostí a právě v nich hledí nalézat obecné, nebo naopak vyzdvihnout jedinečnost a cenu neopakovatelného.

Z tohoto důvodu se mnozí moderní autoři pokoušejí terminologicky rozlišit prakticky orientovanou řeč (my ji nazýváme „řečnictvím“) a řeč s hlavním zřetelem k řeči samé (pro nás „rétorika“). Setkáváme se tak s dvojicemi „intellectual oratory – practical oratory“,⁵⁴⁰ „Beredsamkeit – Redekunst“,⁵⁴¹ „oratory – theory“,⁵⁴²

⁵⁴⁰ M. Gagarin: „Greek Oratory“, in: Mirhady, D. & Too, Y. L. (trans.): *Isocrates I.*, Austin 2000, str. VII.

⁵⁴¹ Q. Andersen: *Im Garten der Rhetorik*, Darmstadt 2001, str. 17; Andersen tuto dvojici přirovnává ke dvojicím „Dialektik – Gesprächkunst“, „Poetik – Dichtkunst“, „Literaturtheorie – Literatur“ a zdůrazňuje, že ne každý rétor je i dobrým řečníkem (Aristotelés) a ne každý řečník je rétozem (Démostenés).

„Rhetorik – Beredsamkeit“.⁵⁴³ Gorgiás jakožto zakladatel oboru samozřejmě spadá do obou kategorií, patrně by však takové rozlišení v rámci své školy pokládal za nesmyslné a pro logoplastiku za vysloveně škodlivé:⁵⁴⁴ viděli jsme, že Gorgiovi jde vždy o nalezení obecné zkušenosti v konkrétním (nahodilém, praxí generovaném) okamžiku. Z pohledu dnešní teoretické rétoriky jde především o to, čím je rétorika zvláštní a odlišná od běžného způsobu veřejné mluvy. Pro tyto účely je ovšem Gorgiás ideálním příkladem konstitutivní role oné „teoretické rétoriky“ v rámci celého oboru,⁵⁴⁵ neboť to byla bezesporu zásluha právě jeho fundamentální nauky, že se rétorika svým ustavením v podobě gorgiánské τέχνη pozvedla nad dosavadní zcela utilitaristickou praxi pouhého instrumentu k prosazení politických či právních zájmů. Omezení na „mluvu“, „styl“ anebo jakékoli jiné omezení se však zcela míjí s podstatou Gorgiova učení: rétorika se po celé své dějiny vytrvale vzpírá jakékoli definici,⁵⁴⁶ neboť teoretické vymezení je v prismaticu gorgiánské logoplastiky jen dalším omezením.

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος nám dokládá, že Gorgiás byl vynikající filosof a dialektik, nicméně úplně „klasickou“ filosofií jeho nauka není. Stejně tak byl zřejmě významným fysikem,⁵⁴⁷ patrně však opět v rámci celkově velmi neobvyklého pojetí. Zcela jistě byl strhující řečník – ale opět nebyl tak docela řečníkem v klasickém politickém slova smyslu, věnoval se zejména řečem

⁵⁴² C. G. Thomas & E. K. Webb: „From Orality to Rhetoric: an intellectual Transformation,“ in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London & New York 1994, str. 4.

⁵⁴³ O. A. Baumhauer: *Die sophistische Rhetorik: eine Theorie sprachlichen Kommunikation*, Stuttgart 1986, str. 94.

⁵⁴⁴ V antice ovšem tento rozdíl nebyl striktně terminologicky či institucionálně vymezen nikdy; tábory řečníků a rétorů se ostatně vždy prolínaly. Po celou antiku se užívalo univerzálního označení ῥήτωρ (později latinské varianty orator) bez ohledu na cíl, povahu či přístup řečnické osoby. Faktický rozdíl mezi běžným politikem a systematicky školeným rétorem ovšem evidentně existoval a o jeho vystižení jde novodobým badatelům; k tomuto účelu zavádějí onu v podstatě ahistorickou terminologii.

⁵⁴⁵ Je ovšem třeba mít neustále na zřeteli, že dnešní teoretické rétoriky se pokládají za vědce a rétorika jako taková si skrze podstatnou část zainteresovaných osob rozumí jako věda, tedy jeden obor mezi jinými, specializovaný na řeč, komunikaci, aplikovanou stylistiku a psychologii (snad nejtypičtější příklad je J. Knap: *Was ist Rhetorik*, Reclam, Stuttgart 2000); zcela v souladu s tímto pohledem je pak rozdělení oboru na teorii, speciální rétoriky a rétorickou praxi – tedy zejména politické, právní, literární, akademické, teologické a další většinou komerční výcviky, popř. i vlastní využití jejich účastníky v jejich profesním i individuálním životě. Díky této tendenci ustanovit rétoriku jakožto „ctihodný“ vědecký obor se ale vrací na výsluní původně sofistické instrumentální pojetí: cíle rétoriky jsou kdesi mimo ni, stává se opět formálním či pomocným oborem, jenž snad obhazuje, prosazuje či předává určité hodnoty, ony rozhodující hodnoty se však v žádném případě nerodí, netvoří ani nejsou posuzovány na její půdě. Taková „vědecká“ rétorika zcela ztrácí kontakt s odkazem svého zakladatelem, jímž je nepochybně a bez výjimky podle všech Gorgiás z Leontín, a už vůbec není schopna čerpat ze svého prapůvodního zdroje, za nějž Gorgiás označuje poesii, resp. jakýkoli inspirovaný tvůrčí akt. Příčinou této „patálie“ je v zásadě „moderní“, v každém případě poaristotelské východisko těchto teoretiků, jež jim zcela znemožňuje porozumět a hlavně vyléčit východisko gorgiánské, jenž skýtá možnost obohatit dnešní stav evropského poznání „renesancí“ právě τέχνη mimo oblast krásných umění.

⁵⁴⁶ Q. Andersen: *Im Garten der Rhetorik*, Darmstadt 2001, str. 19-23.

⁵⁴⁷ Platón, *Men.* 76c-d.

oslavným a složeným na fiktivní témata, tedy vlastně určitému druhu umění. A umění je také to, za co rétoriku považoval, a co z ní vytvořil: ani filosofie, ani řečnictví, ani poesie, ani politika či právo, a přitom zasahuje do každého z nich – umění *logu*. Právě díky němu spatřujeme i dnes v rétorice odkaz jeho logoplastiky: archaický koncept τέχνη, obsahující jak řemeslnou tak tvůrčí stránku, a to ve vědomé paralele k poesii.⁵⁴⁸

Od Gorgii dodnes je tedy rétorika umění řeči, τέχνη περι λόγους; lepší výměr se nepodařilo nalézt. Nezáleží přitom na konkrétním tématu, rétorika má za předmět řeč samu a skutečný rétor musí být schopen mluvit na libovolné téma.⁵⁴⁹ Od samého počátku tak rétorika stojí na půdě, která je vlastní rovněž filosofii: filosofie totiž nemá žádné výsostné téma, klade si za úkol i právo zkoumat a přemýšlet o čemkoli uzná za vhodné. Skutečná, sebereflektující rétorika si obdobně klade za úkol i právo mluvit o čemkoli uzná za vhodné, a to mluvit tak, aby to bylo nějakým způsobem přínosné pro mluvčího i posluchače. Tato „přínosnost“ je obsahem rétorické maximy, jak ji v pozdní době pregnantně formuloval Cicero: *docere delectare movere*.⁵⁵⁰

Rétorika tedy musí dojímat, *movere*, dotýkat se nejhlubších zákoutí posluchačovy duše a působit na jeho city tak, aby měnil či naopak utvrzoval své dosavadní intuitivní stanovisko. V této maximě jednoznačně poznáváme Gorgiův rukopis: východiskem je taktická psychologie coby nauka o působení *logu* v duši posluchače. Rétorika musí dále bavit, *delectare*, musí být přitažlivá pro auditorium. Základy v tomto směru položil opět Gorgias svou naukou o τέρψις, která jej dovedla až k vytvoření tzv. „velkého“ či „velkolepého stylu“, inspirovaného zejména tragickým básnictvím. Na řečnickou tribunu se tak dostaly metody a postupy do té doby známé pouze z divadelního jeviště, počínaje dikcí a barvitostí slova, přes typické poetické rytmické frázování až po teatrální vystupování, okázalou garderobu a zlaté ozdoby. Během následujícího, čtvrtého století, dosáhla tato stránka rétoriky svého absolutního vrcholu. V nejdůležitějších otázkách hellénského světa, jež byly v Athénách dříve zásadním způsobem prezentovány a diskutovány v tragédii a komedii, byla nyní veřejná

⁵⁴⁸ „Řečnictví je jednou z nejstarších a neaktivnějších řeckých tradic, sebereflexe však dochází až v pátém století“, G. Kennedy: *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963, str. 27.

⁵⁴⁹ Platón, *Gorg.* 447d7.

⁵⁵⁰ Cicero, *Brut.* 185; obdobně Quintilianus, *Inst. Orat.* III. 5,2.

pozornost upřena na rétoriku. Postupně se tak rétorika stala nejdůležitější athénskou kulturní institucí, která zodpovídala za udržování a přetváření hellénského common sense.⁵⁵¹

Rétorika by ovšem své posluchače měla, a to snad v první řadě, *docere*, učit nebo poučovat, či přinejmenším dávat rady a doporučení, a to jak v otázkách obecných, tak konkrétních. Rétor by přitom měl být odborníkem v řečnění, nikoli v konkrétních oborech, které se věnují každé jednotlivé otázce. Pokud má zůstat v platnosti rétorický nárok na stejně universální pole působnosti, jako má filosofie, neobejde se rétorika bez v zásadě filosofického vzdělání, či lépe řečeno, je dosti obtížné říci, v čem je vlastně onen fundamentální rozdíl. Jinými slovy: kde začíná rétorika a končí filosofie, resp. proč se má jednat o dva diametrálně odlišné přístupy ke světu. V případě zmíněného Cicerona a vůbec pozdější antiky tento rozdíl buď úplně vymizel, nebo rozhodně nebyl pocíťován tak intenzivně, jako je tomu mnohdy stále ještě dnes. Na samém počátku rétoriky stojí Gorgiova logoplastika, která je jednoznačně fundována jeho filosofií nebytí;⁵⁵² ba co víc, ukázali jsme si, že z nauky Περὶ τοῦ μὴ ὄντος *Helena* přímo vychází, navazuje na ni a v mnohém prohlubuje či rozpracovává – nelze tedy říci, že by Gorgiova epideiktická díla neobsahovala filosofii. Je ovšem jasné, že je to filosofie velmi odlišná od toho, co se ve jménu Aristotela, Tomáše Akvinského, Hegela, Kanta či jiných monumentálních „stavitelů“ učí na katedrách filosofie; na druhou stranu ale Gorgiova filosofie nebytí není zase tak vzdálena Hérakleitovi,⁵⁵³ Jakobu Böhmovi, Friedrichu Schlegelovi⁵⁵⁴ nebo Nietzschevi⁵⁵⁵ či Heideggerovi.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ M. Gagarin: „Greek Oratory,“ in: Mirhady, D. & Too, Y. L. (trans.): *Isocrates I.*, Austin 2000, str. XX. Velkou roli v tomto procesu sehrál zejména onen „literární“ proud rétoriky, reprezentovaný zejména Ísokratem, Antifontem a Lysiou.

⁵⁵² A. Weische: „Rhetorik und Philosophie in der Antike,“ in: Schanze, H. & Kopperschmidt, J. (ed.): *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 26 pozn. 7.

⁵⁵³ Koneckonců interpretace Zdeňka Kratochvíla, klíčovým způsobem vázaná na specificky hérakleitovské pojetí *logu*, je našemu pohledu v mnohém velmi blízká a při dobré vůli by jistě mohla sloužit jako východisko pro předpoklad hérakleitovské inspirace gorgiánské nauky o *dynamickém logu*, Z. Kratochvíl: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Praha 2006. Naše interpretace se ovšem striktně přidržuje předpokládaných sicilských či jihoitalských zdrojů Gorgiovy nauky, na místo Hérakleita zde tedy podle našeho názoru připadá v úvahu mnohem spíše Empedoklés, Gorgiův učitel a Mistr, v mnohém ohledu Gorgiovi blízký i povahou, osobností a patrně i jeho vzor, a to bez ohledu na naši nejistotu ohledně poměru jejich věku. Pro Empedoklea mluví textová evidence a dále celé východisko filosofie nebytí v otázkách vnímání, duše etc. Nic na tom nemění ani evidentně kritický poměr vůči akragantskému učiteli, Gorgiás zakládá svůj vlastní směr a nekritický si nemůže dovolit být k nikomu.

⁵⁵⁴ Klíčovým významem rétoriky jakožto východiskem filosofického stanoviska raného romantismu, v němž je třeba hledat kořeny novodobé hermeneutiky, se do hloubky zabývá P. Snyder: *Die magie der Rhetorik: Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk*, F. Schöningh, Paderborn & München & Wien 1999.

Je rovněž třeba si uvědomit, že ačkoliv Gorgiás vyšel z toho nejlepšího, co jeho sicilští učitelé z právní, dialektické, ontologické, epistemologické i přírodně filosofické oblasti mohli nabídnout, vynikl a proslavil se především jako řečník pro mimořádné příležitosti všeho druhu – zejména při panhellénských setkáních, ale i nejrůznějších svátcích, oslavách a významných celospolečenských událostech, zřejmě včetně všech jejich zcela nestandardních „levobočků“ typu řeči nad hrobem vládce či dokonce padlými hrdiny. Taková situace či, chceme-li žánr, sama o sobě vyžaduje obecnější témata, širší pohled, zamyšlení z větší časové perspektivy a v podstatě není ničím jiným než výzvou k filosofující výpovědi. Nikdo z Gorgiových učitelů, snad s výjimkou Empedoklea, žádnou takovou příležitost nedostal a také jejich obory či zaměření jsou výzvám podobných situací dosti vzdáleny, přinejmenším v prvním plánu. Gorgiás ovšem propojil tyto disparátní tradice do jednoho celku, jenž u různých autorů získal podle svého předmětu označení ἐπιδεικτικός, πανηγυρικός či δημηγορικός, tedy zkrátka řeč příležitostná. Ve skutečnosti ovšem tato Gorgiou vlastně založená specialisace zahrnovala všechny ostatní příležitosti, které se jaksi nevešly do dvou v té době již tradičně etablovaných a profesně jednoznačně fixovaných směrů veřejné řeči, totiž politické a soudní.

Právě tato nejasnost, vágnost či obtížná definovatelnost byly zřejmě důvodem, proč patrně již od Aristotela byl druh *epideiktické* řeči podceňován jako potěcha davu. Na druhé straně tato specialisace zahrnuje samozřejmě i velmi specifický druh „zábavy“, jakým je odborná přednáška, a zde je snad druhý klíč k zatracování gorgiánského směru: mnozí filosofové byli a jsou přesvědčeni, že v odborných otázkách rétorika nemá žádné místo, neboť nejpřesvědčivější musí být odborník – zvláště pak v uzavřeném kruhu odborníků... Kupodivu až poměrně nedávno začala být *epideiktická* rétorika pokládána za klíčovou složku, zajišťující

⁵⁵⁵ Pro význam rétorické problematiky právě pro nietzscheánský pohled viz speciální studii J. Goth: *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen 1970; elementární informace v J. Kraus: *Rétorika v evropské kultuře*, Academia, Praha 1998, 143.

⁵⁵⁶ K Heideggerově interpretaci Aristotelovy *Rétoriky* a vůbec ke klíčové roli celé rétorické problematiky řeči a komunikace jakožto pole předchůdné hermeneutiky každodenního spolubytí viz J. Knap: *Was ist Rhetorik*, Reclam, Stuttgart 2000, 65-75. Na tuto heideggeriánskou „polohu“ pak navazuje celá jedna větev z tzv. „nových“ či „vyhraněně-perspektivních“ rétorik (které se ovšem vždy prohlašují za universální), v tomto případě tzv. „Fundamentalrhetorik“, viz P. L. Oestereich: *Fundamentalrhetorik. Untersuchung zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990.

dynamiku vývoje v rámci celého oboru.⁵⁵⁷ Rétorika jako obor totiž vznikla přesně ve chvíli, kdy Gorgiás založil svou v první řadě vždy *epideiktickou* logoplastiku.

Požadavek odstupu, zamyšlení, zkratka reflexivního postoje, jehož na věci zainteresovaní posluchači nejsou schopni, avšak řečník jakožto výjimečná osobnost by přinejmenším v rámci vlastního žvlu řeči být měl, vede totiž nutně k sebereflexi řečníka, jeho role, posice a také tedy jeho činnosti a schopnosti – oboru, jemuž se věnuje. Vytváří se tak tlak na teoretické zázemí, které by řečníku umožnilo konsistentně čelit podobným výzvám. Rovněž ona vágnost, spočívající v neurčených příležitostech příležitostné rétoriky, v sobě skrývá již odpočátku základní rétorické charakteristiky: universální působnost, nedefinovatelnost, otevřenost. Taktéž flexibilita vůči předem neodhadnutelné příležitosti je cosi, co již z Gorgiovy logoplastiky dobře známe: leontínský myslitel situaci *epideiktického* projevu zobecnil na základní lidskou situaci, nikdy jistě nevíme, čemu ve skutečnosti budeme čelit v příštích okamžicích, a proto si všichni musíme hledět jejich nových a nových, jiných a jiných příležitostí – co jiného je nauka o *καίρος*?

Jakkoliv se metodicky i v jiných ohledech mohl Gorgiás na své učitele spolehnout, v tom nejvlastnějším jádru jeho zájmu mu nemohli nabídnout vůbec nic. Musel se tedy opřít o své předchůdce, kteří byli jeho učitelům velmi vzdáleni. Úlohu veřejného řečníka o svátcích i mimořádných příležitostech totiž v Řecku doposud vždy zastával básník či pěvec, postava nadaná Božskou inspirací, vycvičená ve více-méně tajném umění a začleněná do profesně-náboženského „cechu“, jenž byl na jednu stranu garantem básnickových kvalit, na druhou stranu jasně deklaroval relevanci jeho výpovědi a celkovou váhu jeho osoby.

Exemplum básníka, specializovaného na úlohu později zastávanou gorgiánskou rétorikou, byl nepochybně Pindaros. Ve svém vrcholném období působil právě v Gorgiově rodišti – na Sicílii a v jižní Itálii a byl přesně tím všeobecně uctívaným polobožským mudrcem, od něhož se očekávalo „něco více“ než pouhé naplnění formálních kritérií slavnostní řeči k nějaké výjimečné události. Pindaros jde ve svých ódách ovšem mnohem dále, sám sebe jakožto básníka prohlašuje za moudrého mezi smrtelníky,⁵⁵⁸ moudrého Božskou řečí, která jediná ve smrtelném světě může splňovat nároky čehosi skutečného, tedy

⁵⁵⁷ J. Kraus: *Rétorika v evropské kultuře*, Academia, Praha 1998, 21.

⁵⁵⁸ Pindaros, *Ol. II.*, 91-99.

trvalého, spolehlivého a především dostatečně velkolepého a vznešeného. Básník je onen pověřenec Bohů, jenž lidské skutky povyšuje na nesmrtelné: jen hrdinským činem může se člověk na okamžik dotknout Bohů, čin sám však pro Pindara znamená méně, než jeho „potvrzení“, „transsubstanciací“ v rovině poetické.⁵⁵⁹ Básník je tak stejně tvůrcem skutečnosti, jako jednající hrdina,⁵⁶⁰ jeho tvorba je ovšem významnějším zásahem do světa lidí, protože znamená přímý zásah do sféry nesmrtelné,⁵⁶¹ trvalé povědomosti a slávy⁵⁶² – básník tedy možná uskutečnění, avšak nezjevné převádí do sféry zjevného a tím teprve plně skutečného: až básník svým aktem ποιήσις⁵⁶³ zjevuje smrtelníkům „skutečnost“.

Děje se tak samozřejmě řečí – a ta také u Pindara podle Buchheima zjevně vytváří situační a sociální skutečnost, která nejreálněji a navíc bezprostředně odpovídá tomu, co si lidé myslí a jak jednají, určuje jejich prožívání a zejména ... předurčuje!⁵⁶⁴ Tato „situační a sociální skutečnost“ totiž není ničím jiným, než jakýmsi kulturně-sociálním předporozuměním, tedy vlastně παιδεία v onom nejsilnějším možném smyslu, která jediná z Helléna dělá Helléna se vším všudy (a která z nás dodnes dělá Evropany). Co se do této, u Pindara věčné roviny, nevejde, to prostě není – zaniklo to ještě dříve, než se to odehrálo ... protože taková věc zůstala ve sféře nezjevného, nebyla pozvednuta do jasu pravé skutečnosti (pindarovskou terminologií do zjevené vznešenosti).⁵⁶⁵ Kdo však rozhoduje, že „věc“ či jednání nebyly uznány za hodna pozornosti v kulturně-paideutickém kontextu, tedy že z hlediska hellénské civilizace „nestojí za řeč“?

Samozřejmě že básník! Proto je nejvlastnější úlohou pindarovské poesie oslava, velkolepé formální ocenění. Jak totiž zdůrazňuje Buchheim, bere Pindaros

⁵⁵⁹ Pindaros, *Ol. XIV.*, 5-7.

⁵⁶⁰ Pindaros, *Ol. III.*, 44-48.

⁵⁶¹ Pindaros, *Ol. I.*, 103-112; v této pasáži básník používá „sochařského“ slovesa δαιδάλλω pro zdůraznění faktu, že právě jeho oslava „udělá“ hrdinu hrdinou, že je tedy tvůrcem skutečné váhy činu, a to díky svým mocným šípům, které mu propůjčila Músa. Na přímou textovou evidenci, která výskytem výrazu λογοδαίδαλος charakterizujícím Gorgiovu metodu v Platónově *Phaedr.* 266 e, a potvrzeným jako autentický v DK 82 Test. 30, dokládá Gorgiovu vědomou návaznost na Pindara, upozorňuje T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XXI-XII, zejm. pozn. 41. Podle našeho názoru není textová evidence pro jistou gorgiovskou autenticitu termínu dostatečná, není však ani nezbytná. Podstatné je, že Platón dobře věděl, že se pindarovské metafory v prostředí gorgiánské rétoriky běžně používají, tedy že čtenářům bude narážka srozumitelná – a co je ještě důležitější, že to věděl ještě i Cicero, tedy že se v rámci rétorické výuky pindarovská témata udržela až do římské éry; dokládá to klíčový význam Pindara pro zrození rétoriky v Gorgiově logoplastice, zejména ve vznešeném *epideiktickém* stylu.

⁵⁶² Pindaros, *Ol. IV.*, 9-11.

⁵⁶³ Zde právě v onom archaicky nerozlišeném významu tvorba, jednání, uskutečňování, činnost, tedy „výroba“ v onom doslovně hmatatelném a věcném smyslu ... protože poesie, básnictví je pro Pindara jediným „řemeslem“, jež nějaké skutečné věci vůbec vytvořit dokáže.

⁵⁶⁴ T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XXII.

význam ocenění čehokoliv formou básně v onom etymologicky primárním smyslu, tedy: ohodnocení, stanovení ceny „na trhu“, přisouzení místa na hodnotovém žebříčku. Oslavná báseň je tedy predikací v absolutním smyslu, přisuzující činům jejich slávu,⁵⁶⁶ osobám věčné jméno a „věcem“ váhu.⁵⁶⁷ Vždyť kdo by dnes (v době Pindarově stejně jako nyní) vzpomněl Odysseova utrpení, nebýt Homérova poetického zvěčnění? Možná byly stovky podobně bloudících βασιλεις... Jediným kritériem je přitom básníková osobnost – a samozřejmě krása jeho básně, tedy úspěch a její další život v rámci hellénské kultury. Proto onen důraz na moudrost básníkovu.⁵⁶⁸ Existuje však přece jen určitý „zákon“, jenž je ovšem totožný s vlastním fundamentálním určením bytosti básníkovy: chválit chvályhodné, hanět odsouzeníhodné. Jinými slovy: oceňovat po právu, ne podle libovůle mecenáše.⁵⁶⁹ Jedině tak může básník hrát svoji polobožskou roli mudrce vysoko nad hlavami smrtelníků.⁵⁷⁰ Otázkou zůstává, podle čeho básník ono právo pozná?

Pindaros by snad odpověděl, že je to otázka řádu věcí, κόσμος fysicky zaručený přímo Diovou osobností a vládou. Gorgiás má ovšem pohotově jinou odpověď: φύσις. Jak jsme viděli, tuto odpověď má na rozdíl od Pindara filosoficky téměř neprůstřelně podloženu. Gorgiova hluboká závislost na Pindarovi je tedy zjevná, odtud nabrala gorgiánská logoplastika svůj rozhodující směr příležitostného či oslavného *logu*. Na rozdíl od Pindara ovšem Gorgiás studoval filosofii a právo, a ne jen tak ledajaké! Přemýšlel tedy o řeči přece jen hlouběji a svůj nárok proto rozšířil na celou oblast lidského myšlení a pobývání. Rétorika od něj počínaje činí si nárok ovládat jakoukoliv řeč a vůbec myslitelnou situaci smrtelného člověka, ať již na veřejnosti, nebo v soukromí. Gorgiás se proto musel vzdát výhradní a velmi mocné formy verše, jeho logoplastika nicméně poesii jako jednu z forem archaické řeči zahrnuje. Leontínský mistr sám zjevně využíval to nejlepší, co poesie přinesla, avšak přenesl tyto prvky do své nově vytvořené

⁵⁶⁵ Pindaros, *Ol. XI.*, 4-6.

⁵⁶⁶ Pindaros se doslova prohlašuje za „svědka“, vyslaného Hórami, *Ol. IV.*, 1b-3. Básník tedy není „svědkem“ v onom „slabém“ smyslu „mít možnost zažít cosi velkolepého“, ale naopak v onom „silném“, původním a k souvislosti práva a pravdy poukazujícím významu „svědčit o pravdě něčeho“. Básníkovou úlohou je tedy být svědkem pro celý svět, pro všechny časy podat nesmrtelné svědectví o Hierónově zdatnosti; v této úloze ovšem není samozvancem, pro tento úkol jej přímo určilo Božstvo – nikdo menší než Hóry, Bohyně míry, náležitosti, pravého času a vůbec všeho, co se uskutečňuje „právem“. Rozumějme tedy: básník je eo ipso jejich smrtelným ekvivalentem...

⁵⁶⁷ T. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, XXIII.

⁵⁶⁸ Pindaros, *Ol. I.*, 115b-116.

⁵⁶⁹ Pindaros, *Ol. I.*, 27-35.

⁵⁷⁰ Pindaros, *Ol. XI.*, 7-11.

„kunstprósy“, evidentně však podle jeho názoru každý gorgiánský rétor musí být automaticky také schopen působit coby básník a někteří jeho žáci jsou toho koneckonců spolehlivým důkazem.

Gorgiás tedy vědomě navázal na Pindara a zejména na jeho roli „příležitostného“ básníka, zahrnující nutně velmi silný filosofický potenciál. Gorgiás tak ovšem činí v době bohatě rozvinutých a již precizně argumentačně vybavených filosofických škol, ba co více, činí tak coby odpověď na ně. Jeho návrat k Pindarovi je návratem k prapůvodní jednotě myšlení a tvorby, řemesla a tvůrčího umění, návratem před roztržení teorie a praxe na dvě neslučitelné životní perspektivy. Jeho τέχνη περὶ λόγους zahrnuje všechny tyto archaické charakteristiky, je však filosoficky fundována a nově stvořena – je to tedy onen pověstný hellénský návrat ke starým hodnotám, jenž právě vytváří hodnoty nové,⁵⁷¹ pokus spojit síly právě etablované filosofie s řemeslem, nově se rodícím speciálním věděním, prastarou magií a vznešenou poesií. Zásadní roli pro nás ovšem hraje fakt, že „pindarovská“ rovina přichází ke slovu až po „selhání filosofie“, neboli že východisko Gorgiovy logoplastiky je filosofické a teprve na filosofii nebytí navazuje poetická, tvůrčí a nesystematická nauka o *logu*; tato nauka je rovněž filosofická, avšak nejenom – právě výsledky *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* nás přesvědčily, že filosofický pohled nestačí a jak se později dozvídáme, filosofie je jen jedna „vlastovka“ z hnízda produktivní řeči, kterou řečník ovládá...

Na rozdíl od básníků, kteří návazně oceňují a zjevují již uskutečněné, učinil Gorgiás onen rozhodující krok k universálnímu charakteru rétoriky. Podle něj totiž řeč samozřejmě hodnotí a vykládá každé jednání, především však každému jednání předchází a je jeho příčinou.⁵⁷² Řeč v nejširším slova smyslu je totiž, jak víme, externím vyjádřením δόξα, a každému jednání musí předcházet posouzení a nějaký závěr, zaujetí stanoviska. Toto zaujetí stanoviska není jistě totožné s celkovou δόξα duše jako takovou, je pouze míněním o nějaké konkrétní věci – která se ale „zrodila“, jak víme, ve složitém procesu taktické psychologie, samozřejmě za spoluúčasti *logu*, a je patrně vždy, přinejmenším nevědomky, v duši formulována slovně. Λόγος jakožto prostor smyslu se tak stává nejen

⁵⁷¹ Obdobně Sókratés prohlašuje, že se chce jen dobrat konsensu na obecných hodnotách, které „přece“ všichni kdysi nějak dostali při výchově a „nyní“ se někam vytrácí. Právě proto se ptá na jejich měřítko, protože se samozřejmost oněch hodnot (tedy jejich imanentní, na bezprostřední evidenci založené kritérium) jakoby někam „vypařila“.

⁵⁷² Gorgiás, DK 82 B 11a § 6.

účelem každého jednání, ale zároveň i jeho příčinou. Nakonec tedy pohlcuje veškeré pole přístupné a cele dostupné lidské životní zkušenosti, protože je-li místem příčiny i účelu, je také místem rozhodnutí každého jednání – a tedy vlastně jeho dějištěm, neboť čin podle Gorgii probíhá především v duši. Gorgiova logoplastika nám tak potvrzuje závěry Περὶ τοῦ μὴ ὄντος a kruhem se navrácí k své výchozí stránce. Zároveň skrze Pindara získává onen slavnostní, vznešený ráz nauky nyní již neoceňující, ale přímo zjevující přirozenost.

Ačkoliv později byl Gorgiův styl mnohými řečníky zlehčován pro jistou schématickosti a květnatost, stal se základem attické prózy, nejdůležitějšího řeckého literárního stylu. Od té doby nebylo přinejmenším v Athénách možné pronést úspěšný veřejný projev bez alespoň částečného školení v gorgiovské rétorice. Pod Gorgiovým vlivem se Athéňané stali „diváky řečí“ a veřejná řeč postupně převzala mnohé funkce dříve vyhrazené tragédiím.⁵⁷³ Jakým způsobem se ale čistě na řeč zaměřená a přinejmenším na první pohled velmi úzce vyhraněná „logoplastika“ dostala do centra pozornosti athénské veřejného života? Čím to, že cizinec ze Sicílie, jenž se usadil v Thessálii, mohl prostřednictvím athénských intelektuálů držet prst na tepu hellénské kultury konce pátého a celého čtvrtého století?

e) πόλις: tragédie, filosofie a tradice

Antické Řecko bývá trefně nazýváno kulturou *logu*. Již od nejstarších dob to byla zejména veřejná řeč, ke které se upíral všeobecný zájem a která představovala právě onen charakteristický rys hellénské kultury. Řekové byli odnepaměti fascinováni formalizovaným, na veřejnosti proneseným slovem⁵⁷⁴ a „veřejnou řeč“ přitom musíme chápat jako „řeč politickou“; nikoli v našem současném, prvoplánově-mediálním smyslu, ale jakožto událost mající vždy společenské souvislosti, dopad na posluchače, vliv na veřejnost, a tedy určitý celospolečenský (politický) význam. Předstoupit před ostatní s vlastní myšlenkou či sdělením bylo v Řecku vždy v první řadě politickým činem a dokonce slovo ῥήτωρ původně označovalo prostě aktivního politika.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Gorgiův žák Thúkydídés mluví o θεαταὶ τῶν λόγων, tedy sledování, doslova diváctví. Divák není ten, kdo pouze vidí, divák je při tom, prožívá. Thúkydídés, *Hist.*, III, 38.

⁵⁷⁴ M. Gagarin: „Greek Oratory“, in: Mirhady, D. & Too, Y. L. (trans.): *Isocrates I.*, Austin 2000str. XI.

⁵⁷⁵ Q. Andersen: *Im Garten der Rhetorik*, Darmstadt 2001, str. 17.

Každý řečník odnepaměti samozřejmě přesvědčuje své posluchače, že on je ten pravý, katastrofy v mnohých obcích však výmluvně dosvědčovaly, že řadu otázek laické shromáždění nedokáže posoudit a po peloponnéské válce nepředstavoval ani vznešený původ dostatečnou záruku politikových kvalit. Školený řečnický projev se proto stal určitou vizitkou řečníkova vzdělání, vkusu a úrovně, nejdůležitějším měřítkem v čase změn a nejistot, které mohl každý snadno posoudit a v němž bylo nesnadné podvádět. To však jsou spíše praktické důsledky a maximalizace jisté latentní obecně hellénské tendence, které využívali rovněž sofisté.

Gorgiás byl ovšem v pevninském Řecku cizinec. Jeho rodné Leontíny samozřejmě nenabízely uplatnění muži jeho kvalit a Sicílie jako taková nebyla pro veřejně činnou osobu právě klidným místem. Jenže v Athénách, stejně jako kdekoli jinde, kam přišel, se nemohl politického života účastnit – neměl přístup na shromáždění, v soudních procesech jej musel zastupovat leontínský πρόξενος nebo nějaká spřátelená významná osoba. Sicilský myslitel se snad i proto soustředil na slavnostní projevy, v každém případě v nich vynikl. Podle všeho je v mnoha případech mohl přednášet osobně. Oslavné projevy k určité příležitosti skýtaly mnohem větší volnost k rozvinutí řečnických schopností než projevy úzce vázané parciálním zájmem a neustále ohrožované nepřátelskou protistranou. Jediným imperativem zůstávalo udržet pozornost publika. Gorgiás tak vytvořil onen „vznešený styl“, v němž své zkušenosti se sicilskou právníkovou taktikou propojil s radikální zénónskou dialektikou a emocionální hloubkou attické tragédie.⁵⁷⁶ Výsledkem byl navenek nebývale teatrální styl, jenž vzbudil okamžitě pozornost a jemuž v soutěži o zájem publika postupně podlehl všichni ostatní hráči na poli veřejného působení: kdo chtěl přežít, musel se přizpůsobit gorgiánskému modelu. To je ona z *Heleny* nám dobře známá rovina τέρψις.

Politika v nejširším smyslu se díky Gorgiovi stala podívanou, zábavou a jistým druhem umění. Veřejnost se od té doby chtěla veřejným děním bavit, bez ohledu na oblast či konkrétní obor. Gorgiás a jeho žáci jí to nabízeli v takové míře, že např. tragédie postupně ustoupila do pozadí. Vedle toho však gorgiánská rétorika do veřejného prostoru natrvalo přinesla vysoké nároky na argumentační

⁵⁷⁶ O. A. Baumhauer: *Die sophistische Rhetorik: eine Theorie sprachlichen Kommunikation*, Stuttgart 1986, 119-122, zdůrazňuje vliv soudní rétoriky na „popravní“ politiky.

vybroušenost a celkovou konsistenci řečnickova vystupování, čímž významně přesáhla dobové sofistické tendence – zejména v celkovém zaměření posluchače na řeč samu a z něj plynoucí větší všeobecné „rétorické“ gramotnosti posluchačstva. V neposlední řadě se dědictvím epideikticky založeného stylu stala tendence k širším přesahům a obecným tématům, a to i u zcela konkrétně zaměřených projevů. Od řečníka se nadále očekávalo, že v konkrétním odkryje obecnější prvek či rys a obohatí tak diváky / posluchače o další cennou zkušenost toho, „jak se věci mají“. Právě řečník tak vlastně přebírá veřejnou roli moudrého muže, kterou do té doby zastával tragický a před ním lyrický básník.

V pozadí nové τέχνη ovšem stále zůstávaly pilíře, na nichž ji Gorgiás vybudoval: parmenidovský model poznání jakožto ἀλήθεια, pindarovský důraz na pravdivost jakožto zjevování Božské σοφία a empedokleovská úcta a cit pro φύσις. Gorgiova logoplastika se proto nemohla a nechtěla omezit na veřejná vystoupení před davem posluchačů – viděli jsme, že přesvědčení je v Gorgiově psychologii základní východisko lidského vědomí a přesvědčivost řeči je stejně relevantní v malém kroužku vzdělaných intelektuálů jako na politickém shromáždění. Prostředky a námět se mohou lišit, princip však musí zůstat stejný – gorgiánská logoplastika je univerzální naukou o δύναμις logu. Takové pojetí se nutně muselo dostat do rozporu s ostatními pretendenty na roli arbitra správné a nesprávné řeči, jednak s tradicionalisty a jednak s filosofií.

Co se týče epické a lyrické básnické tradice, je tento konflikt jasný, Gorgiás jej explicitně formuluje v *Heleně* a již jsme popsali jeho výsledek: gorgiánská τέχνη převzala z poesie ty nejúčinnější postupy, sama však má k dispozici ještě bohatší a mocnější arzenál. Se starou filosofickou tradicí v jejich nejrůznějších podobách se Gorgiás velmi rasantně a jednou provždy vyrovnal v *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. V obou případech to však nebylo tak slavné vítězství, doboví představitelé těchto směrů již byli pouhými epigony slavné minulosti. Jinak tomu bylo s attickou tragédií, která byla ještě téměř na vrcholu, když Gorgiás přišel do Athén. Tragičtí autoři byli navíc velmi vnímaví k novým vlivům, jejich tvorba měla značnou dynamiku a celý žánr se vyznačoval značnou flexibilitou.⁵⁷⁷ Oba žánry se

⁵⁷⁷ Nezapomínejme rovněž na komické dramatiky, i ti měli významné místo v utváření veřejného mínění: jakožto kritici zlořádů a neudů společnosti per negationem vymezovali řádné postoje a žádoucí modely chování. K Aristofanově roli „prvního uměleckého kritika“ viz B. Snell: „Aristophanes und die Ästhetik,“ in: E. R. Schwinge (Hrsg.):

proto velmi intenzivně navzájem ovlivňovaly a po jistou dobu i prostupovaly – Gorgiás se, jak již víme, do hloubky teoreticky zabýval situací tragického hrdiny a celá jeho filosofie nebytí je srozumitelná jen skrze tragický paradox promítnutý na obecně lidskou situaci;⁵⁷⁸ jeho filosofickou nauku můžeme rovněž označit za tragickou filosofii. Na druhou stranu je v tragédii patrná setrvalá tendence k obecným monologům blížícím se řečnické exhibici a jazyk pozdějších dramát nese jasné stopy gorgiovského stylu; řada dramatiků během studia prošla gorgiánským školením a někteří byli přímými a zřejmě věrnými Gorgiovými žáky (Agathón). Důvody, proč tragédie nakonec „prohrála“ souboj o přízeň řecké veřejnosti a uvolnila místo rétorice, nejsou dodnes jednoznačně objasněny a vyžadovaly by samostatné zkoumání o šíři a hloubce, které výrazně přesahují možnosti našeho pojednání.⁵⁷⁹ Nejednalo se však rozhodně o otevřený zápas dvou nesmiřitelných konkurentů. Radikálně odlišná byla situace v případě filosofických současníků.

Souviselo to zejména s Gorgiovým popřením možnosti spolehlivého poznání (filosofie či „vědy“). Gorgiás prostudoval všechny dostupné filosofické nauky a dospěl k závěru, že ani ta nejdokonalejší filosofie jeho učitelů eleatů skutečně poznání nepřináší. Zaměřil se proto na řeč jakožto jediný zbývající nedestruovaný prostor a vyšel při jejím teoretickém zkoumání zejména ze své právnické zkušenosti. Protože řeč podle Gorgii vlastně funguje stejně, a bez ohledu na předmět jde vždy v první řadě o pravdivost / přesvědčivost, vytvořil Leontiánan svoji logoplastiku jakožto universální teorii i praxi řeči, jejíž jediným cílem je vystihnout *καίρος* a uplatnit přirozenou *δύναμις*. Neznamená to nutně jednání za každou cenu sobecké. Gorgiovský řečník může sledovat co největší blaho svých spoluobčanů a jakožto nadanější a školený jedinec má pro momentální situaci větší cit než ostatní, a proto účinně prosazuje to momentálně nejmocnější – jinými slovy jen sleduje přirozenost, které nelze odolat. Mnohými však byla Gorgiova nauka jakožto jednoznačné přitakání egoismu vnímána.

Vyplývalo to zřejmě z toho, že Gorgiás vlastně odmítal jakoukoli morální odpovědnost za svou výuku i žáky. Základem bylo jeho přesvědčení, že morálka je

Euripides, *Wege der Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968. Gorgiás a jeho styl je ovšem tradičně spojován s tragédií a jeho zlomky dokazují, že jistě ne náhodou.

⁵⁷⁸ Mario Untersteiner: *The Sophists*, Basil Blackwell, Oxford 1954, 159-161.

⁵⁷⁹ Za velmi důležitou k této otázce považují stať M. I. Spariosu: „Mask of Dionysus: The *Bacchae* and *The Frogs*,“ in: Spariosu, *God of Many Names. Play, Poetry and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*, Duke Univ. Press, Durham & London 1991.

nezaložené spoléhání se na tradici, vytvořenou setrvalou vírou ve zcela individuální nezdůvodnitelné náhledy.⁵⁸⁰ Gorgiovská rétorika je amorální ze stejného důvodu, z jakého je apolitická – žádný morální ani politický postoj nelze trvale dostatečně zdůvodnit. Gorgiás tedy není nemorální, on se odmítá morálkou zabývat. Jakékoliv morální stanovisko je třeba rétoricky zdůvodnit, rétoriku jako dynamickou logoplastiku však na základě morálky založit nelze. Každé stanovisko musí být naopak fundováno přesvědčivou řečí, jedině λόγος jakožto prostor k nahlédnutí φύσις může mít v daném momentě pravdivost doložitelnou skrze svou vítěznou moc. Gorgiás proto popíral možnost výuky ἀρετή, a vysmíval se sofistům, pokoušejícím se vytvořit politickou filosofii reflektující dobovou praxi.⁵⁸¹ Tím se samozřejmě dostal na „sofistickou černou listinu“ a ještě jeho žák Ísokratés při zakládání své školy cítil potřebu jasně vymezit svoji (gorgiánskou) nauku od vůči sofistům, slibujícím naprosto spolehlivé poznání umožňující jednoznačnou orientaci v životě a jeho bezpečné uspořádání směrem k dobru.

Sofisté však byli tepajícím srdcem soudobé filosofie a spor s nimi byl nutně spor s filosofií jako takovou či spíše sporem o filosofii. Jak jsme viděli, sofisté byli specialisováni každý na určitou oblast svého eminentního zájmu a vytvořili tak fundament budoucího procesu profilace filosofických disciplín a snad i prazáklad osamostatnění vědeckých oborů. V každém případě však velmi zakládali na svých odborných znalostech a zejména na jejich praktickém využití. Společným rysem všech těchto „speciálněvědných“ tendencí však byla, jak jsme již zjistili, závislost na Prótagorovské bázi. Ta je sice, jak již víme, relativistická, dává však člověku absolutní moc v jeho relativním světě: lidská pravda je zcela v naší kompetenci a o ničem vyšším nemá cenu uvažovat; náboženství nepatří do filosofie. Cílem filosofie je πολιτικὴ σοφία, zahrnující zejména μέτρον, jenž by nějakým způsobem konvenovalo většině lidí v dlouhodobějším horizontu a které by zároveň nabízelo východisko pro εὐβουλία a agonálně rezistentní λόγος-μέτρον. Protože však sofisté obracejí filosofii k člověku a jeho životu (zejména občanskému), je druhým hlavním cílem dosažená μαθήματα předávat druhým: βελτίω ποιεῖν,

⁵⁸⁰ Gorgiovo pojetí morálky je dobře patrné v *Heleně* (§1, 6, 7,), kde je charakterizováno termínem ἄξιος, vhodný / hodný něčeho. Rozhodnutí o tom, kdo je čeho hoden, či co je vhodné, je základem morálky; je čistě zvykové a jak ukazuje Gorgiás, je vždy sporné a lze jej v posledku založit jen na konsensu většiny – tedy na největší přesvědčivosti!

⁵⁸¹ Platón, *Men.* 95 c.

jehož nepokrytým cílem je ἀνδρὸς ἀρετή, člověk lepší ve svém lidství, což se projevuje skrze πολιτικὴ ἀρετή, jedno bez druhého není možné.

Toto krátké shrnutí našich předchozích poznatků nám nyní, po podrobném rozboru a rekonstrukci Gorgiovy nauky, odhaluje zásadní protikladnost výchozí posice sofistů (Prótagorova posice) a Gorgiovy nauky o inspirované mocné řeči. Logoplastika je téměř dokonalým protikladem Prótagorova filosofického stanoviska. Předně Gorgiás zcela vážně a zásadně počítá s něčím, co člověka po všech stránkách přesahuje, je zcela neuchopitelné, má však rozhodující moc nad celkem naší zkušenosti. Toto „cosi“ Gorgiás označuje jako φύσις, zjevně Božskou veličinu, která dává fundamentům jeho nauky zvláštní náboženský rozměr: pravý řečník je pokorným služebníkem φύσις, nesnaží se vlastně o nic jiného než být s ní co nejlépe v souladu. Dále Gorgiás striktně dodržuje parmenidovský rozvrh vědění a poznání: pozitivní filosofická nauka by byla ta, která by snesla nároky Gorgiova elejského učitele. Pozitivní systematika tedy v žádném případě nemůže být relativistická. Žádná pozitivní systematická autoritativní nauka tedy vytvořena býti nemůže, zůstává jen řeč. Nikdo tedy nemůže nikoho poučovat o lepším lidství, protože jen nepodloženě fantazíruje. Žádná exaktní politická nauka, žádná etika, žádná přírodověda – jen ověřené zkušenosti jako námět. Nic víc. Na druhou stranu zájem o co nejširší přehled o možných zkušenostech, orientace v libovolné terminologii a schopnost efektivně v krátkém čase nastudovat jakoukoli problematiku, což zahrnuje umění odlišit momentálně podstatné od marginálního. A především – gorgiánská τέχνη jako systematický výcvik v zahrnutí speciálních pohledů do obecného smyslu, či jinak řečeno provázání odborných termínů s obecnou řečí.

Je jasné, že Gorgiás se svou po léta systematicky rozvíjenou a velmi úspěšnou školou musel pro sofisty představovat těžkou konkurenci, zvláště vezmeme-li v úvahu, že na jednu stranu pro sofisty byla agonální úspěšnost zásadním kritériem relativistické pravdivosti individuálního μέτρον, na druhou stranu Gorgiás bezostyšně využíval dostupné speciální poznatky nejrůznějších oborů, v nichž většinou tvořili dobovou špičku či alespoň popularizační standard právě sofistů. Je přitom nabíledni, že gorgiánská škola byla na půdě rétoriky úspěšnější než sofistů, kteří se zabývali pouze praktickým řečnictvím a to ještě jen jako jednou z více klíčových vyučovaných kompetencí. Nebyla tedy vůbec náhoda,

že Gorgiás chybí na sofistické „konferenci“ v *Prótagorovi* a je dosti pravděpodobné, že nepřátelské stanovisko a pomluvy rétoriky ze strany filosofie zahájili již sofisté. Hlavním tradičním argumentem byla amorálnost čistě rétorické filosofické pozice, která je pro tuto nezakotvenost v nějakých společensko-politicko-etických principech jaksi implicitně vylučována z filosofie vůbec.

Vedle filosofických odpůrců zde ovšem byli rovněž tradicionalisté či konservativní současníci, kteří si vnitřními rozdíly mezi filosofickými proudy nelámali hlavu a šmahem odsuzovali všechny novoty jako bezbožné a obecním zvyklostem nebezpečné. Gorgiás osobně nikdy nemusel čelit podobně absurdním obviněním jako Prótagorás či Sókratés, snad pro svůj krátký pobyt v Athénách, snad pro nepřítomnost konkrétních společensko-politických témat v jeho výuce; zjevně však byl staromilskými kruhy házen se sofisty do jednoho pytle a Platónův velkolepý portrét to spíše jen podpořil.

Je zjevné, že někteří Gorgiovi žáci skutečně nepříliš optimistické závěry „filosofie nebytí“ pochopili jako rozevření prostoru pro naprosto bezohlednou seberealizaci silného jedince na úkor kohokoliv a čehokoliv, a gorgiovskou logoplastiku jako speciální nástroj takového prosazování.⁵⁸²

Gorgiás sám ovšem svou nauku vytvořil jako to jediné možné poznání zbývající po univerzálně aplikované radikální „eleatské kůře“, a zřejmě v neposlední řadě pod vlivem hořkých zkušeností svého neuvěřitelně dlouhého života. Gorgiás prožil století plné válek, z nichž ta nejhorší naprosto destabilizovala celé Řecko, rozvrátila dosavadní hodnoty a to jediné, co nakonec znesvářené strany spojovalo, byl společný jazyk, řeč. V dobách, kdy se ze dne na den uzavírala a rušila spojenectví, vytvářely již předem zrazené koalice, padaly úřady a režimy se střídaly rychlostí aprílových změn počasí, musela podmíněnost politiky a morálky vystupovat s děsivou tíhou. Vzhledem k tomu, že obdobná válka panovala na poli dobové filosofie, nejví se gorgiovská rétorika náhle jako maximální egoismus, ale spíše jako pokus objevit a zachovat v oblasti ducha jakési obdobně neutrální území, jaké se v životě Gorgiovi podařilo nalézt v Thessalii.

⁵⁸² Kalliklés v Platónově dialogu *Gorgiás* 482e–486d, Kritias v průběhu celého dialogu *Charmidés*, např. *Charm.* 155a-b, 162d, 166b-c.

To málo, co víme o Gorgiově osobnosti, nám ostatně neukazuje pragmatického prospěcháře. Již jsme zmínili, že jeho zobrazení v *Menónu* a *Gorgiovi* je sice karikaturistické, takže jak brzy uvidíme, jsou snad některé rysy obludně zveličeny, leč v zásadě se jeví obraz jeho osobnosti „po platónsku“ mistrovsky výstižným. V hrubých rysech vidíme myslitele zcela pohlceného vášní pro λόγος,⁵⁸³ jehož veškerá stanoviska či názory se vždy odvíjejí a krouží kolem tohoto centrálního tématu. Jeho nauka je tedy, podobně jako Parmenidova, jakoby celá zjednoho kusu, což je velký rozdíl proti sofistům i samému Prótagorovi. Platón, známý svými efektními karikaturami protivníků, ostatně nevede svou kritiku Leontinského myslitele přímo, ale právě skrze jeho zcela bezskrupulózní žáky. Je všeobecně známo, že sám Gorgiás vystupuje u Platóna v první řadě jako učitel – poněkud pošetilý, leč vzdělaný, vznešený a kultivovaný starý mistr, neobyčejně ctěný svými následovníky (kteří jsou mimochodem na mnohem vyšší úrovni než Sókratovi společníci), jehož autorita např. v *Menónovi* není zpochybněna. Jiné zprávy hovoří o tom, že Gorgiás neustal v práci ani v nejvyšším věku a zemřel snad během výuky.⁵⁸⁴

Ačkoli byly gorgiovská filosofie i rétorika apolitické, užíval Gorgiás svých schopností k diplomatickým účelům a navíc pronesl nejednu slavnostní řeč na panhellénských shromážděních. Při všech těchto příležitostech zastával panhellénské a obecně demokratické stanovisko. Nemohlo se sice jednat o žádnou komplikovanou teorii, protože „filosofie nebytí“ nic takového nepřipouští, ale určité stanovisko to jistě bylo, zvláště v případě Ολυμπικός λόγος,⁵⁸⁵ kde se obracel ke všem Hellénům, nabádal je ke svornosti a společnému boji proti Peršanům. Rovněž Ἐπιτάφιος vyzdvihuje zásluhy Athén a varuje před spojenectvím s barbary a nejednotným postojem vůči nim.⁵⁸⁶

Zamyslíme-li se nad možným gorgiovským zdůvodněním, vytane nám na mysl *Helena* a její čtyři projevy tyranské povahy φύσις: Osud, násilí, tělo – a λόγος. Bohy určená Sudba a povaha naší tělesnosti jsou jakoby jen popisně vyličeny, zatímco násilí je hodnoceno jako barbarský čin – a tedy nehodný

⁵⁸³ DK 82 Test 11, Test. 13, Test. 18.

⁵⁸⁴ DK 82 A 11, A 12, A 14.

⁵⁸⁵ DK 82 B 7, B 8, B 8a. Vzhledem k tomu, že touto politickou orientací v poměrně vyhraněné podobě proslul poté Gorgiův nejvýznamnější žák Ísokratés, muselo se u jeho učitele jednat o dlouhodobě zastávané názory.

⁵⁸⁶ DK 82 B 5b, B 6. Podrobněji viz H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 111-114.

Helléna! Λόγος naproti tomu je silou, která je rovněž despotická, avšak nenásilná – μικροτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτω činí vše jemně, jaksi nepozorovaně a bezbolestně, tedy civilizovaně. Vzpomeňme si, co společného zbývalo znepřáteleným πόλεις v bratrovražedné válce – společná řeč. Gorgiova veřejná angažovanost je tedy přímo odvoditelná z jeho teorie řeči (logoplastiky), λόγος je civilizovaný způsob, jak eliminovat násilí při zachování možnosti kontaktu s nutně tyranskou a svévolnou φύσις. Řeč nás však neznásilňuje, tak jako barbar Helenu, ale dosáhne téhož změnou našeho stanoviska či mínění jeho oklamáním (ἀπάτη) nebo přesvědčením (πειθώ). To však dokáže jen kultivovaní a vzdělaní politikové a vládci, navíc v civilizovaném prostředí. Řeč může proto za určitých příhodných okolností nahradit násilí, které v Gorgiově době nekontrolovaně propukalo s nevídanou brutalitou, a celý Gorgiův život by bylo možno vykládat jako snahu o toto nahrazení násilí civilizovaným přesvědčováním.

Tato záměna je pochopitelně myslitelná jedině v oblastech, kde si lidé rozumějí, proto je ostré rozlišení mezi barbarem a Hellénem nutnou součástí této politické pozice. Ukončení násilí a nastolení míru, v němž by veřejný λόγος dostal ideální podmínky, přepokládá dále panhellénismus, snahu zabránit civilizačnímu tříštění, které vyústilo v peloponnéskou válku. Bitevní pole by se tak přesunulo před diváky na řečniště, v jádru však nepůjde o nic menšího než na bojišti: jde o projev φύσις, tedy o život a pravdu. S tím souvisí i poslední moment Gorgiových známých osobních celoživotních a logoplastice zdánlivě protikladných preferencí, sympatie spíše k athénskému „demokratičtějšímu“ křídlu.⁵⁸⁷ Vzpomeneme-li si na Gorgiovu teorii duše, je vlastně politická: ve volném prostoru soupeří různé „konkurenční“ zkušenosti a z nich vzcházejí věci a naše postoje k nim, samozřejmě pod vlivem minulých postojů. Stejným způsobem by mohl probíhat veřejný λόγος v srdci πόλις, jenž by nahradil násilí. Volnému soupeření konkurenčních řečí, z nichž ta pravdivá by se prokázala svou mocí přesvědčit, samozřejmě nejlépe vyhovuje demokracie, i když umírněná, jinak by se velkolepý gorgiovský tragický styl řečí propadl na úroveň tržiště.

Gorgiovy osobní a spíše na praxi orientované politické názory mají až překvapivě hlubokou souvislost s jeho apolitickou naukou, nejsou však její

⁵⁸⁷ To však mohlo rovněž souviset s jeho zájmem o athénskou pomoc Leontinám proti Syrakúsanům.

součástí. Gorgiovská logoplastika, filosoficky fundovaná „filosofií nebytí“, představuje ideální základní teorii rétoriky jako universálního umění řeči, zahrnujícího jednotným záběrem všechny oblasti veřejného i soukromého života.

Že ovšem bylo toto propojení logoplastiky s politickými tendencemi založeno pouze na Gorgiově osobnosti a životních zkušenostech, ukazují jednak žáci, kteří zdůraznili apolitickou podstatu gorgiovské rétoriky (Pólos, Agathón, Likymnios), jednak žáci zastávající zcela opačné politické názory než jejich mistr (Alkibiadés, Thrasymachos,⁵⁸⁸ popř. Krítiás⁵⁸⁹), a naopak další, kteří Gorgiovo stanovisko z velké části převzali (Menón, Thúkydidés). Ke zvláštnímu prolnutí všech těchto otevřených možností obsažených v Gorgiově myšlení došlo u jeho nejvýznamnějšího žáka Ísokrata, jenž na komplexní nauku svého učitele navázal zejména směrem k praktické výuce rétoriky jako „občanské filosofie“. Než přikročíme k nejvýznamnějšímu Gorgiovu odpůrci a zároveň zhodnocovateli – Platónovi, zastavme se krátce u Ísokrata. Získáme tak možnost z určitého nadhledu si vyjasnit některé zbývající otázky gorgiánských studií a předejdeme zároveň mnohému nedorozumění, které by v rámci budoucího, již platónského zkoumání mohlo nastat.

⁵⁸⁸ Jediné přímé svědectví o Thrasymachově příslušnosti ke gorgiánskému proudu představuje Platónův *Phaedr.* 261 b. Na druhou stranu víme, že Thrasymachos byl jedním z prvních autorů učebnic rétoriky a že se specialisoval zejména na psychologické účinky řeči (Thrasymachos DK 85 A 1), což jest výhradní gorgiánské téma. Podrobněji viz Helga Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 153-154. Ke gorgiánské problematice Platónova dialogu *Rep* I., jehož hlavní postavou je právě Thrasymachos, viz níže.

⁵⁸⁹ Krítiu ovšem rozhodně nelze považovat za žáka v přísném smyslu a on sám se jistě za Gorgiova následovníka nepokládal. Na druhou stranu Gorgiův vliv na jeho veřejný projev je nepopiratelný (Krítiás, DK 88 A 1) a má svůj původ patrně v Krítiově bouřlivém thessalském exilu mezi léty 406-404, kde kromě podílu na státním převratu (Xenofón: *Hell.* II, 3. § 15, *Mem.* I. 2 § 24) Krítiás také navštěvoval Gorgiovu školu. Více viz Helga Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 232-235.

Terminologické intermezzo

1. REKONSTRUKCE A KONSTRUKCE

Náš společný „purpurový“ podnik se po skončení přípravného zkoumání, jež v zásadě konstatovalo nepodloženost a nesamozřejmou oprávněnost tradičního filosofického traktování díla i osoby Gorgii z Leontín, zaměřil ve svém prvním dílu na důkladný rozbor dochovaných děl tohoto myslitele. Celá třetí hlava naší studie proto spočívá v co nejpodrobnějším komentování dvou klíčových spisů, tak aby na jeho základě mohla být následně provedena rekonstrukce Gorgiovy filosofické posice. Klíčovou otázkou takto vzniklé rekonstrukce je textová evidence, tedy možnost podpořit rekonstruovanou nauku nějakou pasáží z dochovaných textů či zlomků. Celá pátá kapitola je (přesně v metodickém duchu Gorgiovy *Heleny*) věnována právě tomuto úkolu, tedy pravděpodobné rekonstrukci na základě výsledků obou podrobných komentářů.

V případě Gorgii z Leontín je podobný podnik ještě o něco obtížnější, než bývá obvyklé: je to dáno zejména malým počtem dochovaných textů, dále velmi obtížně „odfiltrovatelnou“ ideologickou zátěží mnohých zdrojů, a zejména a především pozoruhodnou povahou Gorgiova myšlení, které je ze všeho nejméně možné představit na novověký způsob nějakého systému nebo něčeho systému podobného. Jak již víme, rétorika je *ex definitione* nedefinovatelná – to je její filosofický základní kapitál, jenž jí zanechal její tvůrce. Negativní stránka, filosofie nebytí, je relativně snáze zobrazitelná dnes běžnými filosofickými prostředky. Její *alter ego*, logoplastika, je přes svou pozitivitu vlastně ještě mnohem hůře uchopitelná – jedná se totiž o nauku, která je s výjimkou výsledků filosofie nebytí celá vystavěna na zkušenostně-pravděpodobnostním základě a ve své velké „*méchanické*“ části si nečiní vůbec nárok na vyčerpávající úplnost či pravdivost.

To vše nutí badatele nutně k tomu, aby učinil zásadní rozhodnutí: buď prostě složit zbraně a konstatovat, že nemá dostatečnou textovou evidenci pro rekonstrukci Gorgiova celkového pohledu, čímž ovšem předloží výsledek jaksi mimoděk podporující již zmíněný tradiční předsudek, že žádná taková gorgiovská

filosofická posice není.⁵⁹⁰ Nebo je nucen vedle historické rekonstrukce sáhnout po metodách racionálního konstruktivismu a touto konstrukcí doplnit prvky, bez nichž by zkoumání nutně uvázlo na mrtvém bodě. **V PRVNÍM VYJASNĚNÍ** tedy připomínáme, že to v našem případě jinými slovy znamenalo vytvořit celkovou funkčnost a harmonii oprávněné spoje mezi doloženými thesemi.⁵⁹¹ Že je taková interpretace do jisté míry tvůrčím činem jehož výsledkem může být jedinečný avšak pouze pravděpodobný pohled, je jasné. Otázkou zde není, zda je výklad pravdivý, nýbrž zda je dostatečně přesvědčivý...

V Gorgiově případě máme ovšem jednu velkou výhodu – a tou jsou jeho žáci. Víme, že jich měl velké množství, ba dokonce že přímo proslul jako učitel, a dále víme, že řada jeho žáků se později zapsala do dějin jako nepřehlédnutelné osobnosti. Takřka u všech přitom platí, že jejich zájem byl podstatně užší, než Gorgiův, a všichni své nabyté gorgiánské umění použili ke konkrétním účelům. Dílo většiny jeho žáků bychom tedy mohli pracovně nazvat „aplikovanou logoplastikou.“

Například Thúkýdidés, otec a zakladatel evropské dějepavy, nebyl ani theoretikem řeči, ani se nezabýval fundamentálními filosofickými otázkami. Na druhou stranu mají jeho metody zjevně gorgiánský ráz⁵⁹² a po formální stránce zcela závisí na Gorgiově *μηχανή*. Pokud tedy některé Thúkýdidovy myšlenky, tak jako u každého velkého dějepisce, občas mírně zabrousí na obecnější rovinu směrem k filosofii, pak takové úvahy vždy předpokládají určitou filosofickou pozici, která je v pozadí.⁵⁹³ Podle všeho, co o Thúkýdidovi víme, to nemůže být jeho vlastní, originální posice. Nejpravděpodobněji to ale bude nauka jeho učitele, na němž je prakticky ve všech ohledech závislý, tedy Gorgiova. Pasáže z Thúkýdida tedy můžeme pokládat za jistý druh textové evidence – sice podstatně slabší, než přímé, ale přesto evidence, na jejímž základě můžeme

⁵⁹⁰ Pak ale stojí v evidentním rozporu s nám již známou tradicí Gorgiových zuřivých odpůrců i zastánců a musí si velmi vážně položit otázku, co je pro něj filosofická posice. Pokud to není nic více, než pohledy obvyklé ve XX. století, může klidně spát. Hned ráno by však měl doporučit všem badatelům, aby z dějin filosofie napříště vyškrtli většinu skutečně inspirativních myslitelů-zakladatelů nových filosofických směrů.

⁵⁹¹ Jinými slovy: dává-li zrekonstruovaný celek dobrý smysl, nebo (jako v případě Gorgii) vůbec nějaký smysl, pak jsou zpětně potvrzeny i parciální konstrukce.

⁵⁹² Například fiktivní řeči reálných osob v reálných situacích, barvitě popisy historických osob a událostí, o nichž měl jen základní údaje, domyšlená motivace jednotlivých postav etc. Že mnohá z těchto věcí je záležitost v evropském dějepisectví běžná, je jistě pravda – jenže pravda, která následuje až po Thúkýdidovi... O závislosti ještě i současného dějepisectví na Thúkýdidově hodnocení zejm. attických dějin pátého století pojednává Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 224.

⁵⁹³ K roli Thúkýdida v tradici rétorické filosofie viz Ch. H. Kahn, tamtéž, 221-223.

doplnit některé chybějící články. Kromě toho, pokud je zrekonstruovaná nauka možno pokládat za Thúkýdidovo filosofické východisko, a nejlépe pokud s ním jdou sladit i konstruované pasáže, pak se jedná o poměrně závažný a přesvědčivý důkaz, i když samozřejmě nepřímý. Podobný postup lze využít i u ostatních žáků a v několika případech jsme se o něj opřeli i my.

S tím souvisí i **DRUHÉ VYJASNĚNÍ**, které je třeba učinit: v textu používáme označení Gorgiův, gorgiovský, gorgiánský. Je v tom nějaký rozdíl? Ano, používáme těchto termínů k rozlišení jistých jemných nuancí: označení „Gorgiův“, „gorgiovský“ nese argument či např. figura, které prokazatelně pocházejí přímo od Gorgii a jsou tedy součástí jeho nauky (mohou se ovšem vyskytnout i u nějakého jeho žáka). Termínem „gorgiánský“ naproti tomu označujeme předpoklad, myšlenku či ΤΟΠΟΣ, jenž je společný v celé Gorgiou založené „rétorické“ tradici od jeho žáků až dodnes, naše současné zkoumání nevyjímá. U gorgiánských prvků mnohdy panuje nejistota, kdo jej vlastně do tradice jako první zavedl – u Gorgii takový prvek můžeme předpokládat, ale doložen není, nebo jen v náznaku. Je ovšem zřejmé, že toto rozlišení není možné držet nijak striktně.

V našem zkoumání získá toto rozlišení na relevanci, jakmile se začneme zabývat Platónovou kritikou a recepcí rétoriky. Takřka nikde není jednoznačně zřejmé, na koho přesně míří, s kým vlastně polemizuje a jaká nauka se stává jeho skutečným partnerem ve filosofickém rozhovoru. Zejména se tento problém týká vztahu k Ísokratovi a Gorgiovi, v pozdějších dialozích nikdy nevíme, kdo z nich je v centru Platónova zájmu – mnohdy to vypadá, že je to právě onen gorgiánský proud jako takový, nikoli učitel, nebo žák.

TŘETÍ A POSLEDNÍ VYJASNĚNÍ se týká právě onoho nejvýznamnějšího Gorgiova žáka: Ísokrata. Jeho dílo rozhodně nelze označit za „aplikovanou logoplastiku“, většinu života se zabýval problematikou výchovy, vzdělání a politikou v nejširším slova smyslu;⁵⁹⁴ v oblasti rétoriky je jeho přínos podle některých badatelů významnější než Gorgiův a mnozí s velkou vážností mluví o ísokratovské filosofii. Na rozdíl od Gorgii se jeho hodnocení v antice příliš neměnilo a i v novověku si celá staletí Ísokrata velmi považovala; tento respekt se pomalu vrací. I přes to se domníváme, že Ísokratés nebyl v pravém slova smyslu originální filosofický

myslitel, a že i on se do jisté míry pohyboval jen v určitém výseku z komplexního umění svého učitele.

Proto jsme toho názoru, že i v tom případě, že pro určité pro Ísokrata typické a významné myšlenky nemáme žádný doklad u Gorgii, ale velmi dobře zapadají do naší rekonstruované podoby gorgiovské nauky a přesvědčivě vysvětlují mnohé její dosud nejasné momenty, máme právo předpokládat, že se jedná o náhledy původně Gorgiovy, snad Ísokratem rozvinuté, snad zasazené do souvislostí – avšak převzaté! Podle našeho názoru je totiž Ísokratés bez Gorgii zcela nesrozumitelný⁵⁹⁵ a to tím více, čím více myšlenky směřují filosofickým směrem.

Je tedy nutno poznamenat, že náš Gorgiás, tak jak jej představuje pátá kapitola, je založen nejen na analýze jeho vlastních spisů, ale i na jejich doplnění některými „typicky ísokratovskými“ koncepcemi, které v Ísokratových textech tak překvapují a mnozí se snaží je přehlížet či snad úplně popřít. Podívejme se v krátkosti na nejdůležitější z těchto momentů.

2. ÍSOKRATÉS

a) Klasický život klasika v klasické době

Ísokratés se narodil roku 436 výrobci fléten Theodórovi. Díky slušným rodinným poměrům získal skvělé vzdělání, které jak již víme, završil dlouhodobým studijním pobytem u Gorgii v Thessálii. Kromě tohoto rozhodujícího setkání jej v politických otázkách ovlivnil starší Gorgiův žák, athénský politik Theraménés, a nepochybně na něj měl nějaký nezanedbatelný vliv i Sókratés, mezi jehož žáky se po jistou dobu rovněž počítal; je ovšem obtížné říci, v čem se onen vliv přesně projevil, neboť zjevně to byly právě ony stránky sókratovské nauky, které se Platón snažil potlačit, seč mu síly stačily – a díky tomu je prakticky neznáme.⁵⁹⁶ Vcelku lze tedy Ísokratovo zázemí, horizont i východisko

⁵⁹⁴ M. Gagarin, D. Mirhady, T. Papillon a Y. L. Too s nenapodobitelným půvabem a „naivitou“ anglosaské tradice o Ísokratově škole říkají: „*he taught about education and rhetoric, that is, politics*“, in: D. Mirhady & Y. L. Too, *Isocrates*, University of Texas Press, Austin 2000.

⁵⁹⁵ Sic J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, 52.

⁵⁹⁶ Velmi hrubě přitesaným ukazatelem směru nám zde budiž Xenofón: dovedeme si velmi dobře představit, že jeho Sókratés by měl Ísokratovi v mnohém co říci. V českém prostředí tuto opomíjenou linii Sókratova vlivu a působení zastupuje zejména J.L. Fischer: *Případ Sókratés*, Lidové Noviny, Praha 1994.

označit za typické pro dobového Athéňana z lepší společnosti, dokonale orientovaného v intelektuálním i politickém dění, jenž o svých schopnostech od počátku dává vědět a s nímž se do budoucna počítá na významné místo.⁵⁹⁷

Po peloponéské válce byl ovšem rodinný majetek ten tam a Ísokratés se začal živit jako *logograf*. Nevzpomínal na toto období rád, z pozdějších spisů lze vyvodit, že se cítil v roli nájemného řemeslníka vyrábějícího přesně na míru zakázky bez jakéhokoli tvůrčího přesahu.⁵⁹⁸ Zdá se proto, že již záhy založil školu řečnictví na ostrově Mélos a těsně před rokem 390 pak otevřel svou vlastní školu, ve které vyučoval následujících více jak padesát let. Ještě dnes si dokážeme obtížně připustit, jaký úspěch měla škola konkurující Platónově Akademii. Studium v ní trvalo mezi 3 a 4 lety a stálo 1000 drachem. Známe jménem skoro 40 Ísokratových žáků, jejich celkový počet však podle antických zdrojů přesáhl 100. Jako učitel byl Ísokratés tak úspěšný, že byl přijat do mezi 1200 příslušníků athénské nejvyšší třídy a podle svých slov dokonce třikrát platil dobrovolně *triérarchii*. Za ženu si vzal Plathané, dceru sofisty Hippia z Élidy.

b) Κατὰ τῶν σοφιστῶν (or. 13)

Sám se však, a to je pro nás dokladem původnosti Platónova svědectví o Gorgiově autonomní posici, od sofistů velmi důrazně distancoval, a to hned na začátku své athénské kariéry ve spise *Κατὰ τῶν σοφιστῶν*.⁵⁹⁹ Zcela v gorgiovském duchu zde jako sofistů označuje učitele filosofie, kteří slibují svým žákům poznání, umožňující jim s jistotou si uspořádat budoucnost (§7-8, tedy znalost sebe sama a okolního světa, vedoucí k slibované ἀρετή) a nakonec být εὐδαίμονες (§ 3-6, podle Ísokrata je štěstí hlavní cíl všech sofistických slibů). Jako správný Gorgiův žák však Ísokratés nevěří, že nám naše φύσις umožňuje

⁵⁹⁷ Pro základní přehled o Ísokratově životě a díle viz F. Blass: *Die attische Beredsamkeit*, 3. Ausg. Leipzig 1887-98, reed. Hildesheim & New York 1979; G. Kennedy: *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963; pro filosofické zhodnocení Ísokrata jako východisko poslouží K. Eucken: *Isokrates*, Berlin 1983.

⁵⁹⁸ Postoj úzkoprsé a hyperkonservativní athénské aristokracie k sociální skupině δημιουργοί jsme již probrali výše; Ísokratova výchova a vůbec celé mládí až do rodinného bankrotu zjevně probíhaly v rámci „horních deseti tisíc“ – jako *logograf* se tedy musel cítit na samém dně, jako námezdní síla zcela odkázaná na konkrétního zájemce a nucená plně se přizpůsobovat jeho potřebám. Z onoho tradicionalistického pohledu je totiž postavení *logografa* ještě mnohem bídňější, než sofistovo: *logograf* odvádí jednorázovou práci a výsledek jeho úsilí je „spotřebního“ charakteru, po jediné aplikaci již nemá žádný další význam ani hodnotu; mezi zadavatelem a *logografem* se proto nevytváří žádné pouto, *logograf* dostane zaplacen a „táhne o dům dál“, zadavatel si nepřeje se s ním (jako symbolem právnických tahanic) nikdy více setkat. *Logografovo* jméno navíc nemusí být vůbec zveřejňováno, pokud si tak zákazník nepřeje a i ve všech ostatních ohledech je *logograf* rukojmím zákazníkovo libovůle, na rozdíl od renomovaného sofistů, jenž se musí ohlížet na své žáky pouze jako na skupinu – jednotlivec proti němu vůbec nemá šanci a naopak je to on, kdo je vystaven zvláště učitelově před zraky ostatních žáků.

⁵⁹⁹ Struktura or. 13 je názorně zachycena v příloze našeho zkoumání.

poznat budoucnost (§ 2) a ihned „vytahuje nejtěžší kalibr“ filosofie nebytí: nic z toho žádná filosofie nemůže zajistit (§ 11), protože v lidských možnostech není poznání typu ἐπιστήμη (§ 3) a nikdo nemůže nic naučit někoho, není-li εὐφυής (§ 14-15), jinými slovy rozhodující věci jako třeba spravedlnost nelze sdělit jinému (§ 21). Tito buď nepoctiví (kvůli zisku) nebo bláhoví filosofové se věnují nepřiměřenému puntičkaření v slovní konsistenci a přitom snadno přehlízejí „převlékání kabátů“, jsou zcela neschopní jakékoli rady pro přítomnost a průměrně zkušený amatér se svou nepěstěnou δόξα dojde dále (§ 7-8); v politice je improvizující soukromník přesvědčivější a úspěšnější než sofista (§ 9-10). I poctiví filosofové, přiznávající vysokou námahu, drahou cenu a léta strávená filosofií, která nabízí jen velmi omezené výsledky, tak mají špatné jméno u veřejnosti, která nedůvěřuje žádnému filosofickému vzdělání (§ 11).

Je jasné, že opakem těchto nepravých filosofů neboli sofistů je Ísokratova filosofie. Co nám tedy nabízí on v Κατὰ σοφιστῶν § 14-18? Za minimální základ, který může absolvovat každý, platí spolehlivá znalost jazykových figur (ἐπιστήμη τῶν ἰδεῶν).⁶⁰⁰ Po jejich ovládnutí se student cvičí v rozhodujících gorgiovských δύναιμις, kterými jsou koherence (τάξις) a plynulost, přesvědčivost či přirozenost argumentů πρέπον ἐνθύμημα.⁶⁰¹ Následuje gorgiovská královská disciplína *eukairie* (τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν), korunovaná uměním ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπέειν. Výsledkem je, světe, div se, od platónského Gorgii dobře známá δύναμις, víceméně totožná s filosofií či τέχνη.⁶⁰² K úspěchu je nutná ψυχὴ ἀνδρικὴ καὶ δοξαστικὴ žáka, pečlivý učitel s akribií (§ 18) a dlouhodobá παιδείσις padající na úrodnou půdu svědomitých τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις (§ 14). Pokud však má být výuka skutečně završena, je zapotřebí ještě poslední, typicky gorgiánského „zlatého hřebu“: učitel musí být παράδειγμα pro všechny případy, nepostižitelné výukou. Jinými slovy, veškerá nauka je pořád jen svého druhu arsenál

⁶⁰⁰ První a poslední ἐπιστήμη, kterou Ísokratés připouští, se týká výhradně mechanických (v gorgiánském smyslu, my bychom řekli technických) prvků řeči, navíc typicky gorgiánsky neimplikuje vyčerpávající úplnost, ale jejich bezpečnou klasifikační identifikaci pro praktické použití. Jedná se ovšem o složku, kterou zvládne úplně každý, tedy tu nejnižší výchozí škálu generacemi zkušenostně nabytého arzenálu, který je nutno nadřilovat do zautomatisování.

⁶⁰¹ Termín není u Gorgii doložen, odpovídá zhruba Gorgiově maximě εἰκόσ.

⁶⁰² Rozdíl zjevně spočívá v „pouhé“ schopnosti učit, tedy předávat tuto δύναμις žákům – teprve s ní je τέχνη završena.

k procvičování, to, co rozhoduje, je osobnost učitele a zkušenost asistence u jeho výkonů.

Ísokratés napsal *Κατὰ σοφιστῶν* jakožto programovou a reklamní brožuru své právě zakládané školy, v níž se zcela zjevně vymezuje vůči 1. Prótagorovcům 2. *Logografům* a 3. Platónovi. Všechny je souhrnně nazývá sofisty⁶⁰³ a proti jejich ziskuchtivosti, amatérismu a vzdušným zámkům staví svou poctivou „filosofii“, která je ale, jak jsme viděli, téměř doslova převzatá od Gorgii. Ísokratovi je sice něco přes čtyřicet let, svou školu však teprve zakládá a je stále naprosto jasným Gorgiovým žákem, zcela závislým na svém mistru.⁶⁰⁴ Máme ovšem to štěstí, že se dochoval druhý svého druhu „programový spis“ sepsaný Ísokratem ve vysokém věku, vzdálený od *Κατὰ σοφιστῶν* o více než 40 let! Spis je mnohem podrobnější a odkrývá mnohé cenné rysy gorgiánské τέχνη, rozdíly jsou však překvapivě malé, zvláště ve filosofii a nauce o *logu*.

c) Ἀντίδοσις (or. 15)

Ve věku dvaosmdesáti let musel Ísokratés čelit obvinění, podle jeho názoru ne nepodobnému procesu se Sókratem,⁶⁰⁵ a poprvé v životě před soudem obhajovat svou pověst a poctivost v „majetkovém přiznání“, tedy ve vztahu ke svým spoluobčanům i obci jako instituci. Apologie, kterou při té příležitosti sepsal, nese název podle příslušného institutu athénskému právního řádu.

Ἀντίδοσις⁶⁰⁶ je velmi obsáhlá řeč, jež zahrnuje rozsáhlé výňatky z mnoha starších Ísokratových textů, má komplikovanou stavbu⁶⁰⁷ a i tématicky je značně bohatá; naše purpurové zkoumání se ovšem ubírá jiným směrem a podrobný

⁶⁰³ To už je celkem čtvrtý význam tohoto termínu, jenž v rámci našeho zkoumání potkáváme!

⁶⁰⁴ Paralela s o deset let mladším Platónem je velmi silná i v tomto případě: i tam je ještě ve chvíli založení vlastní školy postava mistra zcela dominantní a poněkud ustupuje až v pozdním věku; u Ísokrata však Gorgiás nikdy neztratí svůj fundamentální význam, a podle mne ani v rétorice jako takové: dodnes rétorika nepřekročila Gorgiův filosofický stín.

⁶⁰⁵ Návrh „trestu“ v podobě doživotního stravování v *prytaneiu* v *Antid.* § 95 je zcela zjevná aluze *Apol.* 37 d-e; rovněž „dvojí žalobci“ z *Antid.* § 30-32 evidentně připomínají Sókratova slova v *Apol.* 18 b-c.

⁶⁰⁶ Vzhledem k rozsahu dochovaného textu se patrně jedná o řeč fiktivní, tedy v typicky gorgiánském žánru *apologii*, pod pláštíkem konkrétní soudní pře probírajících fundamentální filosofickou problematiku. Ísokratés pojímá celou řeč jako příležitost vydat počet ze svého života, vyložit v zásadních rysech svou filosofickou nauku, pedagogické zásady a přiblížit klíčové stránky své τέχνη. Spis tedy představuje jakousi „ústavu“ ísokratovské školy, pregnantní komplexní testament, po Gorgiově vzoru Ísokratovi vztyčující *μνημείον πολλὸν κάλλιον τῶν χαλκῶν ἀναθημάτων* (§ 7.)

⁶⁰⁷ Řeč má především dvojí *προοίμιον*, což je figura zmnožující časové roviny textu a prostřednictvím určitého rámce modeluje čtenářovo předporozumění. Nejzárnějším exemplem takového textu jsou samozřejmě Platónovy rámcové dialogy. Otázka, která se nám zde klade, pochopitelně zní, zda se jedná o typický gorgiánský prvek, jenž se nám bohužel v žádném Gorgiově díle nezachoval (příkladů „typicky platónských“ prvků, které evidentně poprvé zavedl Gorgiás, jsme viděli celou řadu), nebo zda se Ísokratés inspiroval Platónem (zde bychom paralely hledali hůře).

rozbior spisu by nutně značně přesáhl jeho rámec.⁶⁰⁸ Nás zajímají především paralely ke Κατὰ σοφιστῶν, tedy filosofie a τέχνη jako nauka o *logu* včetně *méchanické* stránky (theoretická a praktická rétorika), a dále samozřejmě veškerá gorgiánská problematika.

V první řadě je třeba říci, že nyní se Ísokratés hlásí k sofistům,⁶⁰⁹ avšak zcela vědomě a explicitně v onom archaickém vágním smyslu vyučujícího intelektuála: za sofisty jsou označeni Damón s Anaxagorou a zejména Solón, téměř absolutní athénská autorita a jeden ze „sedmi sofistů“ (§235)!!! Stejně tak v nedávné době Kleisthenés, Themistoklés a Periklés dosáhli pro Athény těch největších věcí jakožto nejlepší z těch, kteří studují umění řeči u sofistů. (§ 231-234). Ísokratés se tedy rozchází s Gorgiou a dává to rovněž najevo v následující dlouhé pasáži, věnované pravé filosofii, kde jej uvádí mezi jinými starými sofisty (Empedoklés, Ión, Alkmaión, Parmenidés a Melissos) jako sice nejduchaplnějšího, avšak theoretika. Ísokratova filosofie je naopak praktická, její μαθήματα mají zcela odlišnou φύσις než theoretická, jejichž cena je pouze v procesu studia, disciplíně a bystření rozumu (§ 263-5). Eristika, astronomie nebo geometrie jsou pouhou přípravou na skutečnou filosofii (§ 266-8).⁶¹⁰ Co to však je?

Celý spis pojednává περὶ τῆς ἐμῆς δυνάμεως εἴτε φιλοσοφίας εἴτε διατριβῆς (§ 50): filosofie je tedy ztotožněna s δύναμις, a obojí pak je označeno jako obor – to, čím se Ísokratés zabývá, v čem vyniká. Taková filosofie stojí především na moudrém náhledu, že φύσις člověku neumožňuje ἐπιστήμην λαβεῖν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν.⁶¹¹ Moudrost je δύναμις, umožňující zaujmout ve většině případů to nejlepší možné stanovisko δόξα. Filosofové jsou pak ti, kteří se zabývají věcmi, které jim umožňují takovou úvahu provést co nejrychleji (§ 271). Žádná τέχνη však nepozvedne morálně ani intelektuálně člověka bez nadání (§ 274), lidé nicméně po všech stránkách „rostou“, snaží-li se lépe mluvit a přesvědčovat jiné (§ 275). K tomu, aby mohli dosáhnout nějakého pokroku, musejí jednak dobře mluvit, jednak správně myslet (§ 276-7). Chce-li se žák stát přesvědčivým řečníkem, musí působit věrohodně,

⁶⁰⁸ Strukturu *or. 15* v mém čtení zachycuje podrobné schéma v příloze našeho zkoumání.

⁶⁰⁹ Výmluvné ἤμῖν již v § 201.

⁶¹⁰ Zmíněné obory jsou ovšem Gorgiovy příklady περιθώ, argumentativního a navíc ještě *eutaktického logu* z *Heleny*, DK 82 B 11 § 13. Všimněme si přitom, že koncepce je navlas stejná, jako u Platóna, jen je „převrácená hlavou dolů“: Sókratés doporučuje zpočátku navštěvovat sofisty a teprve pak se začít zabývat astronomií a geometrií, *Theag.* 128 a.

což vyžaduje mravní bezúhonnost – každý nadaný žák si proto „hlídá“ osobní morální konsistenci, projevující se vznešeností (καλὸς κάγαθός), a dodržuje morální zásady, tak jak je formuluje common sense (§ 278-9).⁶¹² Argumentativní řeč, o kterou nám zde jde (ὁ πείθειν βουλόμενος) sice zakládá svou sílu na hladkém provázání pravděpodobných argumentů (τὰ εἰκότα καὶ τὰ τεκμήρια καὶ πᾶν τὸ τῶν πίστεων εἶδος), nelze však řeč pojímat bez kontextu, v němž zaznívá a k němuž se řadí i sám řečník:⁶¹³ nejen že se celá řeč díky ἀρετῇ⁶¹⁴ mluvčího jeví věrohodnější, ale i jednotlivé činy budou přijímány s větší úctou (a stanou se tak universálním dokladem věrohodnosti pro každé tvrzení, § 280). Přinesou také trvalý životní prospěch a přiměřenou prosperitu (πλεονεκτεῖν), odlišné od okamžitého nečestného zisku; ten může být momentálně ohromující, z dlouhodobého horizontu však není nic méně přínosného.⁶¹⁵ Nemravný zisk likviduje budoucí δύναμις řečníka – jeden z důvodů nevěrohodnosti prótagorovců (§ 281-5). Zvláště v mládí, které je náchylné k jednoduchým receptům, je třeba se vystríhat všeho, co kazí pověst; špatnou pověst již nelze odvolat a zůstává na celý život. Mládí je proto nejnebezpečnější životní etapa bohatého člověka, nic jej nenutí něco získávat a snadno může vše ztratit (§ 286-290). Občané by proto ve svém zájmu měli chtít v obci co nejvíce vzdělaných řečníků (§ 293).⁶¹⁶

⁶¹¹ Obdobně *Ad Demonicum* (or. 1) § 42.

⁶¹² Jinými slovy volí takové jednání, které tradice hodnotí jako ἀξιὸς ἐπαίνου. Takováto etická maxima je ovšem evidentně zcela konvencionalistická, resp. „perspektivistická“ a je velmi dobře představitelná coby zcela konsekvantní rozvinutí Gorgiovy „topické“ koncepce ἀξιότητος.

⁶¹³ Od Gorgii dobře víme, že λόγος je výslednicí nejrůznějších δυνάμεις, na něž všechny ovšem pak také působí.

⁶¹⁴ Ísokratés se zde opět odchyluje od Gorgii, jenž jak víme trval na tom, že ἀρετῇ nelze učit, učením ovlivnit a samozřejmě ani bezpečně poznat. Výjimkou je προοίμιον *Heleny*, kde se enumerují tradiční „ozdoby“ jako krása těla; jednání je přiřazena zdatnost - vzápětí se ovšem ukáže, že všechny „kvality“ lze shrnout pod koncept ἀξιότητος. Domnívám se, že ísokratovská ἀρετῇ vlastně není nic jiného, než kontextuálně aplikovaná Gorgiova nauka o δύναμις: řečník odpovídající tradičním kladným vzorcům je přesvědčivější a proto se snaží jim dostát. Ísokratés tedy neví nic o paradigmatech, zajišťující dobrý nebo správný život; má jen dokonale zpracovanou tradiční morálku jako svébytný diskurs a ukazuje, že ovládnutí pravidel a tropů takového diskursu s sebou nese zkušenost v konkrétním rozhodování v jeho duchu a dále tendenci k mravní integritě a koncisému postoji. Takový je ísokratovský καλὸς κάγαθός, jenž se později transformuje v ciceronského a humanistického *vir bonus*. Na druhou stranu má pravdu J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Massachusetts) & London 1975, 55, že ísokratovská ἀρετῇ je trvale propojena s ísokratovským pojetím řeči, pravdy a praktické filosofie, a proto je sice jakýmsi vedlejším či samovolným produktem rétorické výchovy, ale efektem je možná nejpodstatnější. To je oproti Gorgiovi samozřejmě diametrální rozdíl.

⁶¹⁵ Skutečným bohatstvím však je právě sama ἀρετῇ, která podmiňuje vše ostatní, viz *Ad Demonicum* (or. 1) § 6-7, 10-12. Až podezřele obdobnou pasáž nacházíme rovněž v Platónově *Apol.* 30 b.

⁶¹⁶ Na rozdíl od řečníků nadaných mimořádným darem přirozené výřečnosti, kteří nemuseli projít dlouhým a namáhavým výcvikem. Takoví jsou přehnaně sebevědomí u vědomí svých snadných úspěchů, chybí jim filosofická rozvaha a opatrnost, získaná právě uvědoměním si vlastních limitů během studia (§ 291-292). Zde Ísokratés patrně naráží na Lysiu a jeho „přirozený“, „lidový“ styl. Soupeři Ísokratés – Lysiás mohou sloužit za paradigma protikladu

Ísokratés se tedy, jak vidíme, přiblížil archaické terminologii a ideologii tradicionalistického athénské „establishmentu“: prohlašuje se za (důstojného) sofistu a slibuje, že jeho žáci studiem získají občanské ctnosti. Jenže celá jeho filosofie, která to má zajistit, je prostě poněkud simplifikovaná Gorgiova filosofie, včetně všech pojmů a východisek. Jen se zde více zdůrazňují praktické hodnoty pohybu v rámci konvenčních kritérií ἀξίος / ἀνάξιος a zavírají se oči před závrat nahánějící násilnou a neuchopitelnou φύσις. Ísokratův styl připomíná diplomata a kabinetního politika, filosofie nebytí a vše ostatní z Gorgii, co vyvolává senzace a dráždí, je proto decentně „zakopáno pod zem“ – tam to však zůstává a tvoří kořeny, z nichž celá Ísokratova gorgiánská τέχνη vyrůstá. Její filosofickou složku⁶¹⁷ jsme již viděli, jak je to s těmi ostatními?

Pasáž věnovaná ísokratovské παιδεία tvoří v rámci Ἀντίδοσις samostatné pojednání, které uvádějí krátká *prolegomena*. Jejich tématem je za prvé chmurně strhující popis překotného rozvoje celé Attiky, jenž bere dech svou paralelou s moderní érou (§ 171-172); tato mistrně stručná a přitom výstižná studie odcizení se vlastní tradici a hodnotám, které ovšem se svou těžkopádností, lokálností a „krátkozrakostí“ již nemohou postihnout „velkou“ epochu „dalekých obzorů“ a pomalu nastupujícího hellénistického synkretismu, je přitom celá vypracována v typicky ísokratovském prismatu, jímž jest παιδεία.

Druhým bodem *prolegomen* je proto význam výchovy a vzdělání v kultuře obecně a tváří v tvář právě popsané neradostné kulturně-civilisační etapě zvláště. Role učitele je pak uchopena jako nejvlastnější filosofický úkol: spojnice mezi budoucností a minulostí, jež jednak umožní nalézt smysl dnešní zmatené přítomnosti, jednak zajistí společnou řeč a porozumění mezi míjející a těmi nastávajícími generacemi (§ 173-174).

Tento civilisační úkol filosofie je ovšem vzápětí identifikován jako ἡ τῶν λόγων παιδεία, čímž vlastně začíná celé hlavní pojednání. Ísokratés je v jistém

mezi rétorikou a řečnictvím. Jak koneckonců ukazuje celý *Faidros*, i Platón sám si je velmi dobře vědom, že ísokratovská praktická filosofie má ke své platónské ἀντίστροφος mnohem blíže, než k Lysiovi.

⁶¹⁷ Tedy „filosofickou“ v dnešním, či lépe řečeno moderním slova smyslu: u Ísokrata v zásadě platí: φιλοσοφία = τέχνη = δύναμις, ve vlastním smyslu se však jeho řeči žánrově dělí na **pedagogicko-asketické** [παίγνια typu *Heleny* (or. 10) či *Búsirida* (or. 11), ἐγχειρίδια typu *Ad Nicoclem* (or. 2) či *Ad Demonicum* (or. 1)], **reflexivně-teoretické** [*Antidosis* (or. 15), *In Sophistas* (or. 13), *Nicocles* (or. 3)] a **politické** [*Panegyricus* (or. 4), *Areopagiticus* (or. 7), *De pace* (or. 8), *Panathenaicus* (or. 12)]. Jak vidíme, Ísokratés zůstává na bezpečné půdě gorgiánské školy a celou svoji τέχνη v zásadě rozvíjí v rámci *epideiktických* řečí, komponovaných navíc převážně ve velkém stylu; všemi třemi ísokratovskými skupinami ještě navíc průběžně prolíná gorgiánská tematika literární.

kontrastu k současné bídě z *prolegomen* zasazuje do tradicionalistické expozice vzdáleně připomínající náš dobře známý Prótagorův mýtus o civilizaci.⁶¹⁸ V Ísokratově případě se však jedná o čistě pedagogickou linii: lidská φύσις je podvojná, spočívá v těle a duši (§ 180). Ve vzdálené minulosti lidé znali již mnohá umění (πολλὰς τέχνας), pro duši a tělo však neměli ničeho odborného (οὐδὲν τοιοῦτον συντεταγμένον) a tak vynalezli podvojně umění ke kultivaci lidské přirozenosti: tělesný výcvik παιδοτριβική, jehož částí je gymnastika, a filosofii k pěstování duše (§ 181).⁶¹⁹ Obě výchovně-vzdělávací disciplíny mají tedy společný počátek, záměr a jsou vytvořeny jako ἀντιστρόφους καὶ σύζυγας, tedy dvě strany jedné a téže mince, totiž lidské bytosti (gorgiánsky raději „lidské přirozenosti“); jejich vazba je však ještě mnohem hlubší: navzájem si totiž odpovídají a musí být v souladu a harmonii (σφίσιν ὁμολογουμένας). Staří mistři je proto nikdy neoddělovali, ale prosazovali tytéž principy a přístupy souběžně v obou částech výchovy (§ 183).

Při rozvíjení těla spočívají základy výcviku v ovládnutí elementárních pozic či postojů – tato staletou praxí inspirovaná σχήματα se ustálila jako sada stabilních a výhodných prvků, které je třeba s naprostou jistotou spolehlivě ovládat. Stejně tak ve filosofii se pěstování duší zahajuje načerpáním elementárních myšlenkových i vyjadřovacích prvků, obrátů a figur, a jejich neustálému opakovanému cvičnému používání. Tyto elementy nazývá Ísokratés ἰδέαι a domnívá se, že je možné je studovat téměř vyčerpávajícím a zřejmě exaktním způsobem.⁶²⁰ Rozhodujícím prvkem jejich zvládnutí je zjevně paměť; první fáze je drill, v duši stejně jako u těla (§ 183-4).

⁶¹⁸ Jak upozorňuje J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Massachusetts) & London 1975, 52-53, Prótagorova „Velká řeč“ byla zajisté všeobecně známým a vlivným textem, do jisté míry patrně tvořila teoretické zázemí perikleovské ideologii. Jak jsme viděli, nachází Prótagorás fundament hellénské kultury i lidské civilizace vůbec v πολιτικὴ σοφία (kultivující αἰδώς & δίκη), která na rozdíl od schopnosti vynalézat a tvořit není vrozená a je k ní třeba společnosti a učitele; v případě vrcholného rozvinutí je totožná s ἀνδρὸς ἀρετή. Ísokratés se podle de Romilly zcela vědomě odkazuje na Prótagoru a podobně jako on přirovnává člověka k nevykonnému zvířeti; veškeré civilizační výtoby však vztahuje k řeči: jen díky schopnosti komunikovat a přesvědčit ostatní vznikla města, zákony i umění, právě v řeči a jedině v ní jsou obsažena měřítká spravedlnosti, krásy etc. (§ 253-5) De Romilly připomíná, že tato ísokratovská linie se stává zásadním východiskem pro Cicerona (*De Oratore* I. 30) a další tradici.

⁶¹⁹ Pozoruhodná je zde zcela zjevná a nijak neskrývaná asymetrie: zatímco tělům je věnována „výcviková“ část výchovy, která kromě gymnastiky evidentně zahrnuje další disciplíny, je duším určena filosofie bez další specifikace disciplín, tedy zřejmě v onom smyslu vzdělání vůbec.

⁶²⁰ Zde se opět odlišuje od Gorgii – a, přinejmenším terminologicky, od celé rétorické tradice. Ísokratovská ἰδέαι se totiž snad i vlivem platónské konkurence neujala a dodnes je v učebnicích problematika figur, popř. společně s tropy, nazývána σχήματα. Hlavně se však zdá, že zde Ísokratův popis vzdělávacího procesu sugeruje představu vědy, tedy

Co se ovšem nedá nijak systematicky zvládnout, je vlastní tvůrčí proces, jenž je zcela nepominutelnou součástí každé řeči vůbec.⁶²¹ Podle Ísokrata se schopnost vycítit příležitost, ujmout se slova ve správnou chvíli pravým způsobem vlastně vůbec nedá nastudovat. Přesto platí, že ti, co se nejvíce starají a jsou nejbystřejšími pozorovateli dění, ve většině případů neselžou. Štěstí tedy přeje nadaným, připraveným a zkušeným (§ 184-5).

Veškerá παιδεία tak stojí na třech pilířích (§ 186-8):

- φύσις (πεφυκέναι καλῶς)
- παιδευθῆναι / ἐπιστήμη
- γυμνασθῆναι / ἐμπειρία

Tyto tři pilíře přitom představují žáka s jeho vrozenou schopností a touhou po vzdělání, učitele jako představitele vědomostí, tradice, oboru a úspěchu; dohromady je pojí svorník v podobě praxe a zkušenosti: učitel ji musí žáku umožnit i k ní donutit, a žák musí věnovat veškeré své síly pilnému splnění učitelových pokynů. Jen tak člověk dosáhne onoho kýženého cíle ἢ τῶν λόγων παιδεία a stane se v praktické filosofii πεπαιδευμένος. Ísokratés ovšem upozorňuje, že zmíněné složky nejsou nikterak rovnocenné: kdo nemá nadání, nikdy z něj nic nebude. Líný talent ovšem nakonec překoná i pilná průměrnost, pokud má dobrého učitele. Ani píle i nadání však nestačí k úspěchu – k přesvědčivému projevu je zapotřebí odvahy, τὸ πολὺν. Řečník se musí s náležitou zmužilostí chopit aktuální a neopakovatelné situace, jinak nic

vyčerpávající, exaktně klasifikující nomenklatury, postihující a přesně deskribující všechny stávající figury. Pokud by tomu tak ovšem skutečně bylo, paralela s bojovým uměním by zde kulhala na obě nohy. Spíše se zdá, že Ísokratés chtěl zdůraznit, že tuto část výuky (λέξις) je možno pojmout systematičtěji, popisněji a ve větší úplnosti: žák se totiž učí pokud možno všechny figury, které jazyk (konkrétní kultura) obsahuje. Je to pro něj výhodné, neboť v dalších stupních bude moci využívat celé škály konstitutivních prvků daného diskursu. Tímto diskursem není samozřejmě nic jiného než jazyk nerozlučně propletený s kulturou do jediné civilizační instituce, která představuje na jednu stranu paradigma vzdělání, na druhé straně je zvoleným vzdělávacím modelem konstruována. Ísokratés zde má tedy na mysli vyčerpávající pojednání ve smyslu dějepisném, tedy nechybění podstatných momentů v rámci diskursu, a dlouhé dějiny jeho oboru mu koneckonců dávají za pravdu: právě λέξις je tou stránkou, které většina učebnic rétoriky věnuje maximální pozornost a prostor, a právě tam „nasazují“ v 19. stol. nově vznikající speciální podobory národních lingvistik jako stylistika, frazeologie, lexikologie etc. Také ony se, podobně jako Ísokratés, tváří naveskrz vědecky.

⁶²¹ Podstata tvůrčího aktu, tedy vlastně rozdíl mezi nanicovatým a mocným účinkem řeči, díla, myšlenky či postoje, zkrátka mezi úspěchem a neúspěchem v jakémkoli směru, spočívá, světe div se, v tom, že žáci získají schopnost τῶν καιρῶν ἐγγυτέρω ταῖς δόξαις γένωνται (§ 184). Jinými slovy se duše aktéra musí co nejvíce „zesouladit“ s neopakovatelnou situací a všechny své δύνამεις korunovat v jednotném stanovisku/mínění, které vydává počet z okamžiku. Protože žádná ἐπιστήμη v tomto směru nepřipadá v úvahu, kritérium je, světe div se, empirické: jde o δύνამις, buď „se to v konkrétním případě povede, nebo ne“. Nejistou, leč jedinou cestou ke zvýšení této schopnosti je ἐμπειρία - zkušenost, jak vlastní práce, tak zážitek tvůrčího aktu velkého mistra. Krystalická Gorgiova teorie!!!

nepomůže ani ostrovtip, ani encyklopedické znalosti (§ 191-2).⁶²² Pořadí je tedy jednoznačné: 1. Vrozený talent, bez alespoň minimálního nadání nelze dosáhnout vůbec ničeho. 2. Kvalitní vzdělání (kombinace dobrého učitele a poctivého studia zaručí přinejmenším harmonickou osobnost - καλὸς κάγαθός, distingovaný, ušlechtilý a všeobecně orientovaný občan). 3. Oba dva pilíře ovšem musí být korunovány zvláštním druhem osobní odvahy se prosadit, sebedůvěrou a rozhodností v klíčovém momentu, což jsou sice v podstatě vrozené osobnostní rysy, leč v antické tradici stejně jako dnes máme tendenci charakter hodnotit jakoby nezávisle na přirozených dispozicích, v rámci morálních kritérií.

Ísokratés se zde ovšem opět projevuje jako Gorgiův žák, neboť i když s ohledem na tradici traktuje zmužilost separátně, přesto naznačuje, že i ona je zásadně podmíněna přirozeností a cvikem se může pouze upevňovat nebo zcela zakrhnět. Typicky gorgiovský je i poukaz k nejistotě, jíž každá řeč sebezkušenějšího řečníka čelí: příští okamžik je nepředvídatelný a φύσις nezdolná, nikdo nikdy neví, zda se mu ještě kdy podaří „uhodit hřebík na hlavičku“ – přesto musí řečník stejně jako kdokoliv jiný jednat jistě a zmužile riskovat neúspěch – právě taková a jen taková řeč nebo čin totiž má šanci na úspěch.

Vzhledem k tomu, že vzápětí cituje pasáž z Κατὰ σοφιστῶν (§ 193-7), je jasné, že rozhodující parametry Ísokratovy filosofie se nemění, že si je toho autor vědom a dokonce na této zjevné a patrně i všeobecně známé konsistenci jeho školy i osoby staví svoji obhajobu. Dále je rovněž jasné, že onoho v procesu vzdělávání nezbytného učitele představoval po dlouhá léta pro mnohé Hellény právě sám Ísokratés, a že zejména Athénám prospěl více než kdo jiný. Přesto je stále on i jeho škola terčem útoků, znevažujících řečnickou výchovu v praktické filosofii.

Prvním z oněch útočníků je nejpravděpodobněji Platón, jenž by tak podle Ísokrata tvrdil, že není žádná taková παιδεία, která by z lidí učinila mocné řečníky a suverénní občany, kteří si vědí rady za každé situace; ti kdož takové schopnosti mají, je mají od narození jako přirozené nadání, a ne jako důsledek vzdělání, jak se mylně domnívají (§ 197). Ísokratés ale namítá, že je naivní uvažovat o nějakém typu nauky či vzdělání, kde by nehrál roli talent, a že je

⁶²² Viděli jsme Platónovu kritiku Hippia, která v podstatě vyjadřuje totéž: specialisté jsou dokonalým nástrojem, o jehož nasazení a vůbec smyslu nemůže sama specialisace nic vypovědět. Hippias, coby učenec obdivuhodný znalostmi

nerozumné požadovat, aby za stejnou dobu udělali srovnatelný pokrok jak pilní, tak líní, a že je naprostý nesmysl očekávat od mladých studentů, že za pár dní budou všichni moudřejší a úspěšnější než lidé starší a v těchto věcech zkušení. To je nejenom hloupost, ale také Ísokratés nikdy nic takového nesliboval – ba naopak, vždy a již od počátku (viz *Κατὰ σοφιστῶν*) zdůrazňoval, že vzdělání je namáhavé, zdlouhavé a drahé, jinak že to nejde a vše ostatní je podvod; zdárný výsledek studia navíc není nikdy zaručen a maxima dosahuje jen málokdo. Z každé školy se většina žáků vrací více či méně obohacena ke svým soukromým zájmům, profesionálně se řečnictvím a praktickou filosofií dokážou zabývat dva, maximálně tři (199-201).⁶²³

Platónova výtky by tak spadala v jedno s výtkou vůči Gorgiovi a patrně by představovala generální distanci platonismu vůči gorgiánské škole: gorgiánská rétorika je mocná – ale čarodějka, ne řemeslnice či vědecká odbornice. Taková rétorika je poetické umění a cvik, je tedy založena na přirozených vlohách a jejich intuitivním a nekritickým rozvíjení pouhou praktickou zkušeností bez skutečného porozumění a reflexe.⁶²⁴

Ísokratova odpověď je skutečně pozoruhodná a v rámci našeho purpurového zkoumání leccos naznačuje. Je především dokladem toho, že celá gorgiánská tradice jakožto představitelka autonomní rétoriky je zcela bytostně závislá na Gorgiově filosofickém stanovisku. Ísokratés Platónovi nevyvrací, že ve své škole nevyučuje žádnou *ἐπιστήμη τῶν λόγων*, ale naopak ještě přitvrzuje: on nic takového ani učit nemůže! Žádná *ἐπιστήμη* v těch nejdůležitějších věcech totiž neexistuje, exaktně je možno zkoumat vždy jen separované základní elementy jakékoliv problematiky, navíc ještě s vyloučením veškeré dynamiky. Věnovat příliš mnoho času takovému hnidopišství je však kontraproduktivní – dobrý řečník se nepozná podle toho, že je chodící encyklopedií, ale schopností

detailů nejnemožnějších pitoreskností, je jako člověk úplný prostřáček, holedbající se měšcem a domácím kutilstvím.
⁶²³ Ísokratův plurál je zde poněkud zářezující: k čemu se vztahuje ono *ἐξ ἀπάντων τῶν διδασκαλείων*? Mluví zde za všechny sofisty? Tato odpověď se rozhodně nabízí v prvním plánu, znamenalo by to však, že se Ísokratés kromě sebe zastává i prótagorovců a neodborných „samozvanců“ – na které ale vzápětí (§ 221-2) ostře útočí a druhými dokonce nepokrytě pohrdá; v předchozí větě navíc používá Ísokratés 1. osobu plurálu, což rovněž sugeruje jasnou deklaraci identifikace s určitou skupinou či „stranou“. Vysvětlením by možná mohlo být zcela universální pojetí sofisty jako libovolného učitele (viz zejm. § 224-8), i tak by však Ísokratés svou upřímnost, poctivost a skromnost delegoval na attické vzdělání jako takové. Druhou možností je určitá představa „spřízněných učitelů rétoriky“ v rámci universálního pojmu sofista, patrně ve spojení s vědomým navázáním na Gorgiovu školu – možnost sice historicky oprávněná, leč v textu nedoložená. Poslední možností by bylo vztáhnout plurál výhradně na Ísokratovu školu a výraz *τῶν διδασκαλείων* se pokusit poněkud násilně vykládat jako „ročník“, kurs či „kruh“.

improvisovat s využitím takového lexika, jaké si situace žádá, někdy vědomě redukovaného až na samu mez. Základem úspěchu je tedy τὰξίς, kombinace prvků a jejich provázání do přirozeného celku, a dále *eukairie*, schopnost zvolit pro danou situaci co nejvhodnější prvek jak v mikro- tak makroměřítku (od lexika přes tropy, figury a metafory až k argumentačně vybroušeným důkazům a řeči jako celku). Teoretické obory jako např. matematika mohou mít pro studentovu mysl obdobně cvičný efekt jako „filologická“ stránka rétoriky, nepřinášejí však výhodný arsenál prvků použitelných v praxi. Ísokratés tak v podstatě s Platónem souhlasí – ano, exaktní složky rétoriky hrají sice významnou roli ve výuce i *méchanické* části τέχνη, ale s pravou povahou rétoriky nemají mnoho společného. Rétorika je skutečně především zběhlost, cvik a zkušenosti a nikoli analýza vnitřních zákonitostí a principů, a nenabízí žádné nezpochybnitelné obecné poznatky, nýbrž jen individuální mínění vzniklá na osobním nekritickém pozorování. To vše je pravda, platí však o veškerém lidském poznání jako takovém, zejména co se filosofie týče (§ 199-215).

Ísokratova reakce na Platónovy námitky nám nabízí přímou linku ke Gorgiově filosofii nebytí s jejími tezemi o nebytí, nepoznatelnosti a nesdělitelnosti. Odhlédneme-li nicméně od fundamentálněfilosofických základů gorgiánské rétoriky a zaměříme se na vlastní τέχνη, tedy Ísokratovu didakticky založenou nauku o *logu*, zjišťujeme, že nejsme od Gorgii o nic dále: prósa je zde chápána v protikladu k poesii (§ 45-6), typická gorgiánská *epideiktická* rétorika velkého stylu je klasifikována pomocí analogie s hudební a rytmickou tvorbou tragického typu; je rovněž charakterisována totožnou vážností své veřejné role na rozdíl od pouze trpěné a utilitárně-instrumentální rétoriky soudní (§ 47-49). Právě k tomuto typicky gorgiánskému příležitostnému (u Ísokrata *panegyrickému*) druhu řeči se Ísokratés hlásí, zasvětil mu podle svých slov celý život a v něm spatřuje vlastní pole civilisovaného člověka (Helléna) vůbec, zejména pak Athén jakožto učitele i intelektuální kolbiště a zároveň výstavní síň Hellady (§ 295-314).

d) Čarovné ledví plachého gentlemana

Ísokratovo životní dílo je jistě obdivuhodné, a to jak po stránce literární, tak pedagogicko-institucionální. Založení athénské školy a systematická podoba nauky jejím prostřednictvím šířené měly nedozírný dopad na hellénistickou, resp.

⁶²⁴ Podrobný rozbor Platónovy kritiky níže, viz interpretaci dialogu *Gorgiás*.

latinskou kulturu a jejím prostřednictvím západní civilizaci až dodnes;⁶²⁵ obdobně tomu bylo i s jeho tzv. „okružními listy“, řečmi sepsanými ve specifickém ísokratovském žánru,⁶²⁶ kterých vytvořil veliké množství a mohou pro nás dodnes tvořit střízlivější protiváhu zejména Platónovým společenskopolitickým koncepcím.⁶²⁷

Podíváme-li se však na jádro Ísokratova myšlení, na to, na čem celá jeho „praktická filosofie“ i škola stojí, zjistíme, že se „prakticky“ doslova jedná o koncepci Gorgiovu, a tedy že Ísokratův přínos spočívá hlavně v „umravenění“ a „zpřístupnění“ Gorgiových nekonvenčních a avantgardních nauk. Je jasné, že cenou, kterou bylo nutno zaplatit za širší přijatelnost pro úzkoprsé a lokálně-patriotické athénské střední a vyšší vrstvy,⁶²⁸ byl odklon od magie, inspirace a extatického setkání se s neuchopitelnem směrem k drilu, řádu a pořádku, konvenční morálce a formálnímu vzdělání, tedy vstřícný krok vůči vrstvám, z nichž Ísokratés vyšel a kam se později opět zařadil.

Ísokratés tak v zásadních otázkách vychází vlastně jako autor neoriginální, konservativní a neprogresivní. Možná že pro mnohé může být překvapující až pobuřující naše zjištění, jak moc toho má společného s Platónem - má všechny jeho špatné stránky: athénský nacionalismus, zřetelnou sympatii k určitému typicky athénskému kulturně-politickému establishmentu, všechny předsudky vyplývající z rodové, politické a sociální tradice, osobní bázlivost a neochotu účastnit se bezprostředně politického života, tendenci veřejný život ovlivňovat zákulisními prostředky. O něco dříve než Platón zakládá vlastní školu, v níž

⁶²⁵ Cicero přirovnává Ísokratovu školu k Trójskému koni, z něž vystupují pouze velitelé, hrdinové a vůbec lidé v nějakém ohledu význační a neobyčejní: politikové, předáci, novátoři, umělci, intelektuálové, zkrátka elita Hellady v nejširším smyslu. Cicero *De or.* II § 22.

⁶²⁶ Problematikou žánru Ísokratových fiktivních řečí a listů se podrobně zabývá A. Jähne: „Kommunikative Umsetzung gesellschaftlicher Problematik bei Isokrates,“ in: *Philologus* 135 / 1991, zejm. 136-138.

⁶²⁷ Zasvěcený, aktuální a v českém prostředí vůči neplatónské alternativě nebývale vstřícný úvod do Ísokratova politického myšlení nabízí A. Frolíková: *Ísokratés*, in: A. Havlíček (ed.), *dějiny politického myšlení I.*, OIKOYMENH, Praha 2008. Frolíková ovšem předkládá pohled založený na striktní textové evidenci, a tak bohužel vlastně zcela opomíjí rétoriku jako takovou: ísokratovské dědictví se jí redukuje na politickou filosofii či politologii a jejich výuku. To je, jak i naše stručná odbočka konstatovala, hlavní pole Ísokratova originálního přínosu jakožto samostatného myslitele, nicméně tím rozhodně není jednak vyčerpána Ísokratova role v evropských dějinách, jednak je zcela opomenut výklad Ísokratova celkového filosofického smýšlení. Neviditelným se tak stává intelektuální zázemí, díky němuž, jak jsme viděli, Ísokratés může své politicko-pedagogické myšlenky ve své době vůbec prezentovat a hlavně obhájit tváří v tvář takovým oponentům, jako byl Lysiás, Démostenés nebo koneckonců i Platón. Frolíkové skvělá studie tak vůbec nezohledňuje gorgiánskou linii ísokratovského modelu, tedy z filosofického hlediska vlastně nejpodstatnější otázky: epistemologii, ontologii, přírodní filosofii a zejména a především teoretickou rétoriku. Je jistě pravda, že to vše Ísokratés zdánlivě přechází mávnutím ruky a sám jistě v těchto oblastech nic nového nepodniká, jak jsme však viděli, jsou součástí jeho pohledu i výuky a ve skutečnosti s nimi stojí i padá.

⁶²⁸ Ať již se jejich příslušníci počítali k oligarchické či demokratické straně; příkladem nám budiž Anytos.

rozvíjí fundamentální a originální pohled svého učitele, podobně jako Platón má ve zvyku zatajovat pravé autory presentovaných myšlenek; tak jako Platónovi je největším současným konkurentem Ísokratés, je Ísokratovi protivníkem Akadémie. Podobně jako Platón je i Ísokratés nesporně literárně nadán, hlavní Platónovu přednost však postrádá – smělou filosofickou invenci. Ačkoli se tedy v mnohých tématech, zejména v politické filosofii, s Platónem může s přehledem srovnávat⁶²⁹ a patrně má ve většině případů také časovou prioritu, v zásadě nepřekračuje stín svého mistra a Platón, s výjimkou politického diskursu, se podle našeho názoru zcela právem vyrovnává s gorgiánskou školou jakožto proudem založeným Gorgiou z Leontín, popřípadě přímo s Gorgiou samotným.⁶³⁰ O Ísokratovi totiž platí jeho vlastní charakteristika: nejde mu o pronikavost a originalitu,⁶³¹ nechce své žáky a čtenáře fascinovat neobvyklým, pozoruhodným či paradoxním; v jeho pojetí filosofie sleduje vyzkoušenou a třeba mnohokrát opakovanou a slavnými úspěchy ověřenou cestu a dovádí tak k nejpříhodnějšímu možnému řešení. Genialita tedy nespočívá v hlavě ztracené v nehmotných oblacích, ale v synoptickém pohledu na mnoho prověřených možností⁶³² a schopnosti z nich vybrat tu nejpodobnější nynější situaci, a rovněž ji pro tuto situaci náležitě modifikovat.⁶³³

Nechceme tím v žádném případě nijak dehonestovat či marginalisovat Ísokratovy spisy i veřejné a pedagogické působení, ba naopak: budiž zde zcela jasně řečeno, že většina myšlenek či koncepcí, s nimiž se u Ísokrata setkáváme, je z filosofického hlediska neobyčejně zajímavá a nepochybně alternativní vůči platónskému měřítku „filosofičnosti“. Jde jen o to, že je nevymyslel Ísokratés...

Jistěže má ísokratovská nauka nezaměnitelnou a osobitou formu a je rovněž pravda, že převzaté postoje Ísokratés dále rozvinul a zejména důsledně a systematicky po mnohá léta prosazoval. Kromě toho je třeba přiznat, že mnohé věci z Gorgii sice přímo vyplývají, ale dochovány jsou jen u Ísokrata.⁶³⁴ Až na

⁶²⁹ Z politologického hlediska se jeho stanoviska mohou jevit dokonce jako vyváženější a dobovým poměrům přiměřenější, kvůli převažující platónsko-aristotelské linii však Ísokratés nespadá mezi relevantní autory, u nichž by se hledala základní politologická východiska. Kromě toho je třeba se zamyslet nad tím, nakolik jsou Ísokratovy politické názory jeho vlastní a do jaké míry byl ovlivněn Gorgiou, jeho žákem Theraménem nebo i Sókratem.

⁶³⁰ Neznamená to, že by Ísokratés nebyl Platónovi dostatečným partnerem, nebo že by mu ve svých dílech nevěnoval pozornost; domníváme se pouze, že Platón podobně jako my viděl za Ísokratem vždy Gorgiu coby původce.

⁶³¹ Obdobně *Ad Demonicum* (or. 1) § 4.

⁶³² Srovnej *Ad Demonicum* (or. 1) § 50-2.

⁶³³ *Ad Nicoclem* (or. 2) § 40-44.

⁶³⁴ Rozlišení Gorgiův X gorgiovský X gorgiánský viz výše.

vysloveně politické nauky⁶³⁵ (a to ještě s výjimkou panhellénismu) se v každém případě zdá, že pro veškerá typická ísokratovská východiska bychom našli vysvětlení u Gorgii; naopak mnohé z Gorgii bychom u Ísokrata hledali marně.

Ísokrata ovšem mimořádně proslavil jeho styl a jak podotýká de Romilly,⁶³⁶ právě Ísokratem učinila rétorika první krok k formalismu a stylistice. Jistě ne náhodou: Ísokratés měl údajně slabý hlas a v přednesu se svým konkurentům, jako byl Lysiás či Démostenés, nemohl rovnat. Jeho rétorika je tedy rétorikou literární a pedagogickou. K těmto účelům si stylisticky mimořádně nadaný Ísokratés vytvořil zcela typický „rukopis“: jeho díla mají propracovanou architekturu, jejíž základem jsou mimořádně vyvážené periody. Ani zde však nebyl zcela originální – již Gorgiás stavěl svá díla na výrazných antithesích a gorgiovských figurách. Ísokratés tuto tendenci posílil a rozšířil na celé věty a větné celky, v souladu se svým naturelem ovšem zavrhl Gorgiovu agresivitu a teatrálnost ve prospěch hladkého plynutí a harmonických poměrů, které vyvolávají silný dojem řádu a smyslu.⁶³⁷ Celkově tedy Ísokratův styl vyvolává nezvykle silný pocit spolehlivosti, solidnosti a slušnosti, což jistě v praxi oceňovali jeho žáci. Na druhou stranu jeho odkaz postrádá onu magii, s jakou nás dodnes neodolatelně přitahují Gorgiova *Helena* nebo Platónovo *Symposion*.

Po stránce τέρψις se Ísokratés Gorgiovi nikdy ani nepřiblížil na dohled a kvůli celkové ohleduplnosti, snaze o uhlazenost a odstranění všech rušivých extrémů je velmi obtížné si v Ísokratových textech vůbec všimnout, že mnohdy rozhodující a klíčové problémy, o kterých pojednávají a které hýbou politikou a vůbec celou společností, soukromou sféru nevyjímaje, vlastně vyžadují od každého posluchače zaujetí nějakého zásadního filosofického postoje, životního či praktického stanoviska, s nímž je nevyhnutelně spojena řada velmi nepříjemných otázek a konsekvencí, ať již je ono stanovisko jakékoliv. Zatímco Gorgiás své

⁶³⁵ Je ovšem třeba připomenout, že o Gorgiově politické výuce nevíme vlastně vůbec nic. Máme jistou představu o jeho panhellénských tendencích, o názorech např. na ústavu apod. však nevíme. Je ovšem jasné, že tak jako tak by je Gorgiás pokládal za pouhou speciální terminologii, kterou je třeba si osvojit v rámci politické rétoriky, nikoli za vědu slibující nějaké spolehlivé prognózy či volbu momentálně nejpříhodnějšího opatření.

⁶³⁶ J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Massachusetts) & London 1975, 55-6.

⁶³⁷ D. Mirhady & Y. L. Too, *Isocrates*, University of Texas Press, Austin 2000, 6-7. Právě půvabný styl uhlazeného gentlemana, charakteristický svými uměřenými a vyváženými periodami, vedl k zařazení Ísokrata na první místo kánonu deseti attických řečníků. I přes nesporný šarm je však nutno vzít v úvahu, že jeho díla jsou především texty – v živém proslovu by dlouhé periody byly spíše kontraproduktivní a autor by mnohem více čelil riziku označení za nudného a vyumělkovaného „suchara“ bez fantazie.

posluchače „shazuje do proudu“ a odkrytím paradoxů každého takového nutně jednostranného rozhodnutí jim v plné hrůze a nahotě staví před oči tragiku jejich vlastního lidství, působí Ísokratés u svých athénských posluchačů téměř pravý opak: sebeuspokojení nad vlastními hodnotami doprovázené mírnou snahou o drobné a pozvolné vylepšování, které je rozhodně prosto jakéhokoliv šoku, drastické a extrémní zkušenosti a vůbec nepříjemných emocí, nutkavě vyvolávajících potřebu hluboké introspekce a přehodnocení tradičních jistot. Tato „diplomatická“ taktika je z praktického hlediska jistě mnohem úspěšnější a umožňuje dosáhnout plošného účinku v nesrovnatelně větším měřítku, a jak vyplývá z naší právě ukončené ísokratovské ministudie, její hlavní důvod spočívá v Ísokratově stylisticko-pedagogickém přístupu: Ísokratés se nám jeví především jako eklektický učenec a pedagog, jenž svým záměrem pokrývá mnohem širší cílovou skupinu, než jeho poněkud excentrický a neobyčejně originální učitel;⁶³⁸ jeho řeči jsou podle toho koncipovány pro universální posluchačstvo, akademiky počínaje a dobře situovanými řemeslníky konče – ti všichni jsou jeho potenciálními žáky. „Uzávorkujeme-li“ si ovšem tuto jeho snahu zasáhnout maximum současníků za daných okolností (což je vlastně jen na celoživotní působení aplikovaná Gorgiova *eukairie*), pak nalézáme postoje, obvykle vedoucí ke Gorgiovi. Domníváme se, že Platón se svým fascinujícím vhledem „do ledví“ soudobé filosofie tuto závislost rovněž odhalil a že jeho názor na Ísokrata byl v tomto ohledu obdobný našemu právě nastíněnému pohledu.

3. CHRONOLOGIE A RANĚ-STŘEDNÍ DIALOGY

Ještě, než přikročíme ke druhé, plně platónské části bádání, je vhodné se na malou chvíli zastavit. Je zjevné, že naše původní zdánlivě banální otázka nás dovedla k potřebě rozsáhlejšího zkoumání, které se částečně již pohybovalo na platónské půdě. Před započítím hlavních platónských prací učiňme několik vysvětlujících poznámek ohledně předpokladů, východisek a vůbec determinujících faktorů jak platónských aspektů zkoumání již ukončeného, tak

⁶³⁸ Na svém vrcholu byl Gorgiás možná nejznámější žijící Hellén, v každém případě nejslavnější řečník a jeho řeč tedy oslovovala celou Helladu – to však nic neříká o sociálním zařazení jeho posluchačů: Gorgiás fascinoval své vrstevníky napříč městskými státy, jako jeho žáci a následovníci však přicházeli v úvahu lidé z podstatně vyšších sociálních vrstev; rovněž celkový počet žáků byl u jeho nástupce Ísokrata mnohonásobně vyšší.

zejména zkoumání budoucích. Pomůže nám to snad předejit určitým nedorozuměním a nejasnostem.

Stavíme-li se od počátku kriticky k určitému konzervativnímu (a budiž nám nyní již povoleno poznamenat, že dle našeho názoru překonanému) momentu platónského bádání, neznamená to nikterak, že bychom zavrhovali celou dosavadní tradici platónských interpretů. Ba naopak, cítíme se být její součástí a řadu našich otázek pokládáme za přímý důsledek této tradice. Domníváme se ostatně, že platónské bádání snad ani nelze provádět jinak. Ačkoli jsme se tedy hned zpočátku vyjádřili poměrně kriticky, řada tradičních všeobecně uznávaných náhledů tvoří východiska našeho přístupu. Neznamená to zajisté, že pokud v průběhu našeho zkoumání dojde k jejich problematizaci, budeme zavírat oči před novými poznatky a na původních předpokladech dogmaticky setrváme. Prozatím se však naše pochybnosti omezují zejména na výklad pojmů σοφιστής, σοφιστική, dále ῥήτωρ, ῥητορική, a na bezprostředně navazující okruhy otázek. V tomto smyslu tedy mluvíme o přístupu nezávislém na tradici.

Naopak jedním z nejvýznamnějších předpokladů našeho zkoumání je všeobecně přijímané rozdělení Platónových dialogů do skupin podle předpokládaného pořadí, jak byly sepsány. Na rozdíl od antické tradice, odvolávající se na tetralogie Thrasylla Alexandrijského, tedy dnes není zvykem řadit spisy tématicky, ale chronologicky. Tento přístup má ovšem několik možných variant.

Pro první z nich je název „chronologické členění“ spíše nadsázkou. Představuje vlastně rozdělení dialogů do tří skupin – klíčem je opět především jejich obsahová stránka a role Sókrata.⁶³⁹ Tento pohled zastávají zejména badatelé, kteří se snaží na základě dialogů s jednodušší stavbou vyprofilovat názory historického Sókrata. Tyto dialogy jsou označeny za „ranné“, na rozdíl od „středních“, v nichž se předpokládá rozvinutí Platónovy vlastní Nauky o Idejích (NoI). Zbývá skupina dialogů, v nichž Sókratés hraje roli pramalou či vůbec žádnou, a které se ovšem tématicky taktéž značně vzdalují od předpokládaného těžiště Sókratova zájmu. Tyto dialogy jsou potom prohlášeny za pozdní.

Poněkud odlišným přístupem se vyznačuje varianta, kterou pracovně označíme za „striktně chronologickou“. Tato varianta na základě historických

indicií vytváří přesné pořadí jednotlivých dialogů.⁶⁴⁰ V podstatě lze říci, že v ní nelze mluvit o skutečných skupinách, důležitější je přesná datace. Určitými zlomovými momenty jsou nicméně Sókratova smrt a Platónovy cesty na Sicílii.

Poslední variantou chronologického členění je vytvoření skupin na základě stylometrické analýzy. Exaktní počítačová srovnání naleznou z lexikálního a stylistického hlediska velmi odlišné dialogy a ostatní se pak přiřazují k těmto „pólům“. Vzniká tak skupina ranných, „tranzitivních“, středních a pozdních dialogů.⁶⁴¹

Každá z těchto variant má vedle předností i určité nevýhody. Členíme-li dialogy podle Sókratovy role, popř. podle stupně vývoje NoI (Nauky o Idejích), pak takové členění v pravém slova smyslu nenabízí pomůcku ke zkoumání Platónovy filosofie – poměrně propracovaná představa o ní je totiž předpokladem tohoto členění. Hledíme-li si pouze historických událostí, pak s jistotou můžeme data využívat pouze jako *terminus post quem*, jinak bychom museli předpokládat, že dialogy jsou věrohodným záznamem skutečných událostí či politickým pamfletem, a ne tvůrčím výkonem plně podřízeným filosofickým cílům svého autora. Krom toho zůstává mnoho dialogů, v nichž prostě při nejlepší snaze žádné jednoznačné historické indicie nenalzáme. To je rovněž slabina posledního přístupu. Řada dialogů není z hlediska stylometriky přesně zařaditelná a kromě toho se do těsné blízkosti dostávají dialogy z obsahového hlediska skutečně velmi odlišné (*Symp.* a *Phd.* jako ranné dialogy, *Parm.* jako druhý střední hned po *Rep.*!)

Vzhledem k nastíněným obtížím většina autorů již od počátku volí určitou kombinaci, v čisté podobě se až na „striktní chronologii“ zmíněné přístupy prakticky nevyskytují. Pomocnou roli hrají především historické souvislosti, které mají buď vyvažovat nepochybnou subjektivitu členění podle vývoje NoI, nebo umožnit a zdůvodnit jednoznačný řez v plynule se vyvíjejícím Platónově stylu. Něco úplně jiného je ovšem kombinovaný přístup, který zcela vědomě využívá a propojuje výsledky všech tří zmíněných, aniž by dával přednost jednomu z nich. Tento přístup umožňuje využít přednosti všech variant chronologického členění,

⁶³⁹ Tento přístup nacházíme u většiny badatelů působících před 2. sv. válkou, podrobněji viz příloha I.

⁶⁴⁰ Vyhraňeným zástupcem této varianty je Julius Tomin, např. „Dating of the Phaedrus and interpretation of Plato,“ *Antichthon* 22 / 1988, 26-41, toto východisko silně přítomno ve všech Tominových pracech.

⁶⁴¹ Klasickými zástupci jsou L. Brandwood: *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge Univ. Press, 1990, a G. R. Ledger: *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989, podrobněji viz přílohy.

aniž by nutně přebíral i nevýhody jejich určité jednostrannosti.⁶⁴² Východiskem takového členění je nepochybně určitá z tradice vycházející rámcová představa o Platónově díle, tato představa je však systematicky podrobována kritické reflexi na základě stylometriky a nesmí odporovat prokázaným „post quem“ údajům, to celé za pomoci rozsáhlé počítačové analýzy celého platónského korpusu. Výsledkem jsou, na rozdíl od tradičního členění na rané, střední a pozdní, čtyři skupiny zařaditelných dialogů a neurčitá skupina pátá, sdružující dialogy nezařaditelné a dialogy nepravé.

„Striktní chronologii“ už dnes nezastává téměř nikdo, řazení dle vývoje NoI a Sókratovy role vykazuje mimořádnou nejednotnost, navíc přichází pouze se třemi skupinami dialogů. Naproti tomu nepochybný přínos stylometriky spojené s počítačovou analýzou spočívá v zařazení skupiny tranzitivních dialogů. Hlavní přednost tohoto přístupu, proklamovaná exaktnost, však při pohledu na různé řazení u hlavních zastánců dostává vážné trhliny a zcela pohasíná při seznámení s Youngovou kritikou a z ní vyplývající střizlivě minimalizovanou variantou.⁶⁴³ Proto se nám kombinovaný přístup jeví jako nejvyváženější. Na druhou stranu se nám zdá, že tradiční dělení na rané, střední a pozdní dialogy má v nejjobecnějším ohledu určité opodstatnění, a že i dialogy v rámci tzv. „středních“ se spíše dělí na dva tábory a netvoří homogenní celek. Přidržíme se proto tradičního dělení na tři skupiny, přičemž první dvě budou obsahovat dvě pracovní podskupiny:

1. RANÉ DIALOGY

- a) malé sókratovské, aporetické, ještě za Sókratova života a vlivu, možná paralelní tvorba tragédií
- b) tranzitivní, těsně po Sókratově smrti, šok a vyrovnání se s oponenty Sókrata, bez náznaku NoI

2. STŘEDNÍ DIALOGY

- a) raně-střední, vyrovnání se s rétorikou vede k nutnosti budování pozitivní nauky, náznaky NoI
- b) klasické, vrcholné období, vybudována klasická NoI, založena Akademie

3. POZDNÍ DIALOGY

Toto naše pracovní dělení⁶⁴⁴ se v zásadě opírá jak o konsensus stylometriků, tak o sókratovsko-vývojový pohled, umožňuje nám však lépe a přesněji se orientovat ve značném množství často značně odlišných Platónových spisů, v nichž je naše „purpurová“ tematika roztroušena. Poměrně netradiční

⁶⁴² Pravdou ovšem je, že tento přístup volí spíše práce kompilační, než jednostranněji zaměřené problémové studie.

Možná právě proto je ovšem výsledek vyváženější a více se blíží „common sense“ současného platónského bádání. Příkladem budiž A. Graeser: *Řecká filosofie klasického období*, OIKOYMENH, Praha 2000.

⁶⁴³ Ch. M. Young: „Plato and Computer Dating“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XII / 1994, 227-250.

rozdělení středních dialogů se přitom opírá za prvé o nejednotnost badatelů v otázce řazení dialogů námi označených jako raně-střední (kolísá od raných po střední), za druhé – a to zejména – je vedeno zájmem o úlohou rétoriky a dokonce přítomnost Gorgii a jeho školy prostřednictvím žáků v raně-středních dialozích. Zároveň se v této podskupině poprvé objevují jednoznačné odkazy k NoI, a to v té podobě, jak je představena v podskupině středních dialogů s pracovním názvem klasické. NoI je tedy společným rysem skupiny středních dialogů, téma rétoriky naopak odlišujícím, neb u klasických dialogů jej nenacházíme.

Kromě průniku výsledků více než stoletého bádání v oblasti stylometriky, sókratovské otázky i problematiky vzniku, ustavení a postupného vývoje NoI však pro navrhované dělení přinášíme naše vlastní argumenty, které jsou zejména formální povahy. Každá z námi identifikovaných skupin je totiž charakterizována jistými specifickými formálními aspekty, společnými pro všechny dialogy této skupiny. Jedná se za prvé o celkovou strukturu dialogu, tj. počet hlavních částí a tomu odpovídajících témat, přítomnost a funkci dramatického rámce, mimetickou či narativní povahu díla i aporetické či naopak jednoznačné vyústění. Za druhé se tyto znaky týkají počtu Sókratových partnerů a jejich v rámci struktury víceméně pevně určené role, topologické charakteristiky i Sókratovy role a jeho celkové iniciativy.⁶⁴⁵ V zásadě přitom platí, že pozdější skupiny využívají většinu formálních prvků skupin předchozích, ale v jiném kontextu a k podstatně komplikovanějším účelům; přidávají navíc své specifické prvky.⁶⁴⁶ Je zřejmé, že naše klasifikace dialogů se výrazně inspiruje strukturální analýzou formální stránky řecké literatury, zejména vývojem attické tragédie a jejích forem. Víme však, že Platón snad ještě souběžně se svými prvními dialogy tragédie psal a že na mnoha místech cituje zejména Pindara, pro jehož tvorbu je ona formální preciznost rovněž typická. V první řadě si však uvědomme, že kritériem dělení je zde τὰς ἰσ, tedy výsostná optika gorgiánské rétoriky,⁶⁴⁷ popř. typické platónské τόποι resp. σχήματα. Nehodláme přitom tvrdit, že sama tato formální klasifikace dialogů do navrhovaných skupin je dostatečná pro korektní stanovení chronologie

⁶⁴⁴ Podrobněji viz příloha I.

⁶⁴⁵ Podrobněji k celé problematice viz K. Boháček: „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés,“ in: *Platónův dialog Charmidés, sborník příspěvků z platónského symposia (11-12. 11. 2004)*, ed. A. Havlíček, Praha 2007.

⁶⁴⁶ Podrobněji viz příloha III.

⁶⁴⁷ Viz níže, kapitoly věnované *Heleně*.

Platónova díla.⁶⁴⁸ Poukazuje pouze na společná východiska, styl, metodu i celkový obzor v pozadí, gorgiánskou terminologií zkrátka řečeno: základem všech textů spadajících do stejné skupiny je jediná autorova δόξα. Znamená to v první řadě určitou společnou linii všech dotyčných spisů, což jistě umožňuje jednoznačnější orientaci v hledání relevantních kontextuálních vazeb v rámci rozsáhlého a mnohoznačného Platónova odkazu. Ptáme-li se po rétorice u Platóna, je uvedené východisko jistě více než relevantní.

Toto dělení je tedy samozřejmě motivováno naším „purpurovým“ zájmem a během našeho zkoumání bude ještě zapotřebí prověřit, zda má také širší než čistě utilitární charakter. Je nám přitom od začátku jasné, že rétorická problematika se v platónově díle nevyskytuje pouze v dialogích, které označujeme za raně-střední; většinou však není hlavní tématem a spíše ji můžeme sledovat mezi řádky jako pokračující „běh na dlouho trať“. Náš výklad raně-středních spisů se pokusí ukázat, že v této skupině naopak rétorika je hlavním důvodem, proč byly napsány, nebo že alespoň byly napsány tak, aby rétorická problematika k jejich hlavnímu tématu nutně vedla. Tato problematika jde ovšem ruku v ruce s centrální otázkou našeho celého bádání, jaký je vztah rétoriky a filosofie v Platónově díle, a především co to vůbec v této rovině rétorika doopravdy je.

Druhým předpokladem našeho zkoumání, jenž úzce souvisí s předchozím, je zároveň jedním z pravidel hermeneutického výkladu⁶⁴⁹ – princip časové priority aplikovaný na uvedené členění dialogů. Má-li mít toto členění skutečný smysl, pak je podle nás zapotřebí dávat velký pozor, chceme-li např. určitý problém tranzitivního dialogu vysvětlovat na základě pojetí téhož problému v dialogu pozdním; v opačném případě se o tak velký problém nejedná. V našem případě se tento předpoklad plně uplatňuje např. při zkoumání skutečného významu pojmů σοφιστής, ῥήτωρ etc., a velmi odlišného důrazu, který je třeba klást na jejich výskyty v různých skupinách dialogů.

Naše purpurové zkoumání mělo v první řadě vysvětlit vztah Gorgii Leontínského a sofistů v Platónově díle, výchozím bodem byl dialog *Prótagorás* a

⁶⁴⁸ Proto nejprve vycházíme z důvěryhodných stylometricko-systematických výsledků renomovaných badatelů. Na druhou stranu naše klasifikace konkrétní rozhodování v rámci již hrubě nastíněné chronologie výrazně ovlivňuje.

⁶⁴⁹ Všechna tato pravidla vlastně patří mezi východiska našeho zkoumání. Jejich konkrétní formulace viz R. P. Hägler: *Über das Verhältnis der beiden Hauptteile des Parmenides zueinander*, příspěvek na IV. Mezinárodním platónském sympoziu České platónské společnosti, Praha 9.-11. 10. 2003 (nebyl publikován ve sborníku): 1. Princip imanentní interpretace 2. Princip kontextu a koherence 3. Princip presumpce dobrého smyslu 4. Princip omylnosti tradice

v centru pozornosti rané, zejména však tranzitivní a částečně raně-střední dialogy; ve druhém kroku jsme se plně zaměřili na gorgiánskou rétoriku jakožto neplatónskou filosofickou posici. Ve třetím kroku, který nás právě čeká, budeme v raně-středních dialozích zkoumat přítomnost této rétorické filosofie, a míru jejího případného vlivu na Platónův myšlenkový vývoj. Na závěr se pak pozornost kontrolně zaměří na různé aspekty Gorgiovy rétorické filosofie, tak jak se objevuje zejména ve skupině středních a pozdních dialogů; tento závěrečný přehled bude ovšem veden striktně zcela bez nároku na vyčerpávající výklad těchto spisů.

Posledním předpokladem, jenž uvádíme pouze pro pořádek, neboť již v textu několikrát zazněl, je hodnocení všech postav dialogů jako Platónovy svobodné fikce, která se případných historických předobrazů drží jen natolik, nakolik je to výhodné pro Platónovy nám alespoň prozatím utajené záměry.⁶⁵⁰

5. Princip časové priority.

⁶⁵⁰ „Osoby Platónových dialogů, i když mají jména historických osob, nejsou zatíženy svými historickými osudy; Platónovo umění jim bere jejich pozemský život a činí je účastnými jiného života ves vém vlastním světě,“ František Novotný: Úvod k dialogu *Charmidés*, OIKOYMENH, Praha 1995, 7-8.

Druhý díl:

**PLATÓNŮVA
FILOSOFICKÁ
RÉTORIKA**

HLAVA ČTVRTÁ

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΙΟΝ

1. PLANOUČÍ POHLED GORGÓNSKÉ TVÁŘE

a) Maska za námi

Ve srovnání s přípravnou fází, v níž jsme museli podstoupit nezbytnou „demoliční fázi“ pro uvolnění prostoru dalšímu postupu prací, jsme nyní v našem „purpurovém podniku“ znatelně postoupili. Dekonstruktivistickou metodu přípravných zkoumání jsme nahradili pokusem o historickou rekonstrukci komplikované nauky, tvořící podle našeho názoru nezbytné pozadí jinak prakticky nesrozumitelných a hlavně nesmyslně protichůdných a rozporuplných dochovaných spisů Gorgii z Leontín.

Měli jsme určitou výhodu v tom, že jsme nemuseli začínat zcela „na zelené louce“, ale mohli jsme se opřít o má předchozí zkoumání shrnutá do knihy *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*. Úvodní část práce v prvním dílu tedy spočívala zejména ve stručném přetlumočení a opětovném promyšlení již dříve předložené interpretace spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, tentokrát ovšem se zcela jasným důrazem na možnou rétoriku, tj. λόγος a všechny jeho aspekty – vnímání, myšlení, komunikaci. Výsledkem bylo potvrzení rekonstrukce Gorgiovy „filosofie nebytí“, v níž ovšem byly tentokrát navíc rozpoznány určité otevřené možnosti a nevyřčené předpoklady.

Na tento první, negativní „pilíř“ navázala část věnovaná *Heleně*, která je všeobecně považována za vrcholné dílo. Podrobný komentář v první řadě ukázal, nejen že je „rétorika“ z *Heleny* slučitelná se starší filosofií nebytí, ale že ji dokonce předpokládá jako nutné negativní východisko, jedině díky němuž je logoplastika – „netheoretická gorgiánská theorie“ - zdůvodnitelná a vůbec pochopitelná. Dále se ukázalo, že metoda historické rekonstrukce zde nutně naráží na svoji mez, spočívající jednak v malém počtu dochovaných textů, jednak ve zcela specifické povaze Gorgiovy nauky, v jejím antidogmatismu, pragmatismu a zvláštním *empeiricko-didaktickém* statusu τέχνη, jež předem vylučují jakoukoli pozitivní nauku s nějakou definovatelnou metodologií, předmětem etc. Žádný gorgiánský spis žádnou pozitivní systematiku obsahovat nemůže, protože to je znemožněno jasně vytýčenou linií *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Na druhou stranu je předpoklad něčeho na způsob nauky nezbytný jak pro pochopení určitých důsledků *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, tak zejména pro celkové porozumění *Heleně*. Pokusili jsme se

tedy jednak doplnit nedostatečnost stávající textové evidence ze spisů Gorgiových žáků, jednak jsme museli sáhnout k metodě tzv. racionální konstrukce, tj. doplnění chybějících spojovacích článků tak, aby konstrukce umožňovala dobrý smysl spolehlivě dochovaným myšlenkám.

Jako hlavní předpoklad v pozadí gorgiánského pohledu vůbec, společný všem dochovaným dílům, se nám ukázala zejména taktická psychologie, a dále určitý magicko-umělecký koncept φύσις, obé zřejmě ovlivněno Emedokleem a tragickým básnictvím.

Díky tomu zde nyní máme ne snad explicitně pozitivní gorgiánskou systematiku, ale jasně vymezenou gorgiánskou posici, která úmyslně není ani vyčerpávající ani ve vědeckém smyslu přesná, přesto je z hlediska účelu dostatečná. Tímto účelem nepochybně je výuka či lépe řečeno základy a průvodcovství ve světě, jenž není, protože stále vyvstává a protože my se na tomto vyvstávání aktivně podílíme jakožto zdaleka ne autonomní tvůrci. Gorgiánská theorie je tedy theorie, která postačuje k tomu, aby zdůvodnila způsob gorgiánského pohledu na λόγος, a zejména umožnila či alespoň ulehčila osvojení přinejmenším prvních částí gorgiánské τέχνη.

Takový výsledek jistě není maličkost. Na začátku jsme si vetkli v klopou našeho zkoumání purpurové poupě a nyní jsme připraveni na jeho plný květ: můžeme se tedy opětovně zeptat, kdo byl u Platóna muž v purpurovém plášti, kam se v jeho díle poděl a za koho byl s největší pravděpodobností pokládán. Smělá konstrukce Gorgiovy logoplastiky, či chceme-li filosofie *logu*, nám nyní v podobě sice neuchopitelné, ale přitom zcela nepopíratelně přítomné tragické gorgónské masky osvěcuje svým žhnoucím pohledem pole našeho budoucího zkoumání.

Nadále se tedy budeme pohybovat výhradně na platónské půdě. Není to sféra pro nás zcela neznámá, i doposud jsme se do jisté míry nikdy neobešli bez dokladů, které nám dialogy skýtají: jak v případě sofistů, tak rétoriky představují tak významný pramen našich vědomostí, že jsme je museli průběžně „konzultovat“ vlastně po celou dobu našeho zkoumání. Ale pozor! Je něco jiného, když historikové při rekonstrukci poměrů ve čtvrtém či popř. i pátém století „ante“ přihlížejí k Platónovi jako k pokladnici vzájemně nezávislých fragmentarisovatelných reálií, a tyto „střípky“ navíc porovnávají se střípky z Ísokrata, Xenofonta, Thúkýdida..., a něco jiného jsou platónská bádání striktně vymezená položkami na seznamu *Corpus platonicum*. Až doposud pro nás, i v případě detailního rozboru pasáží z *Hippii* či *Prótagory*, byl Platón pouze onou

pokladnicí, archívem, kde lze nalézt dobře utajené skvosty. Ve druhém dílu se ale naše bádání přesunuje na čistě platónskou půdu: od nynějška až do konce nás zajímají jediné Platónovy dialogy, popř. dopisy. Všeobecný „průzkum terénu“ spojený s úvodní dekonstrukcí a historická gorgiánská studia na půdě vlastní gorgiánské školy jsme zdárně završili, přinejmenším v tom smyslu, že bádání přinesla ovoce, které jsme zcela nezbytně potřebovali v rámci naší purpurové problematiky.

Nyní se tedy můžeme vydat na širou plavbu po platónských textech. Naším kompasem budiž Gorgiás, jeho postava, jeho jméno, žáci a prokazatelná přítomnost jeho myšlenek. Bude nás zajímat, jak velký stín vrhá gorgónská tvář na Platónovo dílo, jak hluboko zasahuje, a co všechno v platónské nauce ještě patří pod označení „purpurová“. Koncentrovat se budeme zejména na ty dialogy, v nichž tato problematika hraje prim, nebo přinejmenším stojí v popředí. Ostatní zkoumání pokládejme za skončená.

b) Maska před námi

V první řadě a podle veškerého očekávání je gorgiánskou otázkou v rámci platónských studií třeba řešit tam, kde se explicitně objevuje postava nebo jméno Gorgii z Leontín. Jak víme, tradice Platónův názor na slavného Sicilana, jakož i na rétoriku vůbec, hledala prakticky výlučně v dialogu *Gorgiás*. Naše zkoumání proto započne právě tam.

Gorgiás je tradičně pokládán za jeden z nejpůsobivějších dialogů a zcela nepochybně patří k Platónovým dílům nejznámějším a nejvlivnějším.⁶⁵¹ Cicero v něm kupříkladu spatřoval Platónovo přání, aby rétorika podlehla filosofii.⁶⁵² Nelze však tak jednoznačně říci, že tímto jednoznačným závěrem – porážkou Sókratových partnerů - dialog končí. Postava Gorgii je sice formálně v rozhovoru poražena Sókratem, prestiž, váha a dokonce ani celková nálada slovuťného řečníka tím ovšem nijak neutrpí a Platónův Gorgiás neprojeví po celou dobu ani náznak nelibosti. Jak zdůrazňuje Olof Gigon,⁶⁵³ Sókratés se k němu chová s velmi vybranou zdvořilostí, úctou a téměř „nesókratovskou“ ohleduplností,⁶⁵⁴ Gorgiás se na oplátku se zájmem účastní hovoru a ani nestrhává převahu v řeči na svou stranu, ani se nesnižuje k argumentu ad personam.⁶⁵⁵ Naopak s určitou noblesou dodržuje sókratovská pravidla řeči a v podstatě se jej průběh rozhovoru

⁶⁵¹ V odborné literatuře se vytrvale opakuje příklad s korinthským rolníkem, jenž ihned poté, co si přečetl *Gorgiu*, opustil své pole a pod vedením Platónovým nadále pěstoval svoji duši. Údajně mu byl věnován Aristotelův nedochovaný Korinthský dialog. Viz Themistios: *Or.* 33, 356 nebo Aristotelés: *fr.* 64.

⁶⁵² Cicero: *De or.* III § 129.

⁶⁵³ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 89.

⁶⁵⁴ *Gorg.* 457 c - 458 b; 460 e - 461 b

⁶⁵⁵ Viděli jsme, jak se o to pokouší např. Prótagorás; ukázkovým příkladem eristické dialektiky je celý *Euthydémos*.

nedotýká. Sókratés pro něj nedisponuje dostatečně silnými zbraněmi, aby jej mohl ohrozit.

V případě třetího partnera, Kallikleia, Sókratés už vůbec neodchází jako vítěz. Kalliklés tvrdošíjně obhajuje svoji posici a stojí na svém zcela krystalickém voluntarismu jako snad nejotrlejší Sókratův protivník vůbec.⁶⁵⁶ Skutečně otřesena tak odchází jediné postava Póla a zejména Pólova kapitulace je zřejmě důvodem všeobecného dojmu porážky rétoriky, jenž je minimálně podle tradičního pohledu hlavním Platónovým cílem.⁶⁵⁷

Z hlediska vnitřního diskursu platónského korpusu je ovšem podle Irwina hlavním smyslem dialogu obhájit sókratovský ἔλεγχος, známý z tzv. raných spisů, a dále sókratovské pojetí vztahu τέχνη a ἀρετή včetně tzv. morálního intelektualismu.⁶⁵⁸ Z vnějšího hlediska jde o rozlišení sókratovské metody a rétoriky. *Gorgiás* by dle tohoto předpokladu byl určitým předělovým dialogem,⁶⁵⁹ jemuž v každém případě předcházejí rané dialogy (*Apol.*, *Crito*, *Euthyphr.*, *Lach.*, *Charm.*, *Lys.*, *Euthyd.*, *Hip. Mi.*, *Ion*, *Prot.*), které svou problematikou zastřešuje a překonává;⁶⁶⁰ zejména v oblasti etiky by tak *Gorgiás* představoval určité završení klasického sókratovského pojetí z *Kritóna* a *Apologie*.

Z hlediska platónské systematiky⁶⁶¹ je pak *Gorgiás* „přelomové umístění“ dokládáno následujícími charakteristickými znaky:⁶⁶²

- εἶδος je v raných dialozích pojímán jako určitá vlastnost přítomná ve všech věcech charakterizovaných touto vlastností jakožto věc podobná věcem; ve středních dialozích přichází „oddělení forem“. *Gorgiás* již

⁶⁵⁶ „Bis zum Schluß bleibt Kallikles ein Mann von Welt, der, alles in allem gesehen, seine Position geschickt zu vertreten vermag“, bilancuje O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 90.

⁶⁵⁷ Jak zdůrazňuje T. Irwin: *Platos Ethics*, Oxford & N.Y. 1995, 96, Sókratův skutečný zájem nepatří sofistům, politikům či jakýmkoli jiným „hlavním parterům“ z dialogů, ale převážně mladým posluchačům, kteří rozhovorům mlčky přihlížejí. Právě na „diváka“, jehož éterickou formou je samozřejmě čtenář, je Platónova dramatická tvorba zaměřena.

⁶⁵⁸ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 2-4.

⁶⁵⁹ Obdobný názor zastává E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 20-24. Na rozdíl od Irwina se však navíc snaží dialog chronologicky bezprostředně spojovat s 1. Sicílskou výpravou.

⁶⁶⁰ Srov. J. Patočka: *Sókratés*, Praha 1991, 12.

⁶⁶¹ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 5-7.

⁶⁶² Celá koncepce je založena na představě dvou zásadních celků v rámci Platónova díla: 1. Spisy vyjadřující Sókratův názor nebo alespoň pod výrazným Sókratovým vlivem 2. Platónova vlastní nauka. Zásadní oporu pro takový pohled představuje Aristotelés, jenž rozdíl Sókratés - Platón vyjadřuje jak na rovině ontologické (*Met.* 987 B, 1078 B, 1086 B, S. neosamostatňuje formy), epistemologické (*Soph. el.* 183 B, S. trvá na svém nevědění) i osobní (*De part. Animal.* 642 A, S. zajímala etika, ne přírodověda nebo kosmologie). Pro náš podstatně diferencovanější názor na skupiny příbuzných dialogů v rámci Platónova díla viz přílohy I. Hlavní rozdíl samozřejmě spočívá v členění na 5 skupin úzce spřízněných dialogů, a to zejména podle formálního klíče: dialogy v každé skupině navzájem sdílejí strukturu charakteristickou právě pro onu konkrétní skupinu, postavy vystupují v určité charakteristické roli etc.

používá propracovanou terminologii forem, nepředpokládá však nutně koncepcí známé z *Faidóna*.

- Sókratés se prezentuje dlouhými řečmi a zejména v pasážích s Kallikleem systematicky a dogmaticky vyučuje, což v ranných není
- Sókratovská otázka $\tau\iota \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ztrácí centrální brisanci a Sókratés dokonce sám nabízí vlastní definici, což v ranných není
- Sókratés se nevyhýbá politickým implikacím svých morálních zásad, což v ranných není
- postoj k hédonismu je znatelně zamítavější než ještě v *Prót.*
- závěr dialogu patří mýtu o posmrtném životě a zájmu o nesmrtnost duše, což v ranných není
- výrazně zde stoupá prestiž geometrie, v ranných dílech nevýrazná

Pro naše „purpurové zkoumání“ jsou otázky platónské systematiky vcelku mimoběžné, takže by se úvahy na toto téma mohly zdát zavádějící odbočkou; vždyť i vnitřní diskurs korpusu nás zajímá jen co do svého vztahu k rétorice a gorgiánské škole. Pro celkové chápání dialogu, a tedy i porozumění roli rétoriky v něm, však zběžná revize těchto předpokladů význam má. Zařazení dialogu do určité skupiny významně předurčuje naše předporozumění, s nímž vstupujeme do procesu interpretace. Terence Irwin má zcela jistě pravdu v tom, že platónské dialogy jsou polyvalentní artefakty, jejichž autor sledoval mnoho velmi komplikovaných a dost možná i protichůdných zájmů. Již při rozboru *Prótagory* či *Hippii* jsme viděli, že byť je Sókratův partner historickou osobou a zastává „vcelku“ názory svého živoucího „paradigmatu“, zastupuje vždy mnohem širší skupinu myslitelů a vůbec společenských a duchovních tendencí, než by u smrtelného jedince bylo reálné předpokládat. Dialogy tedy nikdy neslouží jedinému záměru a v případě díla tak dlouhého, jako je *Gorgiás*, navíc rozděleného do tří bytostně odlišných částí, tomu zcela jistě nebude jinak. Platí přitom samozřejmě jistá přímá úměra mezi počtem již dříve napsaných spisů a tématickou komplexností díla: do kontextu každého dalšího dialogu musí být v některé jeho rovině potenciálně zahrnutelný jakýkoliv předchozí.

Určitá předběžná tradiční klasifikace nám hned zpočátku naznačuje, co všeobecně můžeme od dialogu očekávat, a případně jaké autorovy záměry bychom při rozboru konkrétních pasáží měli brát v úvahu. Krom toho jsme již dříve nastínili naši vlastní představu periodizace Platónova díla,⁶⁶³ která se

⁶⁶³ Viz Terminologické intermezzo a příslušné přílohy; hlavní rozdíl spočívá především v našem předpokladu předchůdnosti *Rep. I.* před *Gorg.* O zásadním obsahovém navázání *Gorg.* na *Rep. I.* viz níže.

v hrubých rysech shoduje s právě naznačenou, je však motivována zcela jinými zájmy.

Nejlépe je význam úvah o pořadí *Gorgii* v řadě ostatních dialogů zřejmý při otázce (pro nás klíčové) po míře historické věrnosti vystupujících postav, jejich stylu jednání, postojů, způsobu chování i myšlení. A samozřejmě Platónových záměrů, které jej právě k takovému spodobnění vedly. Již dříve jsme jako klíčový metodický pilíř našeho zkoumání uvedli předpoklad Platónovy naprosté autorské suverenity: pro dialogy platí *licentia poetica*, jsou to dramatická díla formálně v mnohém podobná attické tragédii; postavy v nich figurující tedy hrají svůj přidělený part podle „režijních“ pokynů autora. Nejsou to živoucí postavy v dnešním smyslu historické rekonstrukce, otázkou ovšem zůstává, zda alespoň ve smyslu racionální konstrukce. Jsou věci, které postava *Gorgii* či *Póla* zastává, odvoditelné z nauk jejich historických předobrazů? Jsou to jen širší konsekvence jejich nauk, Platónem pouze důsledně domyšlené, nebo jim úmyslně do úst vsouvá myšlenky, které by historičtí myslitelé nikdy zastávat nemohli? V každém případě platí, že máme před sebou pouhá πρόσωπα, tedy tváře či spíše divadelní masky.

Přesto otázka historicity trvá. Pokud bychom naivně předpokládali, že Platón skutečně věrně vyobrazil postoje dobových myslitelů, nepřekvapovaly by nás, stejně jako většinu platónského bádání, prvoplánové slabiny a rozpory jejich posic, které dialog odhaluje. Pokud by se *Gorgiás*, *Pólos* či snad (hypoteticky) *Kalliklés* skutečně chovali tak prostince a zastávali nereflektované názory, měl by Platón celkem snadnou práci a bylo by přímo nabíledni, proč si je vybral jako *Sókratovy* partnery. Je ale krajně nepravděpodobné, že by nejslavnějšího řečníka, navíc kovaného v eleatské antithetické metodě, proti jeho vůli „strčil do kapsy“ mimo Athény vcelku neznámý *Sókratés*. Vstřícný postoj, jenž postava *Gorgii* zaujímá vůči *Sókratovi*, tak v podstatě nemá dramatickou alternativu a z hlediska věrohodnosti neměl asi Platón ani jinou možnost: každému bylo jasné, že „zlou vůli“ *Gorgii* z *Leontín* by *Sókratés* „neustál“. Jistě ani privilegovaného *gorgiánského* žáka by nebylo tak lehké porazit, pokud by si to nechtěl nechat líbit. Krom toho, jak upozorňuje Irwin, by Platónovi příliš nepomohlo, kdyby dialog jen ukazoval, že je schopen *Sókrata* obhájit proti sice reálným, ale vlastně bezbranným oponentům.

Irwin se proto domnívá, že Platón svá πρόσωπα koncipoval jako co nejsilnější myslitelné anti-sókratovské postoje, jejichž zdoláním se potvrzuje platnost typických sókratovských postojů z *Apologie*, *Kritóna* a dalších raných

dialogů. Zároveň to pokládá za slučitelnější s „filosofickými záměry“ dialogu, tedy důvody posilujícími vnitřní diskurs korpusu v té podobě, jakou Irwin předpokládá.⁶⁶⁴

Podle našeho názoru uhodil Irwin hřebík na hlavičku v případě Kallikleia: ano, tato postava je vytvořena jako modelový případ extrémně resistantního anti-sókratika, jehož plánovaná prohra má posluchače dovést k názoru, že Sókratovy výchozí předpoklady musí nakonec přijmout každá rozumná bytost.⁶⁶⁵ Úloha Kallikleia tedy snad spočívá v tom, že má čtenáře přesvědčit, že reprezentuje nejsilnější myslitelné námitky proti základním sókratovským tezím. Také ne náhodou právě o něm vlastně nic nevíme, mimo text *Gorgii* o něm není zmínky. Už proto se domníváme, že je dobře obhajitelný výklad Kallikleia jako zcela fiktivní, interním platónským potřebám sloužící postavy.⁶⁶⁶ Především již nyní, že to je také jeden z důvodů, proč nás rozhovor s Kallikleem nebude zpočátku tolik zajímat, ačkoliv je tradičně pokládán za nejdůležitější část dialogu; jako účelově zkonstruovaná postava netlumočí názory historického Gorgii. Budeme se k němu však vracet, protože reprezentuje politické aplikace nepolitické Gorgiové nauky.

Jinak je tomu ovšem s Pólem a Gorgiou. Zde je Irwinova domněnka zcela lichá, neboť je třeba počítat s neobyčejným kreditem a všeobecnou obeznámeností se základními názory, alespoň v případě Gorgii a přinejmenším mezi intelektuály. Úplně fiktivní filosofická posice by tedy byla nepřesvědčivá, nebo směšná. Navíc se domníváme, že pokud by se Platónovi podařilo přesvědčivě předvést Sókrata vítězího nad Gorgiou i Pólem, rozhodně by se jednalo o velký úspěch (a *Gorgiás* takovým úspěchem alespoň částečně byl). Je totiž třeba brát v úvahu celou Gorgiovu školu, její vliv i vliv jeho žáků, zejména Ísokrata s Thúkýdidem, a dále Platónovo postavení v bývalém sókratovském kroužku. Kdo by dokázal prosadit ἔλεγχος a rozhodující sókratovská východiska proti již dávno celou kulturou prostupující, všemocné a prosperující rétorice, právem by mohl být Sókratovým nástupcem s výhradní koncesí na výklad jeho odkazu.

Otázka platónské chronologie proto není bez důležitosti. Naši výše uvedenou představu vlastně sdílí Dodds, jenž klade sepsání *Gorgii* poměrně

⁶⁶⁴ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 9-10.

⁶⁶⁵ Tamtéž, 4. My dodáváme, že se jedná o převzaté transitivní schéma, které již plně nefunguje: Kalliklés neprohrává.

⁶⁶⁶ Kupodivu na rozdíl od Irwina, jenž připisuje Kallikleovi historickou relevanci, tamtéž, 110. Za historickou osobnost, Gorgiova žáka a dokonce jednoho z významných sofistů považuje Kallikleia W. H. Pleger: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1991. Nemůže se však opřít o žádnou další textovou evidenci ani testimonium... Poměrně relevantní stylistické důvody pro historicitu Kallikleia podává E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 12; v takovém případě však filosoficky zcela bezvýznamná postava stejně slouží jako příklad typického mladého athénskeho aristokrata a jeho morálních hodnot.

později než je obvyklé, a v každém případě do let kolem tzv. sicilské výpravy, tedy do zhruba Platónovy čtyřicítky.⁶⁶⁷ Absolutní datum tedy klade těsně za první Platónův návrat ze Sicílie, mezi léta 387-385 a tím pádem do přímé souvislosti se založením Akademie.⁶⁶⁸ Pro nás je zásadní zejména otázka vztahu k Ísokratově Κατὰ σοφιστῶν a založení jeho školy, obojí kolem roku 390, což pokládáme za předcházející *Gorgiōvi*. Z tohoto hlediska je přijatelné i alternativní datování 390-388, které Dodds opouští, byť je rozšířenější. Protože se však kloníme k té části tradice, podle které *Gorgiās* následuje za *Euthydémem*, jenž je dle našeho názoru nutno dávat do jasné souvislosti se založením Ísokratovy školy, byl by časový interval dvou let poměrně krátký (i když jistě myslitelný).⁶⁶⁹ Pro nás rovněž zajímavým postřehem je celková hořkost, kterou Dodds ve vztahu k Athénám, athénské politice a veřejnému životu vůbec v *Gorgiōvi* nachází a která je podle něj zcela cizí raným dialogům. Dodds tak v této hořkosti nachází první svědectví Platónova životního obratu k βίος θεωρητικός, tedy definitivního ústupu z veřejného života do stínu akademické existence.⁶⁷⁰

My bychom naopak hledali jistou hořkost či snad dokonce závist Sókratova žáka vůči úspěchu gorgiánské linie a speciálně Ísokratovy školy, zvláště zdálo-li se evidentní, že „sókratíci“ jsou již definitivně bez možnosti relevantně prosazovat Sókratovy zásady ve větším politickém měřítku. Cituje-li totiž Dodds Sedmý list, kde se Platón svěřuje se svým tehdejším rozčarováním a rozhodnutím věnovat se PRAVÉ FILOSOFII jakožto „pevnému bodu, díky němuž bude možno pohnout zemí“, pak je dobré se rozvzpomenout na naši ísokratovskou „odbočku“: „na trhu“ je Gorgiův žák, úspěšný učitel a osobní přítel řady význačných osobností po celém Řecku, jenž nabízí vzdělání v PRAVÉ FILOSOFII! Hořkost mohla být o to větší, že Ísokratés se krátce v sókratovském kroužku také pohyboval.

Pokud Platón systematicky dále pracoval na Sókratově odkazu a na tom, aby se stal jeho oficiálním hlavním strážcem,⁶⁷¹ pak se gorgiánská škola v určitý

⁶⁶⁷ Platón, *Ep.* VII., 324 a. Varianty řazení v rámci platónské chronologie viz Příloha I.

⁶⁶⁸ E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 25-27.

⁶⁶⁹ V *Euthyd.* totiž Platón jasně dává najevo svou podporu Ísokratovi a jeho vzdělávací linii, i když ji jasně odlišuje od linie sókratovské (své vlastní). V *Gorg.* ovšem svůj postoj zásadně mění. To je dost radikální obrat během dvou let... Na druhou stranu je třeba vzít v úvahu, že v *Euthyd.* Platón odlišuje správné užití eleatské dialektiky (sókratovská elenktika) od jejího zneužití (eristika). V tomto prismatu stojí samozřejmě Ísokratés jakožto následovník přímého žáka eleatů (Gorgii) na „správné straně“.

⁶⁷⁰ Platón, *Ep.* VII., 326 a-b.

⁶⁷¹ Vzájemnou zášť a řevnivost mezi sókratíky v otázce nástupnictví dokládá např. Diog. Laert.: *Vitae* VI. § 3-4 a zejm. 7; úvod k této problematice A. Graeser: *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, 152-3. Ke sporu o „věrné následnictví“ Platón versus Antisthenés viz H. Maier: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913. Poněkud jednostranně Platónovi nakloněnou, leč plastickou rekonstrukci sókratovského kroužku podává J. Patočka: *Sókratés*, Praha 1991, zejm. 96-105; Platón podle Patočky mezi sókratíky nikdy úplně nepatřil.

okamžik nutně musela ukázat jako nejvýznamnější protivník.⁶⁷² Jak jsme viděli, se sofisty, básníky, eristiky i ztroskotavšími Sókratovými žáky se Platón úspěšně vyrovnal již dříve. Bylo však třeba vysvětlit a obhájit, že je rozdíl mezi člověkem, jenž nemá žádnou pozitivní nauku a učí jen každého porážet otázkami a odpověďmi (Sókratés), a člověkem, jenž nemá žádnou pozitivní nauku a učí jen každého porážet velkolepou řečí (Gorgiás),⁶⁷³ zvláště když žáci prvního jsou často ztroskotanci a veřejní nepřátelé, kdežto žáci druhého mnohé noblesní a úspěšné osobnosti; bylo třeba ukázat, že i když Gorgiás stejně jako Sókratés odmítají celou starší filosofii kromě metodické stránky eleatismu⁶⁷⁴ a sami žádnou systematickou filosofii coby alternativu nenabízejí, je třeba následovat Sókrata a žáky skutečně pěstující jeho odkaz (Platón), i když se doposud v zásadě presentovali politickým i osobním „masochismem“, zatímco Gorgiova škola se projevuje jako mimořádně životaschopná, a to i intelektuálně. K tomu všemu bylo zapotřebí, aby Platón přinesl zásadní argument ve prospěch Sókrata a co nejvíce poškodil svou konkurenci. Zároveň však to musel udělat tak, aby nebyla patrná zlá vůle a veřejnost neměla dojem nějaké „rány pod pás“: zmiňovaná hořkost totiž naznačuje, že Platón nebyl v situaci, kdy by si mohl dovolit být i jen riskovat ztrátu sympatií panhellénské veřejnosti.⁶⁷⁵

c) Maska na scéně

Co tedy můžeme očekávat v dialogu *Gorgiás*, na co zaměřit svou pozornost? Co bylo Platónovým cílem a záměrem, zkrátka: o čem je *Gorgiás*? Na takovou otázku by se jistě patřilo odpovědět podrobným komentářem, ten ale přesahuje rámec našeho zkoumání. Kromě toho, jak víme z *Heleny*, naše stávající mínění (očekávání) zásadně ovlivňuje naši schopnost něco vidět a nějak tomu rozumět. V jakém vztahu je naše „purpurová linie“ k celkovému tématu díla? Je to centrální, nebo zcela okrajová záležitost? Může naznačené „konkurenční“ pozadí hrát nějakou roli tváří v tvář vnitřnímu diskursu platónského korpusu? Nebo je mnohem spíše vnější i vnitřní kontext díla úzce propojen a vyjadřuje vlastně

⁶⁷² Gigon na rozdíl od Doddse v *Gorgiovi* nachází radikalitu a nesmiřitelnost, neznámou z raných dialogů: ta tam je hravost sókratovského škádlení se sofisty. V *Gorgiovi* sledujeme boj na život a na smrt, tam jde právě se rodící vlastní Platónově filosofii o všechno, O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 90.

⁶⁷³ Pro Platóna tak nebezpečné podobnosti mezi Sókratem a Gorgiou se podrobně věnuje J. de Romilly: *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975, zvl. 27, 33 a 36.

⁶⁷⁴ V Sókratově případě navíc byla eleatská dialektika zřejmě zprostředkována skrze sofisty, parně Prodika. Viz výše.

⁶⁷⁵ Platónovou situaci jakožto obecným problémem vztahu soukromého myslitele bez reálné možnosti přímo ovlivňovat veřejné dění k řečníkům angažovaným v politice v nejširším smyslu (kultura, školství, ekonomika, vlastní „politika“, justice) se zabývá G. H. Lewes: *Biographical History of Philosophy*, London 1857, 88. Platónův pohled na rétoriku klasifikuje jako závist E. L. Hunt: *On the Sophists*, in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, The Ronald Press Co., N.Y. 1965, 81-83; pokouší se zároveň vysvětlit společensko-politicko-sociální důvody toho, proč měl Platónův postoj takový úspěch.

tentýž pohyb a zájem, jednou v zápase autora se sebou samým, podruhé s dobovými osobnostmi a koncepcemi?

Naše banální otázka nabývá na závažnosti, jakmile v odpověď vyvstávají nejednotnosti ve výkladu hlavního tématu *Gorgii*, které panují již od nejstarších dob. Olympiodóros ve svém komentáři zmiňuje hned tři možná hlediska čtení:⁶⁷⁶

- περὶ ῥητορικῆς
- περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας
- περὶ τοῦ δημιουργοῦ

která hodnotí jako pouze dílčí a přidává proto ještě jako čtvrté své vlastní východisko pro porozumění *Gorgiovi*, jež pokládá na rozdíl od předchozích tří za komplexní a do jisté míry zmíněné přístupy zahrnující pohled:

- περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν

S Olympiodórovým hlediskem lze v podstatě ztotožnit názor Irwinův, jenž se domnívá, že v *Gorgiovi* jde o „pravdivý náhled na to, co v životě stojí za to“,⁶⁷⁷ a zároveň o to ukázat, že gorgiánská rétorika takovýto pravdivý náhled nenabízí. Dodds nabízí několik alternativních variant téhož, s odlišným důrazem na sofistickou problematiku (ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα) nebo etiku (ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μή).⁶⁷⁸ Uvidíme, nakolik tato předběžná charakteristika bude souviset s naším „purpurovým“ tématem; klíčová je pro nás v každém případě první možnost.

Co se týče scény, na jejímž pozadí nám Platón svá πρόσωπα představuje, mnoho nám nepomáhá. Fiktivní datace celého setkání je vrcholně nejistá a Platónova úspornost co do kulis a celkových indicií je až nápadná, zvláště ve srovnání např. s nám známou „scénickou rozmařilostí“ z *Prótagory*. Z hlediska dramatického účinku by jako nejefektivnější samozřejmě vycházelo první setkání Sókrata s *Gorgiou*, nejspíše tedy během jeho první athénské mise kolem roku 427. V Athénách tehdy ještě nepřilíš známému *Gorgiovi* by pak Sókratés mohl vcelku věrohodně pokládat své „elementární“ otázky typu „τί ἐστι“. Na druhou stranu je třeba přihlédnout k řadě „historických“ nesrovnalostí, které by potenciálně mohly být vodítkem pro nejruznější datování mezi léty 429! až 405.⁶⁷⁹ Irwin ovšem připomíná, že Platóna v jeho fiktivních dílech nezajímá historická

⁶⁷⁶ Olympiodóros: *In Plat. Gorg.*, proem. § 4, 2

⁶⁷⁷ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 9.

⁶⁷⁸ E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, v.

⁶⁷⁹ K této otázce podrobně, včetně diskuse příslušné literatury, viz E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 17-18, nebo T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 109.

věrohodnost (protože možná zobrazují děje, ke kterým vůbec nikdy nedošlo) ale mnohem spíše využívá narážek na významné události zejm. nedávných athénských dějin k tomu, aby čtenářovy myšlenky nasměroval žádoucím směrem.⁶⁸⁰ Dodds⁶⁸¹ se vrací ke staršímu Sauppeho výkladu, podle nějž Platón úmyslně vytrhává dialog z jakéhokoliv konkrétního kontextu a kombinací odkazů k mnoha vzájemně nesouvisejícím známým událostem dosahuje jakéhosi zvláštního „bezčasí“ dobře korespondujícího s absolutní neurčitelností lokální charakteristiky: kdesi kdysi v Athénách se střetává rétorika s filosofií. Tento skoro mýtický rozměr ve stylu eliadovského *in illo tempore* přesně zapadá do pojetí *Gorgii* jako vědomého začátku nové „etapy“ Platónova díla či snad dokonce i myšlení, v každém případě jejich veřejné presentace.⁶⁸²

Veškerá složka dramatického rámce je tedy omezena na minimum. V dialogu vystupuje včetně Sókrata pět postav a neurčený počet přihlížejících. Scénu tvoří jakési vnitřní prostory blíže neurčené veřejné budovy (snad gymnasia) v Athénách,⁶⁸³ což podle Müllerovy topologické klasifikace⁶⁸⁴ poukazuje na konfrontační charakter spisu.⁶⁸⁵ Dialog v žádném případě nekončí aporií, Sókratés se utkává s více partnery, téma dialogu se evidentně nevyčerpává úvodní elementární otázkou a dílo celkově neodpovídá struktuře malých sókratovských dialogů.⁶⁸⁶ Ale to není všechno! Dialog postrádá jakoukoli rámcovou rozmluvu, čtenář jakoby vpadává přímo do prvních slov hlavních aktérů. Podle své formy tedy náleží mezi dramatické / mímické dialogy.⁶⁸⁷ Tuto formu však nemá žádný z tranzitivních dialogů, které mají jako jeden ze svých typických formálních znaků narativní rámec.⁶⁸⁸ Chybí tedy úvodní Sókratův „cvičný dialog“ s erotickými motivy, ale i typický dialog „pedagogický“ s mladým zájemcem o filosofii; naopak Sókratových partnerů je neobvykle mnoho a jejich

⁶⁸⁰ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 110. Nám nezbyvá než konstatovat, že rétoričtější metodu snad ani nelze nikomu podsouvat.

⁶⁸¹ E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 17.

⁶⁸² Tedy přinejmenším změna rétoriky, řekli bychom v rámci našeho purpurového prismatu.

⁶⁸³ Na rozdíl od starověkého scholiasty se domníváme, že se dialog neodehrává v domě Kallikleově.

⁶⁸⁴ D. Müller: *Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons*, in: *Hermes* 116 / 1988, Heft 4, 387-409, schéma viz příloha III.

⁶⁸⁵ To by podporovalo naši domněnku o přelomovém charakteru *Gorgii* a zároveň o dominanci tématu rétorika a hlavním záměru vyrovnat se s gorgiánskou linií.

⁶⁸⁶ Viz příloha III.

⁶⁸⁷ Podle vlastní Platónovy klasifikace z *Rep.* III; podrobněji k celé problematice L. A. Kosman: *Silence and Imitation in the Platonic Dialogues*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume ed. J. C. Klagge & N. D. Smith, Oxford 1992, zvl. 79-82.

⁶⁸⁸ Výjimku tvoří *Crito*, patrně jakýsi mezistupeň mezi sókratovskými a tranzitivními dialogy, a dále *Crat.*, dialog z periodisačního hlediska natolik sporný, že jej většina badatelů odmítá kamkoli zařazovat. *Apol.* je vzhledem ke své formě soudní řeči v mnohém formálně determinována.

pořadí také vůbec neodpovídá typické struktuře transitivních dialogů.⁶⁸⁹ Ke všemu není nejsilnější protivník poražen a Sókratés tedy není schopen působit na něj ve filosofickém dialogu. Spis sice využívá prvků známých z dřívějšího období, opouští však dosavadní vzorce a i po stránce struktury a dramatické formy je určitým přelomem.⁶⁹⁰

Již první slova spisu nás nenechají na pochybách, že tentokrát nebude Sókratovi do smíchu: čeká nás πόλεμος καὶ μάχη, čemuž můžeme prvoplánově rozumět i jako vyhlášení války gorgiánské školy. Věc ale není tak jednoduchá, jak se na první pohled zdá. Podíváme-li se na poslední slova dialogu, nacházíme kromě oslovení Kallikleia Gorgiův charakteristický termín ἄξιος. To jistě nebude náhoda! Uvědomíme-li si, že Gorgiás v dialogu svůj obor řadí mezi bojová umění, což máme jako autentické potvrzeno ísokratovskou paralelou výcvik těla/výcvik duše, dojde nám, že Platón nám cosi signalizuje. Nepůjde tu jen o to, že Sókrata čeká boj. Jde především o to, že Sókratés vstupuje na gorgiánskou půdu, kde bojovat musí každý a *logos* tím pádem získává jinou dimenzi; východisko a do jisté míry i prostředky jsou přitom dílem gorgiánské školy a i platónský filosof se jim nemůže vyhnout.⁶⁹¹ Zápas se přitom, jak se zdá, povede o takové užití, které je ἄξιος! Jaký klíč rozhoduje o ἀξιότιης? O tom ze začátku nemáme ani potuchy...

d) Maskovaná kritika

Sókratés přichází za Gorgiou v doprovodu Chairefóna, jednoho ze svých nejvěrnějších žáků. V platónské tradici proslul především dotazem k delfskému Orákulu, jinak však o něm víme hlavně to, že bezhlavě projevoval oddanost a péči o svého učitele (σφοδρός), a že v sókratovském kroužku rozhodně patřil ke starším.⁶⁹² V ústrety jim vychází Kalliklés, jakožto Gorgiův hostitel tak trochu „dohlížející“ na přístup ke svému hostu v duchu starodávné ξενία. Podobně jako

⁶⁸⁹ Viz příloha III.

⁶⁹⁰ Poněkud „přízemní“ vysvětlení nabízí kupodivu Dodds, jenž se domnívá, že Platón byl natolik pohlcen hlavním tématem a napětím mezi postavami, že tuto koncentrovanost nechtěl rozmělnovat popisem okolního auditoria, a tak vynechal všechny prvky známé z *Prot.* či *Charm.*, E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 6. My jsme naopak toho názoru, že Platón zde zjevně ohlašuje změnu dosavadního myšlení a zejména se nám zdá, že ona absentní „scénická stránka“ souvisí s obecným charakterem rétoriky: na rozdíl od sofistů není gorgiánská problematika vázána na žádný politický či jiný kontext. Jedná se o zcela obecný spor.

⁶⁹¹ Na zajímavou nesrovnalost zde upozorňuje Dodds: člověk může propásnout bitvu, ale válku těžko. Někteří editoři proto vypouštějí počáteční πόλεμου; více E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 188. Podle našeho názoru zde tento protiklad určité funkční opodstatnění mít může: Sókratés se právě vychytrale vyhnul bitvě, v níž by zcela jistě prohrál. Na velké přednášce před obrovským auditoriem byl Sókratés „slabý v kramflecích“, jak víme z celé *Apol.*, zatímco Gorgiovi nebylo rovno. Výsledek si Sókratés (i každý, kdo jej znal, nebo znal jeho věrný obraz z Platónových raných dialogů) dovedl spočítat předem. Válce s rétorikou se však filosof vyhnout nemůže, chce nám snad naznačit hned na začátku Platón, a tak jde Sókratés za unaveným Gorgiou a chce si volit pro sebe výhodné zbraně: podmínky bitvy smí určovat filosofie, protože z platónského pohledu hraje rétorika vždy nefér. Proč by se tedy filosofie měla předhánět s férovostí?

⁶⁹² Pokud by se rozhovor konal roku 427, musel by být Chairefón minimálně ještě jednou tak starý jako Platón.

v *Prótagorovi*, *Charmidovi*, *Lysidovi* či *Euthydémovi* se i zde v úvodu setkáváme s postavami výlučně athénskému původu, které si vzájemně „vidí do ledví“ a podle toho se k sobě jakožto ἴσοι bez jakýchkoli okolků naprosto bez zábran chovají.

Očekávaný nejapný žertík, jenž navodí onu zvláštní a nám dnes jen obtížně přístupnou erotickou sounáležitost, však nepřichází, a proti všemu očekávání ani Sókratés nevypráví o žádném svém pozoruhodném setkání; protože pasáži *Gorg.* 447 a-c nepředchází ani Sókratův narativní prolog a postavy jdou přímo za Gorgiou, je Platónův věrný čtenář znalý dosavadní⁶⁹³ fixní formy dialogů poněkud zaskočen: je jasné, že úvodní pasáž i přes své některé rysy není CVIČNÝM DIALOGEM. Jaká je tedy její dramatická funkce a má nějaký relevantní obsah? V první řadě je třeba si uvědomit, že z hlediska dramatické charakteristiky postav pro diváka sdružuje πρόσωπα do skupiny založené na zcela jiném druhu vztahů a zájmů, než jak se později vyprofilují dva jasně ohraničené tábory: zastánci rétoriky versus Sókratovci. V Úvodní pasáži jsou to naopak ἄνδρες Ἀθηναῖοι, soukromí zájemci o věci veřejné a intelektuální dění, kteří jsou stavěni do kontraposice se dvěma cizáky, sicilskými profesionály. Kdesi v hlubokém podtónu dialogu tak zůstává spojení mezi Kallikleem a oběma Sókratovci, pouto jiného druhu, které umožňuje Sókratovi dovolávat se u Kallikleá hodnot, známých a v mistrné zkratce demonstrovaných právě ve cvičných dialozích tranzitivních dialogů. V *Gorgiovi* se však nejedná o společenství typu sókratovského kroužku, jež na příkladu nějakého nedávného počínu brousí svou morální rovnováhu, ale o budoucí hlavní protivníky! Je přece všeobecně známo, že hlavním protihráčem Sókrata je Kalliklés! Tvrdíme, že προοίμιον dialogu *Gorgiás* je mimo jiné určeno k tomu, aby ukázalo, že není (srov. 486 e – 487 e).

Druhá ne nevýznamná funkce úvodní pasáže se podle našeho názoru skrývá v nenápadném Chairefóntově vyznání: φίλος γάρ μοι Γοργίας. Ptáme-li se totiž vůbec po Chairefóntově roli, proč vůbec dostal svůj rozsahem zanedbatelný part v nesmrtelném dramatu, pak odpovědí nemůže být rozhodně Friedländerova paralela s mladým Hippokratem z *Prótagory*.⁶⁹⁴ Podle našeho názoru Chairefón zpodobňuje typického staršího sókratika, jenž podle Platóna bezduše následuje svého mistra a „nevidí si na špičku svého nosu“. Byl by v sókratovském kroužku nějaký kandidát na přátelské vztahy s Gorgiou? Ale jistě – Antisthenés a Aristippos přinejmenším...

Co se nauky týče, obsahuje προοίμιον jasnou formulaci tématu dialogu:

⁶⁹³ Tj. tranzitivní. K formální stránce skupin dialogů podrobněji viz terminologické Intermezzo a přílohy.

⁶⁹⁴ P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 246. Zdá se, že si doposud žádný interpret této podle našeho názoru evidentní indicie nevšiml.

- τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης
- τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει

To je důvod, proč vlastně Sókratés s Chairefóntem přišli – chtěli by Gorgiovi položit zmíněné otázky. Kalliklés je vybízí, aby tak učinili, a než společnost vejde do vlastního vnitřního prostoru, Sókratés v krátkém interludiu pověří Chairefóna dotazem.⁶⁹⁵ Po setkání s Gorgiou skutečně rázný Chairefón bez prodlení pokládá otázku, iniciativy se však chápe Gorgiův žák Pólos, sám již vcelku renomovaný rétor a dokonce autor odborných pojednání, v nichž určitým způsobem rozpracovává Gorgiovu nauku. Končí první představení celého sboru postav a přichází první akt.

Následující „souboj dvou studentů“, jak bývá pasáž nazývána, podle našeho názoru rozhodně nenaznačuje, že oba dva žáci neovládají umění svých učitelů. Naopak, na Pólovu výzvu se Chairefón táže a naprosto otrocky aplikuje sókratovskou metodu známou z malých sókratovských dialogů. Postupuje tak schématicky a nepružně, že rozhovor málem končí dříve, než začal – Chairefón neví, co má říci na Pólovu odpověď ve stylu improvizovaného gorgiánského ἐγκώμιον na rétoriku a jejího zakladatele Gorgiu.⁶⁹⁶ Slova se musí ujmout Sókratés, aby zachránil situaci a oba neztratili příliš své „δύναμις“ – tedy váhy a moci nad přítomným zájmem o pokračování hovoru.

Tato zdánlivě malicherná βατραχομυομαχία (ve srovnání s následující „γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας“ rétoriky) nese mnohé typické rysy CVIČNĚHO DIALOGU z tranzitivní skupiny, postrádá však jakoukoli erotiku a navíc není situována na samém začátku; nejpodstatnější však je, že v ní nefiguruje Sókratés. Přesto se podle našeho názoru jedná o samostatný akt a žádné interludium (ta naopak v minimalistické formě pasáž předcházejí a následují). O co tedy v tomto „pseudocvičném dialogu“ jde? Podle mého názoru je jeho hlavním účelem ukázat, že věrní sókratikové, pietně oprašující Sókratovu památku a fundamentalisticky setrvávající na sókratovském přístupu, jehož pravý smysl ovšem nedoceňují, jsou tváří v tvář rétorice bezmocní. Takoví, jako Chairefón, Aristodémos⁶⁹⁷ či Kritón (nebo Antisthenés či Xenofón, usmívá se zasvěcený divák narážce) jsou Ísokratovi

⁶⁹⁵ E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 190 si velmi bystře všímá charakteristické nevěšmavosti Chairefóntovy: po Sókratově otázce ὅστις ἐστὶν lapá po vzduchu a nechápe, proč se tak slavného muže má drze ptát, co je zač - kdo je? Dvojsmyslná otázka však míří na τέχνη: kým je Gorgiás?

⁶⁹⁶ I dnešní čtenář, znalý *Heleny*, se neubrání úžasu – natož tehdejší Athéňan, jenž musel charakteristický gorgiánský styl okamžitě poznat. Na několika řádcích Platón dokonale imituje vznešený styl a rovněž jeho účinky: Chairefón „hypnotizován“ umlká. To je ale cosi velmi podobného účinkům Sókratova působení, jak je známe z *Men.* 80 a-b, a v *Symp.* 215 c-d je dokonce Sókratés doslova nazván jedním z dobrých rétorů: Sókratés má δύναμις στόματος!

Nebezpečí, které pro Platóna z této analogie vyplývá, je zjevné: byl by porovnáván s Ísokratem na poli, kde by neměl sebemenší šanci na úspěch. Tak jako jeho Sókratés, i Platón si tedy předem zajišťuje podmínky, v nichž neprohráje.

⁶⁹⁷ Chairefóntovo alter ego ze *Symp.*

jen pro smích a na Gorgiovu logoplastiku nemají dost sil. Jinak řečeno nás má PSEUDOCVIČNÝ DIALOG přivést na myšlenku, že rétorika není žádná legrace. Ani sám Sókratés jí nakonec nedokázal vzdorovat, jak nám chmurně naznačuje Kalliklés.

Sókratés tedy Pólovi přiznal estetickou kvalitu, před kterou „antisthenovští“ sókratici selhávají.⁶⁹⁸ Oproti kráse zde však Sókratés „tlačí“ na pravdu,⁶⁹⁹ která má specificky sókratovské rysy. Trvá totiž na odpovědi, která vyžaduje určité pochopení otázky. Pólova odpověď v tom smyslu, že rétorika je nejkrásnější ze všech umění, je totiž dostatečně určujícím a přesnou deskripcí, podávající rozhodující distinktivní charakteristiky: pokud je skutečně pravda, že rétorika je nejkrásnější ze všech umění, pak je tím vymezeno přesně jedno umění a vymezení není ani příliš obecné, ani se nefixuje na jednotlivosti.⁷⁰⁰ Přesto Sókratés Pólovu odpověď šmahem odmítá. Nedostal totiž, co chtěl.⁷⁰¹

2. „MISTR“ - PLATÓNŮV GORGIÁS 449 a - 461 a

a) Τέχνη - ἐπιστήμη - ἀρετή

Sókratés proto udělá Pólovi krátkou „shovívavou“ přednášku o tom, že kdo nerozlišuje mezi τίς a ποία εἶη, nestojí mu za rozhovor;⁷⁰² řádný muž se totiž v první řadě má starat o to, co daná věc je jako taková, a ne jako ambiciózní mladiček hned bájit o tom, čemu se podobá. Proto se Sókratés obrací na Gorgiu, v dané chvíli nespornou autoritu a vlastního zástupce oboru. Předpokládá se jaksi automaticky, že Gorgiás bude vědět, co má Sókratés na mysli. To může být podle našeho názoru jeden z nepřímých dokladů pro to, že Platón a všeobecně dobová slušně vzdělaná společnost dobře věděla o Gorgiově spisu Περὶ τοῦ μῆ ὄντος a vůbec eleatských počátcích logoplastiky: vcelku samozřejmě se totiž

⁶⁹⁸ Platón zřejmě nepokládal zpracování z *Gorgii* za uspokojivé nebo dostatečně přesvědčivé a proto se k tématu krásy, která je nepravdivá, vrátil v *Symp.* 198 d - 199 b. Sókratés tam zcela explicitně a dokonce ve formě apodiktické teze trvá na fixaci filosofie (Sókratova škola) na pravdu bez ohledu na krásu (Gorgiova škola, v *Symp.* básník Agathón).

⁶⁹⁹ Explicitně je tato distinkce vyjádřena v *Symp.* 201 c. Domnívám se, že tento dualismus pravdy a krásy je typický právě pro „rétorickou“ skupinu (raně-)středních dialogů a s *Resp.* definitivně končí. K tomuto problému viz níže.

⁷⁰⁰ Blíže T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 112.

⁷⁰¹ Elementární formulace této pozice v *Euthyd.* 14 e.

⁷⁰² E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 193. Dodds připomíná, že typická sókratovská otázka je přítomná snad ve všech raných dialozích; my dodáváme: a má centrální roli v malých sókratovských. Podle Doddse distinkce ποῖον - τί včetně jednoznačného favorizování definic pochází od historického Sókrata, avšak obecný požadavek, aby nejprve bylo vyjasněno, co daná věc je a pak teprve čemu se podobá a v jakém vztahu je k ostatním věcem, je až Platónova. My dodáváme, že to by podporovalo naše dělení do skupin: právě *Prot.* končí tvrzením, že dokud nevíme, co je ἀρετή, nemůžeme zodpovědět otázku její učitelnosti. Pohybujeme se tedy stále ještě na sókratovské půdě, ale máme tu již konsistentní nauku složenou z prvků malých dialogů, která stojí v pozadí jako předpoklad. Je to sice stále destruktivní nauka sókratovská a její positivita spočívá pouze v životní přesvědčivosti a stabilitě Sókrata jakožto vůdce i paradigmatu, v tak ucelené podobě ji však sám historický Sókratés ani ústně nejspíš nikdy nepresentoval. Z tohoto hlediska by osamostatněný rozhovor s Gorgiou - „Mistr“ - typologicky spadal mezi tranzitivní dialogy (samozřejmě bez ohledu na délku).

od Sicilana očekává, že bude vědět, oč v případě dialektiky jde a bude bez dalšího schopen ji provozovat. A Gorgiás vskutku rozumí, oč jde a přizpůsobuje se Sókratově stylu. Chápe ovšem zjevně celou debatu jako cosi na způsob školního cvičení, jakousi učenou hru: tak jak i u eleatů bylo zvykem argumentovat vždy „pro et contra“, tak má Sókratův styl podobu krátkých otázek a odpovědí. Pro Gorgiu se tedy jedná o čistě formální aspekt, kterému musí umět vyjít vstříc svojí μακρολογία.⁷⁰³

Co ovšem Gorgiás, byť špičkově vzdělaný v dobové filosofii, netuší, a ani tušit nemůže, jsou určité specifické předpoklady, stojící za odmítnutím vcelku obstojného výkonu žáka Póla. Z rétorického hlediska totiž charakterizovat věc analogií k jiným běžně známým věcem je jeden z neúčinnějších postupů, koneckonců převzatý původně od Homéra. Cílem samozřejmě není pravdivost ve smyslu přísné správnosti, ale pravdivost ve smyslu živého zobrazení – vyvolání těch emocí, vzpomínek a postojů, které dohromady vytvoří takový výraz, jenž diváky vezme za srdce, takže si řeknou „Ano, to je ono! To je to právě!“. To je, jak víme z logoplastiky, možné jen správnou volbou působivých slov, ústrojně propojených tak, aby celek byl krásný.

Sókratés chce ale slyšet jednoznačnou definici, která nejen přesně identifikuje předmět otázky a pokrývá tak všechny náležité případy; chce slyšet fundamentální či vysvětlující vlastnost, která rovněž postihuje i všechny ostatní vlastnosti zmíněné věci.⁷⁰⁴ Proč na tom Sókratés tak trvá? Odpověď je ukrytá v raných dialozích. Malé sókratovské dialogy totiž stojí a padají s hledáním ἀρετή prostřednictvím otázky τί ἐστίν. Sókratés v nich trvá na tom, že ἀρετή není výsledkem žádných tělesných pocitů či emocí, ani jiných vlastností a stavů (jako např. vytrvalost nebo stud), ale že je výlučně záležitostí myšlení.⁷⁰⁵ Ať se tedy již jedná o zbožnost, moudrost či statečnost, nakonec je ἀρετή vždy spojována s nějakou příslušnou znalostí a obecně je ztotožněna s věděním.⁷⁰⁶ Nezbytným projevem takového vědění je právě schopnost výměru konkrétní ἀρετή na otázku τί ἐστίν. V tomto kontextu se jeví samozřejmou Chairefóntova otázka, na kterou odpovídá Pólos: jakého umění je Gorgiás ἐπιστήμων?

Hlavním smyslem spojení ἐπιστήμη s ἀρετή v rámci malých dialogů je destruovat neproblematickou posici partnera, jehož nárok na ἀρετή se pak prověřuje; tato koncepce však čelí zásadnímu problému: vědět neznamená jednat

⁷⁰³ Zde jsme toho názoru, že βραχυλογία není párový autentický termín, ale Sókratův ironický novotvar.

⁷⁰⁴ V elementární podobě Platón, *Euthyphr.* 5 c-d.

⁷⁰⁵ Platón, *Ion* 542 a.

⁷⁰⁶ Platón, *Lach.* 194 c-d, *Ion* 530 c, *Hipp. Mi.* 366 d - 367 c

ani jednat v souladu s věděním.⁷⁰⁷ Zatímco ἀρετή je se správným jednáním vždy spojena, ἐπιστήμη nemusí vždy přejít v činy, není-li doplněno odvahou k realizaci; je-li naopak doprovázeno falešnou tužbou, často bývá zneužito. Přicházejí proto tranzitivní dialogy, které především ukazují vzájemnou propojenost všech ἐπιστήμαι a neoddělitelnou jednotu ἀρεταί - přítomna totiž musí být jistá moudrost, která podle nauky tranzitivních dialogů zahrnuje určitou otevřenou nakročenost k jiným stránkám zdatnosti. Jinak řečeno, nemoudrý člověk nemůže být statečný a opravdová statečnost předpokládá zbožného člověka, jenž se v případě potřeby zachová spravedlivě.⁷⁰⁸ Tato společná báze všech ἀρεταί je uchopena jako vztah k tomu, co mi opravdu prospívá:⁷⁰⁹ jakákoli ἀρετή se tak v obecné rovině moudrosti odhaluje jako vědění toho, co je pro mne v té které situaci dobré – statečnost se od zbožnosti liší jen situací, ne podstatou. Takové vědění však představuje pouhý nárok či směr, nikoli završenou nauku. Odvrácená strana moudrosti jako vědění o dobrém je tedy sebereflexe a z ní plynoucí vědění o bytostné nedosažitelnosti takto pojaté ἀρετή, neb to nejlepší v konkrétním případě nemůže s neochvějnou jistotou znát nikdo. Moudrost tranzitivních dialogů je tedy v ambivaletním postoji, jenž na jednu stranu neustále usiluje o vědění umožňující dokonalost, na druhou stranu tuto dokonalost přisuzuje pouze Bohům a principiálně ji odepírá vlastně všem ostatním.⁷¹⁰ Toto „vědění nevědění“ je oproti malým dialogům doplněné výrazně plastičtější postavou Sókrata coby robustního učitele a vůdce, jenž v nejistém světě nikdy neztrácí rozhodnost, důstojnost a nadhled; nenabízí sice žádnou oporu v podobě nauky, ale zato jistou mysl a sebe jako vzor života v pravdě a upřímnosti k sobě samému.⁷¹¹

Protože tato moudrost vlastně moudrostí není - je pouhou ἀνθρωπίνη σοφία⁷¹²- je také vyloučeno skutečné vědění o vědění, nezbytném pro dosažení definitivní dokonalosti.⁷¹³ Zbývá φρόνησις, podmínka elementárního porozumění a orientace, kterou podle Sókrata nutně očekáváme od člověka jakožto partnera pro jakýkoli společný zájem.⁷¹⁴ Pólova řeč se však, jak jsme viděli, nedovolávala rozumu, ale vkusu a emocí. To Sókratés odmítá, krásu lze totiž jen přijmout,

⁷⁰⁷ Podrobněji T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 2.

⁷⁰⁸ Platón, *Prot.* 361 b.

⁷⁰⁹ Platón, *Lys.* 221 e.

⁷¹⁰ Platón, *Apol.* 23 a.

⁷¹¹ Více K. Boháček: „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés,“ in: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha 2004.

⁷¹² Platón, *Apol.* 20 d.

⁷¹³ Platón, *Charm.* 171 d – 172 a.

⁷¹⁴ Platón, *Lys.* 210 b-d.

nebo odmítnout, ne jí však porozumět.⁷¹⁵ Vědění o dobrém a prospěšném jednání, které by muselo mít charakter jistoty myšlení, však je odmítnuto. Padá tím zároveň paralela s τέχνη, která Sókrata provázela od malých dialogů a v tranzitivních pak její význam enormně vzrůstá.

Ztotožnění ἀρετή s ἐπιστήμη vyžaduje určité specifické uchopení pojmu vědění, vědění v produktivním slova smyslu. Právě vědění je totiž cosi, co nejen vlastníme, ale také můžeme, a ve svém zájmu o své dobré dokonce musíme aplikovat, je-li toho zapotřebí. Modelem je právě řemeslo, tedy vědění, které se podle Sókrata musí vyznačovat tím, že je :

1. předáváno systematickou výukou a vedením
2. schopno úspěšného provádění zásad a pravidel, které jej tvoří
3. dokáže vysvětlit toto počínání a jeho všeobecné aspekty

Tranzitivní dialogy nás ovšem učí, že právě vědění je lidem nedosažitelné. Je-li tedy τέχνη modelem, sloužícím pro ztotožnění ἀρετή a ἐπιστήμη, pak analogie platí i v obráceném směru: řemeslo sice úspěšně produkuje předměty svého oboru, neoplývá však obecným porozuměním ve vztahu k dobrému. Moudrost řemeslníkova je tedy ve výrobě, nikoli v používání, a vědění s tím související má naprosto speciální povahu: je to spíše osamocená odborná znalost v jednom jediném směru přísně vymezeném konkrétním předmětem, než skutečné vědění s oním zmiňovaným univerzálním nárokem.⁷¹⁶

Nyní však přichází Gorgiás a prohlašuje se ústy svého mladého „herolda“ za největšího odborníka ve svém umění. Krátké vystoupení Pólovo ukazuje, že Sicilané skutečně dokážou přednést krásné řeči – již z *Ióna* však víme, že to nemusí být nutně jejich uměním.⁷¹⁷ Čtenář znalý raných dialogů tedy tuší Sókratovy pochybnosti ohledně možného vědění, v rozhovoru však tyto své implicitní předpoklady Sókratés neukazuje. Naopak požaduje vysvětlení, o co se vlastně v případě Gorgii jedná a klade naprosté rovnítko mezi „produktivní umění“ typu ševcovství či tkaní koberců (tedy řemesla)⁷¹⁸ a obory, jejichž jednoznačná zaměřenost na produkci konkrétního výsledku je více než sporná (μουσική definována skrze produkci písní,⁷¹⁹ aritmetika skrze pojem sudého a lichého, astronomie skrze pohyby hvězd⁷²⁰), tedy zcela v duchu tranzitivních dialogů.⁷²¹ Jako τέχνη pak samozřejmě přichází v úvahu jedině to, co je zcela

⁷¹⁵ Přinejmenším to platí zde v *Gorg.*, v raně-středních dialozích, i všech spisech předchozích.

⁷¹⁶ Platón, *Apol.* 22 c-d.

⁷¹⁷ Platón, *Ion.* 534 b-e.

⁷¹⁸ Platón, *Gorg.* 447 d, 449 d.

⁷¹⁹ Platón, *Gorg.* 449 d,

⁷²⁰ Platón, *Gorg.* 451 b-c.

⁷²¹ Platón, *Charm.* 165 e- 166 b.

fixováno na svůj jasně definovatelný ἔργον, a /nebo expertní ἐπιστήμη zcela specifického předmětu, tedy znalost již výše popsaného řemeslného typu. Sókratés přitom, jak se brzy ukáže, v zásadě očekává oba dva druhy znalostí, neboť rétoriku automaticky pojímá jako řečnictví i rétorickou teorii.⁷²²

Gorgiás se pokouší Sókratovi odpovědět a je třeba hned na začátku předeslat, že se, na rozdíl od SILNĚJŠÍCH PARTNERŮ z tranzitivních dialogů,⁷²³ po celou dobu skutečně poctivě snaží Sókratovi vyhovět a vysvětlit mu, jakou ohromující δύναμις jeho umění oplývá a čeho všeho je možné díky němu dosáhnout. Sókratovy námitky také nechápe jako ohrožení nebo útok od soupeře, ale spíše jako upřesňující otázky od někoho, kdo stále plně nechápe dosah Gorgiových slov; na rozdíl od tranzitivních dialogů také Sókratés od začátku do samého konce „Mistra“ nikdy nezíská rovnocenné postavení a už vůbec nepřebírá Sókratés hlavní iniciativu. Gorgiás po celou dobu rozhovoru dobře ví, co mluví, a jeho odpovědi dávají poměrně jasný a konsistentní obraz o jeho umění. Poněkud se ovšem míjejí se Sókratovými otázkami, zejména kvůli zamlčeným a nijak nepodloženým předpokladům a očekáváním, které si Sókratés do rozhovoru přináší a není ochoten k jakékoli otevřenosti, tj. připustit cokoli mimo rámec vytýčený ranými dialogy.

b) Τάξις

Se znalostí raných dialogů tedy musíme předpokládat, že Sókratés pokládá otázku s vědomím, že Gorgiás na ni nebude moci odpovědět,⁷²⁴ jinými slovy že zná předem odpověď, a že smysl rozhovoru ze Sókratovy strany spočívá v exhibici.⁷²⁵ Otázka samozřejmě zní, komu je tato exhibice určena. Fakt, že Sókratés s sebou nevede žádného *eféba* rdícího se při každé příležitosti jako ranní červánky, ukazuje na Platónovu změnu cílové skupiny: dialog již není výhradně určen bývalým Charmidům, Lysidům, Kleiniům či Hippokratům, ale jeho programovým záměrem je působit na mnohem širší skupinu dobových intelektuálů.⁷²⁶

⁷²² T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 112-113.

⁷²³ K problematice slabšího a silnějšího partnera tranzitivních dialogů viz K. Boháček: „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés,“ in: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha 2004.

⁷²⁴ V krystalicky čisté formě máme tento eristický model demonstrován v *Euthyd.* 275 e – 276 e.

⁷²⁵ Klasickým případem tohoto vzorce je *Prótagorás*. Viděli jsme, že úvodní pasáž s trhovci jasně ukazuje, jaký má Sókratés na sofisty názor. Tento názor vůbec nepodrobí zkoušce, má jasno od prvního okamžiku – kdo naopak jasno nemá, je mladý Hippokratés, kvůli kterému Sókratés celou návštěvu u Kallia podstupuje. Na rozdíl od tranzitivních dialogů však „Mistr“ v *Gorg.* nemá žádný konkrétní „systematický“ cíl - cílem je ukázat, že jako nezpochybnitelná východiska platí závěry raných dialogů.

⁷²⁶ I v tomto smyslu se tedy dialog prokazuje jako zlomový: není již adorujícím zvěčněním zbožňovaného učitele jako malé sókratovské dialogy, ani není apologetickou analýzou, reflexí a především systematizací Sókratovy péče o duši, jako jsou dialogy tranzitivní. Spolu s rétorikou zde Platón napadá celou dosavadní hellénskou kulturu a obrací se tedy

Gorgiás odpovídá a na Sókratovy neustálé požadavky na upřesnění před námi postupně vystává popis Sicilanova umění. V žádném případě jej nelze označit za systematický, na druhou stranu při bližším ohledání zjistíme, že je neobyčejně konsistentní a jakoby vyvěral z jediného pramene. Je přitom charakteristické, že Gorgiás působí jako někdo, kdo odpovídá ze své úctyhodné a nezpochybnitelné zkušenosti, nikoli na základě nějaké promyšlené teoretické konstrukce.

Jak celý rozhovor mezi Sókratem a Gorgiou vlastně probíhá, o tom mezi badateli nepadají právě shoda. Vcelku jsou všichni zajedno, že rozhovor se skládá z několika víceméně samostatných částí. Kolik jich je a podle čeho je lze identifikovat, na to se už názory různí. Podle Irwina rozhovoru dominují dvě témata, první je přímo dáno Sókratovou vstupní otázkou, druhé Gorgiovým zavedením politického rozměru:⁷²⁷

Část A. Gorgiás 447 a – 461 b (Irwin se tedy řadí i úvodní rozhovor „žáků“)

1. Rétorika a τέχνη 447 a – 454 b
2. Rétorika, τέχνη, a spravedlnost 454 b – 461 b

Dodds se naopak důsledně drží dramatické linky díla a v „Mistrovi“ nachází právě tolik částí, kolik je Sókratových zpřesňujících otázek a z nich plynoucích reformulací Gorgiovy odpovědi:⁷²⁸

Část I. Sókratés a Gorgiás 449 c – 461 b

1. odpověď: Rétorika je περι λόγους 449 c – 450 b
2. odpověď: Rétorika se zabývá řečí jako nástrojem 450 b – 451 a
3. odpověď: Rétorika se týká nejlepších a nejdůležitějších lidských zájmů 451 a – d
4. odpověď: Rétorika je umění přemlouvat lidi v občanských shromážděních (= výrobky přemlouvání) 451 d – 453 a
5. odpověď: Rétorika vytváří přemluvu „na soudech i jiných davových setkáních v otázkách co je správné a nesprávné 453 a – 454 b
6. závěrečná definice: Rétorika je výrobky přemluvy, spočívající ve víře, nikoli vědění o tom, co je správné a nesprávné 454 b – 455 a
7. důsledky definice: restrikce použitelnosti rétoriky – nehodí se v žádné oblasti, kde existuje odborné vědění 455 a – d
8. Gorgiás odmítá restrikci – vliv rétoriky nezná hranic 455 d – 456 c
9. rétorika je morálně neutrální tak jako technika boje 456 c – 457 c
10. interludium: Lekce z dialektiky 457 c – 458 e
11. Sókratés připouští univerzální charakter rétoriky, avšak jedině tam, kde rozhodují amatéři, mezi experty není použitelná 458 e – 459 c
12. Gorgiás tvrdí, že učí i poznat správné a nesprávné 459 c – 460 a
13. Sókratés vyvozuje: rétor musí jednat spravedlivě 460 a – c
14. Aporie: neslučitelnost tvrzení z bodů 9. a 13. 460 c – 461 b

na každého elementárně vzdělaného čtenáře / diváka. Znamená to jakýsi nový začátek, či přinejmenším jasně formulované vědomí potřeby takového začátku. V plné síle a otevřeně se ovšem projeví až v *Menexenovi*.

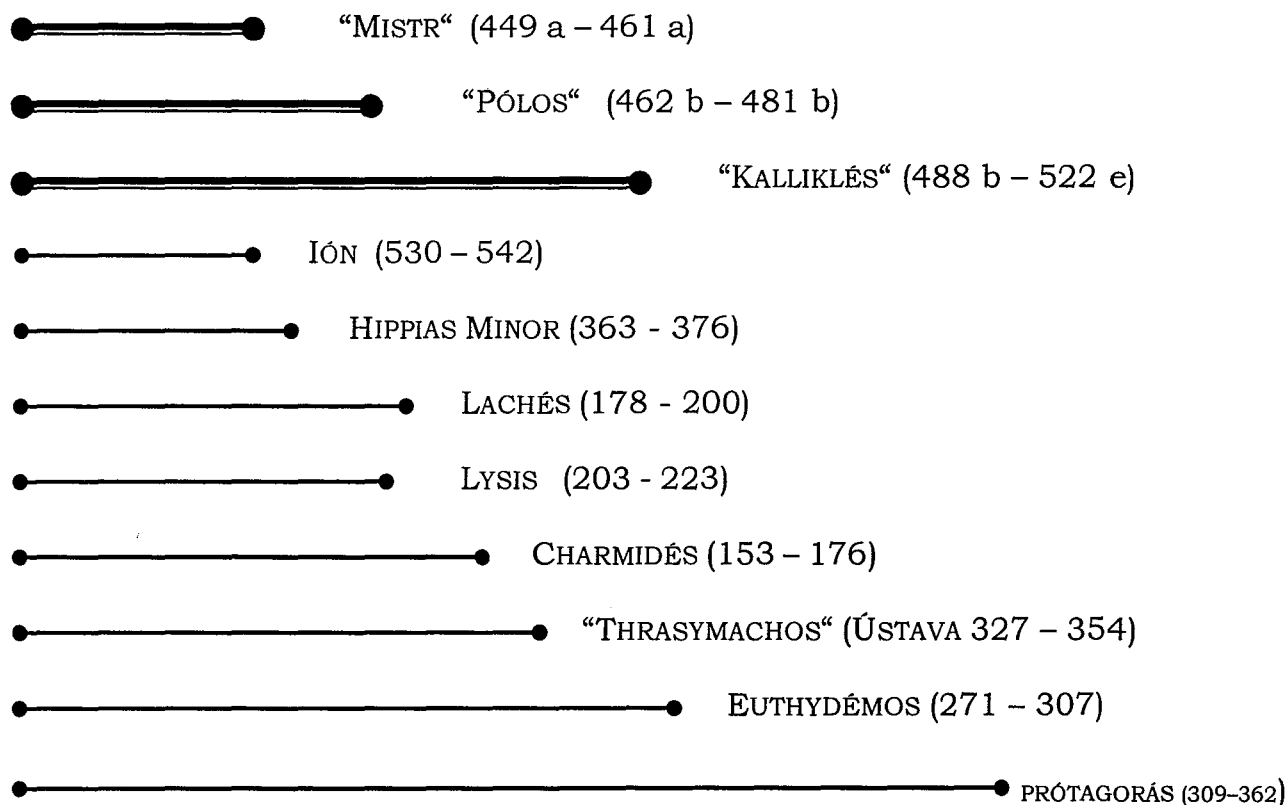
⁷²⁷ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 11.

⁷²⁸ E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 195-221.

Tato Doddsova analýza argumentační struktury je velmi podrobná a může sloužit jako základní orientační pomůcka pro porozumění postupu sókratovského *elenchu*, převzatého z raných dialogů; Dodds vcelku bystře uzavírá, že samostatný „Mistr“ by mohl být snadno pokládán za plnohodnotný raný dialog.⁷²⁹

Vzhledem k našemu rozdělení musíme samozřejmě Doddsův názor odmítnout, jím zmiňovaný *Prótagorás* či *Thrasymachos* (*Rep.* I.) mají zcela odlišnou stavbu a celkový záměr.⁷³⁰ Jiná je to u malých dialogů typu *Ión*. I přes zdánlivě složitou a text kopírující analýzu Dodds nakonec dělí „Mistra“ na dvě části, z nichž ta druhá končí aporií partnera, a i délka čistého rozhovoru s Gorgiou odpovídá klasickému malému sókratovskému dialogu. Srovnání délek částí *Gorgii* s malými a tranzitivními dialogy jednoznačně potvrzuje naši formální klasifikaci a zároveň ukazuje zcela odlišný charakter *Gorgii*.⁷³¹

SROVNÁNÍ TŘÍ HLAVNÍCH ROZHOVORŮ Z *GORGII* S DÉLKOU MALÝCH A TRANZITIVNÍCH DIALOGŮ



⁷²⁹ Dostí nešťastně však jako příklad uvádí *Prót.* a *Rep.* I., tedy typické tranzitivní dialogy s daleko komplikovanější strukturou, více partnery etc. Naopak naše skupina malých sókratovských dialogů sedne na tento náhled jako ulitá, viz E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 220.

⁷³⁰ Prostým srovnáním délek snadno dojdeme k závěru, že „Mistr“ s „Pólem“ mají dohromady stejný rozsah jako „Kalliklés“ – tedy že celý *Gorgiás* je zhruba dvakrát tak obsáhlý jako běžné tranzitivní dialogy.

⁷³¹ Srovnání zejména dokládá postupné narůstání délky Platónových textů, které se projevuje jako přibírání dalších a dalších komponent do již stávající struktury. Tím samozřejmě dochází k interakci mezi starými a novými prvky, takže staré prvky skrze nový kontext mění svůj původní význam. Analogii k těmto strukturálním analýzám lze nalézt v článku W. Schadewald: *Ursprung und frühe Entwicklung der attischen Tragödie*, in: *Wege der Forschung* (zu Aischylos I., hrsg. H. Homel), Darmstadt 1974.

Jak vidno, je i z pouhého rozsahu jasně patrná naprostá odlišnost tranzitivních dialogů a *Gorgii*. Zato *Ión* je přesně stejně rozsáhlý jako „Mistr“. Jsou zde ovšem zásadní odlišnosti: za prvé nelze opominout PSEUDOCVIČNÝ DIALOG, jenž bezprostředně předchází a výrazně ovlivňuje předporozumění tomu, co je to rétorika. Za druhé v první části chybí doznání a vůbec celá část se spíše vyvíjí k nelibosti Sókrata, než *Gorgii*. Za třetí nelze mezi první a druhou částí najít Sókratovu dehonestující definici. A za čtvrté partner ani neutiká, ani není popuzen a Sókratovi nespílá. Zkrátka a dobře, vnějšková inspirace malými dialogy je zřejmá, nemá však paralelu ve vnitřním, argumentačním uspořádání.

I přes jeho spíše zatemňující, než instruktivní popisnost, se kloníme k Doddsovi, a to zejména proto, že striktně odděluje PSEUDOCVIČNÝ DIALOG od „Mistra“, a dále že vcelku správně klade druhou polovinu až za *Gorgiovo* ἐγκώμιον. Irwin naproti tomu přikládá příliš velkou váhu tématu spravedlnosti, které se jistě prokáže později jako centrální Platónův zájem, ale zde jsme zatím v „Mistrovi“ a uvnitř tohoto celku nemáme žádnou formální indicii k takovému dělení.

My však zvolíme ještě jiný přístup k výkladu tohoto rozhovoru. Zajímá nás totiž, jak vážně je zde Platónova polemika s gorgiánským myšlením míněna a nakolik vůbec Gorgiás zastává „svá vlastní“ stanoviska. Domníváme se totiž, že všechny ostatní roviny a aspekty dialogu (o jejichž existenci a významu nehodláme pochybovat) musí vycházet a být závislé právě na tomto východisku, tj. musí být vysvětlitelné a vysledovatelné jednak v rámci formálního a dramatického kontextu díla, jednak v rámci primárního diskursu, jímž by dle našeho očekávání měla být obhajoba platónského pohledu a diskuse s (gorgiánskou) rétorikou. Proto v „Mistru“ nacházíme dva více či méně samostatné úseky rozhovoru, který se neváže ani tak na úvodní znění sókratovské otázky, jako spíše na *Gorgiovy* odpovědi.

c) Δύναμις: 449 a – 457 c

Na znovu položenou úvodní otázku *Gorgiás* odpovídá, že se vyzná v rétorice a je tedy rétozem. Hned na začátku je třeba upozornit na desinterpretační potenciál, kterým Sókratova otázka oplývá. Výraz ἐπιστήμων totiž *Gorgiás* chápe v běžném smyslu „vyznat se v“, „být učený, zkušený, znalý čeho“, „mít ponětí o čem“,⁷³² rozhodně nikoli ve výše zmíněném sókratovském „terminologickém“ významu být „expertem majícím odborné vědění typu pozitivní nauky“. Takové

⁷³² Homér, *Il.* XVI. 374; Pindaros, *Olympia* 6, 26; Solón, *Fr.* 4, 9; Sofoklés, *Trach.* 338; *Ant.* 721; *Oed. Tyr.* 1115; *Philoct.* 1057; *Fr.* 589, 5; Eurípidés, *Suppl.* 124; 843; *Fr.* 502, 1; *Fr.* 522, 3. Démokritos DK 68 B 5, 115; B 181, 6. Výrazy ἐπιστήμων, ἐπίσταμαι jsou všeobecně před Platónem velmi vzácné. Výjimkou je Parmenidés, DK B 1, 18.

vědění by historický Gorgiás totiž musel odmítnout. Jinak je tomu ovšem v případě τέχνη: viděli jsme, že Gorgiás svou logoplastiku prohlašuje za umění, a to v jasné paralele k léčení pomocí lektvarů nebo malování obrazů. A v tom je zakopán další „pes“: pro Gorgiu je výtvarné umění totéž jako lékařství, na žádné předpoklady raných dialogů nelze spoléhat. Argument, že Sókratovy předpoklady musí implicitně platit pro každého, je neudržitelný: Gorgiova koncepce umění vychází z apriorního náhledu nepoznatelnosti a násilné svévůle v základech tohoto světa. Umění je tedy pro něj absorbovaná sada technik doplněná tvrdým výcvikem a zkušeností; kritériem pak samozřejmě nemůže být pravda, ale účinky.

Vidíme, že Platón nám toto Gorgiovo východisko v krátkém rozhovoru Póla s Chairefóntem představil, a i když se jedná o jasnou karikaturu, rozhodující parametry souhlasí: veškeré umění stojí a padá se zkušeností. Ἐμπειρία je klíčem k nárůstu schopností, schopnosti se prokazují v bezprostřední akci bezprostředním vlivem a opanováním okolí, v případě *logu* tedy krásou.⁷³³ Pólos ovšem upřednostňuje druh řeči, nám známý jako ἀπάτη, kdežto Sókratés zjevně patří mezi milovníky τάξις: v gorgiánské kasifikaci by jistě spadal mezi zastánce filosofického *logu*, typického formou rozepře a rozvracením samozřejmě důvěry v běžnou zkušenost.⁷³⁴ Zatímco pro Gorgiu jde o pouhou změnu stylu, půjde pro Sókrata / Platóna o nepřekročitelnou propast: mezi filosofií a uměním je zde spatřován fundamentální rozdíl.

Jak upozorňuje Dodds, je počáteční rozmluva plná Platónových jízlivých šlehů na Gorgiovu pompéznost, sebevědomí a vůbec všechno, co ke „vznešenému stylu“ náleží.⁷³⁵ Falešnou skromností Gorgiás jistě netrpí,⁷³⁶ to však také v předkřesťanské éře nebylo zvykem. Sókratés jej požádá o přednášku z βραχυλογία, tedy jedné žertovně překřtěné Gorgiovy *méchanické* techniky. Z pohledu Gorgii jej tedy Sókratés žádá o praktické předvedení, co ta jeho τέχνη

⁷³³ Nakolik se jedná o autentickou nauku historického Póla je prakticky nezodpověditelnou otázkou. Vzhledem k Ísokratově navázání na tuto linii je vysoce pravděpodobné, že byla východiskem i pro ostatní Gorgiovy žáky. Není ovšem vyloučeno, že Pólos zastával nějakou její vyhraněnou podobu v rámci své extrémní estetické teorie.

⁷³⁴ Gorgiás, DK 82 B 11 § 13. Podrobný výklad viz výše.

⁷³⁵ Je ovšem třeba dodat, že za prvé jiný kraj, jiný mrav – slovatný řečník je ze Sicílie, na jejíž rozmařilost, přepych a „rozmazlenost“ si Platón trpce stěžuje, ačkoliv jeho odsudek evidentně plyne z jeho konservativismu a attického lokálního patriotismu: Platón, *Ep.* VII. 326 b-d. My jsme naopak toho názoru, že bohatství a nádhera Sicílie Platóna zřejmě poněkud zaskočily a posuzoval tamní zvyklosti očima Athén, které se za jeho života již nikdy nevzpamatovaly z peloponéské války. I nám střeoevropanům dnes přijdou mediterránci hluční a nepřiměřeně vášniví – to je však stejný předpoklad. Za druhé je Gorgiás žákem Empedokleovým a Parmenidovým: mužů, kteří se prohlašovali za božské nebo rovnou Bohy, a stojí v tradici básníka – mudrce Pindara, tedy je posledním výhonkem oné velké tradice velkých mužů divotvorců, jako byl i Pýthagorás a další. V Platónových Athénách nebyl naproti tomu po Solónovi žádný velký filosof a mudrc, jen tragikové, a před Solónem také nikdo. Platón, ač duší aristokrat, zde přesto nezapře bytostně demokratičtější povahu athénské politické tradice. A za třetí si musíme uvědomit, že Gorgiás není jen tak někdo – přichází jako velvyslanec či ministr své obce a má již panhellénský kredit jakožto řečník i učitel.

⁷³⁶ E. R. Dodds: *Plato Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1990, 194.

vlastně umí. Ptá se vlastně po δύναμις rétoriky. Celou první půli „Mistra“ tedy Gorgiás odpovídá Sókratovi na tuto otázku.

Jenže ne tak docela. Termín ῥητορικὴ, který již několikrát zazněl, totiž u Gorgii nemáme doložen. To by se mohlo zdát jako maličkost, jenže my máme ještě v živé paměti, že Ísokratés tohoto termínu nikde neužívá a že naopak důsledně trvá na označení svého oboru jako filosofie. Vzhledem k tomu, že Gorgiás byl žákem dosti významných filosofů, dovedeme si tedy vcelku snadno představit, že Ísokratés jako obvykle převzal tuto zásadu od svého mistra. Kde se tedy termín „rétorika“ vzal? Podle všeho se zdá, že jej uměle vytvořil Platón.⁷³⁷ Analogii v podobě terminologického přeznačení „sofisty“ již dobře známe; stejně známá je Platónova tendence různé obory shrnovat pod jednotný název τέχνη, který je dále specifikován oborovým adjektivem, např. τέχνη διαλεκτικὴ, τέχνη πολιτικὴ, τέχνη ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ καὶ πεπτευτικὴ (450 d). Není ovšem vyloučeno, že historický Gorgiás používal označení ῥήτωρ, jež původně znamenalo prostě veřejně vystupujícího činitele, tedy osobu angažovanou v politice v nejširším smyslu.⁷³⁸ Ani to však není příliš pravděpodobné kvůli zlomku B 30, z něž vcelku jednoznačně plyne negativní postoj k tomuto označení:

Γοργίας τοὺς ῥήτορας ἔφη ὁμοίους εἶναι τοῖς βατράχοις·
τοὺς μὲν γὰρ ἐν ὕδατι κελαδεῖν, τοὺς δὲ πρὸς κλεψύδραν.

Jako nejpravděpodobnější se proto jeví již výše zmíněná varianta, že Gorgiás se považoval za filosofa a své umění, které patrně vztahoval na veškerou řeč, prostě nazýval τέχνη. Platón kvůli předpokladům malých dialogů ovšem za τέχνη označoval mnoho oborů a potřeboval nějak Gorgiovu specialisaci nazvat, zvláště když ji pokládal za samostatný a tak nebezpečný proud v soudobé filosofii. Označení „Gorgiova škola“ neodpovídalo platónské tendenci podřazovat určité obecnějšímu a navíc neskýtalo možnost i z názvu vyžadovat obecné charakteristiky τέχνη. Platónovým cílem totiž bylo ukázat, že rétorika τέχνη není.

A tak jsme hned na začátku konfrontování s několika podivnými posuny. Je totiž zjevné, že postava Gorgii na jednu stranu skutečně vychází z historických postojů Sicilského rodáka, takže se musela zdát velmi věrohodnou, na druhou

⁷³⁷ M. Gagarin: *Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric*, in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London & New York 1994, 48, a zejm. speciální studii T. Cole: *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore 1991.

⁷³⁸ Q. Andersen: *Im Garten der Rhetorik*, str. 17. Nejstarší doklad výrazu obsahují Aristofanovi *Equi*. 425.

stranu však mnohdy automaticky přistoupí na platónské předpoklady, které jsou v rozporu s *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Není samozřejmě vyloučeno, že Platón v této době ještě Sicilanův raný spis neznal, pravděpodobně to však není.⁷³⁹

Gorgiás v každém případě odpovídá v duchu své historické nauky, že ovládá *τέχνη περὶ λόγους*. *Logos* zde samozřejmě znamená řeč v nejjobecnějším smyslu, tak jako Gorgiova logoplastika má universální charakter.⁷⁴⁰ Sókratés to ovšem pochopí jako pokus o vymezení *ἔργον*, předmětu a hlavního zájmu každého umění. Z tohoto pohledu je pak odpověď příliš široká. Jinými slovy, *logos* je v případě řemesla prostředek, jak ukázat, že rozumím svému oboru. Gorgiás by tak musel skrze *logos* ukázat, že rozumí *logu*. Sókratés navíc očekává, že Gorgiás má na mysli obsah řečí a proto je vyloučena řeč o léčebných prostředcích.⁷⁴¹ Sókratés předpokládá, že rétorika kromě slov zahrnuje také *φρονεῖν*, myšlení a rozumění obsahu řeči. Gorgiás to trochu udiveně potvrzuje, neboť se zdá být podivným nepředpokládat, že by řečník nechápal význam slov, která pronáší. Jenže Sókratés tím myslí, že řečník má být odborníkem na dané téma. (449 e).⁷⁴² Proto namítá, že odborné řeči náležejí ke každému odbornému umění a jsou přímo vázány na předmět. Rétorikou by pak byla vůbec všechna umění. Historický Gorgiás by zde zřejmě zastával radikální názor, že pokud se mluví, vždy jde o přesvědčivost a tedy že skutečně každý řemeslník je zároveň řečníkem amatérem (jako je např. často i ekonomem amatérem a prodávčem amatérem).

Zde se ovšem Gorgiás snaží ukázat nejvýraznější moc rétoriky, a tak vysvětluje, že u řemesla celá *ἐπιστήμη* spočívá ve *χειροουργία*, kdežto rétorika se zabývá pouze slovy. Sókratés ovšem přistoupí k rozdělení umění na dva druhy: *ἐργασία* zahrnuje skutečně řemeslo včetně výtvarného umění, kdežto *τέχνη διὰ λόγου* mají veškeru svou praxi vztahenu k řeči, jako je např. geometrie. Rétorika by měla v tomto sókratovském rozvrhu být někde tam (→450 e). Zde ovšem stojí pozorný čtenář před několika závažnými úskalími.

⁷³⁹ V *Men.* je tato znalost *conditio sine qua non* porozumění dialogu, a podle všeobecného názoru se jedná o dialog přímo na *Gorg.* navazující. Je tady ovšem značná míra pravděpodobnosti, že mezi nimi je Platónova cesta na Sicílii...

⁷⁴⁰ Dodds upozorňuje na to, že naše moderní distinkce mezi formou a obsahem „tehdy ještě nebyla vytýčena“ a *logos* znamenal jak „rational discourse“ tak prostě slova, řeči. Právě tato konfúze podle Doddse umožňovala, aby rétorika v praxi uzurpovala místo filosofii, a právě ona byla podnětem pro Platónův útok, E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 195–196. My bychom naopak rádi poznamenali, že zmíněná distinkce před Platónem vlastně neexistovala, a je velkou otázkou, nakolik a jak striktně ji lze aplikovat na Platóna samého. Že by se mělo jednat o konfúzi v každém případě vymyslel Platón, a my ji vnímáme díky tomu, že jsme převzali jeho pohled. Gorgiás naopak vychází ze starého přesvědčení, že není forma bez obsahu ani obsah bez formy, a že tedy toto rozlišení může mít pouze pedagogický význam, např. chceme-li se zabývat nácvikem *méchané*.

⁷⁴¹ V podstatě neprávem. I odborník užívá určitého stylu a musí být jistým způsobem důvěryhodný = přesvědčivý.

⁷⁴² Viz T. Irwin: *Plato Gorgias. Translation with Introduction and Commentary*, Oxford 1979, 115.

Především je jasné, že Sókratés ztotožňuje výuku např. matematiky s vlastní matematickou praxí: zatímco profesor matematiky mluví celý den, může být astrofysik propočítávající dráhu nebezpečných asteroidů třeba i němý. To spočívá na sókratovském nezaloženém východisku malých dialogů, že nutnou podmínkou každé τέχνη je i schopnost jej předávat dál. Protože však Gorgiás personálně propojuje oba tyto rozměry, nijak se nad tím nepozastavuje. Za druhé ovšem Sókratés zcela opomíjí fakt, že matematika nebo geometrie vůbec nemají svým předmětem řeči, ale abstraktní objekty či myšlenky. Na řeč přijde řada až ve chvíli, kdy matematik nebo geometr komunikuje s ostatními, samo myšlení však probíhá v duši a na vlastní podobu řeči nemá přímý vliv. Proč nám něco takového Sókratovými ústy předkládá Platón, jehož stanovisko je opačné? Možnosti jsou více méně dvě. Buď chce Platón ukázat, že gorgiánská nauka, která veškerý *logos* staví na jednu rovinu, bude nucena rétoriku ztotožnit se všemi lidskými dovednostmi (což jsme ale viděli, že je násilné překroucení Gorgiova tvrzení, že umění řeči je základní lidská schopnost, nutně spolupřítomná při každé činnosti) a Gorgiás nebude více než prostě δεινὸς λέγειν.⁷⁴³ Nebo zde chce ukázat, že *logos* v platónském pojetí je cosi mnohem rozumovějšího a přísnějšího, a chce výhradní právo nad ním vyhradit jen pro dialektiku. Nejspíše platí obojí zároveň.

Tak dochází k situaci, že je Gorgiovo umění zařazeno v rámci sókratovského klasifikačního rozvrhu mezi jiná umění, která se omezují na pole řeči. Gorgiás tomu nevěnuje pozornost⁷⁴⁴ a specifikuje, o jakém předmětu řeči rétoriky pojednávají. To se může jevit jako velká chyba, protože tím pádem již rétorika používá řeči jako prostředku k zacházení se svým předmětem, podobně jako jiná umění, a zcela tak ztrácí své výsadní postavení. Není to však tak jednoduché. Gorgiás totiž odpovídá, že předmětem jsou τὰ μέγιστα καὶ ἄριστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων. Sókratés jeho odpověď opět mírně zmanipuluje, když ji vyloží tak, že rétorika „vyrábí“ největší dobro člověka; v každém případě však poukazuje na to, že nepanuje nějaká přesvědčivá shoda o tom, co to vlastně je. Evidentní problém následujících typicky sókratovských analogií je v tom, že výchozí model řemesla, které přináší nějakou novou prospěšnou věc, aplikuje i na obory, které pouze přispívají ke stávajícímu stavu. Pokud totiž švec neušije boty, chodí člověk bos – přínos řemesla je tedy v daném směru 100 %. Učitel tělocviku

⁷⁴³ Srov. E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 8-9.

⁷⁴⁴ Buď prostě proto, že Platón potřebuje toto sókratovské východisko, ale nemá je čím obhájit a rozhodně nechce riskovat čtenářovy úvahy o rétorice jako universální praktické filosofii, opírající se o primární zkušenost řeči; nebo možná můžeme obhájit tuto zjevnou chybu platónské postavy dramatickým hlediskem, totiž zájmem o dokončení ἐπίδειξις a tedy i praktické ukázky možností svého umění. Podle všeho je druhé mistrnou rétorickou zástěrkou prvního Platónova důvodu.

podle Sókrata stejným způsobem dává lidem sílu a krásu, lékař zdraví. Jenže ti lidé už nějakou sílu a krásu měli, stejně jako živý člověk se neustále pohybuje na škále zdravotního stavu, kde je velmi obtížné říci, co je zdraví a co ne.⁷⁴⁵ Lékař tedy zdraví posiluje či napravuje, ale nedává. Stejně tak tělocvikář zvětšuje sílu a půvab těla, ale nedává je. Tyto kvality už musí v nějaké míře dotyčný vlastnit a mít i zkušenosti s jejich zachováváním. Sókratés ovšem poukazuje na to, že takových kvalit je hodně a není jasné, která je největší.

Gorgiás má ale za to, že konsensus nebo nějaké implicitní společné stanovisko tu zcela jistě je.⁷⁴⁶ Uvádí totiž svobodu a nezávislost, kterou jeho rétorika přináší, a má patrně za to, že v Helladě se jedná o nezpochybnitelné priority.⁷⁴⁷ Ve svobodné společnosti se upouští od barbarského násilí ve prospěch přemlouvání: to známe z *Heleny*; víme také, že člověka lze přesvědčit i bez nátlaku (→453 a). Řecká společnost je přitom uzpůsobena tak, že se svobodné rozhodování o těch skutečně nejdůležitějších věcech neobejde bez postupného přistupování na jedno stanovisko, které nakonec převládne (jak to koneckonců známe z Prótagorovy politické teorie). V dobových podmínkách to znamená informovat obrovské množství lidí, lobovat, dělat reklamu, a především vůbec občany zaujmout, aby se veřejných věcí aktivně účastnili. Za takových okolností skutečně řečník využívá všech ostatních oborů jak uzná za vhodné.⁷⁴⁸

Řečník ovšem přemlouvá ostatní ke svým účelům a podle svého vlastního mínění. To je pro Sókrata kámen úrazu. Ihned namítá, že vlastně přesvědčuje většina „nevýrobních“ umění, například aritmetika – co jiného to je, než výkladem působená změna mínění? Zde se obloukem vrací již zmíněný problém: Sókratés směšuje pedagogickou praxi, aplikovanou na aritmetiku, s vlastní aritmetikou (což je v dobovém kontextu v pořádku). Aritmetika jako počítání však s žádným míněním gorgiánského „dynastického“ typu nepracuje a naopak většina dobrých matematiků má potíže právě s těmi komunikačními dovednostmi, které jsou připisovány rétorice.⁷⁴⁹ Jinými slovy, každý matematik, pokud učí, by měl být školen v některých řečnických dovednostech. Sókratés zde ovšem přesvědčování pevně fixuje na předmět, o který se jedná, v aritmetice např. sudé a liché

⁷⁴⁵ Jeden z největších problémů západní medicíny dodnes: neumí přesně definovat zdraví, takže východiskem je konsensus stěžujících si a i s ohledem na ně je pojmána prevence.

⁷⁴⁶ K těmto předpokladům T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 116.

⁷⁴⁷ Je tedy zjevné, že postava Gorgii nezná Platónovu *Rep...*

⁷⁴⁸ V těch zásadních, tedy „největších a nejvznešenějších“ otázkách dodnes rozhodují politikové, nikoli odborníci, a to na celém světě bez rozdílu. Jediná odlišnost spočívá v tom, že v demokraciích se názor prosazuje rétorikou, v totalitních režimech, řízených jedním osvíceným vládcem a smečkou jeho „ohařů“ se rozhoduje politickým dekretem.

⁷⁴⁹ Zásadní rozdíl mezi podstatou matematiky a pedagogické praxe dokládá nevalná úroveň výuky tohoto oboru v Čechách a její špatné mezinárodní hodnocení. Čeští učitelé jsou totiž zaměřeni na matematiku, ne na výuku.

(→454 b). To je stanovisko přesně opačné ke gorgiánskému: základem rétoriky je *méchané*, ovládnutí universálních řečových technik bez obsahu. Jejich τάξις se ovšem samozřejmě přihlédnutím ke konkrétnímu tématu řídí.

Jak navrhuje Irwin, Gorgiás by se námitkám mohl vyhnout rozdělením přesvědčující řeči na dvě složky: „materiální“ a „formální“. Jisté složky řeči totiž působí příznivě na publikum bez ohledu na to, jaký názor mluvčí zastává. Přesvědčení publika proto vždy sestává z obou těchto složek, a i když se gorgiánská výuka rétoriky hodně zaměřovala na „formální stránku“, nikdo nikdy netvrdil, že taková řeč postrádá „materiální“ obsah. Proto Irwin srovnává rétoriku s formální logikou, která také neučí, jak dosáhnout správných závěrů v konkrétní otázce. Platónův Gorgiás toto rozlišení podle Irwina nečiní nikoli proto, že by jeho možnost nenahlížel,⁷⁵⁰ ale protože chce Platón zdůraznit, že se Gorgiovi nehodí. Podle Platóna totiž Gorgiás těží právě z konfúze, která je obsažena v naivním pohledu na působení v politice: lidé na jednu stranu soudí, že v politických otázkách není žádného speciálního umění či vědění a že tedy každý má relevantní schopnost se k nim vyjadřovat; na druhou stranu se lidem zdá, že sofista nebo rétor nějaké podstatné výhody má. A právě na těchto lidových pověrách cizopasí rétorika, říká podle Irwina Platón.⁷⁵¹

Podle našeho názoru je zde stále ještě udržitelná dramatická interpretace v tom smyslu, že Gorgiás se zaměřuje na přímou ukázkou moci rétoriky a proto se soustřeďuje tam, kde působí nejmocněji a nejefektivněji, a nestará se o drobná nedorozumění, která při rozhovoru se Sókratem vznikají: pokud na něj na konci udělá dojem a přesvědčí jej svou ukázkou, zůstanou takové drobnosti někde daleko vzadu. Platón chce na této rovině ukázat, že tato rétorická strategie se tváří v tvář dialektice nevyplácí.

Sókratés se stále tváří nechápavě a Gorgiás proto přesouvá výklad na co nejpraktičtější a nejnázornější půdu: rétorika kraluje v otázkách spravedlnosti a nespravedlnosti. Sókratés poskočí, jako když do něj píchne, a dnešní čtenář znalý *Ústavy* tuší, proč asi: spravedlnost je totiž u Platóna cosi, co všechny ostatní „politické“ hodnoty zakládá a zejména udržuje při životě.⁷⁵² V době sepsání *Gorgii* Platón ještě zřejmě neměl vytvořenu systematickou klasifikaci tohoto typu, která explicitně spravedlnost identifikuje jako harmonii, ale viděli jsme, že zcela jistě prožíval intenzivní pocit všeobecné disharmonie veřejného života a nasmazatelně měl v sobě zapsanu fundamentální nespravedlnost Sókratova procesu. Gorgiás

⁷⁵⁰ Zde Irwin odkazuje na výše zmiňovanou Doddsovu distinkci.

⁷⁵¹ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 117-118.

⁷⁵² Platón, *Rep.* IV. 433b-c.

tedy nepřestřelil, on si zde opravdu činí nárok na τὰ μέγιστα καὶ ἄριστα!⁷⁵³ V těchto otázkách ale existuje jediný odborník – filosof, což pro Platóna znamená buďto Sókratés, nebo jeho jediný pravý žák – Platón sám. Gorgiás se tedy ukazuje být ve zcela zásadním konfliktu s Platónovými záměry a jeho rétorika se prokazuje jako přímý konkurent platonismu: v zápasu o filosofii, samozřejmě.

Sókratés zahájí útok rozlišením mezi μεμαθηκέσθαι a πεπιστευκέσθαι, tedy mezi domněnkou či názorem získaným na základě výuky a nebo pouze a jediné přesvědčení. Obojí je ale shrnuto pod termín πίστις, víra či domněnka, která se může ukázat pravdivou či nepravdivou. Vzápětí však přibere Sókratés do třetice ἐπιστήμη, která může být jediné pravdivá a nechá si tuto trichotomii potvrdit s tím, že všechny tři vznikají přemlouváním, avšak opět dvojího druhu: jedno dává nezpochybnitelné vědění, druhé jen domněnky (→454e). Zde už je těžko udržitelná představa Gorgii, jak souhlasí s možností pravdivého vědění. Historický Gorgiás by zde musel tvrdit, že takovéto vědění není nic jiného, než zpětné konstatování, že se nějaká domněnka prosadila. Předem však žádná nauka podle Gorgii takovéto vědění zprostředkovat nemůže, protože takové vědění není. Platón ovšem rychle přiblíží svou postavu skutečnému rétoru, a to tak, že jej nechá souhlasit s tím, že rétorika pouze přesvědčuje a lidé díky ní nezískávají žádnou trvalou pravdu. Není však již řečeno, že ani nikdo jiný nemůže takovou pravdu zprostředkovat a vzniká tak dojem, že Gorgiás souhlasí s tím, že by to snad možné bylo (→455a). Sókratés tedy dovozuje, že Gorgiás není učitel. Jak ale správně upozorňuje Irwin, sám Sókratés má pouhé mínění o svých fundamentálních etických postojích a tvrzeních (508 e, 524 a)⁷⁵⁴ a kromě toho se distinkce netýkala výuky rétoriky, ale jejího provozování!

⁷⁵³ Tím ovšem Platón jaksi nevědomky připouští, že přeci jen existuje jakási banální shoda všech Hellénů o tom, co je nejdůležitější, a zároveň připočítává Sicilanovi body k dobru: vždyť on to ví a zjevně s tím také v praxi zachází! O to je ale v očích Platóna nebezpečnějším konkurentem! Proto si tento zpětný posun čtenář nesmí uvědomit.

⁷⁵⁴ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 119. Irwin se rovněž ptá, zda to vlastně Gorgiu tak zásadně ohrožuje, pokud by neměl být pokládán za učitele. Zde je třeba zdůraznit, že rozhodně ano. Gorgiás trvá na tom, že jeho obor je τέχνη, tedy cosi, co si alespoň do nějakého stupně dokonalosti můžeme na základě výuky osvojit. Nebude z nás tedy hned Gorgiás, ale budeme rozhodně vládnout svou řečí v soukromém i veřejném životě lépe než doposud a také lépe než většina neškolených lidí. To je to, co slavný rétor každému slibuje. Týká se to ovšem samozřejmě právě oné formální stránky, tedy nácviku elementárních dovedností. Sókratés naproti tomu trval na obsahové, „materiální“ stránce; i v těchto věcech, jak brzy uvidíme, historický Gorgiás dokázal vést své vybrané žáky, kteří pak nesporně excelovali ve srovnání se svými vrstevníky – toto vedení však nebylo pro každého a trvalo léta. Platón tak chce dokázat, že rétorika nedokáže spolehlivě naučit každého zájemce tomu, co slibuje, a že žáci vlastně tyto schopnosti musí mít od přírody, zvláště v případě takových témat jako spravedlnost nebo dobro. Tím Platón útočí nejen na samotného Gorgiu, ale zpochybněním jeho učitelských zásluh zpochybňuje celou jeho školu – především Ísokrata, ale i všechny ostatní žáky, jejich jednotu a návaznost na společného mistra. Přes všechny svoje řečnické úspěchy byl totiž Gorgiás bezkonkurenčně nejúspěšnější jako učitel, zakladatel a inspirátor – drtivá většina významných osobností Platónovy doby byla buď přímo nebo nepřímou jeho působením ovlivněna; jeho nástupce Ísokratés pak měl žáků ještě mnohem více. Platón zde popírá, že by kdy nějaká skutečná gorgiánská linie existovala, tvrdí, že bývalí žáci nemají být Gorgiovi zač vděční, protože lze dokázat, že je jejich schopnostem naučit nemohl.

Sókratés ale nerušeně pokračuje ve své linii a právě odlišené „přesvědčující přemlouvání“ dává do protikladu s vystoupením odborníka: proč by měli neodborníci na shromáždění poslouchat rétora a ne odborníka v dané otázce? Vždyť v otázce výstavby mají Athény stavitele, loďstva rejdaře a vojenských tažení generály! Platón zde opět oživuje snad původně sókratovský úděs nad tím, že Athéňané v každodenních jednotlivostech uznávají jedině experty, zatímco o nejvznešenějších otázkách naslouchají bez rozdílu každému, kdo má dost kuráže a nestydí se promluvit.⁷⁵⁵ Tón, jakým to Sókratés říká, posluchači jasně sugeruje dojem, že Athéňané takto činíce jeví se blázny a rétorika velmi je k jejich infantilitě ponouká. Jak ale varuje Irwin,⁷⁵⁶ tento argument platí pouze za předpokladu, že existují experti v nejjobecnějších a nejvznešenějších politických otázkách, nebo přinejmenším lépe a hůře v nich kvalifikovaní lidé. Pokud by tomu tak nebylo, Athéňané nejen že nejsou blázni, ale naopak velmi prozíravě dají hlas každému. Platón nás ovšem později nenechává na pochybách, jak to s experty je: Sókratés se s ledovým klidem bezostyšně pasuje na jediného relevantního experta na μέγιστα καὶ ἄριστα (521 d-e).⁷⁵⁷

K Irwinovu bystrému komentáři je třeba poznamenat dvě věci. Za prvé spatřujeme propastný rozdíl mezi „odborníky“ a „více či méně kvalifikovanými“. Experti by v platónském absolutizovaném konceptu měli dojít k věcně založené shodě,⁷⁵⁸ zatímco u více i méně kvalifikované veřejnosti je zapotřebí arbitra, jenž protivníky rozsoudí jako vyšší instance. A to je právě moment sporu: každý by rád na místě tohoto arbitra stál sám, Gorgiás stejně jako Sókratés. Kdo je ale rozsoudí, když jsou evidentně jen více či méně kvalifikovaní? Nastalému *regresu ad infinitum* Platón dogmaticky čelí postulováním sebe sama jakožto generálního arbitra. V rámci dialogu si to jako autor v pozadí může dovolit. Máme mu však věřit, že tuto posici si nárokuje pouze ve vztahu ke svým literárním postavám?

Za druhé je samozřejmě jasné, že by Gorgiás Leontínský nikdy nebyl souhlasil s tvrzením, že jsou nějakí experti. Dobře jednak věděl, že pak by

Platón přitom neusiluje o přesvědčení těchto žáků, neboť dobře ví, že by neměl šanci, ale o jejich diskreditaci v tom smyslu, že ani oni tedy nikoho nic podstatného vlastně naučit nemohou ani nedokáží poradit či poskytnout poučení.

⁷⁵⁵ Tato typicky sókratovská kritika základního pilíře demokracie se objevuje již v *Lach.* 184 d-185e, jako klíčové Sókratovské východisko je představena v *Apol.* 22 d-e, ale rozhodujícím způsobem se střetává se svým ideologickým odpůrcem a bytostným zastáncem demokracie v *Prot.* 319 a – 320 c. Prótagorovo stanovisko je jasné: na rozdíl od hraní na flétnu je každý vzdělaný občan schopen být platným členem při posuzování politických otázek, i když nikoli jejich prosazování a realizaci (metaforicky řečeno je podle Prótagory každý uměleckým kritikem, ale ne každý může být tvůrčím umělcem, přičemž o tom, co je vkus, rozhoduje konsensus). To je evidentně antiexpertní stanovisko.

⁷⁵⁶ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 119.

⁷⁵⁷ Zde již se zcela jasnou reminiscencí *Apol.* a vášnivou nenávisť vůči rozhodnému hlasu laické většiny: Sókratés jako expert je předveden jako dospělý mezi dětmi.

⁷⁵⁸ Že si je Platón v *Gorg.* již dobře vědom totalitních limitů této varianty, dokazuje *Charm.* 173 a – d.

sókratovský model fungoval, jednak bytostně popíral možnost expertního vědění typu apodiktických pravd. Rozdíl odborník – laik je u Gorgii otázkou talentu, vzdělání a hlavně zkušeností (explicitně doloženo u Ísokrata). Každý má ale nějaké zkušenosti a tak je zde také potřeba arbitra – tím je ovšem pro gorgiánské myslitele δύναμις, větší síla či moc na straně zkušenějšího – a ta se musí přirozeně vždy projevit.

Vcelku v souladu se svou historickou pozicí tak Platónův Gorgiás nasazuje k finiši a předkládá příklady velkých athénských rétorů, kteří neměli sebemenší odborné předpoklady v sókratovském smyslu, a přesto prosadili své rozhodující mínění bez ohledu na řeči přítomných expertů.⁷⁵⁹ Stratégové Periklés a Themistoklés nebyli vyškolení vojevůdci, ale prostě politikové se zkušeností. Gorgiás proto ihned vzápětí pronáší ἐγκώμιον na rétoriku. Hlavní náplní je ukázat, že rétorika je umění, které zachází s nejdůležitější stránkou světa: s δύναμις. Díky naší předcházející interpretaci *Heleny* máme jasnou představu, jakou roli v Gorgiově filosofii δύναμις hraje a jak se poté promítá do logoplastiky. Na rozdíl od většiny badatelů jsme přesvědčeni, že to musel dost přesně vědět i Platón – slovo se v nepatrných obměnách v jednostránkovém ἐγκώμιον objevuje celkem sedmkrát! Umění *logu* je přitom popisováno jako bojové umění, tedy jistá kultivovaná a vypěstovaná, leč v zásadě přirozená síla, která spojí-li se s dalšími, v podstatě na ní vázanými a neoddělitelnými aspekty studia, jako je právě určitá zkušenost důstojnosti zakladatele, školy a stylu, pak představuje elementární hodnoty civilisace. Je však zneužitelná a pak se vrací k barbarství nekultivované síly v podobě násilí, studiem ovšem posíleného (→ 457 c).⁷⁶⁰

d) Ἐπιστήμη 457 c - 461 b

Sókratés evidentně nemá, co by hned dodal, reaguje ovšem rekurem k úvodnímu konsensu o pravidlech dialektiky. Gorgiás pronesl delší řeč přesně ve vznešeném gorgiánském stylu, kterým svou ἐπίδειξις završil. Z jeho pohledu již není co dodat, vcelku poctivě a bezelstně předvedl jádro svého pohledu na svět. Tím se ovšem vymkl metodě Sókratem předdefinovaných dichotomií, takže se jeho nauka nevtěsnává do poměrně úzkoprsého modelu raných dialogů. Sókratés proto jasně proklamuje fundamentální rozdíl mezi *elenktikou* a *eristikou*, které, jak víme z *Charmida*, jsou obě dědictvím eleatské dialektiky a používají prakticky shodný argumentační aparát. Sókrata opravňuje ke vnášení oněch nezaložených

⁷⁵⁹ Užití termínu ῥήτωρ v tomto archaickém, obecném významu, podporuje domněnku o platónském původu terminologického užívání rétoriky. Tato pasáž je navíc v tak evidentní paralele k Ísokratově *Antidosis* (or. 15) § 232-235, včetně paradigmaticky zmiňovaných stratégů, že to prostě nelze vykládat jinak, než vědomou narážkou na patrně již Ísokratovu patriotickou simplifikaci Gorgiovy obecné myšlenky.

⁷⁶⁰ Což, jak jsme viděli, jest v zásadě totožné s naší interpretací Ísokratova ἐγκώμιον na *logos*.

předpokladů zejména 1. Jeho proklamovaný výlučný zájem o pravdu, ne vítězství a 2. Směřování k nějakým relevantním novým stanoviskům, nikoli k pouhé destrukci stávajícího stanoviska protivníka. Problém ovšem spočívá v tom, že u Sókrata vždy tyto možnosti splývají; jeho zájem o pravdu se projevuje snahou porazit soupeře a nové stanovisko staví z „cihel vybouraných“ ze stanoviska protivníka.⁷⁶¹ Praktickou ukázkou takového postupu nám vzápětí Platón poskytuje. Sókratés zopakuje závěry předchozí debaty s typickým posunem způsobeným zahrnutím svého pohledu: rétor podle něj soupeří před laickým publikem se znalci v každém oboru a kvůli neznalosti auditoria se může vydávat za většího znalce, než znalci skuteční. Sám tedy neví nic v podstatných otázkách, jen se umí přetvařovat a své žáky, i když nejsou dobří, umí naučit tvářit se jako by byli dobří lidé (→ 459 e).

Na tomto místě začíná bezprecedentní manipulace, a to nejen s naukou historického Gorgii, ale i s předchozím textem. Tato manipulace je natolik očividná a neuspokojivá, že nás u Platóna zaráží a nutí předpokládat nějaké velmi vážné vysvětlení, které jej vedlo k takto nepřesvědčivému a neobratnému kroku.

Především Gorgiás ani u Platóna ani jinde nikdy neučí nikoho převlékat se za experta. Dále Sókratés neoprávněně odvozuje, že jediná přesvědčovací moc rétoriky je věcná, a tedy spočívá v simulaci expertního vědění. My však víme, že gorgiánská rétorika v první řadě přesvědčuje formálními prostředky, což je jistě něco jiného než podvodník vydávající se za odborníka. Dále jsme viděli, že Gorgiás zdůrazňoval právě případy, kdy odborník rozhodovat nemůže, tedy politická rozhodnutí etc., všeobecně vzato rozhodnutí související se základními otázkami směřování, koncepce, prospěchu – všude tam, kde je zapotřebí rozvaha, rozhled a rozumnost, ne speciální znalost. Rétorika je v roli vládce, jenž právě vyposlechne experty a na závěr rozhodne.⁷⁶² Platón se domnívá, že to je místo filosofie, která tyto kompetence získává dialektikou provozovanou na teoretické půdě. Gorgiánská škola se domnívá, že to je místo filosofie, která tyto kompetence získává logoplastikou a praktickou zkušeností s její aplikací. Opět se vracíme ke konkurenčnímu boji dvou filosofických koncepcí, jak jsme jej měli nastíněn u Ísokrata a zde se nám potvrzuje.

⁷⁶¹ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 123, upozorňuje na to, že Ísokratés řadil Platóna a jeho školu mezi eristiky a Gorgiás je určitou snahou vyrovnat se s tímto ztotožněním.

⁷⁶² Přesným uskutečněním této Gorgiovy koncepce jsou Ísokratovy Kyperské řeči a hlavně zřejmě i jeho faktické, byť příležitostné rádcovství na dvoře vládce Nikoklea. Ísokratés jakožto filosof je rádcem v pozadí moudrého a úspěšného vladaře, kterého předtím vzdělával a který uskutečňuje filosofovy zásady – Platónův ideál z *Ústavy a Zákonů*, jenž se Platón zoufale a neúspěšně snažil na Sicílii uskutečnit. Jediný rozdíl je v tom, že se nejedná o platónskou filosofii.

švestkách“ a prokáže rozpor s tvrzením, že rétoriku lze zneužít. Pokud totiž Sicilan vyučuje, jak se to má se spravedlností, nemohou jeho žáci podle sókratovského dogmatu být nespravedliví: kdo opravdu poznal dobro, nemůže konat zlo.⁷⁶⁵ Sókratés toto své podle Irwina „uboze podložené“ a nevěrohodné vítězství dále „rozmazává“ zdůrazňováním, že od začátku tušil, že Gorgiás vůbec neví, co mluví.⁷⁶⁶ Vzápětí se zaklíná magickou formulí a věští, že bude zapotřebí οὐκ ὀλίγησ συνουσίας k tomu, aby se problém s rétorikou vyřešil.⁷⁶⁷ Je přitom třeba zdůraznit, že se nejedná o typickou sókratovskou formulí νῆ τὸν κύνα,⁷⁶⁸ ale jakousi její zvláštní dvojníci s téměř opačným nábojem: Sókratés se jejím prostřednictvím zaklíná ve své jistotě a neústupnosti; tento autoritativní „psí hlas shůry“ je třeba chápat jako bezprecedentní vpád autorovy vůle do jinak konsistentního tragického diskursu. Přisahou μὰ τὸν κύνα, která je typická právě pro dialog *Gorgiás*,⁷⁶⁹ nám totiž Platón jasně a zřetelně sám za sebe dává najevo, že není spokojen se Sókratovou pozicí vůči rétorice a dokonce ani plně spokojen se svým stávajícím řešením. Na druhou stranu je to jasný signál v tom smyslu, že má k tématu ještě co říci, avšak pouze k těm, kteří jsou zralí a ochotní k dlouhé συνουσία ἐν φιλοσοφία ἀφθόνω.⁷⁷⁰ Je to patrně první pasáž tohoto druhu v Platónově díle a implicitní představa sókratovské „psí smečky“ (grandiózně rozvinutá v *Ústavě*) opět potvrzuje přelomový charakter spisu.⁷⁷¹ Buď jak buď, Platón zde evidentně neříká ke gorgiánské filosofii poslední slovo.

Avšak i to, co jsme zde slyšeli od Sókrata, nás nutně musí naplnit velkými pochybami. Především je zde problém „formální“ a „materiální“ stránky, na něž jsme s Irwinem narazili a s nímž Sókratés implicitně počítá. Gorgiás žádné takové rozlišení nečiní a proto na něj Sókratés tlačí, aby rétoriku obhajoval z „materiálních“, tj. odborných posic. To ale předpokládá sókratovskou koncepci odbornosti, vědění a především Platónovo pojetí pravdy. Gorgiás by ovšem na takovou otázku zcela jistě odpověděl, že i „materiální“ stránka řeči je ve

⁷⁶⁵ *Prot.* 358 b-d; *Gorg.* 499 e – 500 a, viz též výklad problematiky raných dialogů výše.

⁷⁶⁶ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 128.

⁷⁶⁷ My bychom z dnešní perspektivy rádi dodali, že tato συνουσία obou oborů trvá v neuspokojivé podobě dodnes.

V každém případě nelze vyloučit, že celý dramatický rámec *Symp.* je signálem, že dořešení přichází právě tam.

⁷⁶⁸ Sókratovo νῆ τὸν κύνα se vyskytuje celkem jedenáctkrát: *Apol.* 22a, *Phd.* 98e, *Phaedr.* 228b, *Hipp. Ma.* 287e, *Gorg.* 466c, *Charm.* 172e, *Crat.* 411b, *Lys.* 211e, *Resp.* III 399e, *Resp.* VIII 567d, *Resp.* IX 592a. V tranzitivních dialozích obvykle přivolává pasáž přímo související s relačním-relativním dobrem, touhou po něm a hledáním jej.

⁷⁶⁹ Kromě *Gorg.* 461 a & 482 b jen jediný dalším výskyt, navíc v mírně pochybném *Hipp. Ma.* Tam má patrně funkci utvrzení správnosti sókratovské teoretické linie vůči jiným směrům, snad i sókratovské autentičnosti dialogu směrem dovnitř sókratovského kroužku (to je pouhá domněnka, dialog v každém případě typově odpovídá tranzitivním).

⁷⁷⁰ Není jistě náhoda, že takřka doslovnou formulaci nacházíme v *Ep.* VII. 341 c, kde jsme viděli jasnou souvislost s napsáním a celkovým duchem *Gorg.*, a v *Symp.* 210 d, tedy dialogu, jenž bývá označován za programový spis nově založené školy (více C. J. Rowe: *Plato Symposium*, Warminster 1998, 4 a dále rovněž 130).

⁷⁷¹ Platónská metaforika psa a psí smečky jistě není bez původní sókratovské souvislosti se školou kyniků.

Univerzalita rétoriky je zdůrazněna rovněž trvalou přítomností originálního gorgiánského příměru s lékařstvím: přesvědčuje-li rétor nemocného, že se má dát pálit, nedělá to samozřejmě vydáváním se za lepšího lékaře než lékař, ale ukáže se jako větší osobnost a autorita, než jakýkoliv lékař může být. Rétor totiž přesvědčí nemocného o rozumnosti postupu ve chvíli, kdy NENÍ JASNÉ, zda je zákrok NEJLEPŠÍ ŘEŠENÍ – každý lékař se může mýlit a odpovědnost neleží na lékaři nebo automechanikovi, ale na pacientovi či majiteli vozu! Lékařství přece v žádném případě NENÍ VĚDĚNÍM O TOM, CO JE PRO DANÉHO ČLOVĚKA NEJLEPŠÍ. A v takovém případě se prokazuje neopakovatelnost individuální věci i okamžiku, čemuž dohromady samozřejmě vládne dynamická φύσις. Rétor je znalec kontextů, obrátů a kulturních vzorců, tedy dokáže na rozdíl od lékaře ukázat moudrost rozhodnutí, které slibuje zdraví; na rozdíl od lékaře totiž může nabídnout hned několik kulturních vzorců zdraví a jeho hodnot, kdežto lékař je tu od konkrétních neduhů. Tuto charakteristiku svého umění na základě řeči se správně rozhodnout proto Gorgiás popisuje tehdy obvyklým nejobecnějším označením spravedlnost. Právě spravedlnost je totiž již od tragiků něčím, co se teprve rodí a ustavuje v procesu, není ničím předem daným a jen vyjevovaným: verdikt soudu je tvůrčím aktem, jenž zároveň zakládá i potvrzuje pravdu o vině či nevině.⁷⁶³

Sókratés ovšem postoupil ve svém potvrzování „předpokládaného smyslu“ Gorgiových slov (458 e) ještě o něco dále a popisuje přímo Gorgiovu výuku jako výcvik v tom, jak se zdát dobrým i když dobrým nejsem (459 e). Znamená to, že Sókratés zde činí striktní paralelu mezi svým expertním pojetím Τέχνη, resp. ἀρετή a dobrým člověkem, a to i když již dávno Platónův věrný čtenář z *Apologie* dobře ví, že dobrý tímto způsobem nikdo není! Rovněž tak Gorgiás neučí nikoho, kterak býti dobrým člověkem.⁷⁶⁴ Učí ovšem dobře mluvit i myslet, což podle Sókratovy koncepce vyžaduje jednotu ἀρεταί. Podle Gorgii lze ovšem, jak dobře víme, mluvit pouze o ἀξιότης, tedy „dobrostiti“ konvenční, o tradici utvořených modelech, které se ukazují tu vhodnější a tu méně vhodné než jiné.

Sókratés se právě proto táže Gorgii, zda je k umění mocného *logu* zapotřebí znát obsahovou stránku, jinými slovy, zda Gorgiás učí žáky znát PRAVDU o věcech spravedlnosti a nespravedlnosti. Gorgiás míní, že i takové věci žákům předá, pokud by snad neměli již dříve jasno (z textu zřejmo, že se to obecně předpokládá). Na základě tohoto přitakání Sókratés vzápětí Gorgiu „nachytá na

⁷⁶³ V rámci relevantního diskursu, tj. politickou či veřejnou pravdu. „Věcná“ pravda viny je fixována na individuální stanovisko a proto intersubjektivně neexistuje: není přesvědčivá!

⁷⁶⁴ To by totiž předpokládalo ἐπιστήμη, neomylnou a trvalou nauku vyjadřující absolutní pravdu. To Gorgiás odmítá.

skutečnosti závislá na přesvědčení. I věcné znalosti totiž vycházejí z nějaké všeobecné terminologie, tradice a vzdělání, jsou tedy do značné míry ovlivněny konvencí a v gorgiánském modelu taktické psychologie plně spočívají na navazující „dynastii“ δόξα, a to jak mínění ve smyslu celokulturního paradigmatu, tak především osobního stanoviska. Proto také Sókratés neustále podsouvá Gorgiovi, že je schopen jen podvádět lidi ve velkém množství, zatímco Gorgiás poukazuje na univerzalitu svého umění. Pro Sókrata je totiž privátní sféra primární a skrze ni chce expandovat do veřejné, kdežto, jak jsme viděli v Ísokratově navázání na Gorgiu, demokratická tradice παιδεία vychází z toho, že vzdělání, názory a celé předporozumění čemukoliv je z té komunikovatelné stránky založeno ve veřejnosti (ta nekomunikovatelná je individuální přirozenost duše). Proto se Irwin hrubě mýlí, srovnává-li rétoriku s formální logikou – nic v rétorice totiž není trvale platné, i formální stránka je v závislosti na vývoji jazyka a kultury, což koneckonců dokládá i vlastní gorgiánská škola: v době Ísokrata a Démosthena byl již Gorgiův styl pokládán za překonaný. Toto rozdělení je tedy možné pouze prakticky, pro výuku, nikoli pro pochopení Gorgiovy filosofie.

Za druhé a především je zde vlastní problém se spravedlností, jenž budí dojem, že Gorgiovi láme vaz. Proč Gorgiás nepopírá, že učí, jak se to má se spravedlností? Protože to určitě skutečně učil. Sókratova otázka je v řečtině natolik eristická, že dodnes vlastně nevíme, na co se vůbec ptá. Můžeme s Irwinem⁷⁷² tyto záměrné konfúze rozdělit do několika skupin:

- ❶ předně není jasné, zda „znát spravedlivé a nespravedlivé“ znamená mít v praxi cit pro nespravedlivé jednání, nebo explicitní vědění včetně definice
- ❷ dále Gorgiás nikde netvrdil, že učí spravedlnosti v tom smyslu, že by dělal z žáků spravedlivé (=lepší) lidi, tak jako to od Prótagory mají v programu všichni sofisté. Gorgiás zde pouze prohlašuje, že žáky učí o věcech spravedlivých a nespravedlivých. Naučit se poznat spravedlnost je ovšem pro Gorgiu stejně jako pro nás dnes něco zcela jiného než vždy spravedlivě jednat (být spravedlivý).
- ❸ především však Gorgiás míní, že jeho výuka předává žákům znalost toho, co je za spravedlivé a nespravedlivé POKLÁDÁNO. Dobře víme, že Gorgiás popírá možnost nějakého absolutního poznání. Jeho výuka je tedy informací o různých perspektivách v rámci určité tradice, zkrátka učí ἀξιότης, nikoli ἀρετή. Jeho výuku si tedy můžeme zhruba představit analogicky k výuce striktně pozitivní právní školy. Jde totiž jen o jinou podobu *schémat*.

⁷⁷² T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 125-126.

④ konečně Gorgiás v žádném případě netvrdí, že je možné se stát expertem v morálních a politických otázkách – žádné expertní vědění a poznání těchto věcí není možné. Přesto si Gorgiás činí nárok na jistou autoritu v této oblasti, ale na základě vlastních zkušeností. V době konání rozhovoru zastává funkci ministra či velvyslance své obce, je v panhellénském prostoru respektovanou osobností a již mnohokrát rozhodl složité otázky soudní, politické i soukromé – v tom smyslu, že přítomní dali na jeho mínění. To je pro politického člověka tehdejší doby jasný důkaz zkušenosti a autority – spravedlnost není podle Aischyla na nebi, ale v obci!⁷⁷³ Rovněž Ísokratés neustále zdůrazňuje, že *méchanická* složka je pouhý předpoklad,⁷⁷⁴ ale autoritu v „největších a nejvznešenějších věcech“ dělá zkušenost a dlouhý čas sledování a napodobování mistra. Obojí gorgiánská škola nabízí, ale jen těm nejlepším – ti pak získají osobní kvality, ne objektivní vědomost. Lépe reprezentovat své zájmy naproti tomu se u Gorgii naučí každý.

Jak je vidět, celé Sókratovo „slavné vítězství“ je velmi neslavné a hlavně budí podezření. V každém případě si ale Platón dává velký pozor, aby Gorgiova slova bylo možno uvést v soulad s originální gorgiánskou naukou. To znamená, že ji Platón musel velmi dobře znát. Tak dobře, že si mohl dovolit jemné posuny toho druhu, že se posluchači/čtenáři zdá, že to či ono opravdu Gorgiás řekl či že to z toho opravdu nutně vyplývá. Platón ale nebyl žádný „lovec módních trendů“ a jistě měl pro podrobné studium Gorgiovy logoplastiky hluboké důvody. Pokud znal tak precisně Prótagorovu nauku, jak ukázala naše interpretace, je na místě předpokládat minimálně tak důkladnou znalost Gorgii, zvláště měl-li ještě k dispozici jeho publikujícího a vyučujícího žáka Ísokrata. To vše ukazuje na to, že Platón znal nejen tu složku Gorgiovy nauky, kterou nám v dialogu demonstruje a které na věky věků přidělil hanlivý název „rétorika“, ale také taktickou psychologii v jejím pozadí a vůbec celou filosofii včetně nauk z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Přesto se zde omezuje na onu praktickou stránku Gorgiova odkazu, kterou patrně činil spoluodpovědnou za bědný stav věcí veřejných. Toto úmyslné „okleštění“ a rozpučení Gorgiova myšlení však pro znalého čtenáře vede

⁷⁷³ J. Patočka: *Sókratés*, Praha 1991, 32-33.

⁷⁷⁴ Proti tomu jakoby mluví pasáž *Gorg.* 458 e: ῥητορικὸν φησ ποιεῖν οἷός τ'εῖναι, εἴαν τις βούληται παρὰ σοῦ μαθηθῆναι. Problém samozřejmě spočívá v onom ῥητορικὸν: máme tomu rozumět tak, že každý vyučený bude schopen stejných výkonů jako sám Gorgiás? To jistě ne! Stejně tak každý truhlářský učeň umí udělat stůl, ale zdaleka ne z každého bude nakonec umělecký truhlář – rozdíl mezi nimi přitom jistě nespočívá ve vědění, ale nadání a praxi.

k nahlédnutí zjevně svévolného výkladu koncepcí vytržených z celkového rámce, zejména pak jejich neústrojným dosazováním do známého rámce sókratovského.

Ale i když čtenář není znalý, viděli jsme, že manipulace s explicitními slovy Gorgiovy postavy je dosti patrná a Sókratés se tak dostává do podezření z eristiky, či ještě lépe do role podvodníka, jenž se dělá znalým, i když ve skutečnosti není. Celý problém vyplývá ze striktního držení předpokladu ἀρετή jakožto τέχνη, a dále jednoznačného ztotožnění spravedlnosti s ἀρετή. Gorgiova postava nic takového nepopírá, ale ani neodsouhlasí. Nauku založenou na popření možnosti jiného než relativního základu Platón kritizuje až v dialogu *Theaitétos*, tam však zjevně ve spojení s Prótagorovou politickou teorií. V *Gorgiovi* Platón trvá na přesvědčení, že prostě jsou dobrá a špatná stanoviska v morálních a politických otázkách, tak jako jsou nepodmíněně pravdivé náhledy o věcech kolem nás. Sókratés však nikde nenabízí argumentaci na podporu těchto velmi striktních a přitom nesamozřejmých východisek, ani je explicitně neformuluje.

Závěr rozhovoru mezi Sókratem a Gorgiou tedy nepřináší doklad vnitřní inkonsistence názorů historického Gorgii, ale dokonce ani postavy „mistra“ z dialogu. Výsledkem je spíše zjištění, že mezi názory založenými na sókratovských východiscích a gorgiánských východiscích je neřešitelný rozpor a že za předpokladu přijetí jedněch musíme odmítnout celou opačnou školu. Za Platónského předpokladu, že jest jakási pravda nezávislá na mysli toho, kdo tyto předpoklady přijímá, pak nutně platí, že jen jedna škola je oprávněná vznášet nároky na pravdivost, poznání a vynášení soudů o největších a nejvznešenějších věcech, zkrátka že filosofie je buď platónská, nebo gorgiánská, ale nikdy obě zároveň.

Proč to Platón dělá? Viděli jsme, že jej to stojí značnou nedůvěryhodnost Sókratovy postavy, na kterou čtenář není u Platóna zvyklý. Je totiž zjevné, že Platón na jednu stranu nemá dosti silné argumenty na rozmetání Gorgiovy pozice na kusy (jak se tomu děje s Hippiou nebo Iónem), na druhou stranu musí stůj co stůj předvést Gorgiu jako neakceptovatelnou a pouze zdánlivou alternativu k Sókratovi.⁷⁷⁵ Zvláště podivný je kontrast mezi Sókratovou explicitní kritikou nekalých metod rétoriky a vlastním Platónovým postupem. Odpovědí snad může být dvojitý směr kritiky, vzházející z náhledu neslučitelnosti rétoriky a filosofie: jeden směrem ke skalním sókratíkům, druhý k Ísokratovi. Platón by totiž chtěl ukázat, že gorgiánská posice je sice založena na popírání možnosti poznání absolutní pravdy a z něj vyplývající nauky o nepodmíněných hodnotách, sami

⁷⁷⁵ Viděli jsme totiž, že podobnost mezi nimi je více než zarážející. A to nejen co do „nepředmětnosti“ jejich nauky, ale nyní i co do osobního působení – v *Gorgiovi* nejbližších dialozích se Sókratés chová jako velmi podmanivý řečník.

však že si činí nárok na zvláštní ἐπιστήμη: tvrdí totiž, že každého udělají lepším řečníkem a jejich žáci že se dokáží lépe orientovat ve světě, kde je vše relativní. Jakákoli ἐπιστήμη však podle Platóna musí být postavena na nepodmíněných hodnotách. Platón tedy směrem k Ísokratovi a dalším gorgiánským myslitelům posílá jasný vzkaz: nemáte žádné univerzální vědění. To, co provozujete, není filosofie. Na druhou stranu, do tábora sókratiků, ale vzkazuje: gorgiánská škola je přesto silná. Bez pozitivní nauky, kterou bychom postavili jako protiváhu jejich perspektivismu a „dynamickému“ východisku, nedokážeme nic více než je čas od času chytat za slovo, budou-li ochotni se s námi dát do našeho typu rozmluvy.

V každém případě se tedy zdá, že se zde Platón snad poprvé potýká s vážným filosofickým soupeřem, dokonce tak vážným, že jej nutná konfrontace vede k nepřesvědčivému a polovičatému řešení. Jeho poselství totiž nemůže znít v tom smyslu, že protivník je vyvrácen a není schopen obhajovat svá stanoviska. Navíc však v pozadí neustále zůstává vědomí úspěšné přednášky před davem, které Sókratés v žádném případě nedokáže konkurovat. Celá problematizace rétoriky je tedy omezena na soukromý rozměr dialogu v chápající a přátelsky nakloněné společnosti, tedy na Sókratovu „domácí půdu“. I tak zde Platón dochází maximálně k tvrzení, že dokázal odhalit protivníkova východiska, která žádný slušný a soudný člověk nemůže přijmout. To je však spíše „Geschmackfrage“ než jednoznačný vzor vítězného Sókrata raných dialogů...

3. „PÓLOS“ - PLATÓNŮV GORGIÁS 462 b – 481 b

a) Τέχνη

Do rozhovoru vpadá Pólos a po krátkém interludiu (→ 462 b) Sókratés pokračuje v hovoru s ním. První část tohoto rozhovoru bezprostředně navazuje na „Mistra“ a je jeho určitým doplněním či vysvětlením ze striktně platónských posic. Platón jako kdyby zde předkládal určitou vzorovou ukázkou pozitivní odpovědi, bez které sókratovská posice v předchozím rozhovoru nedokázala přesvědčivě zvítězit. Gorgiův žák je totiž upřímně rozlícen nad tím, jak Sókratés překroutil a posunul jádro předchozí debaty a eristickými kličkami nakonec zdánlivě porazil jeho mistra, který se ze slušnosti nepokusil Sókrata odrazit stejně „podpásovými“ metodami. Z hlediska dramatické koncepce je to neobyčejně důležitý moment, protože Pólos vstupuje do rozmluvy velmi výrazně zainteresován na jejím výsledku. Gorgiás naproti tomu, jak jsme viděli, neuznal Sókrata za hodna nějakého vyčerpávajícího zápasu: unaven po dlouhotrvající a patrně velmi úspěšné přednášce se pokusil Sókratovi vysvětlit, co dokáže jako rétor i učitel

rétoriky – to však Sókratés přece již dávno věděl! K ničemu dalšímu však Sókratés Gorgiu motivovat nedokáže.⁷⁷⁶

Naopak Pólos je v roli muže, jenž chce gorgiánskou linii posunout dál, převzít dědictví a zastávat podobně významnou roli, jako jeho mistr.⁷⁷⁷ Jinak řečeno je to Platónův konkurent,⁷⁷⁸ jehož horlivost poukazuje na nejistotu a tedy i možnou změnu stanoviska. Právě jemu byl úvodní rozhovor určen, jemu a druhému přítomnému žáku, Chairefóntovi. Rozhovor s Pólem je tedy od počátku pokračováním kritiky Gorgiovy filosofie, mnohdy však přímo přechází v kritiku její ísokratovské varianty.⁷⁷⁹ Platón nyní staví Sókrata do role přímého konkurenta Gorgii a nechává jej pronášet určitou pozitivní nauku, která má být protiváhou neuspokojivých Gorgiových odpovědí. Jinými slovy Platón nechává nyní Sókrata jít s pravdou ven a přednést jeho názor na rétoriku, s nímž již na setkání nepochybně přišel. Tento názor má být zároveň poučením i ukázkou toho, jak taková nová nauka založená na starých sókratovských předpokladech může vypadat a jakou oporu případně nabízí lidem jako je Pólos oproti nijak neukotvené a věčně „dynamické“ gorgiánské linii.

Po dramatické stránce je tato změna ztvárněna Pólovým útokem, jenž právě vyjadřuje nespokojenost se sókratovskou pouze destruktivní *elenktikou*. Pólos nechce přistupovat na pravidla cizí jeho oboru a důrazně požaduje, aby Sókratés vyšel s pravdou ven. Role se tedy obrací a dotazovaným se stává Sókratés. Znamená to přiznat, že má již předem nějakou dosti komplexní představu a že tedy jeho role prostáčka vyzvídajícího na moudrém Gorgiovi byla jen rétorická

⁷⁷⁶ S výjimkou záměny univerzálního rozvrhu gorgiánské rétoriky s politickým zájmem sofistů v *Gorg.* 463 a – 464 b. Po vysvětlení a předložení evidentně Gorgiou inspirovaného schématu opět jeho zájem ustupuje; srov. 479 b.

⁷⁷⁷ Zcela explicitně v *Gorg.* 461 c-d.

⁷⁷⁸ Musíme totiž vnímat „oboustranné“ ostří této pasáže: prvoplánově Platón dává každému myslícímu Hellénovi možnost poznat v Pólovi Ísokrata jakožto jednak pěstitele a opatrovatele Gorgiova odkazu, jednak jeho pokračovatele a samostatného nástupce, který mnohé věci mění či přidává. Na druhou stranu zde ale Platón jasně prohlašuje: žáci jsou od toho, aby pomáhali svým mistrům. Pokud mistr již nestačí či dokonce jeho nauka již nestačí, je třeba převzít prapor mistrem založené školy a nést jej dál podle vlastních schopností a představ. Tato důležitá zpráva směřuje do tábora ostatních Sókratových následovníků: mistr klesl, nelze jen donekonečna prokazovat věrnost jeho památce. Tím, že např. budeme chodit bosí, nevyřešíme problémy, které nakonec Sókrata udolaly. Gorgiás má věrné, ale zároveň ambiciózní a dostatečně samostatné žáky, kteří dokáží jeho nauku rozvíjet a šířit její úspěch. Kdo se jim postaví v obnoveném souboji jako Sókratova náhrada? Odpověď je jednoznačná – je třeba uznat Platóna za vůdce sókratiků.

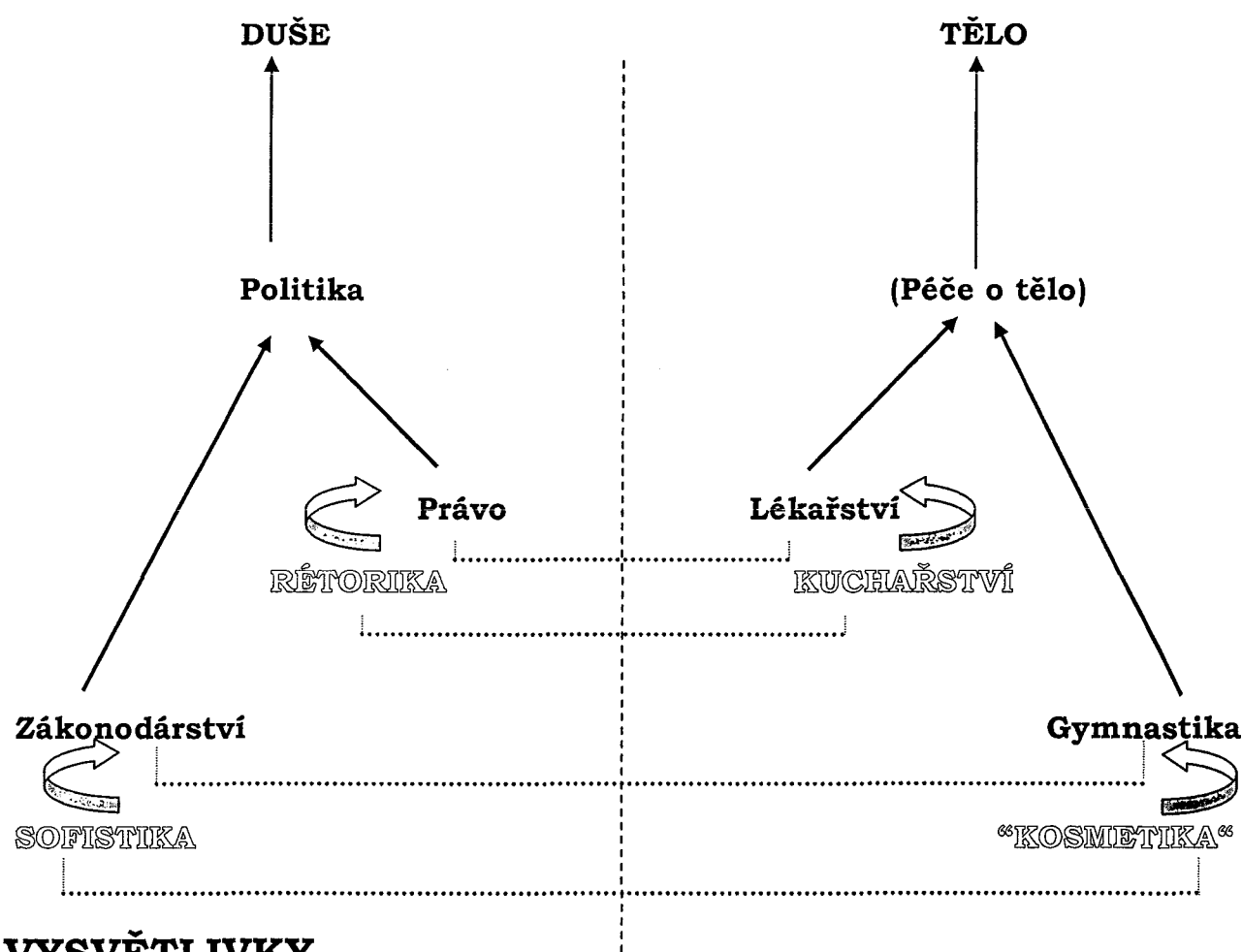
⁷⁷⁹ Pólos je samozřejmě historická postava, Gorgiův žák se vším všudy, zaměřený zejména na formální stránky řeči. Jak se dozvídáme právě z *Gorgii*, byl autorem učebnice pojednávající evidentně o vznešeném stylu a zřejmě též obsahující rozpracování Gorgiovy teorie tvorby *dóξα* na základě psychického zpracování původem vnějších obsahů (462 b-c). Pro Platóna ovšem evidentně zastupuje v obecné rovině širokou skupinu Gorgiových žáků, v konkrétní rovině se Platónova argumentace samozřejmě měří zejména s Ísokratem. Vynášení Perikleia a vůbec autoritativní vlády v demokratické obci patrně představuje Thúkýdidův přístup. Otázku, zda se nejedná o šířeji koncipovanou kritiku gorgiánské školy, která by přímo zasahovala i jiné žáky, musíme pro nedostatek pramenů nechat nevyřešenou. Mnohé marginální aspekty Pólovy postavy jsou nepochybně autentické a Platón si zcela určitě nenechal ujít příležitost adresně kritizovat kohokolí z konkurenční „líhne“ – viz uštěpačné ironické narážky na přejemný Pólův styl (461 c; 467 c; 471 e), srov. *Symp.* 195 d – 196 b. Není to tedy v žádném případě vyloučená možnost.

strategie. Tato pasáž má v dosavadní Platónově tvorbě paralelu jen v poetickém simónidovském exkursu z *Prótagory*, v *Gorgiovi* ovšem ústí v první systematický výklad o platónském pohledu na vědění ve světě rozděleném na duši a tělo. Schématicky zachycena má Sókratova představa přípustných umění tuto podobu:

SCHÉMA PRAVÝCH A STÍNOVÝCH UMĚNÍ

Gorg. 463 b – 466 a

τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. (*Gorg.* 465 a 2 – a 5)



VYSVĚTLIVKY

- SOFISTIKA ... ἡ κολακευτική
 Zákonodárství ... ἡ τέχνη
 —————> ... vztahuje se k
 odpovídá / je paralelní s
 ↺ ... napodobuje

Platón nám zde tedy předkládá poměrně precizně zpracovanou nauku, která jasně klasifikuje některé obory lidské činnosti jako umění – a tudíž chvályhodné, a jiné jako pochlebnictví (κολακεία) – tedy činnosti zavrženíhodné. Rétorika spadá samozřejmě do druhé skupiny, tedy mezi zlé a ošklivé obory. Podívejme se nejprve, na základě čeho tuto klasifikaci provádí.

Sókratés zpočátku rozdělí umění podle toho, jestli se vztahují k duši, nebo k tělu. Proč zvolil právě takové kritérium? Vždyť zcela odpadají jeho oblíbení ševci, stavitelé a krotitelé koní! Odpověď může být pro někoho překvapivá. Důvod totiž nalezneme u Ísokrata. Viděli jsme jeho pedagogické schéma, jehož prostřednictvím nachází gorgiánská filosofie svou identitu v paralele k tělesnému výcviku a rozvoji přirozených vloh těla k co největší fyzické δύναμις. Součástí je odolnost, zdraví, sebevědomí, umění boje, tělesná krása etc. Filosofie zastává tutéž úlohu v případě duše, a co je pro nás nejdůležitější i nejzajímavější, činí to i analogickými postupy. Jinak řečeno, viděli jsme, že ísokratovská výchova těla i výchova duše mají mnoho společného, totiž zejména důraz na výcvik, osobní zkušenost a rozvíjení individuálního přirozeného nadání. I když textovou evidenci této gorgiánské nauky máme až z Ísokratova stáří, viděli jsme, že jeho dílo nese pečeť mimořádné stability a trvalosti základních východisek, a dále jsme viděli Gorgiovu jasnou tendenci o sebereflexi prostřednictvím bojového umění, poesie a lékařství, a to dokonce i u Platóna. Zdá se tedy nejpravděpodobnější, že Sókratovo schéma je inspirováno gorgiánskou pedagogickou analogií.⁷⁸⁰ To nejpodstatnější, co nám totiž u Platóna chybí, je vysvětlení základního výběru umění, o která půjde: proč sítím propadává tesař? Protože Ísokratés vysloveně mluví o umění výchovy (Gorgiás patrně mluvil o uměních, která zvyšují přirozenou δύναμις člověka)!

Sókratés tedy předloží umění, rozvíjející lidské bytosti, a ukáže jejich dvojitý základní druh; tak jako se lidé skládají z duší a těl, tak se na tyto části orientují různá výchovná umění. Model je přitom vybudován s přísným paralelismem, duševní aspekt má nutně svůj protějšek v těle a naopak. Činnost rozvíjející duši

⁷⁸⁰ Opačná varianta zdá se nám mnohem méně pravděpodobná, a to z několika závažných důvodů: 1. Platón v dialogu úmyslně napodobuje mnohé typické gorgiánské prvky a volí gorgiánská témata. 2. Již jsme uvedli, že Ísokratés a jeho vliv je jedním z důvodů Platónova rozčarování, s nímž dialog píše – musíme tedy předpokládat detailní obeznámenost s naukou, kterou Ísokratés prostřednictvím své školy šířil a úmyslný útok na tuto školu. 3. Platón je všeobecně znám bezostyšným využíváním cizích koncepcí a myšlenek pro své vlastní účely (viděli jsme názornou ukázkou v případě sofistů) a také vlivem, který cizí nauky na jeho dílo měly. Ísokratés naproti tomu se nám jevil jako mimořádně konzervativní myslitel, který své základní stanovisko prakticky celé podědil po svém mistru a od prvního proklamativního spisu až po shrnující závěrečné dílo svůj přístup vlastně nezměnil; v každém případě v jeho díle není nijak patrný vliv kohokoli vnějšího. (Nenávist k Démostenovi není výjimkou, protože zde máme na mysli zejména filosofická, pedagogická a metodická východiska, nikoli konkrétní politickou zaměřenost jednotlivých řečí.) Opačnou posici zastává E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 227.

se v platónském prismatu souhrnně nazývá πολιτική τέχνη, zatímco výcvik těla obecný název postrádá; zato v podrobnějším pohledu je tato sféra vzorem. Gymnastika pečuje o výstavbu a zdraví od počátku, zatímco lékařství řeže a pálí tam, kde se objevil nežádoucí vřed. Stejně tak zákonodárství buduje společnosti předem pevné mantinely, kdežto spravedlnost řeší neduhy a napravuje pokřivené duše trestem. Každé z umění má svůj podvodný protějšek, jenž v Platónově výkladu žije pouze a jedině díky tomu, že napodobuje svůj vzor a parazituje na nerozumnosti a neznalosti většiny obce. Podívejme se nyní blíže na tyto kejklíře.

Největšího opovržení se dostává zběhlosti v κομμωτική, v dnešním slovníku tedy desighnu a činnosti tzv. vizážisty.⁷⁸¹ Podle Platóna je jedinou silou této šalebné činnosti čistý podvod, kdy se za skutečnou krásu těla vydává cosi, co krásu postrádá. Jako krásu je přitom definován produkt gymnastiky. Problém spočívá v tom, že za prvé by lidé museli chodit nazí a bez úpravy vlasů, vousů a depilace, aby tato maxima skutečně platila.⁷⁸² Jinak jakýkoliv oděv či střih samozřejmě zakrývá stav tělesné přirozenosti (viz 523 c-e). Za druhé je to Platónův s neuvěřitelnou arogancí prosazovaný vkus, jenž stanoví, že nejkrásnější jsou nazí lidé se sportovní postavou. Někdo jiný by se stejnou tvrdohlavostí mohl prohlásit, že nejkrásnější je rytíř v plné zbroji nebo dívka v plesových šatech... Jediné, co se tedy zprvu dozvídáme je, že Platón by patrně neschvaloval plastickou chirurgii a celkově mu není po chuti zjemnělý sicilský, iónský ani thessalský honosný styl. To druhé přitom již víme dlouho (*Ep. VII., Crito*).

Vzápětí je na základě analogie ke „šňoření“ velmi zmateně charakterizována sofistika. Dozvíme se pouze, že imituje zákonodárství a že i když je podstatou odlišná od rétoriky, je s ní kvůli podobnosti promísená a ani řečníci, ani rétoři nevědí kudy kam. Tato pasáž je srozumitelná jedině za předpokladu znalosti Platónových raných dialogů, zejména *Prótagory* a *Hippii*, ať již *Většího* či *Menšího*. Platón má patrně na mysli Prótagorova μαθήματα - ἀρετῆ, παιδεύειν ἄνθρώπους, βελτίω ποιεῖν. V každém případě je bez těchto předpokladů pasáž spíše zatemňující než vysvětlující a do konce dialogu se uspokojivého explicitního vysvětlení nedočkáme.

Zbývá nejdůležitější dvojice, lékařství a jeho „upír“: kuchařství. Máme celkem spolehlivě doloženo, že lékařství jakožto určitý vzorový obor gorgiánské logoplastiky je autentické Gorgiovo téma. Platón zde tedy zjevně navazuje na

⁷⁸¹ Český překlad je zde mimořádně nešťastný, neb sugeruje představu kosmetického kufříku. Sókratés ale mluví o módě, kadeřnictví, obuvnictví, šperkařství a obecně o zájmu a schopnosti se přiměřeně a účinně prezentovat prostřednictvím oděvu a vzhledu.

⁷⁸² Víme, že Sókratés se tomuto modelu značně blížil a také ovšem víme, jak byl neustále terčem vtipů pro svou ošklivost a nepůvabnost – byla to tak notoricky známá věc, že dokonce na toto téma sám často žertoval.

sicilskou tradici, vychází však opět z poměrně nesamozřejmých předpokladů. Lékařství pro něj totiž znamená „medicínu“, tedy teoretický obor zahrnující v první řadě systematickou představu o těle, jeho zákonitostech a patologii. Taková představa pak ovšem za nejlepšího lékaře logicky musí prohlásit někoho, kdo zná nazpaměť celou anatomii a většinu času strávil studiem. Takovou „medicínu“ bychom ovšem dnes spíše nazvali biologii člověka a těžko by se někdo odhodlal popírat, že její poznatky se vposledku zakládají na dlouhodobé zkušenosti. Léčení naproti tomu není vedeno zájmem o POROZUMĚNÍ procesům vedoucím k uzdravení, ale pouze o jejich NALEZENÍ. Klinická praxe má totiž za cíl vyléčit konkrétního pacienta bez ohledu na to, zda lékař rozumí tomu, jak k tomu dochází. Kromě toho je zde třeba zmínit podstatný rozdíl mezi diagnostikou a terapií.⁷⁸³ Na rozdíl od Platóna, jenž si medicínu představuje jako přesnou deskripci reálně existujících stavů, procesů, poruch etc., s jejichž o sobě nevýznamnými exemplifikacemi se setkává lékař u nemocných,⁷⁸⁴ by Gorgiás popřel jakoukoli jinou než pedagogickou hodnotu takových deskripcí. Můžeme-li věřit Ísokratovi, nic jiného než zcela unikátní případy není, lékař vždy znovu musí zcela individuálně přistupovat k pacientovi a zvažovat, co vlastně je v nepořádku. Nauka pak není nic jiného, než srozumitelný a praktický systém administrace zkušeností, které má daný lékař nebo jeho učitel již za sebou. Podstatné ale je, že tyto zkušenosti se týkají JINÝCH PŘÍPADŮ JINÝCH PACIENTŮ V JINĚM ČASE, takže jedině působením dlouhé praxe začne poznenáhlu přistupovat schopnost citu pro *καίρος*. Na příkladu s lékařstvím se nám tedy ukazuje zásadní rozpor dvou přístupů: podle Platóna je předmětem lékařství to obecné, podle Gorgii jednotlivé.

Je přitom třeba zdůraznit, že Sicilan se skutečně velmi pevně drží představy τέχνη jakožto řemesla či krásného umění. Rozhodující v obou případech je přece nikoliv vědomost o tom, jak klást cihlu k cihle – to mnohý zkušený zedník ani nedokáže vyjádřit, zatímco většina uměleckých kritiků nikdy „nevypodí“ přijatelný obraz. Podstatné je, aby dotyčný věc „dostal do ruky“, a to se děje jedině na základě zkušenosti, samozřejmě s předpokladem nadání a dobrého učitele. Jistě je třeba zvládnout jistou *méchané*, ale to za první není vyčerpávající sada možných postupů – je prostě limitována zkušenostmi a preferencemi učitele – ani tyto postupy nejsou v pravém slova smyslu univerzální. Při každém novém použití se totiž přizpůsobují, jedná se tedy spíše o určitý vzorový model

⁷⁸³ I dnes, v době přístrojů a testů, je diagnostika největší slabinou evropského lékařství, neboť rozhodování, o který z obecných vzorců se právě nyní jedná, je založeno na karteziánském dogmatu evidence, ale v praxi se řídí jedině zkušenostmi lékaře. Ty jsou ovšem omezeny specializací a nedostatkem kontaktu s pacientem.

⁷⁸⁴ Platón: *Lach.* 198 d-e, kde medicína slouží za vzor *ἐπιστήμη* jako trvalého vědění s totožnou platností pro minulou, přítomnou i budoucí praxi, dokonce včetně náznamu kritiky odbornictví (195 c-d), analogické ke *Gorg.* 511 b – 512 e.

k procvičení, aby žák vůbec měl na čem trénovat. Analogie s bojovými σχήματα je zde velmi hluboká. Právě proto je v gorgiánském proudu tak klíčová role mistra a dlouhého osvojování prostřednictvím jím zprostředkované zkušenosti.

Proti této teoreticky vystavěné medicíně Platón staví do protikladu kuchařství jakožto obor, jehož jedinou podstatou je pochlebování rozkoším těla. Tělo je totiž podle Platóna cosi, co nezná své vlastní dobro a je nutno mu jej proti jeho vlastní vůli násilím vnucovat.⁷⁸⁵ Kuchařství je tak podvodná zběhlost v lahodění tělu, které snadno podlehne přesvědčení, že příjemnost je prospěch. Kuchař se tak podle Platóna tváří, jako kdyby nabízel ta nejzdravější jídla a přitom vůbec neví, co to zdraví je. Tady je především třeba zdůraznit, že cílem kuchařství přece v žádném případě není zdraví a že se tak rozhodně v prvním plánu netváří. Dokonce i v dnešní době posedlé zdravým životním stylem je zdraví pouze jeden z ohledů při volbě kuchaře.⁷⁸⁶ Za druhé je ovšem nutno velmi vážně se zamyslet nad zdánlivě samozřejmým faktem, že totiž lékař ví, jaké jídlo člověku prospívá nejlépe. Zcela jistě to platí o dietě v případě konkrétního neduhu, ale strava která by nejlépe prospívala k rozvoji zcela zdravého organismu?⁷⁸⁷

Celý gastronomický obor je tedy postaven pouze a jedině na zkušenosti a cviku, v tom má Platón nepochybně pravdu. Totéž ovšem platí o truhlářství, pokrývačství, chovu koní... Kuchařství ovšem také stojí na tradici, která vrství zkušenost na zkušenost a přestavuje dědictví v podobě typických vyvážených „kuchyní“, z nichž každá je v zásadě zdravá, vezmeme-li v úvahu podmínky a možnosti, z nichž její tvůrci vycházeli.⁷⁸⁸ A pak je zde samozřejmě otázka chuti, kterou Platón zcela ztrácuje jakožto pouze tělesnou a proto odsouzeníhodnou rozkoš. Chuť má přitom v celé živočišné říši výraznou roli při intuitivní volbě takové skladby potravy, která momentálně co nejlépe kryje potřeby organismu.

⁷⁸⁵ Podotkněme zde jen na okraj, že tento myšlenkový vzorec je naprosto totožný s úvahami v rozhovoru s Kallikleem nebo v náhledu na pracující „třídu“ v *Rep.* : dobro jednoho je posuzováno prismaticem jiného; v tomto případě to, co je dobré pro tělo, posuzuje duše, přičemž tělo samozřejmě nikdy není schopno ověřovat, jestli duše nesledovala své vlastní dobro. Předpoklad, že dobro duše znamená automaticky dobro těla, je totiž neudržitelný: proč neplatí opak?

⁷⁸⁶ Další jsou např. ekonomické, vlastenecké nebo čistě gurmánské.

⁷⁸⁷ Za celé dvacáté století se lékaři nedokázali dohodnout, co to je a zhruba každé desetiletí se v tomto směru objevil nový trend, obvykle dosti kritický k těm předchozím. Kuchaři naopak připravují pokrmy podle tradičních receptur, z nichž některé sahají svým původem stovky let do minulosti, navíc odpovídají danému teritoriu, jsou založeny převážně na místních surovinách a často jsou vázány na regionální cykly biologické aktivity (typická zimní jídla versus typická jarní jídla). Nelze samozřejmě srovnávat situaci globalizované současnosti s antikou, veškeré tehdejší silně konservativní prvky by však mluvily ve prospěch kuchařství.

⁷⁸⁸ Typickým příkladem je prohlášení dietologa, že česká kuchyně je nezdravá, protože obsahuje málo ovoce a zeleniny. Za prvé se ovšem jedná o kuchyni z převážně venkovského prostředí, kde se doplňková konzumace čehokoliv, co bylo v přírodě dostupné, pokládala za samozřejmost a nezapočítávala do tradičních receptur. Za druhé je třeba si uvědomit, že po většinu historie v našich krajích zhruba polovinu roku nebyly ovoce a zelenina dostupné. Lékař-teoretik by tedy mohl vesničanům ze 17. století doporučovat konzumaci grapefruitů, ale jejich volba - nakládané zelí - byla tou realizovatelnou variantou stravy, která byla zdraví prospěšná. Srov. *Gorg.* 518 b-d.

Jistě se jedná o způsob iracionální, jde nám však o dobro těla! Jenže Platónovi ne...

Celé schéma je zde totiž k tomu, aby potvrdilo jednoznačné prvenství duše nad tělem, zprostředkovaného nad bezprostředním, a teorie nad zkušeností a praxí. Mohlo by se zdát, že jsme udělali zbytečnou gastronomickou odbočku. Vtip je v tom, že o rétorice se ve schématu nedozvídáme vůbec nic, veškerá síla těchto platónských „*ur-diaires*“⁷⁸⁹ spočívá v přísné analogii mezi rétorikou a kuchařstvím: zostuzeno je tehdy evidentně bezbranné kuchařství, „špinavou práci“ s rétorikou pak per analogiam vykoná schéma samo. Je přitom velmi obtížné vznášet námitky na obhajobu rétoriky, pokud proti ní explicitně nebyly použity vlastně žádné argumenty. Je třeba uznat, že Platón byl nepochybně geniální. Lepší rétorickou strategií si lze stěží představit! Jiná věc ovšem je, že z úst Sókrata vyznívá velmi nepřesvědčivě a pro znalce dosavadního Platónova díla, resp. historického sókratovského odkazu, také značně podezřele. Platón si dobře uvědomoval, že tímto spisem „překročil Rubikon“ směrem k pozitivní nauce, proto ta bezprecedentní Sókratova omluva.⁷⁹⁰

b) Odysseův logos

Tím se dostáváme k odhalení Platónových skutečných důvodů, které jej vedly k tomuto ničujícímu útoku. Platón vytyká rétorice, že stejně jako gastronomie vychází pouze z jistoty cviku a zkušenosti, nemá, co by nabídla k vysvětlení příčin každé z věcí, o kterých pojednává, a její *logos* tedy nevyjadřuje φύσις. Pokud se týká kuchařství, má Platón nepochybně pravdu. Otázka zní, zda je možno souhlasit s jeho zatracením takového oboru, a dále zda je možno tak universálně akceptovat sókratovské nároky na τέχνη. Podle tohoto explicitně formulovaného nároku nemůže být uměním ani řemeslem nic, co by v jádru nebylo plně ovládáno *logem*, nedokázalo vysvětlit příčiny svých postupů a nezprostředkovalo přirozenost svých předmětů. Zamysleme se, který obor, vzato do důsledků – tedy tak, jak to Sókratés požaduje od rétoriky, by si vlastně název τέχνη podržel. Zcela jistě by to nebyla žádná politická ani právní nauka, neboť vyložit přirozenost lidské duše je utopický úkol, stejně jako udat příčiny

⁷⁸⁹ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 133.

⁷⁹⁰ Platón přiznává, že to, co jeho Sókratés právě udělal, bylo z hlediska čistě sókratovských kritérií filosofického diskursu nepřijatelné: ἴσως μὲν οὖν ἄποπον πεποίηκα, ὅτι σε οὐκ ἔωμ μακροῦς λόγους λέγειν αὐτὸς συχρὸν λόγον ἀποτέτακα. "Ἄξιον μὲν οὖν ἔμοι συγγνώμην ἔχειν ἔστιν (465 e). Tato kritéria ovšem nejprve striktně vyžadoval jak na Gorgiovi, tak na Pólovi. I zde tedy vidíme určitou novou linii oproti raným dílům: pravda je na straně filosofie, proto podmínky rozhovoru má právo dogmaticky určovat (platónský) filosof. Pro něj samotného tyto podmínky ovšem, jak je vidět, neplatí! To, na co si činí nárok Gorgiova škola, tedy podle Platóna má právo činit jedině škola platónská... důvod? Je těžké najít jiné zdůvodnění, než že dokáže přesvědčit ostatní! Používá přitom dokonce zcela nepokrytě gorgiánskou terminologii (μακροῦς λόγους, ἄξιον).

sledovaných společenských jevů.⁷⁹¹ Nikoli kuchařství, kosmetika nebo sofistika, ale platónská πολιτικὴ τέχνη je mátožný přízrak!

Nás ale samozřejmě nejvíce zajímá rétorika, resp. gorgiánská nauka o logu. Platí o ní totéž, co Sókratés prohlašuje o kuchařství? To zcela určitě ne! Viděli jsme, že *Helena* není vlastně ničím jiným, než pojednáním o δύναμις, skrze níž se ve světě i naší duši násilně projevuje φύσις. Zároveň je samozřejmě zkoumáním příčin Helenina jednání i jejího špatného jména v řecké kultuře. A prohlásit po rozboru Gorgiova exkurzu o povaze *logu* gorgiánskou nauku za ἄλογον πρᾶγμα je přinejmenším velmi odvážné. Taková věc vyžaduje duši obratnou, zmužilou a od přirozenosti schopnou manipulovat s lidmi. Tedy takovou, jakou měl nepochybně Odysseus.⁷⁹²

Trójský prohnáný hrdina je pro Platóna v souvislosti s řečí neobyčejně důležitá postava. Již v dialogu *Hippias Minor* jsme viděli, že nikoli Achilleus, ale právě Odysseus je oním archetypem „muže s hadím jazykem“, jenž dokáže lhát i mluvit pravdu zároveň. Sókratův soupeř tam prohrává, protože tuto schopnost nemá, protože se příliš fixuje na věcnou stránku a *logos* pokládá za nekonečnou encyklopedii, v níž jsou uloženy statické deskripce statických skutečností. Jeho *logos* je další položkou v řadě zaprášených archiválií, jinými slovy opakujících stále totéž. Sókratés naproti tomu dokládá, že moudrost znamená více než odbornost a prokazuje odysseovskou schopnost vyrovnat se s každou překážkou a ze všech situací vyváznout se zdravou kůží, s neotřesitelným vnitřním vědomím směřování ke správnému cíli.⁷⁹³ Odysseovské filosofovo alter ego se Platónovým dílem vine jako ponorná řeka, ve středních dialozích s rétorickou tematikou však jeho „vyvření“ radikálně mění celkové porozumění textu. Na rozdíl od raných dialogů se nyní Platón snaží ukázat, že filosofie není rétorika a že *elenktická* dialektika není jen rovnocennou alternativou Gorgiova zénónského dědictví, zároveň však v těch samých pasážích Platón dokládá, že řeč filosofie musí mít stejnou δύναμις jako rétorika, ne-li větší. V našem dialogu je odysseovská identita Sókrata potvrzena v závěrečném mýtu, kde se explicitně přiznává vnitřní neochvějnost cíle celoživotní cesty, která světi prostředky (526 d).

⁷⁹¹ Protikladnost přístupů, které hledají „skutečné“ příčiny a zákonitosti v oborech, jako je politologie, ekonomie, historie nebo třeba antropologie, je spolu s jedinou společnou půdou – empirií – hlavní jistotou těchto oborů.

⁷⁹² Sókratův popis rétorovy duše je ovšem krajně podezřelý: z *Prótagory* přece dobře víme, že ἀνδρεία se nevyskytuje bez zbožnosti, rozumnosti, moudrosti a – spravedlnosti! Vyžaduje tedy platónskou bytostně filosofickou kompetenci.

⁷⁹³ Viz rozbor *Hip. Mi.* výše; podrobněji viz K. Boháček: *Hektór a Odysseus v dialogu Hippias Minor*, in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006, zejm. 49-51.

Tak jako Odysseus je schopen v přestrojení naplánovat past Pénélopiným nápadníkům a pak je bezbranné nemilosrdně postřílet,⁷⁹⁴ nebo ve spánku podřezat hrdlo thráckému králi Rhésovi a umožnit tak dobytí Ília,⁷⁹⁵ dokáže Platónův Sókratés nemilosrdně trvat na požadavcích, o kterých moc dobře ví, že je sám nedokáže splnit. To však nevadí. Platón dokázal nabídnout alternativní, ze Sókrata vycházející pedagogicko-správcovský model, jenž může být rovnocenným konkurentem funkčního modelu gorgiánského. Tento model je snad prvním vážně míněným a nijak ironicky nezpochybněným předložením platónské pozitivní nauky,⁷⁹⁶ jenž je zcela úmyslně vystavěn jako přepracování zřejmě ísokratovské verze Gorgiova dynamického modelu. Tak jako branně-sportovní výcvik rozvíjí základní schopnosti těla, nutně vyžadované a předem automaticky očekávané u každé tělesné činnosti, je v gorgiánském modelu takovýmto výcvikem v oblasti duše umění mocné řeči, dominantní a hlavně pěstitelné síly Gorgiovy taktické psychologie. Platón ve svém alternativním schématu naopak gorgiánský směr omezuje na pouhou sbírku konkrétních postupů, která vyžaduje externí porozumění jejich náležitému užívání.⁷⁹⁷ Πολύτροπος Sókratés nám prakticky předvádí, že přinejmenším má-li možnost ovlivňovat vnější podmínky řeči, je platónský filosof schopen předkládat stejně přesvědčivé výklady, jako gorgiánský, kromě δύναμις však jeho *logos* má mít ještě cosi navíc.⁷⁹⁸ Jeho rozeklaný jazyk sice na jednu stranu efektivně dokazuje nemožnost pravého odborného vědění, na druhou stranu s ním však ve svém schématu napevno počítá. To, co jej k tomu opravňuje, je víra ve společné dobro každého člověka a možnost jej poznat.

c) Spravedlnost jako ἀρετή

To, oč totiž Platónovi od tranzitivních dialogů jde nejvíce, je přesvědčení mladé nadějně duše. V *Gorgiovi* je tímto nadaným mladým adeptem Pólos a není-

⁷⁹⁴ Homér, *Od.* xxii 1-329.

⁷⁹⁵ Homér, *Il.* X 482-497.

⁷⁹⁶ Co jiného je koneckonců *Rep.* II.-X., ne-li totálním/totalitním zpracováním zde předloženého rozvrhu?

⁷⁹⁷ T. Irwin: *Plato Gorgias*. Translation with Introduction and Commentary, Oxford 1979, 130, nabízí dnešní užití výrazu „technika“ jako nejvhodnější pro porozumění platónskému výkladu gorgiánské rétoriky, ovšem s nežádoucí konotací směrem k sókratovskému východisku τέχνη. My se domníváme, že zde hrozí ještě více zatemňující posun: Gorgiova „rétorika“, i bez ohledu na taktickou psychologii a filosofii nebyť, zná přece mnoho konkrétních „technik“, stejně jako každé řemeslo a lidská činnost vůbec; deskripce jejich náležitého provedení přitom může být velmi exaktní (přesné kuchařské recepty se příliš neliší od protokolů k provádění chemických pokusů nebo instrukcí k přesnému provedení nějakého cviku). Platónovi jde podle našeho názoru skutečně o širší založení těchto „technik“, tedy vlastně požaduje, aby stejně exaktně bylo zpracováno, kdy kterou z technik použít a proč, a dále aby základní prvky těchto technik byly odvozeny od nějakého výchozího filosofického stanoviska a nikoli jen „méchanicky“ opakovány kvůli tradici. Jinými slovy, jde mu o obecnou teorii, z níž by tyto „jednotlivosti“ byly beze zbytku odvoditelné. Nepopírá tedy, a ani nemůže popřít, že gorgiánská škola vyučuje mnohé velmi exaktně zpracované „techniky“, celek její nauky však podle Platónovy kritiky není ničím jiným než kompilátem zvyklostí, tradic a zkušeností.

⁷⁹⁸ Podrobněji Š. Špinka: *Sókratovo podivné dobro*, in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006, zejm. 75-76. Tam ovšem s jednoznačnou snahou o harmonizaci platónské posice s využitím i pozdních koncepcí.

li naše interpretace výsledků etapy tranzitivních dialogů zcela mylná, právě tomuto mladému, upřímnému sicilskému žáku na scéně a jemu podobným čtenářům je dialog v první řadě určen. Platón v první části ukazuje, že gorgiánská škola je sice ve veřejném projevu nepochybně úspěšná,⁷⁹⁹ ale v rozvažování a porozumění sama sobě i světu vůbec není o nic lepší, než sókratici. To stačí na zastavení gorgiánského triumfalismu. Vzápětí totiž následuje pozitivní nabídka, kterou by Gorgiova škola neměla mít možnost předložit.

Jak taková nabídka vypadá? Samozřejmě nemůže být v pravém slova smyslu sókratovská, to je jasné každému, kdo zná malé sókratovské rozhovory. Ani Sókratés jako životní vůdce, vzor a vlastně praktický cíl filosofického pohybu nestačí, takže i tranzitivní dialogy jsou málo. To, co Pólovi postava Sókrata nabízí, je tedy již čistokrevný Platón. Dogmatický, pozitivní, ale svůdný a přesvědčivý!⁸⁰⁰

Sókratés tedy nejprve zviklal Pólovu sebejistotu v otázce, probírané ve druhé části „Mistra“ – alternativním modelem, který se s odzbrojující arogancí staví jako alternativa všeobecně uznávanému a evidentně funkčnímu modelu gorgiánskému. Tím se Sókratés vyrovnal s výpadem, že zlovlně a eristicky zmanipuloval Gorgiu bez možnosti sám něco nabídnout. Drzost, se kterou Sókratés vyrukuje se „stínovým“ schématem ke školnímu schématu gorgiánskému, které Pólos samozřejmě dokonale zná, má omračující efekt.⁸⁰¹ Sókratés odmítne jakákoliv kritéria založená na common sense a Pólos jen lapá po vzduchu. Samozřejmý předpoklad, že být schopnější, mocnější a silnější je více žádoucí než opak a že je prvořadým úkolem každého usilovat o co největší úspěch na všech rovinách svého života, je zde zpochybněn se stejnou samozřejmostí. Pólos začne mít zájem poznat posici, která je naprosto protikladná všemu, co doposud mohl poznat, a tak předává vedení rozhovoru Sókratovi. Tím je dobojováno, protože filosof přebírá iniciativu a má plně pod kontrolou kritéria následující řeči. Končí tak první část rozhovoru s Pólem (→ 467 c) a přichází druhá, která přináší čistě platónská témata jakožto nabídku pozitivního obratu.

Sókratés totiž otevírá téma prospěchu, dobra a štěstí. To je něco zcela cizího Gorgiově škole. Na Pólovo samozřejmé tvrzení, že každému prospěje moc, se kterou je vlastně umění *logu* totožné, odpovídá příkladem někoho, kdo má sice

⁷⁹⁹ Nesmíme zapomínat, že kromě slibně se rozvíjející Ísokratovy kariéry zde byla řada politiků, řečníků a v neposlední řadě monumentální dílo Thúkýdidovo, podrobněji viz Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 223-4 a rovněž 231.

⁸⁰⁰ Sókratés naproti tomu byl ve svém působení demokrat (působíště Agora), negativista (rané dialogy jsou čistě destruktivní), stylem odpuzoval (neustálé stížnosti na jeho vulgaritu) a zůstal nepochopen (Aristofanés, *poprava*).

⁸⁰¹ Opět jeden z dokladů, proč Platón musí neustále zdůrazňovat, že Sókratés nemá s Gorgiou nic společného – jeho role „rejnoka“ totiž přesně naplňuje Gorgiovu maximu „na vážnou argumentaci reagovat výsměchem, na výsměch vážnou řečí“, srov. *Gorg.* 473 e.

svobodu, ale ne $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Pólos totiž zcela gorgiánsky moc *logu* popisuje jako moc nad vším ostatním, tedy možnost neomezeně prosazovat své záměry. Sókratés ale trvá na tom, že Pólos i všichni ostatní lidé se, i když nevědomky, starají o své dobro, v první řadě chápané jako prospěch. U malých dětí platí, že jim nikdy není na prospěch nechat je činit, co se jim zlíbí, neboť nemají rozum. Je tedy lepší pro ně samé, aby moc nad jejich jednáním měli dospělí, kteří díky rozumu vědí, co je pro děti dobré.⁸⁰² Sókratés podobně požaduje, aby se k rétorice nutně vázala schopnost vědět, co je pro mne dobré (rozumí se to nejlepší, nejprospěšnější v dané chvíli). Pokud někdo má moc jednat podle svého mínění a je nerozumný, může mu velmi snadno být tato moc spíš ke škodě, nežli k užítku, říká Sókratés. Co tím Sókratés Pólovi dokazuje? Že gorgiánská nauka o mocném *logu* není podmínkou dostačující ke štěstí. Mít moc nestačí, říká Sókratés. Říká ale něco takového Gorgiás? Rozhodně ne a ani Pólos nic takového netvrdí! Pólos obhajující gorgiánskou tezi přeci prohlašuje, že $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ je *conditio sine qua non* štěstí, a ne jedinou, dostačující a vyčerpávající podmínkou. Zdraví, přízeň Bohů, žádné zemětřesení ani vlny „tsunami“ – to vše je předpokladem, jenž žádná výuka nemůže ovlivnit, předpokladem, jenž lze shrnout jediným slovem: $\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma$. Takový předpoklad se ale, jak jsme viděli i u Ísokrata, v první řadě týká nás samých – musíme mít rozum vrozen. Gorgiás předpokládá, že rozum mají všichni, ne tak už zkušenosti a „výcvik“ v jeho používání. V každém případě se však všichni dokáží nějak pohybovat ve světě a nějak mu rozumějí; každý přitom sleduje svůj prospěch.⁸⁰³ Co je však tímto prospěchem podle Gorgii nikdo s jistotou neví a vědět nemůže. Proto Gorgiás odmítá učit lidi, jak žít.

Sókratés v první řadě poukazuje na to, že mít jen moc nad druhými je snadné,⁸⁰⁴ a že někdy se lidé s velkou mocí rozhodnou tak, že si uškodí. Jinými slovy jsou jako děti, které nemají rozum. Jenže kdo ho má? Podle Gorgii lze perspektivisticky obsáhnout mnoho názorů na to, co je to dobro, ale předem

⁸⁰² Tento samozřejmý předpoklad by byl vzhledem ke zcela protichůdným tendencím v pedagogice i vývojové psychologii rovněž spíše dogmatem než přísně vzato obhajitelnou tezí. Platón jej sice přímo neužívá, ale pro nás je neobyčejně instruktivní: rodiče zcela jistě dokáží určit, kdy dětem hrozí bezprostřední nebezpečí (oheň, výška, nůž), ale zda je lepší např. nechat se dítě jednou popálit o oheň nebo pořežat o nůž, nebo jej protektivně uzavřít do „vystlané“ zlaté klece, to prostě nelze rozhodnout. Stejně jako zda je lépe zakazovat rizikové aktivity a riskovat nárůst skryté touhy po zakázaném ovoci a její případné nekontrolovatelné vybití v době mimo rodičovskou kontrolu. Rodiče sice mají rozum, ale to neznamená, že jejich výchova je pro dítě dobrem – tedy ve smyslu toho nejlepšího možného (právě to je ale platónský význam). Patriarchální (autoritářská) výchova je prostě neslučitelná s liberální. Jsou to vylučující se koncepty, každý s klady i zápory, ale nejsou lepší nebo horší než druhý.

⁸⁰³ Není vyloučeno, že u Gorgii by prospěch a $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ byly skutečně totožné, pokud by pojetí bylo skutečně natolik univerzální, že by pokrývalo možnost, schopnost, sílu, moc. Viděli jsme, že je $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ základním pojmem taktické psychologie, logoplastiky i nauky o $\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma$. Prospěch by pak byl totožný s nárůstem $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, nebo jejím udržením.

⁸⁰⁴ Příklad s mečem pod *chítónem* v 469 d-e je snad jeden z nejkřiklavějších příkladů eristické manipulace – moc, kterou Sókratés argumentuje, je totiž mnohem menší, než moc slova nad jediným člověkem. Kromě toho taková moc nengeneruje další moc, je to tedy moc bez možnosti – a $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ musí obsahovat naráz oba tyto české ekvivalenty!

nikdo dobro nezná, jen může být zkušný v přesvědčivé konstrukci mínění takového druhu, že většinou se shoduje s budoucností (rétoriku by tak vlastně bylo možno nazvat pochlebováním φύσις). Platón ale chce dokázat, že znát dobro je nutné a pokud jej gorgiánská strana nezná, nemůže mít žádnou relevanci. Konkrétně Sókratés tvrdí, že vše činíme pro nějaký prospěch, účel. Pravým a univerzálním účelem pak je jedině dobro. Nikdo nic nedělá „samoučelně“, ale pro cosi, co tím sleduje.⁸⁰⁵ To tedy znamená, že Platón si Sókratovými ústy dělá nárok na takovou znalost! Co to ovšem předpokládá? Předpoklad jest explicitně obsažen v pasáži 468 d: někdo dělá něco, co je podle jeho mínění dobré, VE SKUTEČNOSTI je to však zlé.⁸⁰⁶ Platón tedy prostě předpokládá:

- ❶ „objektivní“ skutečnost, tedy že věci nějak jsou bez ohledu na nás
- ❷ my o věcech můžeme mít dobré nebo špatné mínění
- ❸ ještě před průběhem událostí je jedno mínění „reálně“ dobré a jiné špatné
- ❹ v lidských silách je dobré a špatné mínění rozlišit předem – to je ἐπιστήμη
- ❺ tato schopnost není vrozená, ale lze ji získat výchovou
- ❻ sdílíme jeden svět – naše stanoviska mají nárok na objektivní platnost

Kromě druhého bodu jsou všechny předpoklady v příkrém rozporu s gorgiánskou filosofií nebytí. Právě Gorgiás svým prvním spisem všechny tyto předpoklady vyvrátil a zpochybnil tak i nauky na nich založené. Póla samozřejmě zajímá, jak to Sókratés chce vyřešit. Sókratés začíná tím, že si opětovně nechá potvrdit, že δύναμις není dobrá sama o sobě, ale jen přináší-li prospěch. Viděli jsme, že to zcela odporuje Gorgiovu učení. Možná však ne úplně Ísokratovu. Sókratés se v každém případě zeptá, kde lze vést hranici mezi tím, kdy je moc prospěšná a kdy ne. Pólos vůbec neví, co by odpověděl a v podstatě přenechává řeč Sókratovi (→ 470 b). Ne náhodou. Tady totiž skutečně gorgiovská nauka končí – podle Gorgii hranici prospěšnosti moci stanovit nelze, nikdo ji nezná, alespoň ne předem. Moc dává svobodu a to je to nejvyšší, čeho se podle Gorgii dá dosáhnout: svobodné příležitosti uplatnit nejlépe své přirozené schopnosti posílené cvikem a zkušeností.

Dále v textu dialogu již nenarazíme na nějaké jednoznačně gorgiovské téma. Zřejmě však pokračuje určitá skrytá diskuse s Ísokratem, jenž jak víme, učí

⁸⁰⁵ To je velmi silná a zcela nepodložená teze, která předpokládá, že člověk je v celém rozsahu vědomá bytost a vše, co činí, činí tedy vědomě a více či méně zdůvodnitelně a nahlédnutelně. Otázka zní, jak je to například s procesem tvorby, zamilovaností, péčí o potomky nebo naopak o staré rodiče. Další problémy vyvstávají u sexuality, rekreačních činností, her nebo podvědomých rytmicky opakovaných pohybů. Lze se spokojit s obecnou tezí, že to činíme pro rozkoš, pocit, uvolnění etc.? Není to spíše tak, že ty věci děláme právě pro to děláni všech těch věcí? Není to prostě naše přirozenost kterou nelze překročit, neboť je totožná s námi samými?

⁸⁰⁶ Znění originálu je méně pregnanční, ne však slabší: οἴομενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον.

ἀρετή. A o tu teď půjde, Sókratés vrací téma zpět ke spravedlnosti. Podle Ísokrata je totiž ἀρετή vedlejším produktem správné výchovy ke správné řeči. To ale, jak jsme viděli, znamená konsensuální či relativistické pojetí ἀρετή - člověk se snaží vyhovět common sense, aby byl jako osoba důvěryhodný. To je v platónském diskursu nepřijatelné – jedná se přece o největší a nejvznešenější věci, jak víme! Nyní se toto téma vrací, ale Gorgiova posice je na hony daleko – jako nejdůležitější se ukazuje dobro, projevující se jako ἀρετή. O dobru nemůže rozhodovat společnost, tradice nebo instituce, ale pravda (471 e – 472 d). Proto Sókratés může odmítnout neustálé odkazy k tomu, že s ním nikdo nesouhlasí (473 d, 473 e – 474 b, 475 e – 476 a). Explicitně je zde tedy odmítnut konsensus, tradice a common sense jakožto kritérium pravdy. Tímto kritériem může být podle sókratovských „pravidel“ jedině rozhovor dvou účastníků a patrně schopnost konsistentně⁸⁰⁷ dále trvat na svém původním stanovisku. Je zřejmé, jak obtížně se za těchto podmínek pozná, kdo je zlovolný v dialektice kovaný eristik se skálopevným sebevědomím a žaludkem na cokoli, a kdo dobromyslný v dialektice „kovaný“ sókratík se skálopevným sebevědomím a žaludkem rovněž velmi odolným. Sókratés totiž tvrdí, že jedině donucení partnera k souhlasu je měřítkem sókratovské pravdy; že se tak děje jeho přesvědčením, netřeba dodávati (475 d – 476 a).⁸⁰⁸

Zbytek rozhovoru s Pólem tedy vyplňuje ono přesvědčování (→ 480 d). Jeho náplní je samozřejmě platónské stanovisko, které jasně odmítá rétoriku nezakotvenou v morálních zásadách. Vede-li dosavadní průběh dialogu k tomu, že v duších Póla a jemu podobných (ale i v koutku duše Chairefóna) je konečně stav gorgiánská versus sókratovská filosofie vyrovnán, má vlastní Platónova nauka znamenat jasné „body“ v neprospěch Gorgiův. Sókratés totiž Póla dokáže přesvědčit o své staré tezi, že krása, dobro, prospěch i spravedlnost spolu nerozlučně souvisejí, jsou rozumově obsáhnutelné a poměřitelné, a zejména že jsou bezprostřední podmínkou štěstí. Problém spočívá v tom, že ačkoli Sókratés jasně prohlašuje fixaci na jedinou osobu, platónský význam Pólovy kapitulace je samozřejmě v přihlížejících, mezi nimiž jest virtuálně přítomen i čtenář. Pólos je

⁸⁰⁷ Tato podmínka je nicméně pouze implicitní, explicitně se v textu vyskytuje pouze požadavek na schopnost nadále klást otázky, tj. být vůdčím činitelem rozhovoru, nebo na ně dokázat odpovídat a být pasivní stranou (467 b-c).

⁸⁰⁸ Že si je Platón velmi dobře vědom těchto limitů sókratovské filosofie, jejíž věrný obraz nám s původní mladickou naivitou zanechal v malých dialozích, se otevřeně odvažuje přiznat až mnohem později v *Soph.* 230 e – 231 a. K této problematice viz S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 137.

totiž zmaten, zaražen, ale přesvědčen není (480 e); působí dojmem člověka, jenž se cítí lapen do sítí a je kamsi vlečen proti své vůli.⁸⁰⁹

Pólův pocit není zcela neoprávněný, Sókratés zde opět nehrál zcela „fér“ a Platón velmi dobře věděl, proč. Především je třeba si povšimnout, že u vlastního začátku skutečného platónského tématu (474 d, totožnost a různost, dobro) vychází ἔλεγχος od gorgiánské maximy – krásy.⁸¹⁰ Ta je ovšem zcela negorgiánsky ihned zahrnuta pod obecnější pojmy rozkoše a užitku, které jsou dále opět podřazeny dobru. Při analogickém postupu u protikladných pojmů však v případě zla dojde k jednoznačnému rozšíření od prospěšnosti k morální validitě.⁸¹¹ Tento posun od dobra ve smyslu užitečnosti a prospěchu ke zlu v čistě morálním významu je několikrát zdůrazněn jako nutný předpoklad dalších úvah (ἀνάγκη 475 b, c). Tento posun se ale, bez ohledu na následující mistrné odvedení pozornosti, cele zakládá na tradici a common sense. To, že opakem výrazu „dobro“ je „zlo“, jehož ovšem nikdy neužíváme jinak než v morálním nebo zcela obecném smyslu,⁸¹² je nepochybně záležitost indoevropského jazykového úsu. Díky jeho využití ovšem Platón přesouvá celou záležitost na morální rovinu, což byl jeho hlavní zájem. V dalším kroku se totiž opět přikročí zpět k pozitivní straně protikladů, nyní již ovšem s morální rovinou. Krásné, spravedlivé, dobré se tak stávají morálními soudy s příslušným obecným přesahem, nikoli bezprostředně hodnotícími adjektivy. Spravedlnost je navíc o něco dále konfusně chápána jak jako vlastnost konkrétního individua, tak také jako panující vztahy mezi lidmi.⁸¹³

S pomocí těchto⁸¹⁴ eskamotáží tak Sókratés dovede Póla do stavu ne nepodobného Agathónovu přiznání nevědění:⁸¹⁵ Pólos pochybuje o své výchozí posici a v každém případě si uvědomil, že ostych a rezervovaná distance Gorgiova vůči hodnotám common sense se týká i jeho samého; pokládá totiž tradici a obecný úsus za samozřejmé kulturní východisko a typicky gorgiánsky odmítá jej

⁸⁰⁹ Závěry předešlého rozhovoru Pólos pokládá za ἄτοπα. Nicméně zaraženě přiznává Sókratovi vítězství ve smyslu konsistence – jeho řeč se stále shoduje.

⁸¹⁰ Včetně typické terminologie: πάντα σχήματα καὶ χρήματα (474 e).

⁸¹¹ Eristická manipulace je natolik zjevná, že ji registruje i F. Novotný: *Platón. Gogias*, Praha 1992, 123 pozn. č. 26.

⁸¹² Např. „je zle“; tyto obraty však v češtině stejně jako řečtině označují prostě zásadní negativitu, nikoli neužitečnost.

⁸¹³ V analogii k finančnictví, které zbavuje chudoby, je právo chápáno jako osvoboditel od nespravedlnosti – arcit' společenské! Mravní profil účastníků je právem dotčen jen velmi zprostředkovaně.

⁸¹⁴ Zmiňme ještě některé marginální „manévry“: 476 b-e – vzájemný vztah aktivního a pasivního činitele ještě nezakládá možnost identicky interpretovat jejich společný předmět, zvláště má-li hodnotovou povahu; 477c – kromě zmiňované strasti a škody může být věc ošklivá tím, že je spojena s morálním odsudkem, sugerovaná úplnost výčtu tedy rozhodně neplatí; 478 d – v žádném případě nelze obecně tvrdit, že šťastnější je vždy nemocný, který se léčí.

⁸¹⁵ *Symp.* 201 b. Tam se však jedná o krásu pochvalné řeči a v tom smyslu Agathón nepochybně přinejmenším podle mínění všech přítomných vítězí; sám Sókratés to vzápětí přiznává. V *Gor.* jde ale o přesvědčivost a moc slova, a tu Pólos v rozhovoru beznadějně ztrácí – stále však zůstává možnost nepřekonatelného projevu před množstvím.

překročit k jakýmkoli objektivizujícím či hodnotícím soudům. Takový „perspektivismus“ ale nenabízí žádnou jistotu ve chvíli, kdy se tradice ukáže jako inkonsistentní nebo jinak problematická. Sókratés naopak vychází z předpokladu nepodmíněného pojmu spravedlnosti, prospěchu a dobra, závazného pro každou lidskou bytost, tedy z dokonalosti, které jsou parciálním projevem dokonalé lidské bytosti. Tato víra ve skutečnost a z ní plynoucí závaznost ideálu dokonalého lidství je základem sebevědomí zatvrzelé sókratovské oposice vůči gorgiánské posici: na argument „lékařského *logu*“ (475 d-e), jehož postup je řízen filosofií ve víře v jedno společné dobro, nemá Pólos jinou odpověď, než že vše platí pouze a jedině v rámci sókratovských (velmi nestandardních) předpokladů. Jejich součástí je přesvědčení, že lidé sami ze své přirozenosti neznají své skutečné dobro a nejsou prostým prožíváním s to svědčit o svém štěstí.

4. KALLIKLÉS - PLATÓNŮV GORGIÁS 481 c – 527 e

a) Ambivalentní role tyranského Athéňana

Do rozhovoru rázně vstupuje Kalliklés, muž zastávající extrémně voluntaristickou posici. Ostře se vymezuje vůči jakékoli tradici a vznáší nárok na naprostou nezávislost jedincovy silné vůle k uskutečnění svých záměrů a naplnění všech zcela individuálních vášní a tužeb.

Athéňan Kalliklés přísně vzato nepatří do gorgiánského kroužku a vnáší také do debaty typicky sofistické téma φύσις - νόμος, navíc uzpůsobené k obrazu jeho tyranské duše (482 e – 484 c). Rétorika, jak ji provozuje Gorgiás, je pro něj stejně jako Sókratova filosofie určitým vstupním všeobecným vzděláním, které je k úspěchu v lidské civilizované společnosti nezbytné avšak v žádném případě není ani cílem, ani se nesmí stát rozhodujícím činitelem v životě (484 d – 486 d). Zcela nepochybně se inspiruje Gorgiovou taktickou psychologií a zejména naukou o δύναμις jako tyranii φύσις;⁸¹⁶ stejně tak ale navazuje na Prótagoru a Hippiu.⁸¹⁷ Jeho pohled na filosofii jako takovou vzdáleně upomíná na Ísokrata; celkovým projevem a zejména proti Pólovi ještě stupňovaným obdivem Perikleia a dalších státníků (515 c – 517 b) však v dialogu nejspíše zastupuje Thúkýdida s jeho

⁸¹⁶ Pindarovské aluse v 484 b-c, a opětovně v 488 b, jasně poukazují na sicilské pilíře Kallikleova filosofického přesvědčení a pro nás jsou zpětným nepřímým dokladem oprávněnosti naší interpretace Gorgiovy logoplastiky jakožto vědomě navazující na Pindara. Speciální studii k této pasáži nabízí M. Demos: *Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96, 1994.

⁸¹⁷ Totiž v zájmu o praktickou relevanci ἀρετή propojenou se společenskou aplikací protikladných principů νόμος - φύσις. Sám sebe Kalliklés nejspíše v intencích prótagorovské ἐμβουλία, arci velmi specificky uchopené.

hodnocením perikleovské éry a vůbec tohoto stylu vládnutí, jak ve vztahu k individuálnímu vládci, tak roli Athén v panhellénském měřítku.⁸¹⁸

V Kallikleovi tak rezonují snad všechna témata, s nimiž se v gorgiánském proudu můžeme setkat, avšak promísená s mnoha jinými tradičními či aktuálními koncepty hellénské kultury. Postava Kallikleia tedy nemá představovat typického gorgiánského myslitele, ale spíše typického absolventa základní gorgiánské výuky. Kalliklés je bohatý vzdělaný zástupce athénské aristokracie s velmi silnými politickými ambicemi, tedy v zásadě jakési Platónovo temné „alter ego“. Je to člověk z nejlepší rodiny, dostalo se mu nejdražšího vzdělání a výchovy, a má nezpochybnitelné vůdčí schopnosti a neochvějnou vůli se prosadit; je to tedy v každém případě vážný kandidát na významnou veřejnou funkci a zcela jistě může ve správě věcí veřejných mnoho vykonat pro své spoluobčany a vůbec celou obec. Na rozdíl od sicilských „cizáků“ (513 b-c) je navíc Kalliklés *autochton* a s přítomnými sókratiky jej pojí právě toto pokrevně-tradiční pouto: jsou to spoluobčané, sdílejí spolu jeden a tentýž zájem (481 d-e) a neustále zdůrazňují své přátelství (447 a-b; 485 e – 486 c). Sókratův přístup proto prozrazuje Platónovy hluboké sympatie vůči tomuto muži. Kalliklés je totiž jeden z těch, kteří ztělesňují možnosti, kterými Athény stále disponují.⁸¹⁹

Tyto možnosti by však podle Platóna mohly být skutečně naplněny teprve ve chvíli, kdyby obec byla skutečně vedena jedním společným záměrem a v jeho naplňování by hlavní slovo dostala filosofie. Samo sebou ne jen tak ledajaká, ale ta jediná skutečná filosofie, o které Platón připouští debatu, tedy ta jeho. Že se tomu tak v Platónově době neděje, to jsme již viděli z *Ep.* VII. A právě rétorika (tj. gorgiánská škola neboli filosofická konkurence školy sókratovské, resp. Platóna) ze všeho nejvíce odvádí od onoho společného cíle a zájmu. Proto je Sókratés v tak přátelském až laskavém poměru ke Kallikleovi – chápe jej jako nadané dítě, kterému se nedostalo náležité výchovy. Člověk s tak vynikající přirozeností v každém případě v obci vynikne a vykoná obdivuhodné věci – z Platónova pohledu však jde o to, aby je konal se zřetelem k celku. Gorgiova škola tento zřetel zcela vědomě opouští s přesvědčením, že je pouhou utopií, a sofisté jej ztotožňují s převládajícím kulturním paradigmatickým. Jak jsme viděli, sofisté pro Platóna v tomto fundamentálním smyslu skutečné nebezpečí nepředstavují.⁸²⁰

⁸¹⁸ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58),

⁸¹⁹ K tomuto problému viz J. Patočka: *Sókratés*, Praha 1991, 104-108, zejm. 105.

⁸²⁰ I oni jsou totiž přesvědčeni o tom, že svět lidí je κόσμος; spor se veden jen o to, že z pohledu sofistů do něj tak úplně nepatří Bohové, neb svět onen jest zcela a výhradně v kompetencích lidského rodu – ten a jeho vrtkavé mínění jsou pány nad bytím a nebytím, viz výše.

b) Základ filosofické politiky: dogmatická víra v κόσμος

Zato gorgiánská posice je, jak se ukazuje právě v *Gorgiōi*, se základním předpokladem platonismu naprosto neslučitelná. Toto vědomí fundamentální odlišnosti stanovisek, východisek a vůbec celkového pohledu na svět, postupně narůstá během celého dialogu. Je ukázkou Platónova „stylistického“⁸²¹ mistrovství, že tento zásadní konflikt vrcholí právě v rozhovoru s Kallikleem, jenž není dominantně ovládán gorgiánskou tematikou⁸²² a naopak je především věnován praktickému pohledu na štěstí a dobro, v systematickém, typicky platónském propojení s nejvyšším dobrem.⁸²³ Zatímco v „Pólovi“ šlo o to ukázat, že common sense nemůže být bez čehokoli dalšího samozřejmou odpovědí na hledání štěstí, je hlavní část „Kallikleá“ právě takovouto odpovědí, či spíše nástinem směru, kterým by se taková odpověď měla ubírat.⁸²⁴ Jasně zformulovanou pozitivní alternativu vůči (běžnému athénskému) Kallikleovu voluntarismu je filosofický mýtus v samém závěru dialogu. Je sepsán po vzoru Prótagorovy „Velké řeči“ a sestává ze tří částí:

- ① Nejprve je předložen klasický mytický rámec podsvětního soudu duší zemřelých, zcela v souladu s tradicí (523 a – 524 a).
- ② Následuje *logos*, tedy filosofická reinterpretace této tradiční látky. Její podstatou je zejména (a) fundamentální rozlišení duše a těla (524 b-d), dále (b) zdůraznění fundamentálního předpokladu nesmrtelnosti duše (*passim*), a v neposlední řadě (c) fundamentální priorita duše a její dominantně morální povaha (524 e – 526 d).⁸²⁵
- ③ Poslední součást je již typicky platónská a objevuje se poprvé právě v *Gorgiōi*: Sókratés jako praktické ztělesnění mýtické látky, přesněji řečeno uskutečnění

⁸²¹ Tedy „taktického“, tj. rétorického: posun fundamentálního střetu do „Kallikleá“ je opět dokladem mistrné manipulace se čtenářem – „Gorgiás“ je daleko a tak je možno kritizovat Kallikleova zdaleka ne čistě gorgiánská stanoviska, jejichž prostřednictvím nicméně kritika padá na gorgiánskou školu jako takovou.

⁸²² V „Kallikleovi“ postupně zazní všechna témata z předchozích dvou rozhovorů, nyní ovšem pouze a jedině s přihlédnutím k platónské perspektivě – zde jde již nepokrytě jen o dláždění cesty k závěrečnému mýtickému finále.

⁸²³ To je ovšem problematika mimoběžná s naší „purpurovou“ linií; podrobněji k těmto otázkám viz T. Irwin: *Platos Ethics*, Oxford & NY 1995, 101-126.

⁸²⁴ A ubírat se bude: velká část následujícího Platónova díla je tím či oním způsobem systematickým rozpracováním právě takové odpovědi do podoby komplexní pozitivní nauky.

⁸²⁵ Homérský citát uvádějící Odyssea v samém vrcholu filosofické interpretace poukazuje k tomu, že se jedná o alternativu nabízenou z posice celoživotního plavce: právě a jedině ten, kdo se jako Odysseus odmítne usadit tu či onde na jistě příhodném a příjemném místě, ale plaví se dále živlům a Bohům napospas s vědomím závazků, povinností, a v neposlední řadě veden hlubokou láskou a nezdojnou vírou v celkovou Božskou spravedlnost, která nedopustí, aby muž řádný, vždy stojící na správné straně a nikdy nepolevující, nedošel svého cíle. Kalliklés tedy není z těch, kteří mohou tento mýtus ověřit nebo hodnotit: pro politika je určen k bezvýhradnému přijetí! Viz též mé zásadní rozlišení mezi rolí Hektora (zvláště, že se dodnes toto jméno váže ke strážcům, totiž psům) a Odyssea v *Hipp. Mi.*, K. Boháček: *Hektór a Odysseus v dialogu Hippias Minor*, in: A. Havlíček (ed), *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006, 48-51.

a potvrzení obou předchozích částí: filosofův paradigmatický život a vůbec Sókratova osobnost jako přítomný mýtus o ztělesněném *logu* (526 d – 527 e).

Tuto pozitivní „nabídku“ posílá Platón všem gorgiánsky vyškoleným Hellénům: nelze (zatím) vyvrátit Gorgiovu „amorální“ logoplastiku, nelze však rovněž popřít nevyvratitelnost této nové alternativy; jedná se o paralelní proudy. „Kalliklés“ je přitom od začátku veden jediným cílem, totiž přesvědčit každého čtenáře, že je třeba si zvolit ten platónský proud (explicitně 527 a-b).

Celá Platónova morální alternativa je však založena na jednom zcela otevřeném fundamentu. Je neoddiskutovatelným faktem, že svoji nepopíratelnou morální brisanci mají závěrečné pasáže *Gorgii* (et item celá následující Platónova nauka) jen díky předpokladu, explicitně a zcela jednoznačně formulovanému právě v „Kallikleovi“: Platón celou svou naukou, bytostí i dílem je nezvratně přesvědčen o tom, že my lidé sdílíme jeden svět, a sdílíme jej dokonce s Bohy, kteří jsou nám přátelsky nakloněni a představují určitou záruku v rámci tohoto světa. Dále však toto východisko nutně počítá s tím, že tento svět je nejen přátelský, ale zejména uspořádaný, že je tedy *kosmem* s trvalým a patrně neměnným řádem, jenž – a to je neméně důležité, je lidem poznatelný a má povahu příbuznou s geometrií a obdobnými obory (508 a). Pokud bychom předpokládali, že raná Platónova díla jsou ve vleku Sókrata, pak bez jakýchkoli pochyb právě zde začíná čistý a nefalšovaný Platón. Od této chvíle dále (a to i hned vzápětí, ve filosofickém mýtu téhož dialogu) se Platón jasně hlásí ke své vlastní pozitivní nauce, pro kterou Sókratés zůstává pouhou inspirací.⁸²⁶ Tato nauka je vedle své charakteristické noetické paradigmatickosti⁸²⁷ zcela jistě dalekosáhlým pozitivním rozpracováním Sókratova morálního směřování, je však nerozlučně spjata s politickou filosofií⁸²⁸ a filosofickou politikou,⁸²⁹ která, jak

⁸²⁶ Jistěže je toto dogmaticky postulované východisko předpokládáno již v „Pólovi“ – to se nám přece ukázalo v průběhu naší interpretace v odhalení úmyslného zamlčení šesti implicitních a absolutně negorgiánských předpokladů Sókraty argumentace, díky nimž Pólos kapituloval. Explicitně, v podobě dogmatického postulátu, však Platón východisko své filosofie předkládá až zde v „Kallikleovi“.

⁸²⁷ Proklamované poprvé právě zde v pasáži *Gorg.* 508 a, která končí odkazem na geometrii; bezprostředním a nepochybně programovým pokračováním jest slavná „hodina geometrie“ v *Men.* 82 b – 85 b; vrcholem této první podoby nauky o paradigmatickém založení výše zmíněné pozitivní nauky je samozřejmě „eleatský“ ὀμφαλός ze *Symp.* 210 e – 212 a, zejm. pak explicitní formulace 211 a. Nepřehlédněme, že v celé této skupině „gorgiánských“ či raně-středních dialogů je zavedení či dogmatické posílení postulovaného fundujícího paradigmatu vynuceno konkurenční gorgiánskou posicí.

⁸²⁸ Přinejmenším implicitně již od prvních tranzitivních dialogů (*Crito*, *Apol.*), v nichž toto téma poznenáhlu sílí ke svému vrcholu v *Charmidovi* a *Prótagorovi*.

⁸²⁹ Podrobněji k významu Platónovy filosofické politiky, především ve vztahu k roli vládce v *Ústavě* a zejména *Politikovi* viz S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 135.

jsme již viděli, představuje dominantní motivaci udělující *Gorgiovi* onu typicky nezaměnitelnou dynamiku.⁸³⁰

Platónova posice je zde představena se vši rozhodností a působí neobyčejně přesvědčivě, zvláště ve srovnání s jednoznačně neškodnými postavami konkurentů. Přesto přese všechno by čtenář po Sókratových sebevědomých výpadech očekával více. Platón však žádnou skutečnou porážku Sókratových partnerů nenabízí a ani nabídnout nemůže. I když se totiž jeho Sókratés po celou dobu tváří jako někdo, kdo se na rozdíl od rétorské tradice může opřít o nezpochybnitelné hodnoty, nakonec se ukazuje, že jeho východiskem je víra.⁸³¹ Gorgiás je představen jako špatný mistr, protože nevěří. Nevěří v setrvalý řád bytí, nevěří v jeho poznatelnost a nevěří ani ve vzájemnou souměřitelnost našich zkušeností. Platón v to naopak věří a chce nás o tom přesvědčit na základě velmi neuspokojivé argumentace založené na pouhém osobním mínění a snad vlastní zkušenosti, která říká, že většina mocných lidí je špatná (256 a-b). To je ovšem velmi slabě založená posice, protože je napadnutelná stejnými zbraněmi, jaké Sókratés používá na své protivníky. Rozhodnutí je tedy věcí víry – a ta je spíše otázkou přirozenosti každého člověka, než nějaké hodnotící úvahy. Sókratovská čistě intelektualistická taktika, jak ji známe z raných dialogů, zde nestačí.⁸³²

Viděli jsme, že Platón používá všechny takticko-manipulativní prostředky, aby nás o své víře přesvědčil; znamená to, že si je dobře vědom, že vývratný argument vůči gorgiánské filosofii postrádá. Z našeho pohledu to rovněž znamená, že se Dodds mýlí a Platón nutně velmi dobře zná Gorgiovu nauku z *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*: formulace základních dogmat Platónovy filosofické víry je téměř doslovným antipodem tří Gorgiových tezí z jeho *méontologického* spisu. Skutečnost, že s explicitní podobou postulátu přichází až na závěr, je jistě svědectvím jeho génia – nepozorný čtenář typu mladého ambiciózního Athéňana se nevrátí na začátek a neprohlásí Sókratovy úspěchy za invalidní, protože založené na implicitních předpokladech, které gorgiánská strana a priori odmítá. Pokud to však uděláme, většina argumentů se náhle jeví jako bezzubá manipulace s dvojitým výkladem slov. Není proto vůbec náhoda, že Kalliklés na Sókratovu víru nepřistupuje: jeho životní východisko je jiné a ani adhortativní osobní apel na závěr mytické pasáže na tom nic nemůže změnit. A právě proto jej

⁸³⁰ Tato dynamika hraje samozřejmě i významnou intertextuální roli, neboť propůjčuje *Gorgiovi* patřičnou rasanci v jeho přelomové úloze, a pokračuje dále v podobě dynamického pouta celé skupiny raně-středních dialogů.

⁸³¹ Tak Š. Špínka: *Sókratovo podivné dobro*, in: A. Havlíček (ed), *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006, 86-89.

⁸³² K problematice přechodu od intelektualistické morální psychologie raných dialogů ke komplexní politicko-educativní rétorice středních dialogů, zvláště *Ústavy*, viz G. Klosko: *The Insufficiency of Reason in Plato's Gorgias*, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, 1983 / 4, 584-5.

Sókratés nazývá přítelem a poctivým partnerem v dialogu – teprve zde, s pomocí klamně masky gorgiánského odpadlíka, se totiž Platón odhodlává dát najevo, že Gorgiova škola je mu rovnocenným filosofickým soupeřem. Záleží na tom, zda CHCEME, aby svět byl takový, jaký jej CHCE Platón. Gorgiás totiž o světě neví skoro nic, zná jen duši a *logos*...

Kromě toho zde stále zůstává jeden podstatný fakt zcela mimo veškerou diskusi: rétorika na veřejném shromáždění je nedostižná. Sókratés nic takového nedokáže. Debata „mezi čtyřma očima“ tak poněkud ztrácí smysl, má-li v zásadě přesvědčovat běžného Athénana nikoli nezvratným důkazem, ale apelováním na jeho předpokládanou víru. Škola založená na takovém základě je z politického hlediska již předem odsouzena k naprostému nezdaru. A tak když se zdá, že „rétorická“ škola nemá žádný argument, proč se rozhodnout pro Gorgiovo východisko, kdežto Platón nabízí víru v řád, pořádek, spravedlnost a poznatelnost, ve výsledku má Ísokratés, Thúkýdidés a ostatní gorgiánští myslitelé pořád navrch: jejich veřejná řeč totiž přináší moc, ke které je Sókratés schopen pouze poznamenat, že se má užívat spravedlivě (527 c). Sám s ní však zacházet neumí...

Právě proti Thúkýdidovi, a implicitně přemnohým ostatním zastáncům⁸³³ perikleovského ideálu vznešenosti a nehynoucí slávy plynoucí z velkých činů, je namířen Sókratův pohlavně-čarodějný osten: pravý muž nemá hledět k přežití či mínění svých sourozenců – spoluobčanů, které mu (násilně!) přidělila *φύσις* (512 d-e).⁸³⁴ K čemu však má politik Kalliklés přihlížet, mluvíme-li zde vlastně neustále o spravedlnosti? Odkaz k Bohům a ženské mystice je zcela neuspokojivý. Pokud si ovšem dovolíme malý prohřešek vůči chronologickým zákonitostem a poněkud předběhneme aktuální horizont sotva emancipované Platónovy nauky, můžeme nalézt jistě ne odpověď, ale snad směr, který Platón již v Gorgiovi tuší. V *Ústavě* se totiž dozvídáme, že filosofovo místo není determinováno obcí jeho historických a tělesných spolurozenců; poté, co filosof uskuteční vizi spravedlnosti sám v sobě, stane se členem netělesné, ideální obce a v ní získá příslušné pocty, bude zastávat úřady podle svých schopností a především dojde potvrzení a oprávnění jeho dosavadní správa vlastního života s ohledem na spravedlnost. Je přitom zcela lhostejné, že paradigmatická obec nemá nic společného se stávajícím

⁸³³ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 223.

⁸³⁴ K Thúkýdidovskému kontextu „thessalské čarodějně“ pasáže (a skrze ní poprvé se ohlašující roli ženy-zasvěcovatelky, typické pro „gorgiánské“ dialogy) podrobněji S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 140-141.

stavem společnosti, ba že nikdy a nikde nejspíše uskutečněna nebude! Moudrý muž a člen této nebeské obce bude totiž přihlížet jediné k „věci samé.“⁸³⁵

V *Gorgiovi* samozřejmě nemůžeme počítat s touto klasickou, komplexně vypracovanou Naukou o Idejích. Vidíme však, že i v *Ústavě* je ona spravedlnost, v kterou filosof nejprve věří a později ji uskutečňuje jak v duši, tak svým noetickým účastenstvím v paradigmatické obci, jinou spravedlností než pozemskou. Jakou tedy v mnohem ranějším *Gorgiovi* může Sókratés slibovat Kallikleovi náhradu za pozemskou spravedlnost zde na zemi? Vždyť jest zjevno, že politikům nekyne naděje na paradigmatickou μέθεξις: jsou správci úřadů, kterých se filosof bude stranit, a jejich úkolem je prosazovat smrtelnou spravedlnost ve smrtelném světě prostřednictvím politických nástrojů obce složené z přirozených současníků. Proč by měl Kalliklés zcela převrátit svůj život a vše vsadit na víru, která mu jako člověku veřejně činnému a praktickému neslibuje nic jiného než slepou důvěru v jiné, kteří mají „patent“ na přístup do „lepší“, tj. nebeské společnosti? Již v *Gorgiovi* totiž začíná být zjevné, že politický a theoretický život spolu nemají vůbec nic společného! Sókratova spravedlnost je spravedlnost jiného světa,⁸³⁶ jejíž hodnota je čistě niterná. Čím může oslovit Kallikleu s jeho zájmem o fungování věcí veřejných a moc, kterou skrývají?

5. MENEXENOS

a) Platónské odi et amo

Odpověď musíme hledat v jiném dialogu, nicméně díle *Gorgiovi* tak blízkém,⁸³⁷ že si jej dovolíme zahrnout do našich úvah ještě před závěrečným zhodnocením *Gorgií*. Sókratés v něm rozmlouvá s mladým Menexenem, jenž právě ukončil svá filosofická studia a cítí se konečně připraven pro vážné úkoly. Východiskem je tedy do puntíku stejná posice, jakou v *Gorgiovi* zastává Kalliklés a Platón dokonce hned na začátku dává jasné vodítko, že se jedná o pokračování *Gorgií*. Jakkoliv je posice stejná, není stejný její zastánce: Menexenos je opět typický mladý urozený Athéňan na počátku své politické kariéry, tentokrát ovšem

⁸³⁵ *Rep.* 591 e – 592 b. Podrobnou interpretaci této pasáže ve vztahu k platónské rétorické problematice viz S. S. Monoson: *Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in: *Political Theory* Vol. 26, 1998 / 4, 506. „Věc sama“ se nicméně, jak ještě uvidíme, od „obce nesmrtelných“ zásadně liší.

⁸³⁶ Centrální význam pindarovského citátu v *Gorg.* 484 b pro zdůraznění vnitřní ambivalence slova νόμος a z ní vyplývajícího dvojího radikálně odlišného pojetí zákona ukazuje M. Demos: *Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96, 1994, 98-102. Pro souvislost této pasáže s pohřebními rituály (jakožto přímým poukazem k dialogu *Menexenos*) tamtéž, 91-92.

⁸³⁷ Jedná se o všeobecně panující názor, za všechny E. R. Dodds: *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990, 23-24. Názory se liší pouze v otázce konkrétní datace a vztahu k první „Sicilské cestě“.

k filosofii vstřícný a vůči Sókratovi neobyčejně uctivý – není to tedy budoucí tyran ani nemá násilnickou duši typu Kallikleia nebo Kritii.⁸³⁸

Tématem rozhovoru se stává očekávaný státní obřad pohřbu hrdinsky padlých athénských vojáků a s ním související nejdůležitější součást tohoto obřadu, řeč nad rakví. Sókratés vyvrací Menexenovi jeho domněnku, že se jedná o mimořádně obtížný úkol a suverénně o sobě prohlašuje, že by bez větších obtíží dokázal takovou řeč pronést.⁸³⁹ Zná prý totiž jednu pohřební řeč od své učitelky rétoriky, Míléťanky Aspasiie,⁸⁴⁰ která jej donutila se jí naučit nazpaměť. Většina spisu tak sestává z následující řeči. Tato řeč má skutečně všechny znaky školeného rétorického díla gorgiánského typu,⁸⁴¹ a to jak volbou lexika a celkového stylu, tak zejména komposičně. Aspasiina řeč má tedy následující τὰξις:

- προοίμιον typicky gorgiánského stříhu, které objasňuje myšlenkovou stavbu díla (κατὰ φύσιν!), zasazuje jej do patřičného kulturně-intelektuálního kontextu a předem ohlašuje hlavní teze spisu (*Menex.* 236 d – 237 b)
- ❶ ἐυγένεια - autochtchonie, žena – Země, vlast (*Menex.* 237 b – 238 b)
- ❷ τροφή τε καὶ παιδεία - ústava, demokratická aristokracie (*Menex.* 238 b – 239 a)
- ❸ ἔργα - konstrukce athénských dějin, Thúkýdidés (*Menex.* 239 a – 246 c)
- ❹ ἀπαγγελία: ἀνάμνησις ἀρετῆς - sókratovská pasáž (*Menex.* 246 c – 248 d)
- ἐπίλογος v podobě typicky gorgiánského zopakování úvodních tezí jakožto oprávněných (*Menex.* 248 d – 249 c)

} vazba na „Velkou řeč“
z *Prótagory*

Platónův čtenář tak již od antiky stojí před doslova interpretačním oříškem: jak přistupovat k textu, jenž může sloužit jako dokonalá, ba přímo vzorová

⁸³⁸ S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 136.

⁸³⁹ V této souvislosti si dovoluji jednu zcela osobní poznámku: za svůj nedlouhý život jsem měl bohužel již dvakrát příležitost pronést ἐπιτάφιος nad rakví nejbližšího člověka. Řeč o tom, že je to maličkost, prostě nelze brát vážně. Je jistě pravda, že v kruhu blízkých pozůstalých je bez odporu přijata jakákoli laskavá řeč, nicméně má-li ἐπιτάφιος skutečně splnit svůj účel, k němuž byl institucionalizován, tj. spojit v jedné řeči chválu, sebereflexi i katarsi, vyžaduje skutečný výkon jak po stránce tvůrčí, tak i řečnické a emocionální nasazení.

⁸⁴⁰ Jeden z podstatných rysů Platónova explicitního postoje k rétorice je její traktování jako cizáckého kejklřství, které bylo jako mor zavlečeno do původně poctivých Athén a nakazilo kdysi vznešený a úctyhodný zájem o věci veřejné sobectvím a celkově nízkými zájmy. Viz výše naši analýzu sociální role δημιουργοί výše. K roli Aspasiie jakožto představitelky této κολακεία viz H. S. Stern: *Plato's Funeral Oration*, in: *The New Scholasticism* XVIII / 1974, 503-508. K intertextuálnímu vztahu *hetéry* Aspasiie ke kněžce Diotímě viz L. Coventry: *Philosophy and Rhetoric in the Menexenus*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 109, 1989, 5-6.

⁸⁴¹ Kahn mluví přesněji o post-gorgiánské rétorice; má tím na mysli, že kromě paradigmatického Gorgiova stylu se do *Menexena* promítají zejména Lysiovy, Antifóntovy a Thúkýdidovy tendence, podrobněji Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 230-232. Z nepřilíš jasných důvodů Kahn z okruhu přímých předobrazů *Menexena* vyjímá Gorgiův Ἐπιτάφιος, tamtéž, 234 pozn. 32.

ukázka *epideiktické* rétoriky, konkrétně žánru ἐπιτάφιος λόγος, je-li jeho autorem Platón a vkládá jej do úst Sókratovi po tom všem, co známe z *Gorgií*? Není tedy vůbec náhoda, že *Menexenos* je stále jakoby ve stínu ostatních Platónových dialogů, mnozí badatelé se mu obloukem vyhýbají a mezi těmi, kteří se rozhodli vstoupit na tak ošidnou půdu, panuje velká nejednota a spory. V zásadě se interpreti dělí na dva tábory: jedni prohlásí celé dílo za parodii a sžíravou ironii, která pro nás dnes již nemá aktuální význam, protože je bezprostředně vázána na dobovou praxi politických řečí a po teoretické stránce nepřináší nic nového oproti *Gorgií*;⁸⁴² opačný přístup zaujímali již Platónovi současníci, kteří přijímali dílo jako zcela vážně míněný opus tohoto specifického athénské literárního žánru a později jej dokonce opakovaně využívali při veřejných příležitostech.⁸⁴³ Charles Kahn proto formuluje pět základních otázek jako pateré „proč“, v nichž shrnuje problémy, které je podle něj zapotřebí vyřešit před jakoukoli interpretací *Menexena*:⁸⁴⁴

- ① Proč je autorství řeči připisováno Perikleově partnerce Aspasií?
- ② Proč je základní linie spisu postavena na evidentním anachronismu?
- ③ Proč Platón v druhé hlavní části systematicky překrucuje athénské dějiny?
- ④ Proč Platón vůbec napsal ἐπιτάφιος?
- ⑤ Proč bylo dílo později bráno s takovou vážností, jedná-li se o hříčku, parodii nebo satiru?

Začněme od konce, tedy pátým bodem. Redukovat dialog na trpkou satiru nebo dokonce lehkou parodii znamená být zcela slepý k jednomu velmi podstatnému, i když subtilnímu rozměru Platónova myšlení, o němž ale díky postavě Sókrata máme určitou představu: je to ironie.⁸⁴⁵ Platónskou ironii sice nelze zaměňovat se sókratovskou, nicméně základním pilířem obou je ambivalence jazyka, na kterou upozorňuje, v případě Platóna se navíc stává nástrojem manipulace a maskuje skutečné záměry a důvody autora nebo i postavy.⁸⁴⁶ Jak jsme již mnohokrát viděli, Platónova díla jsou polyvalentní texty a

⁸⁴² Východiskem je Wendlandova studie *Die Tendenz des platonischen Menexenus*, in: *Hermes* XXV / 1890. V poslední době toto poněkud slábnoucí stanovisko zastává L. Coventry: *Philosophy and Rhetoric in the Menexenus*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 109, 1989, zejm. 4.

⁸⁴³ Viz Ciceronovo výmluvné svědectví v *Orat.* 151.

⁸⁴⁴ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 220.

⁸⁴⁵ Konstitutivní roli platónské ironie výstižně popisuje Friedländerův výklad postavy Aspasiie, zakládající podvojnou linii *Menexena*: obě paralelní témata dialogu, jak perikleovsko-thúkýdidovské tak fiktivně-sókratovské, jsou inspirována právě Perikleovou vdovou. Více P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 219-220 a dále rovněž 228.

⁸⁴⁶ S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 135.

ironie v jedné rovině nemusí nutně popírat vážné téma v rovině jiné, mnohdy určené jinému okruhu čtenářů.

Občas ovšem ironie maskuje vnitřní ambivalenci autora samého, jeho rozpolcený postoj k nějaké otázce či osobě, vůči níž má z podstatných důvodů velké výhrady, avšak zároveň je k ní vázán hlubokým a částečně snad i podvědomým poutem, k němuž se však před čtenářem nechce znát a možná si jej nechce přiznat ani sám před sebou. Toto *odi et amo*, jehož ponorného toku jsme byli svědky v *Gorgiovi*,⁸⁴⁷ je podle našeho názoru dokonce rozhodující charakteristikou *Menexena* a domníváme se proto, že jest zapotřebí malého „kopernikánského obratu“ v přístupu k tomuto dialogu. Dosavadní přístup těch badatelů, kteří byli ochotni brát *Menexena* vážně, totiž spočívá v jeho výkladu na základě *Gorgii*, *Menóna* a *Ústavy*, popř. *Faidra*. Takový výklad spočívá v pokusu nalézt soulad mezi těmito „pilíři standardního platonismu“ a velmi „nestandardním“ *Menexenem*.⁸⁴⁸ Jak ale upozorňuje Kahn,⁸⁴⁹ žádný athénský čtenář z let 386 neměl důvod číst *Menexena* v duchu ještě dlouho nenapsaného *Faidra* a Platón sám jistě tou dobou neměl „v rukávu“ *Nauku o Idejích* ze *Symposia*, *Faidóna* a *Ústavy*. K velké žalosti mnohých milců „éterického“ filosofa Platóna, jenž dlí mezi nebem a zemí a netrefí v rodném městě ani na *agoru*, však *Menexenos* tuto theaitetovskou ilusi ruší: vidíme čtyřicetiletého myslitele, jenž je drcen mezi mlýnskými kameny lásky ke svému rodnému městu, lásky ke svému nespravedlivě popravenému učiteli, zájmu o veřejné věci i společenský úspěch, a především lásky k *logu*, jehož podoby sahají od lyrické poesie přes soudobou literární i dramatickou tvorbu k dialektice a geometrickým poučkám.⁸⁵⁰

Podle našeho názoru je naopak třeba tuto tendenci obrátit a zajímat se zejména o přínos *Menexena* pro porozumění *Gorgiovi* a dalším dialogům. Stojí-li

⁸⁴⁷ Zcela úmyslně zde pokračujeme v metaforice ponorné řeky. Jsme totiž přesvědčeni, že paralela mezi Odysseovým „hadím jazykem“ a Platónovým uměním ovládat jazyk je jen jedním možným vyjádřením / vyvřením této životadárné „temné“ řeky Platónova myšlení, do níž můžeme nahlédnout i prostřednictvím jiných „studánek“: jednou z nich je již zmiňovaný úzký vztah mezi Sókratem a Kallikleem; jinou je zcela jistě paralela mezi kontrastem Odysseových „poctivě“ nuzných Ithackých poměrů s jeho klíčovou „lživou“ rolí i vlivem ve „velkém světě“ a kontrastem prostého Sókratova původu, celkového stylu i majetkových poměrů s jeho komplikovanou politickou tvář v Athénách; v pozadí všech těchto „hadích“ podob je napětí mezi krásou a pravdou jakožto zásadní téma raně-středních dialogů. V *Menexenovi* je tato ambivalence jedním z hlavních motivů.

⁸⁴⁸ Řeči o „tekutosti“ a „nefilosofičnosti“ tohoto díla rozhodně nejsou náhodné. Jeho interpretace nás totiž staví před otázkou, zda stačí vzít *Ústavu* s *Faidónem* a k jejich obrazu poté formovat výklad ostatních dialogů, viz P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 228.

⁸⁴⁹ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 232.

⁸⁵⁰ Celková hořkost vyznění, o níž mluví mnozí interpreti *Gorgii*, a s ní souznící trpkost *Ep. VII.* (která patrně popisuje Platónovo rozpolčení v době sepsání *Gorgii* před odjezdem na Sicílii) je přece všechno, jen ne blazeovaný pohled „bytosti z jiného břehu“! Kdyby byl Platón vždy tím filosofem, jehož obraz známe z *Tht.* 174 a - 175 b, byl by již jako čtyřicátník na politickou situaci v Athénách reagoval lhotejností. Vidíme však pravý opak. Platónův vztah k aktivní správě věcí veřejných není nezájmem, ale zhrzenou láskou, která se postupně čím dál úspěšněji maskuje povýšeností.

doposud *Menexenos* stále poněkud stranou dominantního proudu platónského bádání, jak se změní náš pohled na *Gorgiu* a vůbec (raně)střední dialogy ve světle jeho hlavních témat?

b) Pravda versus krása v obci: spor o ἀρετή, vznešenost nebo morálka?

Tím se dostáváme ke čtvrtému Kahnovu bodu. *Gorgiás* končí Sókratovou neschopností přesvědčit Kallikleá o tom, že tím nejlepším a snad jediným skutečným politikem v Athénách je právě Sókratés (*Gorg.* 521 d-e). Kromě pravověrného „nohsleda“ Chairefóna je přítomen stále *Gorgiás*, který zcela nevzrušeně bere celý rozhovor jako dialektické cvičení, a z míry vyvedený, popuzený Pólos. Nebýt závěrečného mýtu a velmi osobní apelativní pasáže, působil by Sókratés jako pouhý eristik. Stav, ve kterém jej opouštíme, však není o mnoho lepší: v přítomné společnosti působí jako nebezpečně bystrý, ale naivní fantasta bez jakéhokoli vztahu ke každodenní „realitě“ obce.

Menexenos, jenž následuje bezprostředně po *Gorgiívi*,⁸⁵¹ je proto třeba chápat jako jeho přímé pokračování. Vidíme v něm totiž Sókrata, jak pronáší brilantní rétorický projev, jenž by zcela nepochybně snesl srovnání se soudobou konkurencí (*Lysiás*). Tím padá možná nejvážnější námitka z *Gorgii*,⁸⁵² že Sókratés sice označuje rétoriku za pouhou zběhlost, přirozené vlohy a pochlebování davu, sám se však na něco podobného ani zdaleka „nezmůže“. Proto *Menexenos* začíná pasáží, v níž Sókratés výslovně prohlašuje, že pronést veřejný projev při příležitosti státního svátku je hračka a ne vážný úkol, vyžadující skutečné umění. Platón tedy svého filosofického héra nechává doložit své tvrzení z *Gorgii*, a to prostřednictvím ukázkově čistého díla typického gorgiánského žánru. Proč však právě ἐπιτάφιος?

Odpověď je, jak jinak, třeba hledat ve dvou rovinách: pozitivní a negativní, či, chceme-li, platónsky-systematické a rétoricky-dynamické. Co se oné POSITIVNÍ ROVINY týče, je třeba vzít v úvahu primární funkci oficiální pohřební řeči,⁸⁵³ kterou bylo veřejné a rituální vyjádření ortodoxní podoby určité představy ideálu demokratické obce. Takový rituál závazně a formálně artikuloval občanskou i osobní zdatnost, o niž měl každý Athéňan usilovat a představovat si vznešenost sama sebe po jejím dosažení. Ἐπιτάφιος λόγος byla specifická athénská instituce k politickému aktu společného vyjádření a potvrzení specificky athénské koncepce „dobré obce“, cyklický politický rituál, v němž obec narativní formou

⁸⁵¹ Ať již klademe *Gorgiu* před nebo až za Sicilskou výpravu, následuje *Menexenos* v bezprostředním závěsu.

⁸⁵² Není vyloučeno, že byla *Gorgiovými* žáky vznesena a *Menexenos* byl „vyprovokován“ obdobně jako *Menón*.

⁸⁵³ Základní studie o athénské instituci pohřebních řečí viz F. Jacoby: *Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos*, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 64., 1944.

nalézala a znovunalézala sama sebe.⁸⁵⁴ Platón byl přitom přesvědčen, že pravý filosofický politik musí jednat s přihlédnutím k takovému paradigmatickému rozvrhu a jak je vidět v *Menexenovi*, musí rovněž být schopen vyřešit dva klíčové rétorické problémy: (1) jak prosadit filosofické paradigma v politice, aniž by přitom došlo k úpadku filosofie do paranoidního dogmatismu a sektářství, a (2) jak zprostředkovat politické stanovisko, aniž by vyšlo najevo filosofické přesvědčení o tom, že βίος θεωρητικός je fundamentálně odlišný od politického – a lepší.⁸⁵⁵ Je zřejmé, že je to možné pouze prostřednictvím rétoriky, byť by se nejednalo o umění, ale pouhou zběhlost.

V uzavřené společnosti „vědoucích“ či alespoň „filosofii nakloněných“ by ovšem byla myslitelná alternativa k rétorické formě řeči nad rakví – řeč rovněž konstruuující paradigmatickou obec, která by ovšem neměla nic společného s athénskou skutečností a skládala by se především ze skutečných, tj. zdatných občanů, kterým by zajišťovala pravé štěstí a čest. Takovou řečí by mohla být *Ústava*, jejíž struktura je podle Monosonové nápadně podobná té, která je typická pro každý dochovaný ἐπιτάφιος.⁸⁵⁶ V každém případě Sókratés v závěru *Menexena* zcela nedvojznačně prohlašuje, že v těchto věcech ještě zdaleka neřekl poslední slovo. Přitom se snad i trochu rdí, když přiznává, že jeho postoje hrdého Athéňana by se ani v budoucnu neobešly bez umění té cizinky ... rétoriky!

NEGATIVNÍ ROVINA odpovědi na Kahnovu čtvrtou otázku je přímo spojena s odpovědí na otázku první, tedy s Aspasií. Perikleova partnerka byla jistě vzdělaná žena s velkým vlivem na celý perikleovský kroužek, v neposlední řadě snad v právě v rétorice, neboť byla údajně Gorgiovou žákyní.⁸⁵⁷ Přesto patrně nepřichází v úvahu jiný důvod Platónova uvedení této postavy, než jasná spojitost s Perikleem a jeho slavnými veřejnými projevy.⁸⁵⁸ Je naprosto zjevné, že *Menexenos* je spis polemicky zaměřený proti Perikleovi a to konkrétně některé jeho pohřební řeči. Podle Kahna ovšem terčem není žádná skutečně pronesená řeč, ale slavná Thúkýdidova „Perikleova řeč nad rakví“, která pro svou literární podstatu představuje mnohem propracovanější a filosoficky závažnější pojednání,

⁸⁵⁴ S. S. Monoson: *Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in: *Political Theory* Vol. 26, 1998 / 4, 505. Speciální studii k cyklickému znovuzakládání obce v živlu narativity předložila N. Loraux: *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge MA, 1986.

⁸⁵⁵ S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 135.

⁸⁵⁶ S. S. Monoson: *Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in: *Political Theory* Vol. 26, 1998 / 4, 505-506.

⁸⁵⁷ K této otázce a k osobě Aspasiie obecně viz Ch. Glenn: *Sex, Lies, and Manuscript: Refiguring Aspasia in the History of Rhetoric, College Composition and Communication*, Vol. 45, 2 / 1994, 186-191.

⁸⁵⁸ To je samozřejmě ten hlavní důvod. Podpůrných zdůvodnění a marginálních vazeb je jistě celá řada, od Aspasiina dráždivého společenského postavení i minulosti, přes její Mílétský původ až k pravděpodobným stykům se Sókratem.

než jakým by veřejný projev kdy mohl být. Aspasia, promlouvající dlouho po Perikleově smrti, zde podle Kahna představuje jasný poukaz k Thúkýdidovi a jeho dílu, z něhož rovněž posmrtně Periklés promlouvá.⁸⁵⁹

Řeč nad rakvemi padlých athénských vojáků je dodnes bezpochyby jedním z nejznámějších textů klasické attické prózy a vůbec celé Thúkýdidovo dílo dosáhlo již krátce po svém zveřejnění neobyčejného vlivu.⁸⁶⁰ Podle Aristotelova dělení je ἐπιτάφιος typickým žánrem epideiktické rétoriky, jejímž hlavním cílem není přemlouvat porotní soud ani lobovat ve prospěch politické koncepce, ale v první řadě a především vyslovovat a tím přímo uskutečňovat chválu a hanu. Jejím fundamentálním výkonem je tedy s vrcholným uměním představovat chvályhodné a odsouzeníhodné jakožto předmět obecných aspirací.⁸⁶¹ To je přesně to, co Perikleova řeč skutečně činí: glorifikuje ortodoxní athénskou koncepci ἀρετή. Thúkýdidés přitom vychází z předpokladu, že Perikleovi posluchači stejně jako athénský čtenář dobře vědí, co je vpravdě hodno chvály a co je třeba zatracovat.⁸⁶² Jak jsme viděli v *Gorgiovi*, Platón s tímto předpokladem zásadně nesouhlasí a odmítá gorgiánský perspektivismus, jenž zcela samozřejmě v Athénách za východisko řeči o ἀρετή volí tradiční athénský common-sense. Viděli jsme, že se Platón snaží ukázat, že taková posice není o nic konsistentnější než platónská víra, v praxi však vede k rozkolu mezi ponětím o obecné představě toho, co je žádoucí, a žádostech vlastních. Kalliklés jakožto exemplum typického Athéňana, jenž dobře ví, „co by se mělo“, ale sám se s tím neztotožňuje, je hlavním Platónovým argumentem: rétorika nedokáže a nechce občany do hloubi duše přesvědčit o neotřesitelnosti paradigmatu, protože „pravé“ paradigma v platónském smyslu nezná. Výsledkem je dvojí morálka, jedna s rétorikou veřejně proklamovaná, druhá v koutku duše a stínu soukromí prožívaná.

Platónův střet s Kallikleovým praktickým voluntarismem pokračuje v *Menexenovi*, ovšem na rovině nauky; partnerem mu proto není aktivní politik, ale teoretik a ideolog athénskému patriotismu, jehož vliv a všeobecné přitakání jeho názorům dokládá i to, že si Platón může dovolit velmi subtilní argumentaci která

⁸⁵⁹ Vedle toho Kahn zmiňuje případné zdůraznění vazby na řečníka Antifóna, jehož Thúkýdidés ve svém díle vysoce hodnotí a jenž byl údajně i jedním z jeho učitelů, Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 220-221.

⁸⁶⁰ To je také jeden z důvodů, proč Kahn zcela odmítá čtení dialogu jakožto parodie: Platón si podle něj musel být vědom, že dílo takového významu, rozsahu a také již vlivu a vážnosti, kterou si v tak krátkém čase dokázalo vydobýt, nelze v žádném případě zpochybnit pouhým karikováním a že celá problematika je příliš závažná na to, aby ji autor usilující o seriózní pověst traktoval v čistě posměšné rovině, Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 224.

⁸⁶¹ Aristotelés, *Rhet.* 1358 B. Společné obecné aspirace jsou nezbytným východiskem pro malé sókratovské dialogy.

⁸⁶² S. S. Monoson: *Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in: *Political Theory* Vol. 26, 1998 / 4, 507. Srov. Anýtův postoj typického Athéňana v *Men.* 92 e – 94 e.

nutně předpokládá téměř doslovnou znalost Perikleovy řeči za padlé. Podle Salkevera lze hlavní momenty střetu mezi thúkýdidovským a platónským pojetím v *Menexenovi* shrnout do pěti základních okruhů:⁸⁶³

- ① V jakých termínech má probíhat hodnocení politického života? Podle Thúkýdida (a Perikleá) mají lidé směřovat k velikosti a vznešenosti, podle Platóna se mají řídit příkladem vyživující přirozenosti a paradigmatem dobré lidské bytosti.
- ② Jaké historické sebe porozumění je vhodné pro demokratické Athény? U Thúkýdida hrají Bohové a φύσις roli překážek, které je třeba překonat odvahou k expanzi a vytrvalostí v obraně svých hodnot. Platón naproti tomu předkládá theocentrický mýtus o počátcích obce, na něž navazuje zmatený, nepravdivý a velmi chaotický výčet nedávných athénských válek a bitev.
- ③ Jaké jsou otázky nejvyšší důležitosti pro athénské občany? Periklés vštěpuje posluchačům úsilí o co nejlepší uskutečnění kolektivního občanského projektu dynamické Athénské (nad)vlády. Sókratés zcela ignoruje kolektivní rovinu a naopak se zaměřuje na ἀρετή každého jedince a péči o sebe sama i jiné.
- ④ Jak má vypadat náležité lexikum politické řeči? Thúkýdidův slovník je plný velikosti, slávy, nádhery a činů. Platón užívá podobně jako v jiných dílech zejména výrazů typu ἐπιμέλεια, θεραπεία, τέχνη, φύσις, ἀρετή, δίκη a ἐλευθερία.
- ⑤ V jakém duchu je třeba pojednávat o politických záležitostech? Periklés v celém projevu zachovává vážný a důstojný tón, jenž Thúkýdidés ještě zesiluje tragickou metodou prudkých zvrátů a vyostřených kontrastů mezi úspěchy a pády. Platónův spis je naopak charakteristický svou lehkostí, hravostí a neustálou proměnou nálad.

Menexenos tedy představuje útok na perikleovskou aureolu, dobovou morální krizi i amorální vzdělávací systém gorgiánské rétoriky. Tento útok je veden na prominentního teoretika, jenž, jak je v gorgiánském směru obvyklé, zároveň předkládá určitý ucelený obraz athénské ortodoxní morální tradice, a zároveň ji tímto tvůrčím aktem zásadním způsobem přetváří a mohutným vlivem takového obrazu i nově zakládá.

Tím se ovšem potvrzuje Platónova spřízněnost se sofisty: stejně jako Prótagorovi, i Platónovi jde nezcela nepochybně o ἀρετή jednotlivého občana, jediné skrze její dosažení lze uvažovat o dokonalé obci. Z tohoto pohledu jsou Platón, Sókratés a sofisté na jedné lodi, jde jim totiž svorně o „dělání lidí lepšími“,

⁸⁶³ S. G. Salkever: *Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus*, in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1, 134.

jinými slovy o nového, lepšího člověka.⁸⁶⁴ To je u Gorgii naprosté tabu. Člověka nelze učinit lepším člověkem, protože podle Gorgii neexistuje nic takového jako lepší a horší člověk v apriorním morálním smyslu.⁸⁶⁵ Lidi lze jen vzdělat v souladu se stávajícími kulturně-společenskými vzorci a kultivovat prostředky, kterými dosahují svých cílů. Touha a vůle po těchto cílech však pochází z jejich přirozenosti, je individuální a nelze ji hodnotit jako lepší nebo horší. To je něco tak radikálně odlišného, že v porovnání s tím je rozdíl mezi Platónem a sofisty marginální.

Přesto, jak vidíme, Platón neodmítá rétoriku. *Menexenos* je totiž skvělý příklad epideiktického druhu a využívá všech typických gorgiánských obrátů a figur.⁸⁶⁶ Na rozdíl od *Gorgii* je zde kritika nepřímá a Platón předkládá alternativu. Tou je právě jeho řeč, která na jednu stranu upozorňuje na nedostatečnost současných gorgiánsky školených politiků, na druhou stranu přímo ukazuje, jak si lze pravé politické řečnictví představovat: právě *Menexenos* je oním paradigmatickým. Cílem útoku tedy není gorgiánská „méchané“ řeči jakožto zlořečená kosmetika, ba naopak, Platón si v zájmu úspěchu bezostyšně nalíčí celý obličej. Kritizována je opět Gorgiova filosofie *logu*, a zejména její polovičaté a amatérské odrůdy, široce se rozrůstající do postojů athénské veřejnosti. V nich se, podobně jako v případě Kallikleia, nekontrolovatelně mísí s naukami sofistů⁸⁶⁷ a vytváří nebezpečně úspěšný tlak na změnu všeobecných morálních zásad a představ. *Menexenos* je dialog určený nikoli profesionálům a samostatným myslitelům typu Gorgii či Póla, ale právě Kallikleovi a jemu podobným. Proto je za negativní exemplum zvolen Periklés, ikona athénské historie, jenž se díky Thúkýdidově tvůrčímu mistrovství a gorgiánským východiskům stal nesmrtelným. V epideiktické „Řeči nad rakvemi“ jsme přitom explicitně svědky vědomé aktivní „autokreace“ perikleovské ideologie, jež přebírá všechny nároky, které Platón v *Gorgiovi* vyhrazuje jedině platónské filosofii. Neboť problematika obecného povědomí o nepodmíněně chvályhodném a hanebném je ten nejpodstatnější politický úkol, jenž platónského filosofa jeho návratem do jeskyně provází.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ A to bez ohledu na to, že v tranzitivních dialozích Platón systematicky ukazuje, že toho sofisté nejsou schopni. Jistě, toho má být schopen jedině Sókratés jakožto paradigma platónského filosofa, ale východisko je stejné: ἀρετή.

⁸⁶⁵ Srov. *Gorg.* 511 c – 512 b, kde Sókratés zcela vážně uvádí možnost, že kormidelník může uškodit pasažérovi lodi tím, že jej nenechá utonout; je-li totiž pasažér morálně zkažený, je pro něj podle Sókrata lepší nežít!

⁸⁶⁶ L. Coventry: *Philosophy and Rhetoric in the Menexenus*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 109, 1989, 7.

⁸⁶⁷ Platón, *Gorg.* 520 a-c; srov. dále *Gorg.* 465 c, *Men.* 95 c. Zde mínění sofistů v terminologickém smyslu.

⁸⁶⁸ To by v rámci našeho metodického východiska bylo samozřejmě neadekvátní předbíhání v diskursu Platónova intelektuálního vývoje (i když zase ne zcela skandální, stále se totiž pohybujeme v rámci středních dialogů, viz Terminologické intermezzo, nicméně ukazuje dostatečně trvalost *menexenovského* paradigmatu. Směrem ke *Gorgiovi*

c) Filosofie jako řeč ze záhrobí

V takových věcech se jistě nežertuje; i proto má dialog velmi daleko k parodii, a i když si v něm Platón s nepochybnou ironií pohrává s Thúkýdidovskými obraty i pohledem na dějiny a společnost, zamýšlený efekt rozhodně nemá být v prvním plánu komický.⁸⁶⁹ Platón píše *Menexena* jako přímou konkurenci Thúkýdidovi, Ísokratovi a dalším úspěšným gorgiánským intelektuálům, vyzývá je tedy zcela vážně k měření sil na jejich vlastním poli, a úspěch jeho spisu svědčí o všeobecném přijetí díla se vší vážností. Platón to jistě činí proto, aby ztělesnil ideál správného užití rétoriky, jež podle *Gorgii* vede k žádoucí změně přání a tužeb občanů směrem k řádnému a dobrému, tedy vede k pozitivní změně jejich lidství.⁸⁷⁰ Zcela určitě však záměry dialogu nelze vyčerpávat důvody konkurenčními nebo prestižními.

Právě proto, že dílo této formální i tvůrčí kvality mělo takový ohlas, lze téměř s jistotou dovodit, že to Platón musel předpokládat, ba mnohem spíše řekněme, že to zamýšlel a podřídil tomu pro jednu celý styl své tvorby. Znamená to, že mohl a chtěl oslovit i ovlivnit mnohem širší okruh čtenářů, než bylo v případě jeho ostatních dialogů běžné. Záběr spisu se bez nadsázky dá srovnat s Ísokratovými „okružními“ řečmi, jako byl např. o šest let mladší proslulý Παναθηναϊκός. Vzhledem k zamýšlenému cílovému publiku se na rozdíl od Kahna⁸⁷¹ nedomníváme, že *Menexenos* je dialog v první řadě protreptický. Domníváme se naopak, že je v prvním plánu určen čtenářům bez jakýchkoli filosofických ambicí, ba dokonce snad všem Platónovým žijícím spoluobčanům. Je tedy výrazem Platónovy filosofické politiky a dokladem skutečnosti, že etapa odpoutávání se od veřejného života nebyla tak rázná a jednoznačná, jak se to jeví z odstupu mnoha let starému muži *Sedmého listu*. *Menexenos* je vpravdě rétorickým apelem na spoluobčany, jenž má samozřejmě tendenci vyzdvihovat ty rysy a stránky athénské politiky a historie, které vyhovují Platónovým záměrům. Tím Kahn vcelku úspěšně zodpovídá svou druhou a třetí otázku, týkající se evidentně nesprávného popisu athénské politické zřízení a překrucování dějin.

jde samozřejmě o prosazení platónského stanoviska víry v prioritu morálního před politickým a soukromého (jako niterného) před veřejným (jako vnějším).

⁸⁶⁹ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 226.

⁸⁷⁰ Platón, *Gorg.* 517 a-c. Možnost řádného využití „rétoriky“ ovšem nijak nemění předchozí jasně zamítavé stanovisko: přinejmenším pro VŠECHNY STŘEDNÍ DIALOGY (a řadu pozdních) bez výjimky platí, že rétorika NENÍ v žádném případě uměním a je-li myslitelné její nasazení v souladu s (platónskou) filosofií, pak jediné ve smyslu „rétoriky“ jakožto *méchanických* dovedností, tedy jednotlivých stylistických, persuasivních a jiných technik.

⁸⁷¹ Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 225-226.

Až démostenovského rázu tato apelativní rovina nabývá v pasáži věnované Korintské válce. Trpká ironie, s níž Platón konfrontuje panhellénskou hodnotu marathónských obětí s aktuálním Antalkidovým mírem výmluvně svědčí o Platónově ambivalentním postoji: na jednu stranu znechucení a despekt, na druhou stranu ale touha po nápravě veřejného života a jeho založení na spolehlivém základě. V tomto smyslu je *Menexenos* nejen v konkurenčním postavení vůči dobovým politickým pamfletům, ale zároveň je jedním z řady attických spisů apelujících na panhellénskou myšlenku; tuto řadu zakládá Gorgiova *Olympijská řeč* a uzavírá již zmíněný Ísokratův Πανηγυρικός.⁸⁷² Platónův ἐπιτάφιος je proto rétorickým dílem v nejsilnějším možném slova smyslu, po všech stránkách skutečně naplňujícím ísokratovský rozvrh. Je úmyslně psán pro velký počet čtenářů značně odlišné úrovně, obsahuje závažné teoretické jádro pro již poučené čtenáře, vyjadřuje se k dobové intelektuální diskusi a pokouší se nejen obhájit svou linii, ale pokud možno „přetáhnout“ na svou stranu potenciální zájemce o filosofii. Zároveň však obsahuje závažný apel na nejširší vrstvy gramotného obyvatelstva, bez jehož zapojení se veškerá snaha v oblasti politiky mívá účinkem. *Menexenos* tak navazuje na *Gorgiu* jak po teoretické stránce, tak jej doplňuje a v jistém smyslu opodstatňuje skrze praktickou rovinu).

Nebyl by to ovšem Platón, kdyby jen vyplnil gorgiánské parametry svým obsahem. Jeho ἐπιτάφιος obsahuje pasáž, kterou nikde jinde nenajdeme a která může sloužit jako poslední instance podporující naše čtení *Menexena* jakožto jednoho z podstatných klíčů k platónskému *odi et amo*. Apelativní pasáž pranýřující Antalkidův mír, sama o sobě již tak dost vyhrocená, je totiž následována apelem bezprecedentního rozměru: přímou výzvou k péči o duši, kterou Platón vkládá do úst hrdinům padlým za vlast. Tak odvážná προσωποποιία nemá v rámci epideiktické rétoriky a snad i celé attické prózy obdoby. Mluví v ní totiž přímo mrtví ze záhrobí, byť prostřednictvím živého tlumočnicka, a obracejí se ke svým pozůstalým, zejména potomkům. Padlí hrdinové přitom mluví jako jeden

⁸⁷² Dalším členem tohoto „elitního klubu“ intelektuálů myslících v panhellénské dimenzi by mohl být Lysiás. Kahn upozorňuje, že v horizontu poměrně krátké doby (podle Kahna dvanácti let) zvláště athénská intelektuální elita opakovaně předkládá pronikavé analýzy neuspokojivého politického vývoje řeckých obcí, které odhalují příčiny budoucího rozpadu klasické politické struktury a následného úpadku celé hellénské civilizace. Podle Kahna to na jednu stranu svědčí o vysoké úrovni dobové politické inteligence, na druhou stranu absolutní neúspěch v praktické rovině jasně ukazuje nedostatečné přijetí a rozšíření panhellénské myšlenky v rámci common sense. Ch. H. Kahn: *Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus*, in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58), 227-230. My bychom rádi připomněli, že to evidentně byla právě Gorgiova myšlenka civilizace *logu* vzdorující barbarskému násilí, která se prostřednictvím jeho žáků rozšířila do politického povědomí předních dobových intelektuálů, i když jistě navázala na již připravené všeobecně liberální a uvolněné ovzduší prótagorovských sofistických kruhů.

muž, jedním hlasem bez ohledu na to, zda zahynuli u Marathónu nebo právě v poslední bitvě, a jejich hlas nese pečeť neoddiskutovatelné autority.

Platón zde opět využívá prvku, běžného v attické tragédii, kdy na scénu vstupuje duch, jenž jest *ex definitione* vševědoucí ohledně minulosti, leč bezmocný ve věcech budoucích. V pohřební řeči se však nikdo tak radikálního kroku neodvážil a je třeba si uvědomit, s jakým sebevědomím autor svůj text prezentuje: obdobně jako Parmenidés vkládá svou nauku do úst Bohyně Pravdy, nechává Platón své myšlenky potvrzovat tisícínásobnými ústy přízračných zástupů, které stojí jako nemá výčitka a jediná skutečně nezcizitelná hodnota, kterou obec má. Jedině zásluhou jejich oběti obec trvá ve své podstatě, o tom panuje všeobecná shoda a nikdo se neopovazuje to zpochybňovat. Právě proto je nejpozději v této chvíli patrné, že Platón zde mluví zcela vážně, že celý jeho ἑπιτάφιος je i přes hravý tón velmi vážně míněný podnik, jenž s příchodem armády mrtvých vrcholí a odhazuje poslední špetky ironie. Periklés, Aspasia, ba dokonce i sókratovské špičkování jsou náhle na míle daleko. Na vrcholu i tak obdivuhodného rétorického výkonu nechává Platón vykvést pravý filosofický ἑπιτάφιος, řeč paradigmaticky a přitom každému občanu srozumitelně ztělesňující chvályhodné lidství zasluhující úctu, obdiv a následování.⁸⁷³

Odhlédneme-li od neobyčejné působivosti celé pasáže a zaměříme-li se na její obsah, ihned zjistíme, že padlí hrdinové vlastně nabádají své následovníky k životu v sókratovské ἀρετή, která je výslovně označena za nutně jednotnou (246 e – 247a).⁸⁷⁴ Dále pod vahou jejich vyhaslých zraků dostává prastará *gnóme* téměř *kynickou* konturu: μηδὲν ἄγαν zde znamená cestu ke štěstí skrze soběstačnost, nezávislost, zdatnost a skromnost (247 e – 248 a). Závěr pak již zcela nezakrytě připomíná třetí řeč z *Apologie* s úvahami o nepatřičnosti žalu, jednoznačné preferenci smrti před špatností a vůbec o perspektivě ukončení života. Tato Platónova indicie jistě není náhodná – celá řeč padlých hrdinů je vlastně jakousi paralelou k *Apologii*, včetně obrazu „dobré společnosti“ na onom světě (247 c). Je zřejmé, že v Platónových očích se zde všichni, kteří položili své životy za lepší společnou budoucnost, spojují do jednoho mohutného hlasu, z nějž nejvýrazněji zaznívá tón Sókratův. Sókratés se tak stává hrdinou padlým za vlast na bojišti filosofie, paradigmatickým zástupcem paradigmatického zástupu.

⁸⁷³ Srovnej obdobnou τάξις dialogu *Symposion*, v níž na typický sókratovský rozhovor navazuje platónské ἐγκώμιον, jakožto další v řadě formálně jednotných oslavných řečí. V Diotimíně řeči se však zjevuje filosofické ἐγκώμιον.

⁸⁷⁴ S jasným rekursem k *Hipp. Mi.* 368 e: ἐπιστήμη bez jednoty ἀρεταί není moudrostí, ale πανουργία; celou problematiku je zde samozřejmě nutno vidět pod úhlem role spravedlnosti v *Gorgiovi*.

V celém dosavadním Platónově díle, zcela jistě od prvních tranzitivních dialogů dále, je finální hodnocení sókratovského kurzu přenecháno zásvěti. V *Apologii* stejně jako v *Prótagorovi* je jasně řečeno, že moudrost ani pravá zdatnost nejsou v životě lidském dosažitelné, že však péče o duši je cestou, která vede správným směrem; garantem ovšem nemůže být úspěšné dosažení cíle, ale vědomí nastoupené správné cesty s vůdcem, těšícím se přízni Bohů; jako otevřená je ponechána varianta případného osobního ocenění v případné zásvětní existenci. Viděli jsme, že tato role víry v kosmický řád s podstatným morálním rozměrem, jenž svou silou prochází i skrze smrt, hraje ještě mnohem silnější roli v *Gorgiovi*. Má-li namísto Sókratovy paradigmatické osobnosti tranzitivních dialogů nyní nastoupit vlastní Platónova nauka, je její založení ve víře v jednotný morální základ světa naprostým a nezbytným fundamentem. Jde ovšem stále o „totální experiment“, jehož relevanci lze zhodnotit pouze zpětně, z perspektivy onoho světa. Pro praktického milovníka moci Kallikleá poněkud pozdě...

Menexenos proto vnáší do celé problematiky zcela jinou rovinu: mluví tu sami mrtví, byť ústy živého. Nejsou to přitom ledajací umrlci, ale ti nejváženější z vážených. Nikdo s alespoň kapičkou athénské krve nemůže popřít, že právě tito hrdinové představují chvályhodné syny své obce a že pokud vůbec někdo, pak právě oni musí dojít ocenění na onom světě. Mluví-li tedy ke svým potomkům, mluví již jako ti, kteří znají odpovědi na mystérium „totálního experimentu“, vidí smrtelné snažení z druhého břehu. Představují čistou společnost vyvolených, kteří prošli nejtěžší zkouškou a které již žádná další nečeká. Ve vztahu k nám smrtelníkům se jeví jako absolutně vědoucí bez jakékoliv moci.⁸⁷⁵ Jsou tedy jakousi dokonalou a věčnou obcí, schopnou společného vyjádření jedním hlasem, jinými slovy paradigmatickým společenstvím hodným nápodoby a následování.

Tento hlas však nyní pronáší Sókratovu nauku, jak ji všichni znají z Platónovy dosavadní tvorby. Nikoli tedy Sókratés, ale mrtvý hrdina ze záhrobí nyní garantuje nauku předkládanou v *Gorgiovi*! Filosofie je tedy ve svých východiscích řečí ze záhrobí, řečí z perspektivy věčné obce věčně zdatných – protože mrtvých – občanů, jejich prisma zakládá v nově předkládané platónské nauce jistotu kosmické jednoty a řádu.

Vezmeme-li tuto zdánlivě na efekt vykalkulovanou metaforu vážně a v souladu s naším metodickým požadavkem ji vztáhneme zpětně na Platónovo dosavadní dílo, uvědomíme si, že celé je lze chápat jako neustávající filosofický *ἐπιτάφιος*. Co jiného jsou totiž platónské dialogy, než řeči mrtvého muže, jeho

⁸⁷⁵ Ztělesňují tak důležitý Platónův koncept čistého vědění jakožto žádoucího (filosofického) cíle oproti čisté moci jakožto nežádoucímu (rétorickému) cíli.

chvála a neustávající doklady jeho nesmrtelnosti (ačkoli všichni vědí, že je mrtev)? Jenomže Sókratés-umrlec má z hlediska fundace morální posice nově zakládané nauky nesrovnatelně větší váhu. Mluví k nám totiž ze záhrobí, což znamená, že v době, kdy čteme Platónova díla, již Sókratés jako nesmrtelný potvrzen je. Není to doklad Platónovy geniální tvorby „filosofické pravdy“?

Celá věc je pochopitelně ještě komplikovanější. Nesmíme totiž zapomenout, co že je nejvlastnějším poselstvím platónské armády stínů. To nejpodstatnější, vlastní důvod, jenž umrlce vytáhl z hrobů a dovedl až k apelu na jejich potomky, brilantně vyjadřuje oslnivé rétorické *oxymóron*:⁸⁷⁶

ἴστε ὡς ἡμῖν ἄν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῆι, ἢ νίκη αἰσχύνην φέρει,
ἢ δὲ ἦττα, ἐὰν ἦττώμεθα, εὐδαιμονίαν.

Padlí vlastenci tedy vyzývají své syny, aby je co nejvíce překonali ve zdatnosti (247 a-c). Dávají k tomu dokonce zcela explicitní návod: nelze žít z pouhé úcty k předkům, pečovat o památku a slávu velkého muže lze v pravém smyslu jen prací na své vlastní památce! Pouhá pasivní adorace dávno uzavřených činů dříve či později znamená promrhání potenciálu, který zpočátku v dobré tradici spočívá a každý skutečný hrdina, jenž chce svým životem dosáhnout přijetí do posmrtného „elitního klubu“, si z duše hnusí každého, kdo svou vážnost a úctu čerpá pouze ze slávy svých předchůdců. Co tím Platón sleduje?

Viděli jsme, že *Gorgiás* je určen dvěma základními skupinám odborných čtenářů: sókratikům a gorgiánům. Tato pasáž v *Menexenovi* je jasným a tentokrát již zcela explicitním signálem, o kterém nikdo nemůže říci, že jej přehlédl; mluví-li padlí hrdinové v duchu sókratovských zásad, je jasné, že na místě synů je třeba spatřovat Sókratovy následovníky. A zde je poselství zcela jasné: slávu a poctu velkému učiteli prokáže nejlépe ten, kdo jej vlastní naukou překoná. Ten, kdo bude jen pietně „oprašovat“ výroky mrtvého mistra a nepřekročí jeho stín, ten nakonec jeho odkaz promrhá a zneuctí vlastní nicotností, malostí a diletantstvím. Proslulost pravého filosofického učitele se Sókratovi dostane jen tím, že jeho žáci budou pravými filozofy, a to nutně znamená, že jej v nějakém smyslu překonají. Počáteční oporu vynikající školy nelze zneužívat a pyšnit se jí do konce svých dnů – Sókratovu památku lze uctít jen prostřednictvím vytvoření vlastní památky. Platón se tak v *Menexenovi* zcela veřejně prohlašuje za toho, kdo pracuje na vlastní nauce a její kvalitou chce podporovat Sókratem založenou tradici. Zároveň

⁸⁷⁶ Které je jen dalším přesvědčivým dokladem spřízněnosti rétoriky a tragické poesie, jež od Gorgii platí bez ohledu na gorgiánské či jiné přesvědčení autora. Svou podstatou tragický paradox v *Menex.* 247 a jasněji než jinde ukazuje nejistotu člověka ve vztahu ke světu stínů: kdo je vlastně stínem a kdo skutečností? Má pindarovský snící stín vůbec šanci uniknout z této poeovské jámy? Podle Platóna jednoznačně ano, Gorgiás z Leontín navrhuje soustředit se na aktuální *logos* a případně jeho obraz naší duše. Pasáž v *Menexenovi* nese patrné rysy Gorgiova stylu...

tak vysvětluje přelomovou roli *Gorgii*, k němuž se *Menexenos* bezprostředně a po všech stránkách druží, a do jisté míry reinterpretuje vlastní dosavadní tvorbu ve světle nově přiznané posice samostatného myslitele.

6. PURPUROVÁ TRPKOST GORGII: PŘESVĚDČIVÝ DIALOG

a) *Menexenův* klíč k Aspasiině skřínce: rétorika v *Gorgiovi*

Co nám tedy společná interpretace *Menexena* a *Gorgii* přináší pro naše „purpurové“ čtení Platóna? Především jsme viděli, že v žádném z dialogů není ani stopy po Nauce o Idejích. Ve chvílích, kdy bychom očekávali masivní výklad tohoto druhu, nastupuje požadavek víry v jednotu *kosmu*, záhrobní mytologické konstrukty, a v neposlední řadě apel na „hlubinný“, „pravý“ konsensus všech relevantních posluchačů.⁸⁷⁷ Nesnažíme-li se za každou cenu číst *Gorgiu* *prolépticky*, neboli „raději s pohledem upřeným dopředu než zpět“,⁸⁷⁸ ale spíše v kontextu doložitelného autorova intelektuálního horizontu v době sepsání díla, pak nutně docházíme k závěru, že Platón ve zkoumaném spise vystupuje snad poprvé zcela otevřeně se svou vlastní naukou. Nic přitom nenasvědčuje tomu, že by ji měl vypracovanou v té monumentálně-dogmatické podobě, jak ji známe z jeho vrcholného období. Ba naopak se zdá, že jejím jádrem zde v žádném případě není βίος θεωρητικός jakožto cesta k pravému bytí / pravdě, a i představa fundujícího paradigmatu je zde velmi mlhavá. Viděli jsme, že hlavním zájmem je naopak „filosofická politika“, tj. vztahy ke konkurenčním filosofickým školám a snaha o založení původem sókratovské morální posice na jiné než individuální bázi. Do hry se tak dostává gorgiánský proud a téma moci. *Menexenos* je pak přímým pokračováním všech těchto tendencí, včetně efektní stylistické infiltrace do rétorického schématu konkurenční školy.

Na rozdíl od Gigona se nám tedy neukázalo, že by *Gorgiás* byl exoterickým dialogem, jenž neklade na čtenáře nijak přehnané nároky intelektuální, za to však

⁸⁷⁷ V případě *Menexena* se jedná o všechny Athéňany a sekundárně všechny Hellény; v *Gorgiovi* lze skrze Kallikleu tento spodní, „*hetairovsky*“ podtón nalézt rovněž, v pozadí je ale apel na všechny myslící bytosti. V obou případech Platón vyvolává v posluchačích pocit studu, pokud snad přistoupí na jiný než Sókratem presentovaný model. Gigon připomíná, že v případě *Gorgii* se jedná o zvláště nekorektní manipulaci – nejprve je sókratovská dialektika odlišena od eristiky skrze výlučnou orientaci na partnera a pak je partner vydírán rekursem k „obecně lidskému základu“, to celé za účelem přesvědčit partnera, že si ve skutečnosti nemyslí to, co říká. Více O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 114. My dodáváme, že naprosto stejný vzorec je základem apelu v *Menexenovi*: není muž (pravý Athéňan), kdo se nesnaží žít po vzoru hrdiny (Sókrata).

⁸⁷⁸ Ch. H. Kahn: *Did Plato Write Socratic Dialogues?*, in: *The Classical Quarterly*, NS. Vol. 31, 1981 / 2, 310-311. Kahn kritizuje příliš strmou Irwinovu představu statické nauky jak v rámci skupiny raných, tak odlišné a rovněž statické nauky ve středních dialozích. Naše metodické východisko je odlišné v tom, že počítáme se čtyřmi skupinami na místo dvou, takže vývoj probíhá přechodem k jiné skupině a má i formální (literárně-dramatické či rétorické) znaky. Dále se domníváme, že kontext je nutné hledat spíše v minulosti, nanejvýš u nejbližšího následujícího díla.

je přetížen v oblasti postojů a morálních soudů.⁸⁷⁹ Tuto roli jsme naopak v naší interpretaci přisoudili *Menexenovi*, i když i tam se jedná pouze o první plán. *Menexenos* totiž navazuje právě tam, kde *Gorgiás* vrcholí: je uskutečněním Sókratova závěrečného mýtu z „Kallikleá“, obsahově zcela konsistentním s touto první explicitní formulací platónského filosofického programu. Na rozdíl od *Gorgií* ovšem *Menexenos* nepředpokládá znalost předchozí Platónovy tvorby ani obeznámenost s dobovou filosofií. Jeho hlavní jádro snad můžeme vyjádřit jedním z východisek, jejichž prostřednictvím se Dodds pokoušel charakterisovat *Gorgiu*: ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα. Viděli jsme, že tímto mohutným závěrečným apelem přece *Gorgiás* končí: Platón konstatuje, že posice gorgiánská a platónská jsou diametrálně odlišné a vzájemně nepřevoditelné. V „Pólovi“ se mělo ukázat, že právě představená Platónova vlastní alternativa je alternativou skutečnou, která tváří v tvář gorgiánské škole ob stojí. Výsledek rozhovoru s Kallikleem ovšem ukazuje, že tento pohled platí i z druhé strany: gorgiánská posice směle ob stojí tváří v tvář té platónské.⁸⁸⁰ Proto Platón na závěr přichází s tak *emfatickou* výzvou: je lepší předpokládat světový řád a spravedlnost, prioritu duše před tělem a její nesmrtelnost, posmrtný život a jeho odměny za zdejší život v souladu s *kosmem*. A to proto, že takové východisko nám dává naději státi se takovými, jakým byl Sókratés. *Gorgiás* tedy nakonec končí velmi emotivním srovnáním, v němž Platón hraje o všechno: je lepší být jako Sókratés, než jako *Gorgiás*. Napětí vůči počátku dialogu je zřejmé – raději se oddat platónské filosofii než gorgiánské rétorice, raději věřit než nevěřit. *Menexenos* je potom velkolepou ukázkou toho, že Sókratés je skutečně jedním z oněch nesmrtelných hrdinů athénské tradice, že tuto tradici pozvedá na pravou filosofickou úroveň, a že jeho nesmrtelnost je určitou zárukou oprávněnosti předpokladů, formulovaných v *Gorgií*. *Menexenos* tedy plní svoji funkci politického pamfletu, pro čtenáře, jimž byl určen *Gorgiás*, však přináší nesporně silnou podporu platónské posice a o něco optimističtější vyznění; Kallikleá totiž při nejlepší vůli nelze srovnávat s bojovníky od Marathónu...

Zároveň ovšem *Menexenos* přináší klíč k „Aspasiině skříňce“, unášené v *Gorgií* ještě skrytými proudy ponorné řeky Platónova myšlení: po jejím

⁸⁷⁹ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 124.

Gigon se domnívá, že svůj pohled obhájí dramatickým čtením – *Gorgií*, *Pólovi* a *Kallikleovi* by prý Sókratés nedokázal Nauku o Idejích zprostředkovat. My se jednak domníváme, že si těžko lze představit vzdělanější a bystřejší filosofické partnery té doby (jedná se jednoznačně o elitu), jednak teprve v konfrontaci s tak vyspělou a zcela protikladně založenou filosofickou posicí se potřeba nalezení (zatím bolestně scházející) Nauky o Idejích ukazuje.

⁸⁸⁰ Což je překvapivé dnes pro nás, neboť náš klasický intelektuální common sense víceméně začíná u Platóna; v dobovém kontextu bylo naopak překvapující předchozí zjištění, neboť Platónova nauka byla novinkou a *Gorgiás* nezpochybnitelnou autoritou, jejíž rukopis se promítl do všech oblastí hellénské kultury.

odemčení vyvěrá na povrch přiznání, že se (platónská) filosofie bez rétoriky neobejde. Filosof musí mít rétorické schopnosti, které se důkladně probírají v rozhovoru s Gorgiou. Tyto schopnosti však nemůže získat od učitele rétoriky, protože rétorika není τέχνη a filosof přece nemůže podstupovat „věřivé přemlouvání“. Kde tedy nabude těchto nezbytných dovedností?

Olof Gigon rekapituluje celou platónskou tradici, když Platóna staví na začátek dlouhé řady filosofů a theologů, kteří se mylně domnívali, že stačí pravdivě vypovídat o věcech a pravda „se prosadí sama“.⁸⁸¹ Tento tradiční výklad *Gorgii* se jistě prvoplánově nabízí, *Menexenova* lekce nám však umožňuje do této pasti neupadnout. Dialog *Gorgiás* podle našeho výkladu vlastně pojednává o podmínkách, za kterých výše zmíněná Gigonova formulace platí. Těmito podmínkami je v první řadě přijetí platónských východisek a odmítnutí východisek gorgiánských. Kallikleovi se žádná „pravda“ sama neukáže a *Gorgiás* s Pólem dokonce explicitně formulují jiné kvality přesvědčivého *logu*, než je pravdivost: v první řadě krása a působivost, dále pak koherence a pravděpodobnost, popřípadě efektivita. Jinými slovy jsou po celou dobu dialogu konfrontovány dva přístupy, z nichž jeden je mimoběžný s platónskou pravdou. Cílem „filosofické politiky“ novorozené platónské nauky je pochopitelně přesvědčit čtenáře o správnosti volby. Nicméně z hlediska vnitřního diskursu dialogů je podstatným momentem zejména představení této nauky, či spíše jejích pilířů. A s nimi právě souvisí Gigonova zmiňovaná formulace. Kdo uvěří ve společný *kosmos* poutaný morálním zákonem a rozvržený podle nadčasového paradigmatu, jež je poznatelné a díky *logu* jej lze sdílet, ten po jisté době vedení po platónské cestě může přijímat pouhou pravdu o věcech, která bude v jeho duši mít možnost se plně prosadit/rozvinout. Tedy ve společnosti těch, již přijali platónská východiska, je možná filosofie bez rétoriky (rétorické *méchané*). Platónskou pravdu přijmou platónští přívrženci přímým nazřením z (platónsky) pravdivé řeči. To je zkrátka známá představa kroužku zasvěcenců, kterou se zřejmě Platón o několik let později pokusil uskutečnit založením Akademie.

Jak ale s těmi, kteří nepřistoupili na platónská východiska? Těch je přece v době sepsání *Gorgii* drtivá většina, a to i mezi sókratiky! Podle našeho čtení

⁸⁸¹ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 97. Gigon naproti tomu soudí, že „... die Aufgabe, Sachverhalte zu verstehen, ist eine andere als diejenige, sie einem Adressaten verständlich zu machen.“ Uvidíme, jestli je tato pozice tak vzdálená Platónovi, jak se u Gigona zdá. V každém případě se ovšem musíme ptát, zdali je Gigonova dichotomie Sachverhalt – verständlich machen vůbec relevantní v gorgiánské perspektivě: co by u *Gorgii* byl Sachverhalt? To je přece právě něco, co rétorická filosofie popírá (ledaže by se jednalo o „generální“ Sachverhalt - φύσις).

Platón teprve v tomto dialogu vystupuje s vlastní filosofickou posicí, a tím své dosavadní dílo poněkud relativizuje či staví do role přípravné fáze. I když by se našli takoví, kteří by spontánně na základě svých přirozených sklonů přistoupili na výchozí platónská dogmata, nebylo by jich mnoho a cíle „filosofické politiky“ by to zcela jistě nesaturovalo. A právě v tuto chvíli se projeví otevřená „Aspasiina skříňka“! Díky *Menexenovi* náhle vidíme, že Platón vyplul opravdu daleko od rodných sókratovských břehů. Nejen že chce budovat vyhraněnou filosofickou školu typu eleatů nebo sofistů, ale chce jejím prostřednictvím také ovlivňovat veřejné dění ve své obci. Nová, teprve načrtnutá a zdaleka nehotová nauka má tedy již vytčeny dva grandiosní cíle:

- získat co nejvíce nadaných a filosoficky perspektivních stoupenců (převážně na úkor stávajících škol) a vytvořit z nich „pevné společenství“ na základě sdílení vědomého bezvýhradného přijetí platónských výchozích dogmat
- dosáhnout dominantního kulturního vlivu prostřednictvím sympatizujících intelektuálů a vůbec většiny vzdělaných Athéňanů, tak jak se to krátce předtím zdařilo rétorickému proudu a ještě dříve tragikům

První úkol navazuje na tranzitivní dialogy s jejich centrálním zápasem o mladou duši, nyní však již nemůže spoléhat na charismatickou osobnost Sókrata, ale musí adepty přesvědčit o pravdě pozitivní nauky a potřebě životního obratu k platónským východiskům. Postava Póla navíc naznačuje, že Platón na rozdíl od Sókrata neusiluje v prvé řadě o morální probuzení mladičkových *efébu*, ale má zájem o již vzdělané a jistým způsobem zralé myslitele, kteří již mají něco málo za sebou a dosáhli určitého postavení. Právě oni jediní mohou být základem onoho budoucího společenství a snad také mohou pomoci stávající jádro chystané nauky obohatit o své znalosti. Takové osobnosti je ovšem mnohem obtížnější přesvědčit o potřebě vnitřního přerodu a obratu k platónské vazbě na pravdu, tím spíše, že vlastní posice je zatím spíše tušená než velkolepě rozpracovaná. Z tohoto úhlu pak Sókratova závěrečná výzva ke spravedlivému užívání rétoriky dostává úplně jinou dimenzi: rétoriky je třeba užívat jen v souladu s kosmickým morálním řádem,⁸⁸² jehož exponentem je ovšem platónská filosofie - takže rétoriky se smí

⁸⁸² Velmi názorně je tato zásada demonstrována na příkladu srovnání Sókrata s nejnámějšími athénskými politiky. Sókratés je označen za jediného pravého politika, neboť nepřihlíží k rozkoši obce, ale k jejímu dobru. Hraje tedy roli (rozumné) duše, která pečuje o nerozumné tělo bez ohledu na jeho souhlas. Překvapivá hrubost a fanatická nenávisť, na něž Gigon upozorňuje v Sókratově reakci na příklady úspěchu athénských stratégů, ukazuje radikální odlišnost od demokratické praxe athénské politiky a jejích východisek. O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 92-3. Ona východiska spočívají, jak jsme viděli, zejména v Prótagorou formulovaném přesvědčení, že nikdo nikdy tak úplně nezná to nejlepší řešení (snad ani není předem dáno) a politik proto musí usilovat o konsensus. Obec totiž pro demokraty není nerozumným tělem, ale společenstvím rozumných občanů, jejichž názory mají rovnou váhu. Politik svou funkci vykonává dočasně a ne proto, že by

užívat jen k dosažení platónských zájmů⁸⁸³ V našem případě k přesvědčení a „přetažení“ těch nejnadějnějších intelektuálů.

Z *Menexena* je ovšem patrné, že „spravedlivé“ užití se neomezuje jen na uzavřenou diskusi vzdělanců – naopak, filosofie musí usilovat o dominantní vliv v obci, jinak nelze vůbec mluvit o žádném jednom světě a morálním řádu, jenž nespravedlnost vždy stíhá trestem a má přímou vazbu na „umrlčí“ paradigma. Jak toho dosáhnout? *Menexenos* i „Kalliklés“ odpovídají jasně: je třeba vstoupit do obecného kulturního diskursu a dosáhnout situace, kdy rozhodující problémy budou veřejně formulovány platónským jazykem, tedy za použití východisek, termínů a metafor založených a kontrolovaných platónskou filosofií.⁸⁸⁴ Jinými slovy prostřednictvím „spravedlivé“ rétoriky ovládnout common sense.

V *Menexenovi* byla tedy opravdu skryta platónská „Pandořina skříňka“, po jejímž otevření se *Gorgiás* nutně jeví jinak, než dříve. Jedním z nejpodstatnějších posunů je zjištění, že Platón raně-středního období vlastně nesoupeří s rétorikou ani ji striktně neodmítá. Tradiční výklad *Gorgií* jako zápasu na život a na smrt mezi rétorikou a filosofií, který je korunován definitivním vítězstvím filosofie (přinejmenším v rámci Platóna a jeho školy), je tedy zcela mylný! Platón naopak rétoriku sám prakticky neustále využívá, zdánlivě „antirétorický“ dialog *Gorgiás* brzy doplňuje skrz naskrz rétorickým *Menexenem* a ani v *Gorgií* při důkladném čtení nakonec nenalzáme žádný pokus o vymýcení rétoriky jakožto *méchanické* dovednosti. Jediné, co vlastně rétorice upírá, je status oboru jakožto τέχνη.

Jádrem kritiky a skutečně „vyhlazovacího“ sporu v *Gorgií* tedy není rétorika, ale filosofie. To, oč Platónovi jde, nejsou konkrétní figury a jejich užívání, ale filosofické východisko, které je zastřešuje. Platón se proto nestřetává

s jistotou věděl, jak vládnout ostatním k jejich prospěchu, ale proto, že ostatní dokáže nadchnout pro své (zcela subjektivní) vize.

⁸⁸³ V *Gorgií* má tento zájem podobu zdůraznění filosofické role Sókrata jakožto dospělého mezi dětmi, resp. lékaře mezi laickými pacienty. Rozhodující je ukázat filosofa jako někoho, kdo má nadhled nad konkrétní situací a má nějakou dlouhodobou koncepci, směřující k určitému paradigmatu, jehož prostřednictvím poměruje konkrétní kroky. Nefilosofičtí politikové naproti tomu pouze odpovídají na konkrétní, bezprostřední požadavky bez výhledu na delší perspektivu, a svou úlohu navíc chápou příliš úzce: nesnaží se o (pře)výchovu svých spoluobčanů. Maximální přesvědčivost zobrazení Sókrata jakožto nejlepšího státníka všech dob má pro platónskou filosofii takový význam, že se v jejím zájmu Platón uchyluje k tak jednostranně dehonostujícímu hodnocení Themistoklea, Miltiada či Perikleia, až je taková nespravedlnost na obtíž i Platónovu příznivci. Viz O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 95. My dodejme, že svůj účel ovšem plní znamenitě a z rétorické perspektivy této strategii nelze nic vytknout; jinými důvody ji ovšem absolutně nelze ospravedlnit. V úvahu by totiž přicházela jediné snaha eliminovat vliv všeobecného přesvědčení o Sókratově popravě jako evidentním politickým debaklu, diskvalifikujícím všechny jeho žáky v politických otázkách. Tedy opět pouze rétorická strategie.

⁸⁸⁴ Přesně tento proces lze sledovat u tragických básníků, kteří ovšem byli v Platónově současnosti nahrazeni právě (přinejmenším původem gorgiánskou) rétorikou. *Gorgiás* se přitom, jak dobře víme, poesii velmi důkladně teoreticky zabýval a zejména její tragickou podobou se vědomě inspiroval při tvorbě své kunstprózy. Jeho cílem bylo zjevně dosáhnout svou (filosofickou) naukou o *logu* téhož dominantního postavení, jakému se původně těšila jen poesie. Vidíme, že Platónova myšlenková figura je totožná. Patrně si byl i vědom probíhajícího střídání poesie rétorikou a sám vstupoval do tohoto procesu s vědomím jeho dynamiky, kterou chtěl využít pro nové střídání.

s Gorgiou jakožto filosof s rétořem, ale jako rovný s rovným. Vede se boj o to, co se má či nemá nazývat filosofií, a to se vším, co s tím souvisí.

b) Filosofie nebo filosofie: v každém případě rétorika!

Platón ovšem tento klíčový spor nejprve formuluje negativně, prostřednictvím otázky: „Co je to rétorika“. Viděli jsme, že Gorgiás Leontínský tohoto pojmenování neužíval a jeho žáci rovněž ne. Pravděpodobně jej uměle vytvořil až Platón a to právě k přesné identifikaci svého největšího soupeře. Platón tak „vytvořil“ něco, co měl v úmyslu vzápětí zlikvidovat. Gorgiás stejně jako Ísokratés se totiž považovali za filosofy a to bylo pro Platóna v rámci jeho filosofické politiky zcela nepřijatelné: napříště se filosofií měla nazývat pouze a jedině jeho nová nauka. Právě jsme se však přesvědčili, že nakonec odmítá pouze „špatnou“ rétoriku a obor, jenž v jeho pojetí a definici vstoupil do dějin filosofie, sám vehementně provozuje. Pod pojmem „špatná“ či „nespravedlivá“ rétorika tak musíme u Platóna rozumět „rétorika provozovaná z jiné než platónské filosofické perspektivy“. Chyba je pak ovšem nikoli v „rétorice samé“, ale právě v oné filosofii, která je podle platónských měřítek nemorální, egocentrická, metodicky nedůvěryhodná a zcela cizí klíčové intenci k θεωρία. První bod našeho zkoumání vlastního doktrinárního jádra Platónova vyrovnání s rétorikou tedy zní:

❶ Platón oddělil teoretickou a praktickou stránku rétoriky, resp. odlišil „vlastní rétoriku“ jakožto *méchané* od rétorické filosofie, tedy Gorgiovy nauky o *logu*.

To má samozřejmě své dobré platónské opodstatnění v rámci již dříve rozpracovaného modelu τέχνη - ἐπιστήμη - ἀρετή, naprosto to ovšem překrucuje gorgiánskou posici. Ta je, jak jsme viděli u Gorgii i Ísokrata, charakteristická právě zdůrazňováním jednotné nauky a rozlišováním pouze na fázi výukovou a fázi samostatné produkce.⁸⁸⁵ Podobně jako u Pindara nebo tragiků je totiž i u Gorgii taková extrapolace „čistě filosofického jádra“ zásadním způsobem ovlivněna tím, co je za filosofií označováno. A právě v tom panuje mezi Gorgiou a Platónem patrně nesmiřitelný rozpor. Gorgiovo pojetí je zjevně archaičtější a širší než Platónovo, proto jej Platón shodně nazývá rétorikou (462 e – 463 a). Obdobně jako u označení sofistů u Platóna nacházíme také dvojí pojem rétoriky: rétorika jakožto soubor řečnických technik (*méchané*) a rétorika jakožto filosofická posice pocházející od Gorgii. A právě tam Platón nachází prapůvod nejzávažnějších obtíží své doby.

Sám Gorgiás se přitom samozřejmě nijak aktivně na athénské politice nepodílel a i jeho přímé angažmá v athénském veřejném životě, kultuře i

⁸⁸⁵ Následovanou popřípadě ještě vrcholnou fází učitele rétoriky, která je ovšem vždy založena na neopakovatelné individuální zkušenosti a schopnostech; gorgiánská nauka k této fázi adepta žádným přímým způsobem nevede.

vzdělávání bylo vlastně marginální. Měl ovšem extrémně nadané a mimořádně úspěšné žáky – a viděli jsme, že jej Platón také předvádí především jako učitele a zakladatele určitého směru, jenž dávno nemá kontrolu nad dalším vývojem své původně na řeč omezené filosofické nauky. Vlastní nebezpečí tedy představuje gorgiánská παιδεία, zejména ve své ísokratovské podobě. Právě její mladí, draví a politicky činní absolventi jsou největším ohrožením Athén i celého Řecka. I když je Gorgiás neustále přirovnáván k poněkud prostoduchému a jednostrannému starému kuchaři, jenž naivně učí mladé „mafiany“ přípravě lákavých sicilských lahůdek, nic netuše o jejich travičských plánech, nakonec je podle Platóna třeba hledat klíč k řešení právě u něho; další bod v rámci nové platónské nauky tak zní:

● rétorická filosofie je mnohem nebezpečnější soupeř než sofistika, neboť tvoří jednotné teoreticko-didaktické zázemí celému nově se rodícímu common sensu. Vůči platónské nauce představuje komplexní alternativu v pohledu na vzdělání, poznání, vědění a vůbec základní východiska pohledu na svět a člověka. Lze jí čelit jen odhalením její vnitřní rozpornosti a tedy nedostatečnosti filosofického založení celého gorgiánského proudu.

Tento fundamentální rozpor Platón nachází ve dvojím zaměření gorgiánské rétoriky, které je podle něj vzájemně neslučitelné. Rétorika je podle *Gorgii* na jednu stranu universální metoda, jak někoho o něčem přesvědčit, na druhou stranu je ale též státnickým uměním a jejím předmětem je rovněž spravedlnost.

Podle Platóna nelze zastávat obě tato stanoviska a Gorgiás by si měl vybrat jedno z nich.⁸⁸⁶ Je-li rétorika obecným uměním přesvědčit kohokoli o čemkoli, pak by se jednalo o velmi podezřelý podnik bez jakéhokoli vztahu ke skutečnosti. Platón se proto domnívá, že oddělení schopnosti přesvědčit od znalosti dobra (prospěchu) je pro rétoriku zničitelné – zcela totiž devaluje její kredit váženého umění. Irwin tento argument ilustruje příkladem s pekařem koblih: u něj nám nevadí, když vyniká v pochlebování podle našeho gusta a nemá ponětí o zdravé výživě; lékař by v nás ale budil podezření, kdyby uměl každého přesvědčit o čemkoli pouze na základě pochlebování – je totiž expertem, u nějž hledáme odpověď na skutečný zdravotní stav.⁸⁸⁷ Lékař stejně jako politik je přesvědčivý, protože věříme, že jeho rada je dobrá – kdybychom zjistili, že byla dobrá jen kvůli

⁸⁸⁶ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 95.

⁸⁸⁷ Vtip spočívá v tom, že podle *Gorgii* nic takového jako „pravdivá skutečnost“ není (s výjimkou nejsoucí φύσις). To neznámá, že nemáme mít strach, cítíme-li se nemocní. Znamená to jen, že i sama představa nemoci je jen konstrukce naší duše, kterou můžeme, stejně jako vše ostatní, ovlivnit pouze *logem*; *logos* je však rovněž pouhou výslednicí dynamických procesů v duši, jeho „relevance“ tedy nespočívá v „pravdivosti“, ale síle působení.

komunikačním dovednostem, pokládali bychom ji za méně důvěryhodnou.⁸⁸⁸ Gigon ovšem připomíná, že bez vstřícnosti vůči všeobecným očekáváním posluchačů nelze vůbec najít společnou řeč; bez porozumění a alespoň částečného přijetí by přitom komunikace ztrácela smysl.⁸⁸⁹ Platón o tom podle Gigona dobře ví a tak neupírá univerzálně pojaté rétorice služebnou roli zprostředkovatele či popularizátora; v obsahové stránce by ovšem taková rétorika zůstávala zcela odkázána na jednotlivé expertní obory. Jinými slovy platí:

❸ rétorika jako obecná schopnost přesvědčit je pouhým „dárkovým oddělením“ duše, které libovolnou myšlenku obalí do svítivého hávu bez ohledu na její povahu. Proto musí být pod přísným dozorem skutečných umění, založených na ἐπιστήμη, sama ze sebe totiž odpověď na své „spravedlivé“ využití nezná a že pouhý common sense nestačí víme již od Sókrata. Taková rétorika samozřejmě není uměním a už vůbec ne filosofií. Pro svoji universalitu by nicméně mohla být chápána jako „pomocná zběhlost filosofická“.

Nebylo by tomu tak, kdyby se rétorika zabývala přesvědčováním v otázkách náležitého používání a správy. Tím se dostáváme k distinkci mezi výrobou a použitím, která je podle Gigona vlastním jádrem Platónova útoku v *Gorgiovi*.⁸⁹⁰ Obecně přesvědčující rétorika je tam totiž pojata doslova jako výrobkyně přemlouvání, která se nutně prokazuje být služebnou činností pro někoho, kdo rozhoduje, o čem je třeba přesvědčit. Gorgiás ovšem jako příklad rétorické δύναμις uvádí schopnost vládnout v obci. Z platónského pohledu by se jednalo o státnické umění, tedy činnost výhradně zaměřenou na rozumné řízení a užívání, které samo nic neprodukuje. Takové umění však nutně musí disponovat trvalým věděním, zahrnujícím zejména spravedlnost a morální rozměr včetně znalosti dobra. Další doktrinální bod by tedy mohl znít:

❹ rétorika jakožto přesvědčování ve věcech správného rozhodování a užívání by byla univerzálním uměním vládnout. Musela by však jednak mít vědění onoho dobra, za druhé by tuto svou schopnost musela být schopna spolehlivě naučit.

Ze dvou předcházejících potom vyplývá společné shrnutí:

❺ rétorika tedy není uměním, protože nespadá ani do platónské kategorie produktivních umění, ani do kategorie umění náležitého užívání produktů.

Problém spočívá v tom, že tyto body platí za jednoho zcela zásadního předpokladu: že totiž expert v nějakém oboru se vztahuje k objektivní, ničím

⁸⁸⁸ T. Irwin: *Plato's Ethics*, Oxford & NY 1995, 97. Problém je v tom, že z gorgiánského pohledu nelze předem nikdy říci, která rada bude ta pravá: jediným kritériem je přesvědčivost, která samozřejmě zahrnuje i minulé úspěchy, pověst i postavení (viz ísokratovská ἀρετή). Platón jen nahrazuje vznešenou rétoriku jinou rétorikou (expertní).

⁸⁸⁹ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 97.

⁸⁹⁰ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 93.

nepodmíněné normě, která je determinujícím faktorem jak dobré produkce, tak náležitého užívání. Norma je totiž paradigmatickým, jež každý výrobek napodobuje a které v sobě zároveň nese jeho smysl a účel, tedy alfu a omegu použití. Irwin opět nabízí příklad, tentokrát s auty: existují objektivní kritéria pro to, co všechno musí mít dobré auto, a zákazníci to podvědomě vyžadují. Dobrý expert doporučuje auta na základě těchto kritérií, špatný na základě líbivého designu.⁸⁹¹ Jde ovšem o to, zda se experti skutečně shodnou na nějaké jednotné „objektivní“ normě. Zkušenost samozřejmě říká opak i v synchronickém měřítku, přitom platónský předpoklad by vyžadoval identifikaci jednotného paradigmatu experty v diachronickém rozměru napříč epochami.

Gorgiás, jak víme, žádnou takovou normu nepřipouští.⁸⁹² Odmítá spolehlivost expertního vědění a domnívá se, že je třeba se spolehnout pouze na vnímání přesvědčivosti řeči. Platón to dobře ví. Jinak by nás nepotřeboval přesvědčovat o tom, že je třeba uvěřit v jednotný řád takových norem. Ví také o tom, že jeho distinkce mezi produkcí a užíváním je velmi výstižná u výrobků jakožto věcí,⁸⁹³ ale v případě řeči naráží na její zvláštní povahu: řeč je vždy improvizovaná produkce se zcela konkrétním záměrem a tedy účelem použití. Nelze vyrobit řeč pro případ, že někdy bude někdo vědět, k čemu ji použít. *Menexenos* je dobrým dokladem toho, že tak snad lze připravovat podklady jakožto polotovary řečí – úspěšná řeč však musí být vždy neopakovatelným spojením produkce a nasazení. Proto je něco úplně jiného, když mluví vynikající řečník, třeba nepřípraven, a když laik „odmemoruje“ text připravený *logografem*. Veškeré dochované Gorgiovovy (a mnohé Ísokratovy) texty proto musíme brát jako určené pro školní nebo propagační účely; Platón by takové hodnocení svého psaného slova patrně také podepsal.

Jenomže co to znamená pro slovo mluvené? Především z toho vyplývá, že jej vždy podmiňuje *καίρως*, a že mluvčí jej tu úspěšněji, tu méně úspěšně musí sledovat. Tato schopnost adekvátně zhodnotit situaci musí být zároveň

⁸⁹¹ T. Irwin: *Plato's Ethics*, Oxford & NY 1995, 96.

⁸⁹² Z jeho posice by naopak platónský model obsahoval zásadní nedostatek: máme jít za expertem, abychom získali skutečně zdravé jídlo (dobré auto), avšak nevíme, co to zdravé (kvalitní auto) je. Expert nám to řekne a my na základě jeho rady získáme zdravé jídlo (dobré auto). Jak poznáme, že jídlo je skutečně zdravé (auto kvalitní)? Jen podle toho, co řekl expert! Jinými slovy Platónovým výchozím předpokladem je, že se na sebe nemůžeme spolehnout. Pravda je to, co řekl expert! Jak poznáme falešného experta? Podle zkušenosti neúspěchu jeho rady ne – nemáme vědění, na jehož základě bychom mohli porovnat výsledek rady s paradigmatickým. Z gorgiánského stanoviska tak platónský model hrozí tyranii vzájemně si nerozumějících expertů.

⁸⁹³ Závažnost problému sókratovského modelu τέχνη, jenž začleněním do platónské nauky ztrácí onu průzračnou samozřejmost ševcovství a vyžaduje oddělení experta-výrobce od experta-uživatele, jenž teprve vlastně dokáže zasadit výrobek do politicko-morálních souvislostí, ukazuje *Euthydemos*. Jak totiž výrobce může správně vyrábět bez znalosti všech souvislostí, a kde se „vládce“ naučí své uměřené rozumnosti? Zde se ukazují meze přenosu sókratovského východiska známého z *Apol.* na politické nebo např. soudcovské umění.

universální analytickou schopností, vztahující se na svět kolem nás a jeho uchopení řečí. Rétorika tedy nutně zahrnuje φρόνησις, schopnost rozumně se orientovat a užívat dostupné prostředky. Podle Ísokrata je dokonce řeč jedinou možností, jak tuto přirozenou schopnost posilovat. Platónská dialektika ovšem směřuje obdobným směrem! Jde ovšem o to, že tato rozumnost podle Platóna spočívá v podvědomém naivním vytušení skutečné paradigmatické struktury v pozadí společného světa. Dialektika vede k jasnému odhalení této struktury a tedy k vědění, které jediné umožňuje skutečně přiměřenou orientaci a užívání – tedy vládu. Spravedlivou vládu nad věcmi, nad tělem, nad sebou samým, nad ostatními. Gorgiás ale žádnou skutečnou strukturu v pozadí nezná. Zná jen společnou řeč, skrze kterou chápeme a hodnotíme svět, a zcela individuální duši, která je s řečí ve zvláštním vztahu vzájemné tvorby. Svoji universalitou a prohlášením své hlavní tendence za stupňovanou základní lidskou dimensí se tak Gorgiova nauka chápe všech filosofických atributů platónské filosofie. Na rozdíl od vcelku úspěšného popření povahy *méchanické* rétoriky jakožto platónské τέχνη prostě Platón nedokáže popřít filosofickou povahu Gorgiovy nauky. Platón zkrátka nemá, co by na prosté odmítnutí předpokladu společného paradigmatu namítl: pokud gorgiáni trvají na tom, že porozumění je dáno společnou řečí která nese společnou tradici a naši výchovu, kterými jsme neustále přesvědčováni, avšak že tato tradice je pouze jistá varianta dynastické δόξα naší duše, Platón dokáže pouze doložit, že nutně to tak být nemusí. Ale nic víc!

V hloubi duše je totiž přesvědčen, že řeč je prostředkem k odhalení a prosazení přirozenosti, tedy k prosazení nápodoby paradigmatického vzoru. Prostředkem, jenž je dobrým sluhou, ale zlým pánem. Gorgiova filosofická nauka je tedy metodicky téměř totožná s právě obhajovanou naukou platónskou,⁸⁹⁴ je to však pro Platóna špatná filosofie. Ochrání sice člověka před přirozeným násilím, neochrání jej však před vlastní přirozeností. Nakonec je tedy Platón tak blízko Gorgiovu pojetí rétoriky jako bojového umění, že v pozadí celého dialogu *Gorgiás* nemůžeme nevidět rozšklebenou sicilskou Gorgónu v purpurové mlze...

⁸⁹⁴ Tak jako již v Περὶ τοῦ μὴ ὄντος byla Gorgiova filosofie metodicky eleatská, měla však přesně opačné východisko.

Dračí setba

1. MENÓN

a) Sicilská obrana

Platónova analýza konkurenční filosofické nauky v *Gorgiovi* je brilantní a nepochybně hluboká. Závažnost kritiky spočívá zejména v odhalení určité náchylnosti k extrémnímu individualismu a despotismu, která vyplývá z odmítnutí apriorních morálních kritérií, a dále v obtížné kontrolovatelnosti rétorické praxe. Na druhou stranu jsme ovšem viděli, že Platón na mnoha místech upřednostňuje spíše zájmy své mladé nauky před věrností obrazu Leontínského myslitele i celé gorgiánské školy. *Gorgiás* je tak dílem působivým, živým a intelektuálně obsažným, kritizovanou nauku však představuje velmi výběrově a zprostředkovaně: čtenáři se dostává výrazně platónského pohledu na celou problematiku, názvem směru počínaje a karikaturou osobních rysů konče.

Vzhledem ke všeobecné známosti a vlivu *Gorgiovy* školy nemohla tak jednostranná interpretace ujít širší pozornosti, zvláště byl-li v době zveřejnění dialogu *Gorgiás* ještě naživu. Podle některých autorů si tedy stěžoval sám sicilský stařec, pravděpodobněji však svého mistra zastoupili vlivní athénští žáci, kteří v té době již měli mnohem větší zájem na dobrém jméně celé školy.⁸⁹⁵ V každém případě se zdá, že byl Platón snad poprvé konfrontován se sevřenou nepřátelskou odezvou, která byla především filosoficky poměrně dobře artikulována.⁸⁹⁶ Patrně ihned po zveřejnění *Gorgii* musel nutně čelit již výše zmiňovanému argumentu v tom smyslu, že platónská (sókratovská) filosofie je snad rovnocenná teoreticky, leč do veřejného prostoru přímo zasáhnout nedokáže a gorgiánským řečníkům to jen závidí. Nejspíše předem zamýšlenou odpovědí byl *Menexenos*. Nevídaný úspěch této řeči spolu se zájmem o *Gorgiu* zřejmě vedl k sílicím protestům ze strany gorgiánské školy, která se právem

⁸⁹⁵ Z pohledu stoletého *Gorgii*, dožívajícího v Thesálii jakožto panhellénská autorita, byl Platón nejspíše stále jen jakýmsi bystrým athénským soukromníkem z dobrého rodu, jenž vystudoval u sofistů Sókrata a má zjevné literární nadání. Ísokratés naproti tomu měl eminentní zájem na tom, aby jeho slibně se rozvíjející filosofickou kariéru někdo nekazil přímo v Athénách morální diskreditací ani neoprávněným sofistickým překrucováním. Krom toho v té době mohl, podobně jako Platón, ještě aspirovat na roli prvního žáka.

⁸⁹⁶ Jádro takové argumentace jsme našli obsaženo již v Ísokratově *In soph.* (or. 10).

mohla cítit ohrožena: kdosi bezostyšně využívá její nauku i praktické postupy k etablování své vlastní školy!

Zdá se, že kritika v tomto případě uhodila hřebík na hlavičku: problém *Gorgií* spočívá především v tom, že tam Platón analyzuje důsledky gorgiánských filosofických východisek, která jsou tím pádem v dialogu implicitně obsažena, avšak předmětem hovoru přímo nejsou. Nelze tedy v mnoha případech říci, že Platón své postavy portrétuje nepravdivě, ale spíše účelově neúplně, a to takovým způsobem, že v celkovém vyznění působí naivně, amatérsky a hlavně jakoby sice nevědomky, ale přesto koneckonců vycházející z platónských předpokladů. Sám Platón přitom do své mlhavě naznačované nauky, z níž je zřejmý zejména dominantní důraz na morální založení, absorbuje velkou část gorgiánské *méchanické* stránky včetně manipulativních postupů směrem ke čtenáři. Prohlašuje to však za pouhou zběhlost, která musí být pod dohledem filosofické nauky založené na nezpochybnitelném vědění. Gorgiova filosofie-nefilosofie nic takového nenabízí, a proto je třeba jít platónskou cestou. Kde je však v nové Platónově nauce onen základ, nabízející nezpochybnitelnou jistotu?

Je zjevné, že v době sepsání *Gorgií* stejně jako *Menexena* Platón v takový základ jen pevně věřil a morální hledisko snad pokládal za dostatečné opodstatnění platonismu; v každém případě předložit něco určitějšího prostě nedokázal. Po nějakém čase, měřeném námitkami Sicilanových nástupců, bylo jasné že morální apel ani víra neobstojí a Platón bude nucen tato se Sókratem ještě stále přespříliš svázaná zdůvodnění nahradit důkazem mnohem těžšího kalibru, minimálně ve stylu Parmenidovy či Gorgiovy eleatské argumentace. Platón ovšem mezitím navštívil Sicílii a z onoho „dračího doupěte“ si na sicilskou rétoriku přivezl sicilskou odpověď. Touto odpovědí měl být *Menón*.

b) Rejnok a generál

Sókratés v tomto spise rozmlouvá s mladým thessalským velmožem Menónem, Gorgiovým žákem. Menón je zcela zjevným dvojníkem Kallikleovým a má mnoho shodných rysů i s *Menexenem*. Představuje mladou duši, která se již účastní veřejného života a stojí těsně před prvním velkým a do jisté míry určujícím rozhodnutím pro politickou dráhu. Menón ovšem nechvalně proslul jako zrádný generál ve službách Kýra mladšího,⁸⁹⁷ což je nepochybně důvod,

⁸⁹⁷ Xenofón, *Anab.* II § 26

proč byl vybrán za titulní postavu dialogu doplňujícího nedostatky z *Gorgii*. Menón má totiž blízko ke královské dynastii Aleuadovců, vládnoucích v Lárise, letitém Gorgiově působišti. Thessálie, prostá a venkovská země, byla v Helladě proslulá zejména chovem koní. Gorgiás z jejího mocenského centra učinil i centrum intelektuální, do jeho školy jezdili získávat moudrost i nejvýznamnější Athéňané.⁸⁹⁸ Měl tedy nepochybně značný vliv na tamější vládce a celé prostředí, takže měl vlastně ideální možnost uplatnit svou filosofickou výchovu vladaře. Zrada a neblahý konec ovšem nejsou právě tím nejlepším výsledkem, k němuž vcelku vlídně vyličeného mladého Menóna dovedla Gorgiova παιδεία.

V *Menónu* tak se Sókratem rozmlouvá špičkově vzdělaný mladý politik a budoucí generál, jemuž gorgiánská výchova dopomohla k těm nejvyšším metám, ale nechránila jej před morálním selháním, zradou a bídnou smrtí. Jeho partnerem je takřka absolutní protiklad – Sókratés, jemuž vzdělání a neustálá péče o duši „uštědřily elektrický šok možnosti jakékoliv veřejné kariéry“, na druhou stranu však mu propůjčily mravní neotřesitelnost – a, jak Platón vytrvale přesvědčuje své čtenáře, ochránily jej přinejmenším před bídnou smrtí, ne-li před smrtí vůbec.⁸⁹⁹ Rozmlouvají tu zde tedy dvě živoucí ztělesnění dvou protikladných koncepcí vzdělání, výchovy i ἀρετή s nimi související.⁹⁰⁰

Za takových okolností je zcela přirozená výchozí otázka, zdali je ἀρετή učitelná. Jedná se zdánlivě o klasickou sókratovskou otázku, nyní ji však pokládá *Menón*. Až pedantsky důkladná formulace ale poukazuje přímo ke Gorgiově škole.⁹⁰¹ Sókratés ovšem prohlašuje, že neví ani, co to ἀρετή je, a požaduje odpověď po Menónovi, jenž ale sám s otázkou přišel! Po jistém

⁸⁹⁸ Na což patriot a tradicionalista Platón uštěpačně naráží: Athéňané, kteří kdysi šli příkladem všemu Řecku a u Marathónu vytýčili nejvznešenější vzor hodný následování (jak víme z *Menexena*), se nyní musí do výchovy svěřovat sicilskému přivandrovalci a z metropole celé Hellady se stěhují do thessalského „Balíkova“.

⁸⁹⁹ Tato linie začíná *Apologii* a pokračuje tu více, tu méně zjevně všemi transitivity dialogy; vrcholem je Prótagorovo „věštění“ Sókratovy velké budoucnosti. Novou dimenzi ovšem nabírá v raně-středních spisech, zejména v *Gorgiovi* jasným prohlášením o světovém morálním základu a odměně duše po smrti; v *Menexenovi* pak nás oslovuje filosof Sókratés coby „primus inter pares“ umrlé republiky nesmrtelných.

⁹⁰⁰ Toto srovnání je ovšem více než účelové: srovnáváme nepřilíš oslnivého žáka jedné školy s mistrem té druhé. Srovnání Alkibiada nebo Charmida s Gorgiou by jistě nedopadlo o nic lépe. Mnohem zajímavější je srovnat Menónův popis Sókrata coby rejnoka (*Meno* 80 a-b) s popisem ἀπάτη, magické řeči z *Heleny* (§ 10-12). Ukazuje se totiž, že Sókratés působí na své okolí jako čaroděj, jenž proti vůli rozmlouvajících svévolně manipuluje s jejich duší. Vzpomeneme-li si na první řádky *Apologie*, vidíme ohrožení, které ze záměny filosofa za rétora hrozí: i Platón totiž rétorice přiznává moc ochránit člověka před vnějším násilím. Filosof touto schopností nedisponuje...

⁹⁰¹ A skrze ni zřejmě k širší obecně rozšířené tradici: Gigon zmiňuje tradici pěti oblastí poesie, hudby, řečnictví, politiky a vyšší moci, jak ji vzpomíná Aristotelés v *Eth. Eud.* 1214 A. Na rozdíl od nás Gigon ozvuky této tradice nachází i v *Meno* 99 a, ovšem bez bližšího funkčního vysvětlení takové paralely, O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 160.

zdráhání se tedy Menón uvolí k odpovědi, která pro nás zakládá první zásadní problém dialogu: z textu není jasné, zda Menón pronáší svůj vlastní názor, jak jej žádal Sókratés, nebo nauku Gorgiovu, jenž podle Menónova tvrzení dává odpověď (→ 71 d).⁹⁰² Zdá se, že Platón zde svůj „hadí jazyk“ uplatňuje hned ze dvou důvodů: za prvé jako pojistku proti případným stížnostem, neboť nelze jasně říci, na koho konkrétně směřuje následující kritika. Za druhé zřejmě proto, aby dal čtenáři najevo, že podobná nejasnost až vágnost panuje v gorgiánské škole: všichni jako východisko uvádějí Leontínského mistra, každý žák si však nauku přizpůsobuje ke svým potřebám a u Ísokrata nakonec není jasné, co už je jeho vlastní přínos a kdy jen tlumočí Gorgiu. Podle našeho názoru je tuto pasáž zapotřebí chápat tak, že se *Menón* v zásadě vztahuje na celou gorgiánskou školu.

c) Spor o včelařství: dělnice a královna, aneb „Cena medu“

Menón tedy Sókratovi předloží zcela tradiční odpověď, zahrnující širokou škálu konkrétních lidských kvalit a odkazující k nekonečné řadě tohoto typu. Sókratés jej ovšem ihned zaráží příkladem se včelami a dává jasně najevo, jakou očekává odpověď: ptá se po οὐσία včely, ne po jejich konkrétních druzích a vlastnostech (→72 c). Vzdělaný Menón rozumí, nač se Sókratés táže, ale vůbec nechápe, o co mu vlastně jde. Sókratés tedy uhodí přímo na dotčené téma: má ἀρετή ženy a muže něco jako společný εἶδος? Nebo je zdraví, síla a velikost u ženy něco zcela jiného, než u muže?⁹⁰³ V případě ἀρετή se Menón vzepře a tím se nám názorně vysvětluje jeho předchozí váhání: jde totiž o to, jak k celé otázce přistupujeme. A zde se Platón od Gorgii diametrálně liší (→73 a).

Ke včelařství totiž můžeme přistupovat buď jako k oboru, jenž nám především zajišťuje med a tedy sestává z mnoha konkrétních zkušeností o chování i potřebách dělnic a královny, nebo jako k teoretické biologické subdisciplíně, která má za úkol popsat včely jako druh. Přitom platí, že vědce by možná včely hned uštíply a zkušený včelař by zase nedokázal říci nic více, než jen popsat své pracovní postupy. Stejně je tomu i v případě ἀρετή. Menón předpokládá, že ἀρετή má být vyjádřením určitého konkrétního ideálu, o který

⁹⁰² O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 161.

⁹⁰³ Platón zde zcela jistě naráží na klasickou καλοκάγαθία, za normálních okolností sestávající ze zdraví, síly a krásy. Jak zcela správně upozorňuje Gigon, Platón zde ovšem úmyslně krásu nahrazuje poněkud neústrojnou velikostí (geometrickým pojmem), neboť stejná podstata mužské a ženské krásy by se prokazovala obtížně, O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 162. My dodáváme, že se Platón v konfrontaci s Gorgiou chce stůj co stůj vyhnout kráse, která představuje specifické gorgiánské kritérium.

má člověk ve své specifické situaci usilovat a napodobovat, tedy jakýmsi elementárním vodítkem a rámcovým vzorem. V takovém případě je ovšem zapotřebí především barvitě a působivě vystižení jednotlivých vzorů; je třeba se ptát, zda má hledání jejich jednotné povahy vůbec nějakou praktickou relevanci. Aristotelés, zdá se, odpověděl stejně jako Gorgiás.⁹⁰⁴ Spolu s Gigonem jsme toho názoru, že zde máme doklad autentické Gorgiovy nauky,⁹⁰⁵ který velmi dobře zapadá do naší interpretace koncepce ἀξιότης z *Heleny*, stejně jako výkladu *Gorgii*: Gorgiás nevěří v žádné apriorní poznání. Pokud tedy učí o spravedlnosti nebo zdatnosti, učí určité konkrétní koncepty coby základní stavební kameny pro případnou argumentaci. Žádnému gorgiánovi tedy nejde o to, co to je ἀρετή, ale jak je pojímána v tom či onom kontextu. Řecká tradice má přitom právě onen praktický zřetel oněch napodobitelných vzorů.

Sókratés ovšem ihned přichází s charakteristickým tématem spravedlnosti a rozumnosti. Menón souhlasí s tím, že je oběho zapotřebí ke každé zdatnosti a Sókratés z toho ihned vyvozuje důsledné trvání na jednotné ἀρετή. Na tomto místě by měl ovšem každý zastánce Gorgiova myšlení protestovat, protože rozumnost a spravedlnost znamená v případě otrokyně či svobodného muže něco velmi odlišného. Platón se zde dopouští manipulace, která mu umožňuje elegantně zamlčet odlišné gorgiánské východisko a uplatnit závěry z *Prótagory*.

Sókratés tedy důrazně trvá na redukci na jednu ἀρετή. Do hry se tak dostává typicky gorgiánské téma – moc. Menón totiž podává odpověď, která je nám důvěrně známá z *Gorgii*: ἀρετή je PŘEDEVŠÍM⁹⁰⁶ schopnost vládnout nad lidmi (→73 d). Friedländer vidí ve druhé Menónově odpovědi doklad jeho tyranského charakteru a pokládá ji za volbu nekriticky upřednostňující nahodilá osobní měřítko. Taková volba vede skutečně k jednotnému pojmu, hrozí však ztrátou jeho vlastního morálního obsahu.⁹⁰⁷ Gigon upozorňuje, že nová odpověď vůbec nenavazuje na dosavadní rozhovor, a snaží se to vysvětlit tak, že Menón doslova cituje tezi z nějakého všeobecně známého Gorgiova spisu. Větu bychom

⁹⁰⁴ Aristotelés, Pol. I. 1260 A.

⁹⁰⁵ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 163.

⁹⁰⁶ Platón zde užívá velmi nápadné a neobvyklé předložkové vazby: ἐν κατὰ πάντων. Standardně má předložka κατὰ s genitivem zcela jiný význam. Ve smyslu „jedno z mnoha“ ji v této vazbě používá zejména právě Platón a dále ještě Aristotelés, zjevně pod Platónovým vlivem. Otázka zní, jak vlastně této vazbě rozuměl dobový uživatel. Náš návrh na překlad v neplatónském kontextu zní: „jedno přede všemi“.

⁹⁰⁷ Menón je muž, voják a velmož. Absolutizuje tedy své cíle, čímž podle Friedländera připomíná čtenáři pasáže z „Kallikleá“, P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 278.

podle něj měli pokládat za autentický Gorgiův zlomek, jenž se navíc dobře shoduje s Gorgiovou naukou, jak ji známe z *Gorgií* 452 d.⁹⁰⁸ Tomu by odpovídal Menónův okamžitý ústup při Sókratově požadavku spravedlivé moci: Platón odkazuje k již známým pasážím z „Póla“ a „Kallikleá“ (→74 a).

Podle našeho názoru bychom si především měli připomenout naši interpretaci oněch μέγιστα καὶ ἄριστα z *Gorgií* a s přihlédnutím k vazbě κατὰ πάντων si v této souvislosti uvědomit, co zde vlastně Menón říká. Víme přece dobře, že Gorgiás nikdy neučil ἀρετή a že si Platón speciálně v tomto dialogu dává pozor, aby gorgiánské nauce nepřipisoval nic „okate“ nemožného. Podle našeho názoru zde také nejde o žádný egoismus nebo nové východisko. Na Sókratův nátlak si prostě Menón vybírá JEDNU Z MNOHA ἀρεταί, a to zdatnost podle tradice nejváženější a v poesii nejopěvovanější. Platón zde zkrátka předvádí gorgiánského myslitele, jenž mezi tradičními ἀρεταί volí tu nejvznešenější, jako když má muž zvolit nejhezčí ženu mezi krásnými. Gorgiova nauka mu přitom slouží jako měřítko, neboť volí zdatnost projevující se největší δύναμις; nikdy mu však neposlouží v odhalení „skutečné“ podstaty všech zdatností, neboť mu zabraňuje vůbec takovým způsobem uvažovat (74 b). Gorgián nehledá „pravdu o zdatnosti“, ale krásu a přesvědčivost toho, čemu je zvykem říkat zdatnost. A protože hellénská civilizace více cení muže než ženy, svobodné než otroky a vládce než ovládané, vybírá si Gorgiův žák vzor, jehož nápodoba realizuje tato μέγιστα καὶ ἄριστα, tedy svobodu a možnost plně realizovat svou přirozenost. V tom nejsilnějším smyslu to znamená vládu nad ostatními. Menón zde tedy dělá přesně to, za co byl již kritizován Pólos: vysvětluje, že ἀρετή je především mocná, ať se již projevuje jakkoli, ale nedefinuje, co to je. Stejně jako Pólos navíc ruší zásadní spojení pojmu s morální kategorií.

S tím Platón samozřejmě nemůže souhlasit. Dosavadní rozhovor je vlastně velmi hutným uvedením tam, kde skončil *Gorgiás*. Sókratés tedy zavede spravedlnost a Menón souhlasí: v gorgiánském pojetí je mocná vláda spravedlivá – spolu se spravedlností totiž ztrácí i moc a naopak. Tím se ovšem definitivně ukazuje Menónova neschopnost jednotného výměru, která je zcela správně odvozována od odlišného východiska jeho vzdělání. Nastupuje exemplární

⁹⁰⁸ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 163.

přípravné cvičení v abstraktních disciplínách, které nezapře Platónovu sicilskou inspiraci. Správný způsob definice je demonstrován dvojím způsobem, na fyzikálním a geometrickém příkladě (→76 e). Jak vysvětluje Friedländer, pasáž slouží k demonstraci jednoznačné nadřazenosti pýthagorejské geometrie, která umožňuje apriorní teze a jistotu poznání založenou na bezprostřední evidenci. Jako méně hodnotná je předvedena empedokleovská fyzika, která je možná pouze na základě komplikované teorie, s jejímiž východisky je možno nesouhlasit.⁹⁰⁹

Po této metodické odbočce, která poprvé v Platónově díle jasně prohlašuje geometrii za nezbytnou průpravu k dialektice,⁹¹⁰ se Menón naposled pokusí vyhovět Sókratovu naléhání. Tentokrát se opírá o tradiční esteticko-morální slovník naučné lyriky, který ovšem Sókratés vzápětí redukuje na morální východisko a téma se tak ještě naposled vrací k rozhovoru s Pólem.⁹¹¹ Menón skončí opět u tradičních ἀρεταί a ἀρετή definuje jako jednání každou z nich provázející. Přestože Sókratés tuto odpověď zpochybňuje a důrazně požaduje definici jediné univerzální ἀρετή, trvá Menón na svém a odpovědi pokládá za dostatečné. Odmítá totiž univerzální přenositelnost matematické definice a vůbec postupu jako takového. Souhlasí tedy s příklady z geometrie, nepokládá je však za relevantní pro řeč o ἀρετή (→79 e).⁹¹²

Jasně nám tak vyvstává rozdíl, latentně přítomný po celou dobu: Platón v morálních, politických stejně jako estetických otázkách chce hledat apriorní

⁹⁰⁹ P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 279-280. Podle Friedländera zde navíc Platón ukazuje rozdíl mezi filosofickým usilováním o přesnost oproti rétorické snaze o dojem a vznešenost. Tím se Friedländer rovněž snaží vysvětlit poněkud kryptickou Sókratovu poznámku o tragické povaze „fyzikální“ odpovědi. Speciální studii na toto téma viz D. Sansone: *Socratic “Tragic” Definition of Color (Pl. Meno 76D-E)*, in: *Classical Philology* Vol. 91, 1996 / 4, 339-345. Náš názor na tuto složitou pasáž vyplývá z tragického pojetí celé Gorgiovy filosofické posice, v němž navazujeme na pohled Untersteinerův, viz výše.

⁹¹⁰ Závěr této pasáže dokonce obsahuje poněkud enigmatickou mysteriální narážku, kterou bychom mohli pokládat za náznak pozdějšího dělení filosofie na „poeticko-přírodní“ a „matematicko-spekulativní“ větve, a to včetně jasněho přihlášení k té druhé, pýthagorejské větvi. Vzhledem k jasně demonstračnímu charakteru celé pasáže lze rovněž uvažovat o pýthagorejci inspirované vnitřní organizaci nově založené školy.

⁹¹¹ Gorg 466 e – 468 e. Celou pasáž připomíná nejen snaha po přechodu od prospěšného k dobrému a následná univerzalizace problematiky dobrého a zlého, ale rovněž celková změna atmosféry, v níž se Sókratés rázem mění na káravého „mentora“, jenž poučuje zpozdile chybujícího „studentíka“. Platónský filosof zde totiž suverénně hodnotí svého partnera, konstatuje neúspěch lekce, do které jej v pasáži 75 a – 79 e vmanipuloval, a ukládá mu za úkol opakování. Následné obvinění z černé magie a vnucování vlastních názorů jiným pak ovšem z této perspektivy nepůsobí nijak nepatříčně.

⁹¹² Tzn. nepokládá je vlastně vůbec za příklady – vrátíme-li se zpět k definování tvaru a barvy, vidíme, že Menón je v tomto ohledu konzistentní: vysoce oceňuje Sókratova vymezení, spíše však z hlediska přesvědčivosti; neshledává mezi nimi žádnou souvislost a už vůbec ne vazbu na předchozí debatu o zdatnosti. Proto také důrazně odmítl podat geometrickou definici – geometrii evidentně jeho vzdělání nezahrnuje – a na vymezení barvy se ptá pro kontrolu, neboť empedokleovská teorie vnímání je nezbytná součástí taktické psychologie, kterou zná od Gorgii velmi dobře.

východiska a na základě evidence poté postupovat podobně jako v geometrickém důkazu. Gorgiás to odmítá. Domnívá se totiž, že žádná apriorní východiska poznání nelze nalézt. Oba ovšem spojuje jediný zájem: o přesvědčivý *logos*.

Menón proto dosavadní argumentací evidentně přesvědčen není a na Sókratovu „geometrickou“ námitku, že nelze hledaný celek vymezovat jeho částmi, odpovídá zásadním argumentem: Jak lze hledat něco, o čem vůbec nemáme ponětí, co to je? Sókratés jej okamžitě obviní z eristiky.

d) Ἀνάμνησις

Tím se dostáváme k vlastnímu jádru dialogu, kterým je záměr vyřešit neuspokojivé založení platónské morální posice z *Gorgii*. Menónova námitka není námitkou jen tak ledajakou a jasně dokládá důkazní prioritu epistemologie před morálními východisky. Podle Gígona zde po eristice není ani stopy: Gorgiův žák zde poukazuje na fundamentální problematiku předporozumění, bez něhož žádné tázání nedává smysl.⁹¹³ Pro Gorgiu je takovým předporozuměním v rámci taktické psychologie především dynastická povaha *δόξα*, zásadně utvářená předchozím působením různých řečí v duši. Každá řeč tedy musí brát ohled na řeči, které posluchač vyslechl v minulosti. Jakákoliv definice se tedy vztahuje jen k určitému konceptu, či, chceme-li, konvenci. Jak je tomu ale s údajně apriorním poznáním operujícím s evidencí? O jaké předporozumění se opírá platónské tázání, má-li umožnit takovou jistotu vědění?⁹¹⁴

Gulley upozorňuje na snad ještě hlubší aspekt Menónovy námitky: nejde jen o určité ponětí o tom, co hledám. Pokud má jít o „pravdu“ a ne „jen“ gorgiánskou přesvědčivost, jak rozeznáme pravdivou odpověď od té plausibilní, ale „nepravdivé“?⁹¹⁵ Formální kritéria v tomto ohledu selhávají...⁹¹⁶

Sókratés nejprve Menónovu otázku přeformuluje do podoby připomínající skrze sofisty všeobecně rozšířené školní *λόγοι ἀντικείμενοι*, které nicméně

⁹¹³ O. Gígon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gígon*, Artemis, Zürich & München 1974, 169.

⁹¹⁴ Nasnadě by byla i jiná než gorgiánská odpověď: kritériem může být individuální přirozenost každého z nás, člověk jakožto μέτρον svého světa. Problém spočívá v tom, že výchozím předpokladem je nejen obhájení, ale zejména prosazení Platónových vlastních morálních východisek. Prótagorovská posice neumožňuje vynucovat na jiném přijetí mého morálního stanoviska.

⁹¹⁵ N. Gulley: *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2, 76. Sókratovo označení otázky za eristickou si Gulley neumí vysvětlit: pokládá jej za překvapivé vzhledem k tomu, jak vážně se jejím zodpovězením Platón vzápětí zabývá, a jak je trefná.

⁹¹⁶ Pro Gorgiu je nakonec vždy rozhodující evidence vnímání, tedy bezprostřední vědomí *δύναμις* v jejích nejružnějších podobách. Jedna z nich je například přesvědčivost bezrozporné, hladce plynoucí argumentace. Problém spočívá v tom, že skutečnost je pro Gorgiu totéž co *δύναμις*. Jak ale Platón rozliší možné a skutečné?

jakožto filosofickou posici lze připsat pouze marginální skupině eristiků, Platónem barvitě spodobněných v *Euthydémovi*. Kromě eleatského původu antithetické dialektiky ovšem nemají s Gorgiovou školou nic společného a zde Platónovi slouží jako prostředek marginalizace „eristické“ námitky (→ 80 e).⁹¹⁷ Vzápětí se ovšem námitkou začne velmi vážně zabývat a s jejím vyřešením v podstatě spojí zbytek dialogu.

Sókratova odpověď Menónovi je dvojí. V té první se zcela nepokrytě vracíme doprostřed závěrečného mýtu z *Gorgii*. Platón nám zde připomíná svou víru v sourodou jednotu všech věcí, která má povahu přirozenosti jako *kosmu*; dále je tato víra založena na nesmrtnosti duše, nyní procházející mnoha životy skrze zrození i smrt těla a dále i skrze netělesné mezidobí.⁹¹⁸ V neposlední řadě je součástí této víry role duše v *kosmu*, která souvisí s morální podstatou přirozeného řádu a přirozenou schopností duše ji nahlížet. Oproti *Gorgiovi* je z těchto základních pilířů explicitně navíc vyvozena:

- schopnost duše rozvzpomenout se na své „prenatální“ poznatky, a to na základě trvajících identity duše
- schopnost znovu rozvinout poznání celého kosmu jen z několika málo vzpomínek, a to na základě jednotné přirozenosti věcí a je pořadajících řádu

Celá pasáž je uvedena citátem z Pindara, což je důmyslný tah naznačující, že nejen Gorgiás je dědicem této jihoitalské tradice.⁹¹⁹ Platón využívá orfickou symboliku a celá mytická konstrukce je vázána metaforikou zásvěti, smrti a vůbec Hádovy říše. To má jeden velmi významný důsledek: Hádův svět je *αἰδής*,

⁹¹⁷ Explicitně se od podobného „pustého teoretizování“ distancuje Ísokratés v *Heleně* (or. 10), § 1, kde naopak za podobné poklesky evidentně velmi tvrdě kritizuje sókratiky a Platón je nepochybně jedním z potrefených. Vzhledem ke kolísání datace *Heleny* mezi léty 390 až 370 je obtížné stanovit vzájemný vztah *Heleny* a *Menóna*, pro naše účely to však není nezbytné. Tato textová evidence dokládá na jedné straně neoprávněnost Sókratovy manipulace, na druhé straně ovšem také to, že si toho Platón musel být vědom a manipuloval úmyslně. I kdyby *Helena* byla publikována až po *Menónu*, je evidentní, že gorgiánská posice vyučovaná Ísokratem byla jiná a Platón to samozřejmě velmi dobře věděl.

⁹¹⁸ V *Gorg.* 523 b – 527 a nic takového nenalézáme a všechno nasvědčuje spíše tomu, že se tam mluví o definitivním soudu po definitivním úmrtí v jediném životě (zcela v souladu s homérským diskursem, v jehož rámci je mýtus konstruován). Máme zde patrně možnost velmi názorně vidět vývoj Platónovy nově se rodící nauky, která ve starším dialogu patrně ještě v zásadě odráží náhledy historického Sókrata na smrt, posmrtnou existenci a vůbec étos jediného lidského života dosahujícího nesmrtné důstojnosti u vědomí své smrtelnosti (jak je známe z *Apologie*), zatímco *Menón* zavrhl další konstitutivní prvek Mistrovy nauky ve prospěch uhájení proti nelítostné konkurenci z řad gorgiánů. V novém modelu je inspirace Sicílií zcela neoddiskutovatelná.

⁹¹⁹ Pindarovský rámec není v sebemenším rozporu s *Meno* 99 c-e, jak se domnívá O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 169, ani s Kallikleovou citací *Gorg.* 484. Platón stále trvá na tom, že básník může zprostředkovat Božské pravdy, jejich interpretaci, tedy skutečné poznání, však vyhrazuje filosofii. V *Menónu* ovšem dělá rafinovaně vstřícný krok všem gorgiánsky vzdělaným čtenářům (viz Menónovo „lyrické“ východisko poslední definice): vycházíme ze stejné tradice, jen je třeba se správně rozvzpomenout na její pravou podstatu.

tedy neviditelný smrtelnému zraku, nepřístupný a nepochopitelný smrtelnému východisku.⁹²⁰ Pamatujme, že celá pasáž slouží jako „fundační mýtus“ pro výchozí filosofický předpoklad možnosti dokonalého poznání mravně řádného kosmu. Takové poznání pochází ovšem z jiného než tohoto světa a jeho paradigmatata tedy nelze podrobovat pragmatickým hlediskům našeho slzavého údolí, jak to činil např. Kalliklés. My jako čtenáři dosavadního Platónova díla tento beze změn trvajícím světu ovšem již známe: je to ona obec zdatných umrlců, na jejichž kostlivých bedrech stojí athénská přítomnost a z níž nás neustále sledují nemrkající oči Sókratovy. Její mravní neotřesitelnost je tedy nepochybná.

Menón také proti zvolené mytické metaforice nic nenamítá, chápe ji ovšem spíše jako „terminologickou lokalizaci“ pro zvolený diskurs. Umrlčí lexikum jako přiznané východisko totiž gorgián musí připustit, bude-li ovšem z něj vyvozené ztotožnění veškerého poznání s rozvzpomínáním přesvědčivě doloženo v rámci smrtelného světa. Sókratovi tak nezbyvá než přistoupit ke druhé odpovědi, slavné „Hodině geometrie“ (82 a – 85 b). Ta ovšem pro naše účely nepřináší nic nového, kromě exemplární role matematiky coby modelu trvalého poznání. Neměnné a nepochybnitelné poznání, které Gorgiova škola popírá, tedy má mít podobu analogickou matematice. Zejména v obecnosti a závaznosti vzorů. Celá proslulá demonstrace tedy není ničím jiným, než názornou ilustrací metody, která má být ztělesněným dokladem zakotvenosti Platónova „fundačního mýtu“ v každodenní „pragmatické“ rovině, vážící si pouze hmatatelných výsledků.

Menón je s důkazem spokojen, ale Sókratés se k vlastní argumentaci chová zdrženlivě. Řada badatelů proto dospívá k závěru, že ἀνάμνησις není myšlena vážně⁹²¹ a nelze ji pokládat za konstitutivní prvek platónské nauky, přinejmenším ne v podobě známé z *Menóna*.⁹²² Jiní poukazují na údajné pozdější odmítnutí koncepce poznání jako vzpomínání ve prospěch metody διαίρεσις a συναγωγή.⁹²³ Někteří badatelé jsou dokonce toho názoru, že ἀνάμνησις jako

⁹²⁰ P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 282-3.

⁹²¹ K problematice „tübingské“ interpretace dialogů před *Faidónem* jakožto pouze školních cvičení viz H. Kurzová: *K interpretaci Platónova dialogu Menón*, in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Menón*, Praha 2000, 42-43.

⁹²² Řada badatelů se domnívá, že „skutečná“ platónská teorie rozvzpomínání, odlišná od té z *Menóna*, je obsažena až v dialogu *Faidón*. K tomu viz N. Gulley: *Plato's Theory of Recollection*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 4, 1954 / 3,4, 197-200. Gulley kritizuje Rossovo pojetí, podle kterého nauka z *Menóna* ještě nezná „formy“ a proto se jedná jen o neúplnou ἀνάμνησις, D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, 18-36.

⁹²³ S touto posicí, representovanou klasiky jako L. Robin: *Platon*, Paris 1935, nebo J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig & Berlin 1931, podle našeho názoru velmi úspěšně polemizuje N. Gulley:

takovou ze systémového hlediska vůbec nelze využít k vysvětlení možnosti poznávat, protože na jejím základě zkrátka nelze vystavět argument, jenž by byl plausibilní.⁹²⁴ Konečně řada interpretů sice nevyvrací ἀνάμνησις jako takovou, ale připisují ji zcela marginální úlohu v rámci celého dialogu.⁹²⁵

Podle našeho názoru je třeba zvážit zejména důvody, které Platóna k zavedení teorie ἀνάμνησις vedly. Viděli jsme, že jediným důvodem v rámci dialogu je snaha vyvrátit Menónův „eristický“ argument.⁹²⁶ V rámci širšího kontextu dosavadního Platónova díla pak je to problematika známá z *Gorgii* a *Menexena*. Tedy potřeba podat rozumové důkazy pro oprávněnost dosud jen dogmaticky kladené platónské filosofické víry zejména v nepodmíněné poznání.⁹²⁷ Vzápětí se ukáže, že důkaz má mít komplexní validitu a zakládá všechny aspekty dogmatické víry (jako je nesmrtelnost duše, jednotná a duchovní přirozenost kosmu etc. 86 a-b). Pokud bychom měli uvažovat o tom, že Platón Sókratovými ústy vážně zpochybňuje právě skončenou lekci, museli bychom přehodnotit naši interpretaci *Gorgii*, *Menexena* a vůbec periodizaci založenou na analýze formálně – dramatické struktury. Proč se ale Sókratés distancuje od „Hodiny geometrie“?⁹²⁸

Pomůže nám právě periodizace. V raně-středních (gorgiánských) dialozích se Platón vědomě a úmyslně co nezřetelněji snaží odpoutat od filosofie historického Sókrata, aniž by ztratil roli jeho nástupce. Užívá tedy nadále figury svého mistra, nechává jej však pronášet již svou vlastní, pozitivní nauku. Podle našeho názoru najdeme málo dialogů, kde by se k tomu tak otevřeně přiznával,

Plato's Theory of Recollection, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 4, 1954 / 3,4, 209-213. Gulley ukazuje, že ἀνάμνησις z *Menóna* není v žádném případě vytlačena dialektikou pozdní nauky, ale že se jedná o komplementární prvky: smysl, účel a funkce διαίρεσις i συναγωγή jsou v rámci platonismu odlišné a nemohou namísto ἀνάμνησις sloužit jako κριτήριον pravdivého poznání.

⁹²⁴ Tak J. Mural: *Několik poznámek k Platónovu dialogu Menón*, in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Menón*, Praha 2000, 67-69.

⁹²⁵ Např. Th. Ebert: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974, 83-104. Obdobně, ale z jiné posice R. C. Bartlett: *Socratic Political Philosophy and the Problem of Virtue*, in: *The American Political Science Review* Vol. 96, 2002 / 3, 526.

⁹²⁶ Tak J. T. Bedu-Addo: *Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 104, 1984, 1.

⁹²⁷ N. Gulley: *Plato's Theory of Recollection*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 4, 1954 / 3,4, 194.

⁹²⁸ Nabízí se samozřejmě odpověď poukazující k *Faidónu*, jak to činí např. O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 170. Znamená to však očekávat, že Platón měl již v době sepsání *Menóna* celou svou „klasickou filosofii“ vypracovanu a postupně nám čtenářům dává vyšší a vyšší úroveň obtížnosti. Kromě toho, že se tato „levelová“ optika hodí lépe pro počítačového hráče než platónského badatele, porušuje hermeneutický princip časové priority. *Proléptický* přístup zásadně nesdílíme.

jako právě zde. „Pýthagorejská matematika“, říká nám zde Platón, „nepatří do sókratovského myšlení a ἀνάμνησις je tedy čistě má filosofická teorie“.

Našel by se však ještě jeden pádný důvod. Slabinou všech zmiňovaných interpretačních přístupů je naprosté ignorování klíčového gorgiánského kontextu celého *Menóna*, které je způsobeno celkově „platónským ovzduším“ platónského bádání, tradičně vylučujícím rétoriku ze svého zorného filosofického pole. Jak jsme si však ukázali, klíč k *Menónovi* leží ve sporu s gorgiánskou rétorikou. Platón potřeboval pádný důkaz pro své prosté tvrzení, že Sókratés byl lepší než Gorgiás, že spravedlnost je třeba vnímat stejně nepodmíněně jako geometrii, že teoretická filosofie je lepší než praktická, a že věřit v kosmický řád je lepší než vzývat dynamickou φύσις. K tomu všemu se koneckonců Platón přiznává, když se na závěr přesvědčivého důkazu gorgiánsky holedbá zopakováním výchozích tezí (86 b-c). Jenomže jaký to je důkaz? Duše nemá podle této nauky vědění od přirozenosti, ale musí jej nabýt. Částečně se tak dělo během koloběhu životů, především ale nabyla vědění přímým náhledem *paradigmat*. Platón zde nepochybně má na mysli etické maximy stále ještě blízké Sókratovi, v celé diskusi s gorgiány mu koneckonců jde o etiku. Jak však takové jisté poznání probíhá ve vtělené duši?⁹²⁹

Rozhodně ve dvou fázích a za pomoci učitele. První fází je připomínka paradigmatického vědění, ukrytého v paměti, kterou vyvolává dobře využitá bezprostřední zkušenost. Druhou fází je upevnění prostřednictvím zasazení do kopie *kosmického* řádu v duši. Obě dvě fáze jsou označeny za dialektiku. Dialektika je tedy výchozím bodem i konečným arbitrem pravého poznání. Sókratovská *elenktika* však žádné pevné jistoty nepřináší.⁹³⁰ Souhlas partnera a dojem konsistence možná stačí v kroužku přátel, nemá však sílu nezvratného důkazu a koneckonců se opírá o momentální přesvědčení, tak jako rétorika.⁹³¹

Obě fáze by tedy měly být čistě platónskou dialektikou, která si bere za vzor právě geometrii. Na základě čeho ale bude dialektik rozhodovat v jednotlivých krocích? Geometrie se spoléhá na bezprostřední evidenci, poznání či nahlédnutí totožnosti či různosti možností. Co ale morální dilema? Pokud

⁹²⁹ Zde je namísto připomenout, že Gorgiův pojem duše je mnohem širší, než Platónův, a není zřejmě zcela netělesný.

⁹³⁰ Sókratova jistota je vnitřní jistotou jednotlivce. To však nestačí k roli, kterou Platón chce v naší civilizaci hrát.

⁹³¹ Podrobněji N. Gulley: *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2, 74-75.

dialektik poznání již má, proč proces podstupuje, pokud jej nemá, jak může rozhodovat o správnosti postupu pro jeho získání? Jako již mnohokrát předtím, Platón odpovídá dogmaticky: obě fáze ἀνάμνησις jsou procesem poznávání, v jehož jednotlivých krocích přichází intuitivní poznání, že formulovaný názor odpovídá pravdě, poznání doprovázené pocitem absolutní jistoty.⁹³² Tento pocit odpovídá jistotě matematické evidence, je tedy snad jakousi „evidencí intuitivní“.

Problém spočívá v tom, že Platón je velkým nepřitelem filosofických posic založených na intuici a ve svém předchozím díle takové postoje velmi ostře kritizoval. Rovněž v našem dialogu se velmi ostře vymezuje vůči básníkům, věštcům, náboženským myslitelům a prorokům, stejně jako všem ostatním, kteří se spoléhají na pouhou intuici. Podle Platóna sice zhusta pronášejí pravdivé výroky, ale s jistotou to nemohou vědět (99 c-d). Naopak filosof (tj. výhradně Platón a jeho žáci) má jako jediný pravou intuici, nikdo jiný nemá skutečný vhled do pravdy. Na intuici se ale spoléhá ještě jedna škola – „kupodivu“ ta Gorgiova! Právě klíčová rétorická schopnost *eukairie* je v podstatě jiný termín pro intuici. Jenže Gorgiova intuice, to je bezprostřední vnímání projevu nepřemožitelně násilné φύσις, a schopnost „plout s *dynamickým* větrem v zádech“. Platónova intuice, to je záblesk vzpomínky, jenž umožňuje bezprostřední vnímání paradigmatu.

Kdo ale zajistí, že se nejedná o individuální fantazie? Gorgiáni namítnou: každý může mít své osobní individuální vzory – a pak jsme u Prótagory. Platón potřebuje zajistit, aby vzory byly všem společné, stejně jako je tomu u geometrie, a jejich náhled měl radikálně vyšší relevanci než intuice gorgiánů. Řešením měla být teorie ἀνάμνησις - jenže ta, jak vidíme, paradigmata a jejich „intuitivní evidenci“ spíše předpokládá, než dokazuje! V jednotlivých krocích totiž dialektik intuitivně přiřazuje konkrétní případ obecným vzorům – kde k nim však přišel? Arbitrem může být jedině pocit (evidence), že je to pravda. Gorgián se ovšem okamžitě zeptá, jak chce Platón vyvrátit podezření každého rétoricky vzdělaného čtenáře, že se jedná jen o jiné jméno pro přesvědčivost. Není pocit „že je to evidentně pravda“ nakonec jen pocitem nezdolné přesvědčivosti? Vždyť „Hodina geometrie“ nás měla přesvědčit, že pravda je vzpomínkou. Pravda je pocit?

⁹³² Tak N. Gulley: *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2, 76-77.

e) Ἐξ ὑποθέσεως

Platón tedy nemůže být spokojen s touto odpovědí a proto rozhovor pokračuje dál. Již potřetí v tomto dialogu nám za vzor filosofické metody poslouží geometrie.⁹³³ Trvá-li Menón jako školený dialektik na zodpovězení své první otázky,⁹³⁴ navrhuje Sókratés hypotetický postup. Při něm se z určitého zatím neověřeného předpokladu vyvozují závěry tak dlouho, až je dosaženo souvislosti s nějakým bezpečně známým poznatkem; souladem či nesouladem tohoto poznatku je onen předpoklad zpětně prokázán jako pravdivý nebo nepravdivý.

Trvá-li totiž Menón na své otázce po učitelnosti ἀρετή, vede Sókratés následující zkoumání s předpokladem, že ἀρετή je ἐπιστήμη (→ 87 c). Nutnou součástí tohoto předpokladu je Menónovo přijetí výsledků *Gorgii*, že lidé se nemohou naučit (διδασκτόν) nic jiného než ἐπιστήμη.⁹³⁵ V následujícím rozhovoru se tedy zkoumá, co vyplývá z předpokladu, že ἀρετή je vědění. Sókratés nakonec dochází k závěru, že ἀρετή nemůže být ἐπιστήμη, protože nelze nalézt žádné její učitele (→ 89 e).⁹³⁶ Jak máme rozumět této neobyčejně komplikované pasáži?

Nepochybně významnou roli zde hraje odmítnutí eleatské (ale i sókratovské) černobílé dialektiky připouštějící pouze ano – ne.⁹³⁷ Platón zde ukazuje omezenost striktního dělení mezi vědění a nevědění a připravuje si půdu pro zavedení správného mínění, což představuje neobyčejně významný krok v platónské epistemologii i výrazný posun ve vztahu ke gorgiánské filosofii.

Podle našeho názoru je však primární význam hypotetického rozhovoru o učitelnosti ἀρετή třeba hledat ve vztahu k jádru dialogu. Tím je v našem čtení potřeba ubránit nauku z *Gorgii* a *Menexena* proti námitkám pocházejícím z Gorgiovy školy. Ἀνάμνησις sama o sobě by tyto námitky nevyřešila. Proto

⁹³³ O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 172.

Gigon dále upozorňuje zejména na význam, jenž této metodě Platón připsal v *Rep.* 510 c – 511 e.

⁹³⁴ Což je venkoncem vlastnost, charakterizující Sókrata ranných dialogů: malé sókratovské dialogy s touto Sókratovou neústupností stojí a padají, neboť jsou vždy věnovány jedné otázce; v tranzitivních je Sókratovo trvání na návratu ke zodpovězení původní otázky dokladem celkového přehledu nad mnohostí probíraných motivů i převahy v rozhovoru (což je nakonec důvod obratu mladé duše). Menón zde tedy prokazuje důkladnou přípravu a bez ohledu na Sókratův úspěch v otázce možnosti poznání opakuje svou hlavní otázku, na kterou zjevně nedostal sebemenší odpověď.

⁹³⁵ Tedy jen a pouze vědění (nauku) lze učit. Vše ostatní se nacvičuje, získává zkušeností, otrocky přebírá či „odkouvává“. Jak je tomu ale s τέχνη? Víme přece, že právě jedna z podmínek skutečného řemesla byla možnost jej naučit jiné!

⁹³⁶ Podle Gigona zde Platón předkládá „doppelte These“: a) Politikové zdatností vynikají, ale nedokáží ji učit. b) Sofisté dokážou zdatnost učit, ale sami zdatní nejsou. K demonstraci této teze se Gigonovi nezdá vhodný žák *Gorgii*, jenž nesliboval výuku zdatností a nemá nic společného s athénskou politikou – proto má nastoupit Anytos. O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 174.

⁹³⁷ Podrobněji P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 288.

přichází výklad o důkazu ἐξ ὑποθέσεως, jenž nabízí možnost nabytí jistoty dokonce i o východiscích, která jsou jiným způsobem neověřitelná. Vrátime-li se se znalostí této pasáže zpět k ἀνάμνησις, uvidíme ji náhle jinýma očima. Celá teorie ἀνάμνησις totiž není ničím jiným, než důkazem ἐξ ὑποθέσεως! Vezměme základní body naší interpretace popořadě:

- Účelem teorie je obhájit filosofickou víru a z ní plynoucí dogmata z *Gorgii*, zejména tvrzení o jednom společném *kosmu* a možnosti obecně platného, závazného a trvalého poznání jeho morálního řádu; toto poznání nutně přináší dobro z hlediska celkového osudu duše, ne však z praktického hlediska života
- V *Menónu* je tato víra shrnuta do tvrzení o možnosti poznání pravdy
- Toto poznání je ztotožněno s ἀνάμνησις, tedy vzpomínkou na bezprostřední náhled paradigmat v prenatalní preexistenci duše
- Celý tento „fundační mýtus“ je ověřován pomocí geometrické demonstrace
- Geometrická metoda je per analogiam prohlášena za vzor pro morální oblast
- Obecně tedy poznání probíhá tak, že intuitivně rozlišíme správné a nesprávné na základě evidentní shody s paradigmatem, to celé doprovázeno pocitem nezpochybnitelné jistoty
- Toto poznání je prohlášeno za prokázané na základě a) demonstrované efektivity geometrické metody, b) tvrzení o výrazně pozitivním vlivu na morální profil těch, kteří v ně věří – tedy pedagogické efektivity

Pohlédneme-li nyní zpět až k samé ἀρχή Platónovy vlastní pozitivní nauky, můžeme snadno identifikovat grandiózní argumentační figuru, kterou Platón ve třech spisech svého gorgiánského (ranně-středního) období na podporu svých dogmatických východisek vypracoval. V „Pólovi“ nás zasypal tezemi o společném charakteru dobra, k němuž všichni směřujeme, a o roli poznání v cestě za štěstím. V „Kallikleovi“ přidal fascinující dogmatickou víru v jeden svět Bohů a lidí, pro všechny čas řízený jednotným morálním řádem. Tuto víru jakožto filosofické východisko přitom nelze nijak ověřovat z perspektivy individuálního profitu smrtelné posice. *Menexenos* pak měl v duchu rétorické zásady *verba movent, exempla trahunt* doložit onu nesmrtelnou perspektivu, z níž je nová nauka budována. *Menón* přináší zprvu atmosféru důkazu, že poznání slibované vlastně již v „Pólovi“ je možné. Namísto argumentace však nastupuje komplexní fundační mýtus o ἀνάμνησις. Po výslovném naléhání je doplněn geometrickou

demonstrací, která předvádí určitou efektivní metodu výuky, jejíž průběh je za jistých okolností možno vykládat jako rozvzpomínání. V každém případě je celá teorie ἀνάμνησις vlastně ověřením platónských věroučných dogmat z perspektivy prosté životní zkušenosti. Nyní chce tedy Platón na základě praktických výsledků v rozměru naší smrtelné každodennosti dokazovat „skutečnost“ nepodmíněného absolutního poznání. Nejedná se ovšem o důkaz v pravém slova smyslu, jde o přesvědčivé předvedení plausibility platónské věroučné konstrukce.

Háček je v tom, že zde Platón dělá právě to, co v *Gorgiovi* vyloučil. Především svou filosofickou víru zdůvodňuje tím, že uvěří-li v ní lidé, stanou se mužnějšími, pracovitějšími a vůbec lepšími. Jinými slovy dokazuje, že je výhodná v rámci hodnot jednoho smrtelného života. Jenže jaksi vynechává pár maličkostí – úspěch, štěstí a moc. Proč bychom měli pokládat za žádoucí být mužnějšími, pracovitými a lepšími? Jediný argument, jenž proti této Kallikleovské otázce je Platón schopen vznést, je právě ona víra, jejíž pravdivost ale zde v *Menónu* chce dokládat právě způsobenou mužností etc. Klíčová otázka ale zní, zda celá víra v jeden morální *kosmos* není báchorka neúspěšného soukromníka. Být lepším se totiž vyplatí z hlediska konečného účtu, jenž se proplácí v „umrlecké účtárně“ oné paradigmatické obce, v níž se nic neděje. Pokud však v jeden společný morální řád nevěříme a neuznáváme život po životě? Pak argument ἐξ ὑποθέσεως není mnoho platný. Evidentně totiž nedokazuje, že díky platónské víře dosáhneme lépe vytčených životních cílů a dokážeme lépe uskutečnit své přirozené vlohy. Dokládá jen, že uvěříme-li Platónovým dogmatům, staneme se skutečně takovými, jakými podle těchto dogmat máme být.

Skutečnou novinkou, již Platón v *Menónu* do stávající diskuse přináší, je tedy evidence. Rozhodujícím kritériem „pravdivosti“ je nyní jistota náhledu, tedy pocit a zároveň stav poznávající duše. Sókratovský souhlas partnera v dialogu je opuštěn jako nedostatečná a pouze přípravná fáze, která snad dokáže k ἀνάμνησις přivádět, ale rozhodně ne být průvodcem vlastního procesu.⁹³⁸ Je totiž zjevné, že učitel sám musí pravdu znát a navíc být schopen dosažené evidentní náhledy zapojit do komplexu pozitivní nauky a učinit je trvalými. A to je druhá funkce dokazování ἐξ ὑποθέσεως, hladce plynoucí argumentativní

⁹³⁸ Tak N. Gulley: *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2, 74-75.

propojení s všeobecnými postoji ke světu. Tuto fázi Platón nazývá αἰτίας λογισμός (98 a) a v jeho pohledu se jedná o druhou velkou úlohu filosofie, úlohu které věnuje většinu svého následujícího díla.

Dozvídáme se totiž, že tak jako má ἀνάμνησις dvě fáze, stojí také na dvou pilířích. První je dialektické přivedení zpět k bezprostřední evidenci nahlížení paradigmatu, druhou je zařazení takovýchto poznatků do koherentní nauky. Takováto nauka je založena na nám již dobře známém předpokladu světa jako *kosmu*, sourodého s našim myšlením. Proto je takovou nauku možno dále rozpracovávat a dialektikou předjímat budoucí osamocené náhledy doprovázené bezprostřední jistotou, ba dokonce je možné se bez nich již obejít (81 d).

Platón tedy zavádí intuitivní poznání jako naprosto nezbytný klíč k pravdě, vzápětí jej však prohlašuje za klíč nestálý – intuice, jak jsme viděli, hraje roli i v rétorice a poesii.⁹³⁹ Gorgiás, jak jsme rovněž viděli, požaduje pro každou novou příležitost novou intuici a rozhodně popírá její trvalou platnost. Proto je intuitivní poznání Platónem označeno za pouhé pravdivé mínění, které musí být proměněno ve vědění koherentním způsobem „svázání“ jednotlivých pravdivých náhledů. Toto svázání však zjevně spočívá v přesvědčivé konstrukci vystavěné z těchto náhledů, a dále v důkladném a dlouhodobém procvičování pohybu v tomto diskursu až k jeho plnému a automatizovanému ovládnutí.⁹⁴⁰

To vše samozřejmě platí především v našem čtení, podle kterého je primárním účelem *Menónu* nikoli poskytnout učebnici začátečníkům v dialektice, ale vyřešit problémy, které vznikly nedostatečnou a provizorní argumentací v předchozích spisech gorgiánského období. Teorie ἀνάμνησις stejně jako její následující zpětná podpůrná reinterpretace ve smyslu postupu ἐξ ὑποθέσεως si nikterak nenárokují výlučné postavení jediného způsobu poznání. Jejich cílem je

⁹³⁹ Není to ovšem „pravá intuice“, jak se dozvídáme i později. Skutečný náhled pravdy je vyhrazen jen a pouze filosofům, ostatní zůstanou navěky slepí (*Ep. VII.* 343 d – 344 a). Tím se ale dostáváme dosti daleko od zavedeného modelu τέχνη - ἐπιστήμη a bylo by zapotřebí revidovat s ním spojené předpoklady, tvořící Platónovu argumentační bázi v *Gorgií* (v *Menónu* se výsledky z *Gorgií* prostě předpokládají). Nová posice je podstatně blíže Ísokratovi a jeho zdůrazňování klíčové role φύσις, která se rozvíjí hlavně dlouhým cvičením a praxí!

⁹⁴⁰ Monumentálnímu rozpracování tohoto procesu se věnují dialogy klasického období. Praktická stránka však již v době sepsání *Menónu* musela být v nějaké podobě uskutečňována v nově založené Akademii. Rovněž přechod mezi *Resp. I.* (podle řady badatelů sepsané v ranném, podle nás v transitivním období) a zbylými knihami téhož spisu zcela explicitně zdůrazňuje zkušenost řeči, osobní přítomnost která má formující působnost. Po zjištění, že nedokáže Thrasyacha úplně přesvědčit argumentačně, se jej Sókratés pokouší přesvědčit prostřednictvím vlivu na jeho duši, jenž má spočívat v zážitku „náležitě“ úvahy a „mímetickém“ přihlížení po delší čas (*Resp. I.* 354 a – *Resp. II.* 358 d). Obdobně vyznívá mnohem pozdější popis z *Ep. VII.* 344 b – 344 c (zde navíc kontextově jasně gorgiánský výskyt spojení ἀνθρωπίνη δύναμις, což potvrzuje vazbu mezi ranně-středními dialogy a *Ep. VII.*)

dokázat, že dokonalé a trvalé poznání je možné a v praxi se osvědčuje. Nezapomínejme, že *Gorgiás* končil „nerozhodně“ a záleželo na ochotě uvěřit výchozím platónským dogmatům. V *Menónu* je smyslem všeho ukázat nejen, že takové východisko vede k jím vychvalovaným morálním kvalitám, ale že je stejně praktické jako to gorgiánské – totiž že platónská škola dokáže po vzoru geometrie nabídnout přísnost a spolehlivost i v otázkách morálních.⁹⁴¹ Zkrátka a dobře Platón svého čtenáře v *Menónu* opět přesvědčuje – o tom, že platónská teoreticky zaměřená filosofie je ono možné trvalé poznání a proto se potvrzuje, že je nejlepší.

f) Platón vidí purpurově aneb Anytos a chvála sofistů

Děje se ale podivná věc. Platón připouští, že v praxi to není jediná cesta. Intuitivní náhled, který v méně jasné podobě přiznává i básníkům, politikům a (raději jen implicitně) praktické rétorické filosofii, jak ji známe od Ísokrata, totiž ke správnému jednání v konkrétní situaci stačí. Jak je to možné?

Odpověď snad nalezneme skrytu v dramatické peripetii dialogu. Na scénu totiž přichází Anytos, postava každému čtenáři nechvalně známá⁹⁴² svým politickým angažmá a filosoficky vzdělanému čtenáři zvláště odpudivá dominantní rolí v procesu se Sókratem. Anytos obhajuje nekritické přitakání tradici, neproblematické přijetí „hodnot“ jako čehosi, co se prostě předává z generace na generaci prostřednictvím rodové a občanské linie. Tato „výchova bez vzdělání“ či setrvačnost, známá v poněkud demokratičtějším hávu od Meléta z *Apologie*, vyhlašuje válku na život a na smrt „řeckým osvícencům“, tedy myslitelům kteří se vzděláním stojí a padají. Anytos je nepřitelem všech sofistů, a čtenář dobře ví, že Sókratés není výjimkou.⁹⁴³ Je-li totiž řeč o ἀρετή, má na mysli καλοὶ καγαθοί, tedy urozené občany jednající vždy tak, jak by se očekávalo, a ztělesňující tak vlastně common sense. Anytos tak za absolutní kritérium

⁹⁴¹ Tak N. Gulley: *Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues*, in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2, 77 a dále zejména 81-82, kde se snaží ukázat, že definitivního spojení matematiky a etiky do jedné cesty ἐπὶ τῆν τοῦ παντὸς ἀρχὴν dosahuje Platón až v *Ústavě*, kdežto v *Menónu* se ještě nejedná o propracovanou a stabilizovanou teorii – geometrie je zde použita jako vzorová analogie nikoli pro etiku jako celek, ale pro její založení a doklad možností analogické přísnosti závěrů.

⁹⁴² Podle Gígona ovšem Menónovi Anytos znám není a to slouží Platónovi jako záminka k ironickému představení Anyta jakožto ideálního zástupce tradicionalistických athénských občanů, které sám později tak vychvaluje. Jenže vzápětí Sókratés vyzývá Anyta ke společnému zkoumání σαυτοῦ ξένω Μένωνι, což zase předpokládá minimálně elementární známost na rovině rodin. Gigon proto celou pasáž pokládá za problematickou, O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 174. Podle našeho názoru je tento *locus* jen ústrojným pokračováním předchozí úvahy o „vyschlé moudrosti“ a dovážení nauk z Thessálie. Proti Athénanu Anytovi se totiž Menón jeví jako již vzdělaný a bezpředsudečný partner, jenž koneckonců svým zájmem o filosofickou problematiku celý dialog vyvolal. Ideální žák pro nově založenou Akademii...

⁹⁴³ P. Friedländer: *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964, 287-288.

vyhlašuje common sense, aniž by se ovšem tajil s tím, že se jedná o lokálně i časově podmíněné kritérium. Věci jsou správné, protože v Athénách jsou za správné již dlouho považovány. Anytos se ani nepokouší svou dogmatickou ideologii zdůvodňovat, je mu zcela lhostejné, nakolik je občan vnitřně přesvědčen o správnosti nějakých zásad. Zásady se přijímají a ne ověřují.

Anytovi tedy nejde o přesvědčivost, ale o vnější přijetí establishmentu zdůvodněného jedině lokálním patriotismem.⁹⁴⁴ Sókratovi, stejně jako všem ostatním filosofům, ale nakonec i básníkům, naproti tomu jde o neoddiskutovatelnou přesvědčivost. V tomto ohledu je vlastně správně Anytos všechny nazývá sofisty a pokládá je za největší ohrožení a nákazu. Jakmile totiž jednou je nahlédnuta nesamozřejmost zvykové společnosti, již nelze trvat na všespásné slušnosti jako poslední instanci. Ve srovnání s takovým primitivismem a ignorancí se Menón jeví jako bytost filosofická a to je hlavní důvod uvedení Anyta na scénu. Ukazuje nám totiž, že i když zdaleka nedosahuje kvalit Sókratových, má Menón sám ze sebe zájem o podstatná témata, je schopen filosofův výklad sledovat a je dostatečně vzdělán na to, aby zejména v praktické rovině postupoval správně. Menón je typický představitel správného mínění, na rozdíl od Anyta, jenž nemá poznání žádné.

Platón tak vlastně chválí sofisty (v neterminologickém smyslu, tedy moudré vyučující muže všeho druhu) za jejich schopnost vyvolat tázání, odhalit nesamozřejmost – tedy cosi ve smyslu prvního dialektického *anamnetického* pilíře. Jejich intuitivní poznání jim zajišťuje pravdivé mínění, dostatečné k jednotlivým praktickým účelům. Zejména však Platón oceňuje sofistické všeobecné vzdělání, kterého se poměrně širokým vrstvám mladých athénských občanů dostalo, a díky němuž je vůbec započítí vážné filosofické rozpravy možné. Starší generaci a tradicionalistům typu Anyta naproti tomu jakýkoli výcvik v dialektice, rétorice nebo matematických disciplínách chybí,⁹⁴⁵ a tak je nutno vždy znovu započínat takové rozpravy, jaké známe z *Ióna*, *Euthyfróna* nebo *Lachéta*. *Gorgiás* 521 d – 522 c však varuje: filosof se při takové příležitosti ocitá

⁹⁴⁴ Tím se ovšem proti starým tradicím provinuje ze všech nejvíce, protože nepodává důkaz. Théseus i Achilleus museli dokazovat, že jsou hodni svého rodu a zároveň dokládali jeho trvajících výjimečnost.

⁹⁴⁵ Nezapomínejme, že Platón sám pochází z konzervativní aristokracie a v *Prótagorovi* se projevuje jako výrazný tradicionalista. Anytos může představovat jeho noční můru, někoho, kým se mohl stát. Je proto pro něj důležité, aby ukázal podstatný rozdíl mezi nerefektovaným naivním fanatismem a vědomou volbou myslitele vzdělaného přinejmenším stejně jako sami kritizovaní sofisté. Srov. J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 212. Jeden z důvodů volby Anyta může být také kritika přílišné Ísokratovy „ohleduplnosti“ vůči tradičním hodnotám. Všem se nelze zavděčit.

v mimořádném ohrožení, neboť nemá prostředky jak nalézt s nevzdělaným partnerem společnou řeč a přesvědčit jej, že se nejedná o pokus zesměšnit nebo zpochybnit jeho καλοκαγαθία, úběžník důstojnosti, vážnosti, perspektivy, ale především sebeúcty řeckého občana. V *Apologii* jsme názorně viděli, do jakých obtíží se dostává filosof při konfrontaci s někým, koho nelze odkázat na jeho vlastní intuitivní náhled. Takoví politikové však stále vládou Athénám a stále ohrožují onu politickou existenci filosofie, kterou lze sice, jak se o to krátce před napsáním *Menóna* pokusil Platón, zmenšit na minimum, ale zcela se jí zřici nelze, zvláště s Platónovými ambicemi ne. Platón dozajista „viděl rudě“, kdykoliv mu nějaký přítomný politik připomněl Sókratův skon a vůbec situaci, v níž je osud filosofie vystaven takové ignoranci.

V *Menónu* je dobře patrné, jaký posun se v Platónově myšlení od *Gorgii* odehrál a vše naznačuje tomu, že mezitím byla skutečně založena Akademie.⁹⁴⁶ Platón si nyní dobře uvědomuje, jak nezbytný je základní výcvik v myšlení a formulování, který systematicky poskytuje zejména Ísokratova výuka. Proto ustupuje ze svých radikálních posic v *Gorg.* 465 a & 500 e – 501 a, nepřistupuje však na klasickou gorgiánskou možnost, že výuka spočívá ve zkušenosti a procvičování.⁹⁴⁷ Filosofie by tak měla dva nezávislé pilíře a Gorgiova škola by byla nadále nenapadnutelnou alternativou. Znamenalo by to přijetí gorgiánského perspektivismu místo dogmatu jednotného *kosmu* a v konečném důsledku ztroskotání záměrů ranně-středního období – tedy přesný opak Platónových záměrů v *Menónu*.⁹⁴⁸ Proto Platón přichází s několika stupni vědění, z nichž pravdivé mínění⁹⁴⁹ přiznává i praktické (rétorické) filosofii, ale vědění si vyhrazuje pro sebe a svou školu. Opět se mu tedy daří do svého programu zahrnout rétoriku, avšak okleštěnou o Gorgiovo filosofické východisko.

⁹⁴⁶ Vcelku všeobecně panující názor, za všechny G. Reale: *Die Begründung der abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 77, nebo J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 192, a vůbec řazení *Menóna* hned za kapitolu „1. Sicilská výprava“.

⁹⁴⁷ Gigonovi není jasné, proč v pasáži *Meno* 95-96 nepřichází ke slovu možnost zkušenosti a cviku, O. Gigon: *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974, 177. My, kteří jsme si připustili „purpurovou ponornou řeku“ neustálé diskuse s gorgiánskou rétorikou, samozřejmě dobře víme, proč tomu tak je. Znamenalo by to v metodické i epistemologické rovině potvrdit nerozhodný stav z *Gorgii* – a právě snaha o jeho definitivní rozhodnutí ve prospěch platónské filosofie byl podstatný impuls k sepsání *Menóna*.

⁹⁴⁸ Nechceme zde v žádném případě zpochybňovat význam geometrie a vůbec metodologický charakter dialogu; jde nám o to, že *Menón* je v první řadě filosofickým zakotvením a ospravedlněním „ospravedlňující“ metody.

⁹⁴⁹ Termín ὀρθὴ δόξα se u Platóna objevuje poprvé právě v *Meno* 97 b-d / 98 a-c, celkově jedenáctkrát; jediný další výskyt v rámci ranně-středních dialogů je *Symp.* 202 a. Následuje až *Resp.* s pěti výskyty a dále pak jsou to dialogy spíše pozdní: *Philb.* 5x; *Polit.* 1x; *Th.* 13x; *Ep. VII.* 1x a jeden sporný výskyt v *Ep. VIII.* 352 d, jenž se nicméně velmi blíží pojetí z *Menóna* a ukazoval by vlastně přistoupení na Ísokratovu perspektivu řešení konkrétní situace.

Taková rétorika se ovšem stává pouhou sofistickou, tedy v řeckém smyslu vlastně odbornou pedagogikou, kterou je možno podřídít filosofii prostřednictvím již zavedeného dialektického pilíře αἰτίας λογισμός. Rétorická filosofie již tedy není pochlebování tělu, ale naopak disciplína, která se tváří v tvář konkrétní morální či politické situaci osvědčuje naprosto stejně jako platónské vědění (97 a – 98 c). Jen plně nedohlíží celkových souvislostí svého momentálního postoje, vlastně nerozumí tomu, co dělá a jak jedná. To je nabídnutá ruka Ísokratovi, největší možné vykročení v ústrety, jakého byl Platón schopen. Gorgiáni totiž skutečně nerozumí svému jednání v pravém platónském slova smyslu⁹⁵⁰ – nemají totiž vidiny oněch umrělých zástupů ani se nedomnívají, že se *kosmos* točí kolem sváru v našich duších. Jsou ovšem nedostižní v opanování bezprostřední situace a jejich výcvik se evidentně vyplácí v řecké politické kultuře. Teoretické disciplíny však pokládají za pouhou školní formální přípravku a odmítají se bavit o nepodmíněných paradigmatech. Svá stanoviska dokonce označují jako δόξα!

Musíme se samozřejmě ptát, proč Platón na závěr své podpůrné protirétorické argumentace najednou dělá takové vstřícné gesto. Především je pravděpodobné, že ve chvílích, kdy tváří v tvář politikům typu Anyta začínal „vidět rudě“, si více než kdy jindy uvědomoval, že vlastně „vidí purpurově“, neboli že jeho spor s Ísokratem je spor mezi dvěma filosofy o budoucí směřování filosofie, nikoli spor o právo filosofie na existenci. Za druhé se Platón právě stal učitelem, a zatímco do té doby byla filosofie převážně amatérskou záležitostí, Platón svou školu pojímá v takřka profesionálním duchu. Doposud jistě bděl nad intelektuálním vývojem nejbližších přátel a platil za samostatného pokračovatele Sókratovy školy, nyní se však v očích řeckého občana stává sofistkou více než kdy jindy. Svě předchůdce i souputníky na pedagogické dráze proto asi začíná vidět jinýma očima a Gorgiova škola se náhle jeví jako mocný element, jehož je třeba využít v rámci vlastních zájmů. A s tím souvisí třetí důvod Platónovy vstřícnosti. Sókratés totiž v samém závěru Menóna téměř prosí, aby se pokusil athénské politické prostředí učinit mírnějším a celkově filosofii příznivějším (→ 100 c). A to je zřejmě právě ta úloha, kterou má nyní Platón pro rétorickou filosofii vyhrazenou: tak jako je ὀρθὴ δόξα vlastně mezičlánkem mezi naprostou

⁹⁵⁰ Srov. Patočkův roztomile jednostranný výklad, naprosto ignorující možnou relevanci gorgiánského perspektivismu a prostě strání Platónově snaze prosadit svou vizi, kterou v kontextu dialogu chápe jako jedinou skutečně filosofickou možnost, J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 214-216.

nevědomostí a skutečným vzájemně kontextuálně propojeným věděním vyspělé nauky, tak má rétorika v obci sloužit jako určitý „nárazník“ mezi filosofem a prostým občanem. Vzhledem k tomu, že Platón již učinil krok k ústupu filosofie z politického prostředí kamsi směrem k živoucí nápodobě obce umrlců, mohla by spřátelená rétorika mnohem účinněji než sama filosofie působit na zástupy v obci. To koneckonců odpovídá Sókratovu nabádání o spravedlivém užití rétoriky z *Gorgií*. Tentokrát se ovšem Platón pokusil praktickou filosofii znásilňovat co nejméně. Šel dokonce tak daleko, že v závěru spisu přistupuje na ísokratovské pojmosloví a na místě právě nově představeného pravdivého mínění se mihne εὐδοξία, aby nebyla možná žádná pochyba o souladu obou nauk.⁹⁵¹

Po *Euthydémovi* je to již podruhé, kdy Platón dělá vstřícné gesto směrem k Ísokratovi, ten však osvědčuje svůj typický rys, jímž jest naprostá stálost a setrvalost ve výchozích filosofických otázkách.⁹⁵² Jako úspěšný učitel, nejvýznamnější Gorgiův nástupce a zakladatel vlastního vzdělávacího systému nemá zapotřebí se Platónovi přizpůsobovat a dobře ví, co dělá. Přes veškerou vstřícnost je totiž obraz myslitelů stavějících na intuici v závěru dialogu přec jen ironický (→ 99 d) a celkové vyznění se tak uzavírá obloukem návratu k výchozí charakteristice Menóna. I když je Menón vzdělaný a distingovaný mladý muž s nejlepší možnou φύσις⁹⁵³ pro řádnou politickou působnost, nezachrání jej v budoucnu Gorgiova filosofie před mravní zkárou a osobní tragédií. Rétorická παιδεία posiluje přirozené vlohy a umožňuje stát se pánem okamžiku. Jednotlivé okamžiky však mezi sebou nemají žádnou vnitřní vazbu, nejsou zasazovány do jednotného morálního pozadí, protože Gorgiás učí, že svět je v každém dalším okamžiku opět nevypočitatelný. Rétorika tak přináší velikost, vznešenost a schopnost velkých činů, avšak ani v nejmenším jistotu morální integrity⁹⁵⁴ – je

⁹⁵¹ Tento termín se u Platóna objevuje poprvé v *Menexenu*, následuje náš *locus* a pak již jen *Ústava*, *Zákony* a sporný *Ep. III*. Vyjma *Menexena* označuje toto slovo v ostatních spisech pověst, tedy vnější stránku καλοκαγαθία, stejně jako např. u Xenofonta. U Ísokrata naopak označuje schopnost zaujmout správné stanovisko, zkušenou rozvahu.

⁹⁵² Na rozdíl od politických postojů, jak víme, Ísokratés v zásadě zůstal věren výchozímu gorgiánskému pohledu. Znamé „převlékání kabátů“, které mu bývá vyčítáno, se rozhodně netýká filosofického backgroundu a postojů, ale konkrétních praktických kroků v kontextu aktuální situace. Tam se skutečně Ísokratés odmítá řídit nějakými universálně závaznými morálními pravidly – viděli jsme, že pro to má dobré zdůvodnění.

⁹⁵³ Ve smyslu rodovém i individuálními schopnostmi. Jak jsme viděli v *Heleně* nebo u Ísokrata, i Gorgiova škola zásadně staví na přirozenosti, na rozdíl od dogmatické ideologie Anytovy se však takové přirozené vlohy musí prokázat mocí, s níž v tom kterém kontextu dominují, a tato moc musí být zakusitelná v bezprostředním prožitku.

⁹⁵⁴ Ísokratova mravní bezúhonnost, která je vedlejšími produktem snahy působit v politickém prostředí přesvědčivě, není v tomto ohledu pro Platóna relevantní: za prvé je bezúhonností pouze relativní, v rámci vymezeného diskursu, a

tedy ve všech ohledech pravým antipodem Sókratovým. Je neustálým zápasem, jenž je v každém okamžiku sváděn znova a se stejnou nejistotou, neboť její svět nemá jeden všemu společný řád. Morálka tak není uvědomělá koexistence s tímto řádem a nemůže proto sloužit jako společná a závazná platforma lidských bytostí. Platón se svou filosofií snaží budovat jako umění dostat přirozenému řádu, Gorgiova rétorická filosofie je uměním přirozenost přežít. V ísokratovské pedagogické variantě se tedy může stát důležitou subdisciplínou akademické filosofické propedeutiky, se společností umrlých hrdinů však nemá nic společného, zatímco platónský filosof Sókratés, jak víme již z *Menexena*, je jediným, komu je po smrti ponechána tvář, hlas i paměť (klíč je v *Meno* 100 a).

Opět se nám tedy potvrzuje, že mnohem menší nebezpečí než Gorgiás pro Platóna představují sofisté (v *Menónu* zastupovaní Prótagorou), jejichž pedagogické, morální i politické nauky je po jisté korekci schopen svou monumentální syntézou pohltnout a využít. Koneckonců k Ísokratovi se pokouší přistupovat stejně, takže z gorgiánské nauky by zbývala právě ona pedagogická a *méchanická* složka. Právě proto, že se to opět nedaří, je velkolepá polemika s gorgiánským myšlením uzavřena až v následujícím dialogu.

2. SYMPOSION

a) Purpurové čtení

Závěrečný spis gorgiánského období patří bezpochyby ke kompozičně, myšlenkově i dramaticky nejkomplicovanějším Platónovým dílům. Již zběžná konfrontace s Müllerovou topologickou klasifikací⁹⁵⁵ nám skrze formální aspekty jasně naznačuje bohatství a obtížnou zařaditelnost tohoto proslulého skvostu. Na rozdíl od jasně „intravilánových“ raně-středních mímetických⁹⁵⁶ dialogů má *Symposion* dvě topologicky diferencované rámcové rozmluvy a má tedy spolu s *Parmenidem* ze všech Platónových děl nejvýraznější narativní charakter.⁹⁵⁷ Sestává ze tří hlavních částí, o sobě velmi složitě propracovaných, jejichž nejasný

za druhé není nedělitelnou součástí duše – v jistém smyslu se jedná pouze o další σχήμα, které se používá, je-li to v momentální situaci výhodné.

⁹⁵⁵ D. Müller: *Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons*, in: *Hermes* 116 / 1988, Heft 4, 387-409, schéma viz příloha III.

⁹⁵⁶ Zdánlivou výjimkou je ovšem *Menexenos*, kde Sókratés jakoby „vyprávěl“ Aspasiinu řeč – ve skutečnosti ji však, jak jsme viděli, přednáší z paměti: není to „vyprávění jako svědectví o něčem“, je to bezprostřední improvizovaný přednes dříve naučené řeči. Tedy úplně něco jiného než např. vyprávění o Diotímě nebo o Atlantidě.

⁹⁵⁷ Přísně vzato je nejvíce narativní: centrální pasáž je totiž opět vypravována, takže se jedná o trojnásobnou narativitu.

vzájemný vztah tvoří jednu z hlavních příčin velké rozmanitosti pokusů o interpretaci. Panuje ovšem všeobecná shoda v tom smyslu, že se spolu s *Ústavou* a *Faidónem* jedná o základní kámen Platónovy filosofie, sepsaný rovněž někdy ve středním období.

Podle našeho názoru *Symposion* představuje vrchol raně-středních spisů a doslova geniální syntézu všech motivů, které se v dosavadní Platónově tvorbě objevují; gorgiánská problematika v něm tvoří nepřehlédnutelnou výchozí bázi. Na druhou stranu dílo patří k základům klasické platónské pozitivní nauky a obsahuje první explicitní podobu Nauky o Idejích,⁹⁵⁸ čímž vlastně zakládá skupinu vrcholných či klasických spisů. Jedná se tedy o ve všech směrech přelomové dílo, které nicméně bylo ke své neopakovatelné roli v dějinách západního myšlení z velké části přivedeno potřebou vyrovnat se s purpurovým stínem Gorgii z Leontín – na komplexní rétorické východisko komplexní odpověď.

Nechceme tedy v žádném případě tvrdit, že se gorgiánskou problematikou myšlenková stránka *Symposia* podstatně vyčerpává; naše interpretace se ovšem v souladu s dosavadní plavbou po skrytých „purpurových“ vodách pokusí ukázat, že bez zohlednění gorgiánské problematiky nelze žádnou interpretaci *Symposia* pokládat za plně uspokojivou či přinejmenším za zcela vyčerpávající.

b) Dramatický rámec a tragická povaha dialogu

Pomineme-li dvojí narativní rámec *prologu* (→ 173 e), jenž posunuje celý děj do jakéhosi zvláštního mytického „zlatého věku“,⁹⁵⁹ kdy v Athénách ještě sídlilo Dobro, je dialog zásadním způsobem určen svým doslova dramatickým rámcem: oslavou vítězství v dramatické soutěži. A právě řecké drama, přesněji attická tragédie, je zásadním způsobem určující pro komplikovanou stavbu

⁹⁵⁸ Na rozdíl od mnoha jiných interpretů *Menóna* se domníváme, že předpoklad paradigmatu ještě neznamena Nauku o Idejích, přinejmenším ne v onom smyslu, jak se běžně chápe systematické zpracování filosofického výkladu světa z klasického období, zejména *Ústavy*. Intuitivní setkání s paradigmatem, nezbytné pro teorii ἀνάμνησις, se týká zejména epistemologie a v první řadě morálních konceptů – analogicky samozřejmě matematických poznatků. Nic ovšem nenaznačuje rozdělení světa na ontologicky primární a sekundární sféru, zkrátka: naše interpretace nenalezla v *Menónu* ani princip μέθεξις, ani χωρισμός, ani žádnou formulaci typu αὐτὸ καθ'αὐτό vyjma epilogu 100 b (který jednak mohl být snadno doplněn dodatečně, jednak jasně ukazuje nutnost budoucího zkoumání a nejistotu ohledně jeho výsledku). Opakujeme tedy ještě jednou, že *Menón* slibuje pravdivé poznání, co věci skutečně jsou. V žádném případě se v něm netvrdí, že skutečně jsou právě a jedině tyto poznatky (resp. objekty náhledu).

⁹⁵⁹ Podobně, jako tomu bylo již v *Gorgiovi*; zde se však nejedná o mytické bezčasí, ale o mlhavou heroickou minulost jasně náležející k jiné době, poměrům i generacím, nicméně jasně zakotvenou do smrtelného času údajem o prvním Agathónově vítězství. Jak poznamenává B. Zehnpfennigová: *Platon: Symposion*, gr.-de., Hamburg 2000, VIII., zdůrazňování věrohodnosti vyprávění a spolehlivosti zdrojů již od počátku navozuje problematiku opakování, reprodukce a uchovávání stálých hodnot ve světě, kde vše pomíjí. My přitom víme, že právě to je „jablko sváru“ mezi Gorgiovou a Platónovou filosofií: nepodmíněnost poznatků, hodnot, kritérií, řádu.

spisu. Dialog má tři části, které odpovídají třem klasickým episodám; každá z nich má jiného *protagonistu*, dále sborové pasáže, přechodové pasáže etc. Celý spis se navíc nese ve znamení Dionýsa, Boha vládnoucího vínu, ale i dramatickému žánru.⁹⁶⁰

Centrální postava díla, básník Agathón, je přitom zároveň Gorgiův žák; nepředstavuje tedy jen tragickou poesii, jejíž vliv na všechny aspekty hellénského světa dnes jen těžko doceníme, ale zastupuje celé tragické myšlení i s jeho filosofickou reflexí v podobě Gorgiovy filosofie a rétorické školy. Bez nadsázky lze tuto postavu nazvat tragikem *par excellence*. Hlavním *protagonistou* druhé části je Sókratés, jehož tragický osud je nějak přítomen v každém Platónově díle a poukazuje tak směrem k *Apologii*. S tragickým hrdinou třetí části se setkáváme až v průběhu děje. Je jím geniální stratég, athénský boháč a bonviván Alkibiadés, nejkontroverznější a bezpochyby tragická postava athénských dějin. Mezi těmito třemi postavami je rozprostřeno poselství *Symposia*. Odpočátku je přitom jasné, že tématem musí být nějakým způsobem gorgiánská rétorika, jejímž velkolepým zástupcem je Agathón, která se zásadně zabývá otázkou moci a úspěchu, jež ztělesňuje Alkibiadés, a která konečně představuje první filosofickou analýzu tragické situace, kterou podle Platóna v nejvyšší míře ztělesňuje Sókratés. Zároveň je díky této vazbě na *Apologii* jasné, že půjde o střet, neboť Platón filosofovu (a obecně smrtelníkovu) tragickou situaci pokládá za zlo a vytrvale se pokouší podat „konečné řešení sókratovské otázky“.

Po literární stránce se jedná o jeden z nejkrásnějších textů všech dob, je však třeba zdůraznit, že dokonale kombinuje tragickou formu se žánrem epideiktické rétoriky do komplikovaného tvaru. Více než jinde u Platóna proto v *Symposiu* platí, že každá myšlenka je kontextuálně determinována a je třeba jí rozumět a vykládat důsledně z jejích dramatických, formálních, strukturních, argumentačních a v neposlední řadě chronologických souvislostí. *Proléptické* čtení by zde bylo zvláště riskantní.⁹⁶¹

⁹⁶⁰ K zásadnímu významu dionýsovské metafory a vůbec k evidentnímu ztotožnění struktury dialogu se stavbou tragédie, včetně důsledného členění na sborové pasáže, epizody etc. viz E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 30.

⁹⁶¹ Při interpretaci konkrétní pasáže ze *Symp.* doporučuje Jürgen Wippert: „... *alle anstößigen Stellen soweit möglich von der Diotimarede im ganzen aus und sodann vom Gesamthorizont des Symposions überhaupt zu interpretieren und schließlich zur Verdeutlichung unseres Textes nötigenfalls parallele Gedanken aus anderen Dialogen heranzuziehen.*“ J. Wippert: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, s. 124. My k tomu dodáváme: nesmí

c) První část aneb οί χωρευταί

Z druhého *prooimia*⁹⁶² si všimneme pouze nápadné proměny Sókrata jdoucího na hostinu, a zejména faktu jeho opoždění. Vedle řady jiných motivů, odkazujících např. k *Apologii*, je zde pro naše zkoumání rozhodující signál o „platónské“ povaze Sókrata. Čtenář se tak jasně dozvídá, že to není onen historický Sókratés, i když má snad jeho tělo a některé rysy. V paralelní pasáži třetí části (213 a – 214 b) odpovídá postavě Sókrata pozdě přicházející Alkibiadés, a tak jako je opilým zástupcem Dionýsovým, doprovázeným bakchantkami, jde Sókratés svým střízlivým apollónským krokem osamocen, řídě se pouze a jedině chodem svého vnitřního *logu*. Tato souvislost je zásadní mimo jiné pro výklad „silénské“ pasáže (215 a-b, 216 d-e), v níž všem svým čtenářům Platón ústy Alkibiadovými dává jasně na srozuměnou, že pokračovatelem Sókratovým je pouze on⁹⁶³ a že tedy zlatníkem božského jádra hrubé sókratovské *elenktiky* je Platón sám. To je neobyčejně důležitá kontextuální informace pro porozumění postavě Diotímy a relevanci její řeči v rámci vnitřního platónského diskursu.

Sókratés tedy přichází doprostřed oslavy Agathónova vítězství, která je zároveň v jistém smyslu díkůvzdáním, obětí a vzýváním Boha Dionýsa, jenž je prostřednictvím vína a celkového bujarého vytržení účastníků v místnosti téměř hmatatelně přítomen. Oslava nicméně probíhá druhý den a dionýsovské třeštivé přitakání bujnosti života již si bere svou přirozenou daň. Sókratés tedy přichází v pravou chvíli (καιρός!) v roli prvního posla⁹⁶⁴ a spolu s ním přichází ke slovu střízlivý odstup, jenž posunuje celou společnost z pohlcení bezprostřední přítomností do oblasti *logu*: přítomní se usnáší na soutěži v oslavných proslovech na Eróta. Teprve živel řeči a společný zájem na společném tématu sjednocuje

být porušen hermeneutický princip časové priority! Bývá ovšem rozšířeným zlozvykem ulehčovati si výklad *Symposia* s pomocí nepřliř vzdálené *Ústavy*, resp. *Faidóna*. Jenže *Symposion* stejně jako všechny ostatní Platónova díla před *Ústavou* zcela postrádá onen politicko-kosmologický rozměr a je důsledně koncipován z pozice člověka jakožto jednotlivce. Rovněž ona pedagogicko-iniciační stránka platónské filosofie se stále ještě týká pouze individua a jeho osobního rozvoje a osudu. Platónova snaha o získání politického vlivu, kterou jsme viděli v *Gorgiovi* a *Menexenovi*, ještě neznamená, že by v té době měl připraven odpovídající koncept.

⁹⁶² Typicky gorgiánský prvek, viděli jsme jej v *Heleně*, u Ísokrata... Terminologicky je možné rozlišovat apelativní (situační) πρόλογος a literární προοίμιον, nebo první (mímetické) a druhé (narativní) προοίμιον, v zásadě se však jedná o tytéž μέρη λογοῦ. V *Symposiu* jsou ovšem navíc kombinovány se začleněním do tragické struktury.

⁹⁶³ *Symp.* 216 d: εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτου γινώσκει. K Patočkovu přesvědčivě psychologizujícímu výkladu Platónovy projekce do postav typu Alkibiada, Menexena, Charmida nebo Kallikleia viz výše. Zde je důležitá analogická situace, v níž se Platón nacházel vůči Sókratovým vrstevníkům a přátelům. Jak to, že takový „mladíček“ může o Sókratovi vědět více než Antisthenés, Aristippos nebo Eukleidés ?

⁹⁶⁴ Klíčový prvek dramatické struktury; Sókratés zde přichází jako posel Apollónův (navíc vypravěč celého spisu se jmenuje Apollodóros). K obecné struktuře attické tragédie viz W. Schadewald: *Ursprung und frühe Entwicklung der attischen Tragödie*, in: *Wege der Forschung* (zu Aischylos I., hrsg. H. Homel), Darmstadt 1974, 104 – 147.

přítomnou společnost a mění dosavadní *σύνδειπνον* ve skutečnou společenskou událost. Doposud se totiž jednalo o pouhou hostinu, jejíž limity byly dány fyziologickou pohroužeností všech přítomných do individuálního vnímání bezprostředních tělesných procesů a dějů. Účastníci tak vlastně jedli a pili *VEDLE* sebe a ne pospolu.⁹⁶⁵ První *στάσιμον* (174 a – 175 d) nám tedy představilo sbor, jeho *πάθος* i nejvýznačnější představitele.⁹⁶⁶ První epizoda tragického boje o krásu začala.

❶ Jako *ἔξαρχος* v ní vystupuje FAIDROS (178 b – 180 b), jenž jistě ne náhodou také figuruje jako *πατήρ τοῦ λόγου*. Velebí Eróta prostřednictvím tradice naučného eposu, v níž hravě kombinuje Hésioda s Akúsiláem a Parmenidem. Jeho zdánlivě školská a naivní řeč přitom nezůstává u tuctové kompilace známých kosmogonií, ale důsledně ukazuje, jak niterné vlákno prapůvodní *ἀρχή* ve zrozeném *kosmu* nadále vládne, a s touto vládou stojí a padají základní hodnoty hellénské tradice. Tato morálně-náboženská tradice je pak výstižně exemplifikována homéřskými archetypálními postavami. Onou pupeční šňůrou, která k sobě poutá oba dva významy slova *ἀρχή* do živoucí jednoty smyslu, a spojuje nezměrný *chaos* se strukturovaným *kosmem*, nespoutané barbarství s nepsaným mravem rodové společnosti, a nestydatou sebezáchovu se studem a obětováním, je ve Faidrově řeči právě Erós. Prostřednictvím Faidra tak Platón rámuje celé budoucí konceptuální spektrum pozadím tradiční, v mlhách mytologie se ztrácející epické poesie. Již během Faidrový řeči je přitom zřejmé, že epické východisko je jakýmsi zvláštním způsobem neúplné, jakoby „skleníkově“ neduživé a nepřesvědčivé.⁹⁶⁷ Slouží ovšem zároveň jako zásobárna obrazů, citátů a metafor pro všechny následující koncepce bez výjimky; představuje tedy společnou bázi hellénské kultury, neobyčejně životaschopné samozřejmé předporozumění, které jako explicitní stanovisko nikdo nebere vážně, nedokáže se však bez jeho rámce obejít.

⁹⁶⁵ Z platónského hlediska by to zřejmě platilo absolutně. Že tomu tak docela není, si uvědomíme ve chvíli, kdy odhlédneme od živého Platónova obrazu hodovní místnosti a zahrneme do výchozí situace dialogu i kontext Agathónova vítězství a celé na něj navazující oslavy, jejichž pouhou částí je popisovaná hostina. Během několikadenních oslav mají samozřejmě všichni společnou intenci, která právě zahrnuje ono díkůvzdání a odevzdání se Dionýsovi. Sdílejí tedy spolu radost, vděčnost a vůli dát volný prostor smyslové rozkoši jako říši Dionýsa.

⁹⁶⁶ Mějme na paměti, že účastníků i řečníků bylo více (*Symp.* 178 a, 180 c). Ne každá řeč však podle Apollodórova MÍNĚNÍ byla HODNA paměti: *ἔδοξε ἀξιολομημόνευτον*. Goriánské aluse jsou nepřehlédnutelné.

⁹⁶⁷ Totiž působí dojmem pracného udržování při životě, podobaje se vymírajícímu druhu v rezervaci: sám o sobě nezdolný a bezchybný, ve změněných podmínkách ovšem odsouzen k zániku, aniž by ztratil něco ze svých kvalit.

Následuje pro interpreta neobyčejně důležitá MEZIHRA (180 c),⁹⁶⁸ skrývající indicie o zapomenutých či marginálních proudech řeckého myšlení, které Platón vědomě nezahrnuje do představovaného spektra. Již nyní je jasné, že záměrem je předložit reprezentativní vzorek, jenž má působit dojmem úplnosti.

☉ Touto pozoruhodnou konstrukcí⁹⁶⁹ se druhým řečníkem stává PAUSANIÁS (180 c – 185 c), jenž bezprostředně navazuje na Faidra, hned zpočátku však činí zásadní rozlišení. V centru jeho zájmu je onen zvykový mrav, jenž se v podobě archetypálních postav objevil již u Faidra, nyní je však přetaven v konkrétní konvenci morálního řádu, fundujícího psané i nepsané zákony hellénské společnosti. Pausaniás je tak zastáncem faktického *statu quo*,⁹⁷⁰ jenž z epického náhledu sexuální povahy stvořeného světa činí faktickou přirozenost, jejíž prazákladní sílu je třeba využít nikoli v sobeckém zniternění, ale naopak začleněním do politické dynamiky lidské společnosti. Extrovertně zaměřený mužský Erós je proto uchopen jako záruka trvalosti a efektivity edukativních a zušlechťujících institucí, umožňujících dosíci civilisované obce vychovaných občanů, schopných dlouhodobě a dobrovolně se podrobovat zákonu. I když je od samého počátku Pausaniova řeč zdánlivě podmíněna sofistickou diferencí νόμος - φύσις, její celková intence je zcela jiná. Pausaniův zájem se totiž cele koncentruje na νόμος, jeho vznikání, tvorbu, fundaci, morální opodstatnění, prospěšnost a udržitelnost v obci. Na rozdíl od sofistů se tedy nestaví na stranu svobodné přirozenosti a individuální kreativity, ale naopak volí mrav. Ze všeho nejvíce se tedy svým pojetím blíží oné generaci mravokárců, dozorců, vychovatelů a zákonodárců, jejíž odkaz byl později koncentrován do postav legendárních mudrců. Centrálními pojmy jsou zde náležitost, správnost, slušnost a řádné provedení sexuálního jednání, nikoli jeho podstata nebo hodnota jako taková.

⁹⁶⁸ Základním orientačním bodem v nejasné struktuře *Symposia* zůstávají mezihry, radí E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 30.

⁹⁶⁹ Musíme se samozřejmě ptát, proč to Platón dělá. Přiznaná konstrukce je přece stále konstrukcí! Musíme si však uvědomit, že onen dojem úplného výčtu podstatných prvků je právě to, co chtěl Platón ve čtenáři vyvolat. Zároveň se dokázal mistrně pojistit proti případným námitkám, že nebylo zahrnuto vše: skutečně nebylo. Vynecháno bylo to, co upadlo v zapomnění! To je nápaditá analogie ke kulturnímu procesu, v němž se nepodstatné ztrácí v propadlišti dějin. Platón nám tedy sděluje, že zmiňuje jen to, co skutečně přetrvalo a přetrvává v plné relevanci, čímž poněkud alibisticky, avšak efektivně, svou konstrukci maskuje paměti celé Hellady.

⁹⁷⁰ Pausániovi vcelku nakloněnou interpretaci viz u C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 10. Naproti tomu spíše negativní výklad B. Zehnpfennigové: *Platon: Symposion*, gr.-de., Hamburg 2000, X, která Pausaniu na základě protikladu νόμος - φύσις interpretuje jako model typického sofisty.

Rovněž druhá MEZIHRA (185 c – 185 d), oddělující Pausaniu od následujícího řečníka, je pro nás velmi významná. Jednak krátkým zapojením celého sboru nám připomíná, že právě pronášené řeči nejsou než harmonickým polychorálem jediného sboru, a že tedy máme tu čest pouze s malými sóly, ještě podtrhujícími mohutnost a obsažnost skupiny. Za druhé nám však jednoznačně potvrzuje naše tušení z první mezihry, že pořadí řečníků vůbec není náhodné, a že každý z nich má svou pevně danou úlohu, dohromady s ostatními tvořící jednotný obraz. Tohoto dojmu Platón bravurně dosahuje komickou scénkou, v níž komický básník, slavný svými karikaturami opilců, dostává škytavku z pití a není schopen dostát svému úkolu pronést oslavnou řeč. Jenomže škytání, kýčání a jiné nezvladatelné a nenadálé tělesné projevy jsou v řecké tradici vždy spojovány se znamením Boží vůle, zejména pak ve vztahu k Diovi!⁹⁷¹ Tímto nenadálým a násilným vstupem *vis maior* nám autor dává na srozuměnou, že Aristofanés seděl na špatném místě – jeho role teprve přijde. Teď je na řadě Eryximachos. Ačkoliv je pedantický a přemoudřelý athénský lékař jaksi spoluúčasten na Faidrově otcovství celé řeči, má svou povahou k vlastnímu zadání ze všech účastníků nejdále a ne náhodou tedy vystupuje přesně vprostřed první tragické epizody.

⊕ ERYXIMACHOS (185 e – 188 e) je totiž typickým zástupcem svého oboru se všemi jeho klady i nectnostmi, které v situaci přímo nesouvisející se zdravím vystupují názorně na povrch. Nejtrefnější charakteristikou jeho řeči i osoby je τέχνη: představuje pýchu a sebevědomí prakticky úspěšného oboru, jenž se domnívá, že svou krátkozrakou řemeslnickou racionalitu může povýšit na universální měřítko výkladu světa včetně závazných doporučení v morální oblasti. Překvapivě však po samolibém lékařském exposé věnuje většinu času oblasti hudby,⁹⁷² ačkoliv je to ze všech účastníků právě tento „suchar“, kdo má pro Músy zjevně nejméně pochopení, je neschopen dostát kouzlu okamžiku, a vůbec je od počátku představen jako ten, kdo posílá pištkyni pryč (176 e).⁹⁷³ Navazuje sice na svého předřečníka, ihned však činí rozlišení směrem k nutnosti zaujetí universalistického stanoviska, které ovšem vzápětí podrobuje ryze

⁹⁷¹ Xenofón: *Anab.* III § 2.

⁹⁷² K tomuto zjevnému paradoxu blíže C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 9.

⁹⁷³ Zcela opačné hodnocení L. Edelstein: *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 75 / 1945, jenž shledává obraz Eryximacha laskavým.

lidským měřítkům.⁹⁷⁴ Jeho řeč je tak zjevnou platónskou kritikou hippokratovské nauky a vůbec všech absolutizací postavených na odbornictví.⁹⁷⁵ Jakou má však funkci v rámci Platónova filosofického dramatu?

Podle našeho názoru se Eryximachos nejvíce blíží onomu stylu myšlení, jenž bývá označován za klasické presókratovské filosofování. Tedy v zásadě nauka založená na iónském fysikalistickém východisku,⁹⁷⁶ ovšem s kosmologickými, politickými a samozřejmě morálními konotacemi. Hlavním terčem je zde patrně Empedoklés se svou ambivalentní dvojicí Φιλότης - Νείκος a monumentální naukou s komplexním dosahem.⁹⁷⁷ Začínáme tak tušit, jaký že reprezentativní vzorek nám členové sboru vlastně předvádějí: na výchozí mýtus, svázaný epickým tvarem, navazuje zrod hellénského common sense, representovaný tvůrci zákonů a strážci nově založených mravů; celou etapu doplňuje a korunuje nezávislost badatelsko-spekulativního pohledu, jenž ve snaze odpoutat se od předsudečných kořenů zcela ztrácí smysl pro svou životadárnou výchozí půdu. Každá ze zmíněných posic je charakteristická zjevnou slabinou – Faidrova neuchopitelností a absencí jednoznačného tvaru, Pausaniova umrtvující strnulostí dogmatické normy, a Eryximachova drzou sebejistotou kontroly omezeného obzoru, která si odmítá připustit další a hlubší horizonty. Nejhuře z nich dopadá Eryximachos, jehož řeč nakonec nepřináší žádnou trvalou hodnotu a ukazuje se jako pouhý přechodný moment celého pohybu, jenž v rámci zvoleného problému nedokáže vystihnout žádný původní aspekt a pouze negativně shrnuje dosavadní spektrum.⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Jak znechuceně poznamenává E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 31. Pro Wyllera je Eryximachos shrnující postavou všech postojů obsažených ve sboru.

⁹⁷⁵ Podrobnou diskusi této problematiky včetně odkazů na speciální pojednání viz C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 147 - 153.

⁹⁷⁶ V tomto duchu se s ním rovněž setkáváme v Platónově *Prot.* 315 c, kde diskutuje s Hippiou. To je zároveň zpětné potvrzení naší hippiovské interpretace: Platón Hippiu spíše než za sofistu pokládal za archiváře a presókratika.

⁹⁷⁷ Vedlejšími motivy a drobnými alusemi Eryximachova řeč přímo překypuje – důvod je patrně ten, že má jaksí generálně vystihovat základní styl presókratovské filosofie jako takové (a do jisté míry ji tedy i „hází do jednoho pytle“). Mezi nejzjevnější narážky patří samozřejmě citace Hérakleita (187 a-b), jehož Platón v pozdějších a preciznějších dějinně-filosofických konstrukcích všeobecně označuje za zakladatele posice vycházející z dění, vznikání a zanikání. Nechybí ale ani po iónském způsobu desinterpretovaná pýthagorejská matematika (187 c-d) nebo milétská meteorologie (188 a-b). Co je nápadně vynecháno, jsou samozřejmě Eleaté, kteří skrze „Otece“ Parmenida jsou u Faidra rozpoznáni mezi těmi, kdož mají nárok mluvit ἐξ ἀρχῆς a spojují tak počátek s koncem.

⁹⁷⁸ Jak upozorňuje Rowe, je Eryximachova řeč jako jediná z celé společnosti důsledně a zcela asexuální. Vyhýbá se tedy odpovědnosti a vůbec klíčové dynamice, kterou vyrovnání se se sexualitou do tématu přináší, a vyhýbá se rovněž jakékoli inspiraci přítomnou společností a okamžikem, má tedy stejně daleko od Faidra jako od Agathóna. Viz C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 147. To ovšem neznamená, že by Eryximachos nepředstavoval přínos – jak zdůrazňuje L. Edelstein: *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 75 / 1945, 93-95, přináší právě

Z našeho „purpurového“ stanoviska je samozřejmě nejzajímavější Eryximachovo pojetí τέχνη jakožto manipulativního vědění, a zejména exemplifikace této tendence v propojení lékařství, kuchařství, hudby a věšteství v rámci jedné a té samé intence (187 d – 188 d).⁹⁷⁹ Touto intencí je zjednodušeně řečeno správné dávkování přirozené moci,⁹⁸⁰ která se v různých oblastech sice projevuje různě, jedná se však v zásadě o Eróta, jenž je hybnou silou přirozenosti věcí. Platón tak zde odhaluje širší intelektuální základ svých filosofických současníků a konkurentů, zejména pak samozřejmě empedokleovské východisko gorgiánské rétoriky. Až zde nám tedy rozkrývá pozadí „kuchařské“ pasáže z *Gorgií*. Právě u Gorgií jsme totiž v *Heleně* viděli ono dávkování lektvarů, řečí, barev či snad milostných doteků a pohledů, které skrze různé δύναμεις duše směřovaly v zásadě k jedinému cíli: ovlivnění a přesvědčení stávajícího mínění. Kdo však rozhodne, jakým způsobem a k jakému cíli směřovat onu prazákladní sílu? U Eryximacha je to samozřejmě specialista, tedy lékař sám, jenž se stává kritériem krásy i odpudivosti, a konsekventně má rovněž právo navozovat cizím tělům krásné či ošklivé touhy (186 b-d). Platónskému čtenáři je ale jasné, že párové pojmy καλόν - αἰσχρόν mají též velmi významné morální a všeobecně normativní užití, a že zde tedy lékař vystupuje naprosto neoprávněně jako odborník na cokoli, aniž by se opíral o nějakou skutečně vykazatelnou argumentaci.⁹⁸¹ Eryximachův *kosmos* totiž není morálním řádem, ale výsledkem dvojího působení Eróta – které je to správné, rozezná lékař intuicí...⁹⁸²

Eryximachos jako jediný na scénu „čistě filosofický“ pohled. My ovšem musíme dodat, že právě proto je tento pohled Platónem označen za počáteční, naivní a později překonaný a nahrazený Diotímou (platónskou filosofí). Na rozdíl od ostatních v něm tedy nezbyvá žádné osobité téma, které by Platón byl nucen bez větších změn akceptovat.

⁹⁷⁹ Tak se k němu také ostatní účastníci chovají – neustále v žertu zdůrazňují „lékařskou vševedoucnost“. Když se ovšem Alkibiadés slibuje podřídit ve všem jeho pokynům, myslí to samozřejmě převážně ironicky. Neznamená to, že by Platón zlehčoval Eryximacha jakožto lékaře, ale hodnotí jej obdobně jako kormidelníka v *Gorg.* 511 d – 512 e. To znamená, že na moři (v otázce nemoci) je takový znalec nezastupitelný, nemůže však učinit někoho lepším.

V žádném případě se proto nemůžeme ztotožnit s interpretací Eryximacha jako předobrazu skutečného vládce, jak chybně prosazuje L. Edelstein: *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 75 / 1945, 99-101, patrně pod zavádějícím vlivem extrémní prolépsy.

Eryximachův „dohled“ nad Aristofanem souvisí s výměnou pořadí: lékař nechce, aby na „jeho“ místě byla ostuda.

⁹⁸⁰ Právě na ono „*Dosierung*“ se soustřeďuje B. Zehnpfennigová: *Platon: Symposion*, gr.-de., Hamburg 2000, XI.

⁹⁸¹ Že se jedná skutečně o přehodnocení schématu z *Gorgií* a zásadní, trvalý posun v pohledu na medicínu, ukazují *Rep.* 405 a – 410 c, v níž je „odbornická“ medicína eryximachovského stříhu přirovnávána k sofistice. Podrobněji S. Rosen: *Plato's Symposium*, New Haven&London 1987, 93-94. Platón se tak přibližuje Ísokratovi a jeho schématu.

⁹⁸² Eryximachos doslova říká, že právě ten, kdo dokáže rozpoznávat rozdíl mezi krásným a odpudivým Erótem (zároveň ve významu tělesná, sexuální touha), je ιατρικώτατος. Lékařství jakožto obor (ἐπιστήμη) přitom spočívá ve schopnosti nadvládu jedné touhy či šťávy nahradit jinou (186 d). Τέχνη ιατρική tedy zjevně nespočívá v nauce, která by dotyčnému zprostředkovala poznání dobra a zla – naopak, to je schopnost, kterou musí lékař od přirozenosti mít, jinak nebude dobrým lékařem. Jinými slovy, Eryximachos spoléhá jednak na všeobecnou

Tuto svou roli samozvaného dozorce se Eryximachos pokouší v MEZIHŘE (188 e – 189 c) uplatnit i na Aristofana, jenž se díky jeho instrukcím již zbavil škytavky a chystá se pronést svou řeč. Jenže vážený dramatik a satirický kritik athénské kulturní i politické scény je pro „doktůrka“ příliš silné sousto⁹⁸³ a jeho pohled se neměří kapátkem.

④ ARISTOFANÉS (189 c – 193 e) hned v počátku své řeči dává jasně najevo, že bude mluvit zcela jinak, než jeho předchůdci.⁹⁸⁴ Jasná distance od Eryximacha s Pausaniou nám jednak potvrzuje naše dosavadní čtení,⁹⁸⁵ jednak dává jasný signál⁹⁸⁶ ve smyslu zbrusu nového začátku: presókratovská éra skončila, jsme v Platónově současnosti. Aristofanés předkládá až překvapivě vážně míněný pohled na lásku v lidském světě, v životě člověka, společnosti, lidstva. Nehledě na celkovou vědomě odlehčující poetiku, která imituje zkušenou ruku komediálního autora, však výklad ani v nejmenším komicky nepůsobí a pokusy nalézt nějakou odpovídající Platónem parodovanou komedii selhávají právě kvůli zjevné hloubce a dosahu této pozoruhodné řeči.⁹⁸⁷

To, o co Aristofanovi v jeho řeči jde, je vystižení lásky člověka k člověku jakožto naprosto rozhodujícího aspektu lidského štěstí. Bez lásky člověk nedokáže naplnit svou přirozenost, nemůže plně rozvinout své schopnosti a už vůbec ne dojít nějakého uspokojivého osudu. Jedině nalezení našeho protějšku v lidském světě nám přináší skutečné uspokojení, jenom díky smrtelnému vztahu ke smrtelníkovi dokáže být smrtelník skutečně šťasten.⁹⁸⁸ Poprvé se tak ke slovu dostává ryze lidské stanovisko, člověk je zde v centru veškerého zájmu a Erós je

neproblematičnost založení protikladu καλὸν - αἰσχρόν, jednak na odborníkovu intuici. Ani jedno Platón nevidí rád... takoví státem uznaní odborníci totiž dokázali poslat na smrt Sókrata.

⁹⁸³ Všimněme si ještě jednou, jakou roli se Eryximachos opět snaží hrát: vystupuje zde jako dospělý mezi dětmi, jako znalý mezi neznalými a učitel mezi žáky. Tato role je ale přece od *Gorg.* 521 e – 522 a vyhrazena platónskému filosofu! I on ale může svou roli hrát jen jako LÉKAŘ MEZI DĚTMI V OTÁZKÁCH ZDRAVÍ! Eryximachos nárokuje vše.

⁹⁸⁴ Jak upozorňuje C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 153, Eryximachos s Pausaniou se vyčerpávají oslavou velikosti a rozsahu Erótovy moci. Aristofanés přitom jasně ukazuje, že vůbec nechápu, co je tato moc zač!

⁹⁸⁵ V tom smyslu, že Faidros (tedy mýtus ve formě epické metafor) je jako zakladatel nutně přítomen v každé řeči a nelze se od něj v pravém slova smyslu distancovat. Obdobný vztah můžeme v konkrétní podobě nalézt v *Resp.* 607 a - pozdější básníci jsou vyhnáni, Homéra se vzdělaný Hellén jaksí zbavit nedokáže.

⁹⁸⁶ Čtvrtou řeč jako mezník nového počátku vykládá B. Zehnpfennigová: *Platon: Symposium*, gr.-de., Hamburg 2000, XXVII, není ovšem schopna žádného zásadního vysvětlení, v čem onen přeryv spočívá.

⁹⁸⁷ Ve svém velmi důkladném rozboru ukazuje K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 86 / 1966, 41-45, že základní myšlenka Aristofanovy řeči nepochází z žádné známé komedie a množství alusí, které se v textu nacházejí, je zhruba ve stejném poměru možno vysledovat směrem k presókratovské filosofii (Anaximadros, Empedoklés), Esopovým bajkám, tragédiím, neliterární rovině folklóru i vlastním Platónovým mýtům (o cikádách *Phaedr.* 259 b-d). Za případnou první inspiraci nabízí Ferekratovu nedochovanou komedii *Mravenci* nebo stejně enigmatickou Antifanovu *Anthropogonii*, v žádném případě však žádnou z vlastních Aristofanových her. My se ovšem domníváme, že Platónův vzor je třeba hledat úplně jinde.

⁹⁸⁸ παρασκευάζει ἡμῖν πᾶσαν εὐδαιμονίαν v *Symp.* 188 d.

koneckonců chápán jako jakási *μεγίστη δύναμις* (188 d), která se vzdouvá v naší přirozenosti, ať již je vykládána jako Bůh nebo jakkoliv jinak. Aristofana tedy zajímá lidský jednotlivec, celá řeč je psána z perspektivy individua a jeho zájmů, veškeré další souvislosti se objevují jen kvůli nutnosti tyto zájmy saturovat nebo osvětlit. Nepřekvapí nás tedy, že ono vysvětlení má formu pozoruhodného, uměle vytvořeného mýtu o sexuálním původu lidstva a jeho dopadu na životní perspektivu každého člověka. V tomto bravurně vystavěném vyprávění samozřejmě defilují metafory, svým původem soupatričné s myšlením ve stylu Pausanii nebo Eryximacha, figurují však jako pouhé ozvláštňující kamínky, jimiž je vyzdobena velmi smělá a osobitá mozaika. Zapátráme-li v paměti, něco velmi podobného jsme již u Platóna viděli - Prótagorova „Velká řeč“! Doplníme-li jednoznačný zájem o lidské individuum a onen charakteristický vztah k Bohům, kteří jsou více-méně kulturně podmíněnou personifikací jinak neosobních přirozených sil a mechanismů, vidíme zcela jasně, že Aristofanés zastupuje sofisty.⁹⁸⁹ Ne náhodou tedy řeč shrnující myšlenková východiska řeckých osvícenců bývá moderními interprety pokládána za nejpřesvědčivější a přitahuje nejvíce pozornosti:⁹⁹⁰ první totiž přináší skutečnou alternativu platónské filosofii. Dover nachází v *Symposiu* celkem trojí pojetí lásky:

- ① sexuální touha: A touží po B kvůli jeho kvalitám, srozumitelným pro C
- ② citový vztah (affection), kterému může propadnout kdokoli vůči komukoli bez ohledu na věk nebo pohlaví

⁹⁸⁹ Pokud by snad někdo namítl, že Aristofanés byl známý tradicionalista a odpůrce jak sofistů, tak jejich dalekosáhlého vlivu na celou athénskou kulturu (zejm. Eurípida), pak je třeba připomenout komplexní charakter Platónových postav, které obvykle zasahují řadu témat a slučují rysy většího počtu historických osobností. Především je třeba si uvědomit, že Aristofanés nezapomenutelným způsobem zesměšnil Sókrata a celou jeho školu v několikaletém uváděném a upravovaném hře *Oblaka*, kde se rasantně staví proti přírodně-filosofickým, sofistickým i politicko-výchovným „novotám“ a háže v tomto smyslu všechny filosofické myslitele „do jednoho pytle“, personifikovaného právě Sókratem. Platónova břitká odpověď činí totéž s Aristofanem samotným, jenž se stává obdobným „hromosvodem“ pro kritiku celé generace myslitelů, obecně nazývaných sofisté (jak víme z předchozího zkoumání). Za druhé je třeba upozornit na to, že Aristofanovo athénské postavení neodpovídá naší příliš úzké roli autora komických her. Snell ukazuje, že Aristofana je v mnohém ohledu třeba chápat jako literárního kritika a teoretika, viz B. Snell: *Aristophanes und die Ästhetik, in: Wege der Forschung* (zu Aischylos I., hrsg. H. Homel), Darmstadt 1974, 37-59. To je přesně role, kterou hráli sofisté – a často mezi sebou vedli ostré spory! Mnozí se zároveň prezentovali jako básníci a zastávali velmi tradicionalistické postoje (ukázkový příklad: Hippiás). Nezapomínejme proto na náš vlastní poznatek, že Platón užívá dvojího pojmu sofisty, přičemž jeden z nich se prostě kryje s common sense, kdežto druhý označuje prótagorovce. V Aristofanovi, jak se zdá, splývají oba dva tyto významy v obecné kritice individualistické a antropocentrické perspektivy celé generace myslitelů.

⁹⁹⁰ Samozřejmě v rámci první epizody, viz P. Ludwig: *Politics and Eros in Aristophanes' Speech: Symposium 191e-192a and the Comedies*, in: *The American Journal of Philology* Vol. 117, 1996 / 4, 537. Podrobným srovnáním nám dostupných Aristofanových postojů dochází Ludwig k hrubému nástinu určité společensko-politické posice, která je striktně individualistická a zásadně neslučitelná s Platónovou visí *kosmického* morálního řádu, tamt. 559-561.

③ „preference“: A touží po B nikoli kvůli zjevným kvalitám, srozumitelným pro C, dokonce i když je dostupné objektivně žádoucí a dokonalé D

Dover⁹⁹¹ tvrdí, že ostatní řečníci včetně Diotímy vnímají lásku jako touhu po kráse nebo (jako Diotíma) touhu po nezanikajícím Dobru. Podle Dovera směřují řečníci první epizody variantu ① a ③, Eryximachos navíc ještě i ②. Diotíma zase vnímá model ③ jako první krok, který musí být překonán následujícími kroky podle modelu ①. Aristofanés ovšem vysvětluje lásku jako touhu po sobě samém, obsaženém v jiném.⁹⁹² Proto jeho pojetí lásky vyjadřuje výhradně a jedině pojetí ③. To znamená, že pokud se do někoho zamilujeme, pak do něj ZŮSTANEME ZAMILOVÁNI, i když se objeví evidentně krásnější a všeobecně lepší partner. Dover se domnívá, že to je typicky moderní pojetí lásky, a že proto je nám Aristofanés tak blízký. Skutečnou a pravou lásku si spojujeme výhradně s ③, což je pro Platóna nepředstavitelné ze dvou důvodů:

- je-li lidská láska touhou po části sebe sama, pak jejím získáním je dosaženo maximální satisfakce a žádné překračování lidské dimenze není žádoucí. Člověk prostě dochází blaženosti v tomto světě a v tomto smrtelném těle – pokud má štěstí a příhodné podmínky k tomu, aby našel odpovídající protějšek. Z toho vyplývá, že žádná nezávislost a absolutní osobní svoboda nejsou možné, v tom nejpodstatnějším jsme závislí na druhých. A také neplatí žádná absolutní či *kosmická* spravedlnost: ani pílě, ani ctnost, ani moudrost nám v životě pravé štěstí nezaručí – a po smrti už teprve ne!⁹⁹³
- Aristofanova koncepce lásky je zcela subjektivistická a vposledku nezdůvodnitelná: volbu v individuálním případě nechápe nejen třetí osoba, ale vlastně ani oba zúčastnění. Fakt, že někoho milujeme, je založen na nezaložené okamžité evidenci, že tomu tak je. To znamená, že nelze stanovit ani subjektivně relevantní pravidla, nelze v tomto ohledu studiem čehokoli dosíci, veškeré normativní nauky jsou vyloučeny. Aristofanovská smrtelná láska nemá hodnotové vyjádření, neboť je tou nejvyšší hodnotou a skrze ni se teprve

⁹⁹¹ K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 86 / 1966, 49-50.

⁹⁹² Což je základní rozpor s Platónovou koncepcí touhy po jiném a lepším, kterého se mi nedostává. Podrobněji viz A. Havlíček (ed.): *Platónův dialog Lysis*, Praha 2003, zejm. příspěvky A. Havlíčka, Š. Špinky, F. Karfíka a K. Theina; posíci blízkou Doverovi na konferenci zastávala pouze M. Barabášová, jejíž anglický příspěvek ve sborníku chybí.

⁹⁹³ Dover velice zdařile ukazuje, že Aristofanovo pojetí je stanoviskem komického hrdiny, a tedy ztělesňuje obecné lidové hodnoty: lidový hrdina je prostý smrtelník a jako takový chce především přežít a prožít šťastný život. Nezápasí tedy s Bohy o čest a slávu, ale o příležitost k prostému prchavému štěstí, na které má jako „zemský červ“ nezadatelné právo. Viz K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 86 / 1966, 48. My dodáváme, že to je v zásadě i sofistické východisko: kritériem zůstává prostě člověk.

hodnoty ustavují. Láska tedy nemůže být více či méně dobrá, neboť sama je dobrem. A to je pro Platóna nepřijatelné. Taková láska vylučuje filosofii.⁹⁹⁴

Na první pohled by se tedy zdálo, že Aristofanés ztělesňuje největší protiklad k Diotímě a tedy Platónské posici. Jenomže chyba, kterou sofisté dělají, nespočívá pro Platóna v jejich nefilosofičnosti, ba právě naopak. To, že je pro nás dodnes Aristofanova řeč plausibilním pohledem dokazuje, že sofisté berou své pojetí velmi vážně, dokážou jej obhájit a řídí se jím v životě. Rozpor spočívá ve výchozím pohledu „prostého člověka“, že smyslem života je zejména jeho aktuální zachování a že jednotlivec musí a má zejména usilovat o své vlastní naplnění. Tato „komická“ životní perspektiva tak na jednu stranu činí jedince závislým na druhých, společnosti, dobových konvencích a celkové situaci, na druhou stranu člověka jako rod osvobozuje od jakýchkoli vazeb a závislostí; lidé jsou pány svého světa i svého štěstí, za vše, čeho se v životě nadějeme, odpovídáme pouze a jediné my sami – omezení a krátkozrací smrtelníci. Jakmile je ovšem tento mylný předpoklad nahrazen platónskou koncepcí apriorního poznání neměnné pravdy, pak se zdánlivá kontraposice rozplyne jako dým a ze sofistického přístupu zbývá radikalita usilování, metodická soustředěnost, důraz na výchovu a vzdělání, snaha prosadit svůj pohled na politické úrovni a ovládnout kulturní i intelektuální zázemí hellénské civilizace. Jinými slovy se sofista ukazuje jako poněkud naivní, ale významný předstupeň platónského filosofování.⁹⁹⁵ I proto je Aristofanův pozoruhodný výkon zařazen mezi vystoupení sboru – sofisté pro Platóna vposledku skutečnou konkurenci nepředstavují.

Jinak je tomu ovšem s Agathónem, což nám dokazuje již MEZIHRA (193 e – 194 e). Poprvé se v ní totiž objevuje Sókratés a projevuje enormní zájem o mladého básníka; zkušený čtenář dosavadního Platónova díla již začíná tušit, že se jedná o mladou nadanou duši, přirozeně tíhnoucí k filosofii. Sókratés se ihned pokouší uplatnit svůj ἔλεγχος a odhaluje přesně opačné založení tragikovo, než jaké jsme seznali u Aristofana. Agathón je člověk vznešeného směřování, jenž se neohlíží na senzacechtivý dav, ale na relevantní a soudné diváky se vkusem. Sókratova za všech okolností stále stejná, střízlivá „tržištní“ dialektika, však

⁹⁹⁴ Protože náš život staví na nepochopitelném základě, který je nicméně přirozeně samozřejmý. Tak K. J. Dover: *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 86 / 1966, 50.

⁹⁹⁵ Stejně jako se aristofanovská láska jeví jako první stupeň na cestě za pravou Krásou a Dobrem.

natolik odporuje atmosféře přítomné slavnosti, plné inspirovaného a tvůrčího vytržení, že je Faidrem příkře odkázána do šedi všedního dne.⁹⁹⁶

d) Ὑποκριτής a jeho stín

Ⓢ AGATHÓN (194 e – 197 e) nenechává znalého čtenáře již od počátku na pochybách, „odkud vítr fouká“.⁹⁹⁷ Své vystoupení uvádí metodickým προοίμιον, typickým pro Gorgiovu školu, a následující řeč poté věnuje dokladu své hlavní teze, jež zní: Erós je ze všeho nejkrásnější a nejlepší.⁹⁹⁸ Básník dává hned na úvod najevo své sebevědomí a tvůrčí autonomii – jako jediný totiž relativizuje Faidrův epický rámec a odhaluje jej jako jen další konstrukci mezi mnohými, a zcela nepokrytě demonstruje své právo všechny aspekty starší tradice poměřovat přítomným okamžikem a silou jeho inspirace (→ 195 c).⁹⁹⁹

Základním předpokladem Agathónova pojetí je Erótova jemnost a hebkost: je charakterizován pomocí Bohyně Até, která tak jemně a zlehka zadupává rozvahu mužů, že nakonec ztratí hlavu, ani nevědí jak. Je zjevné, že Até zde slouží jako homérská dvojnice gorgiánské ἀπάτη, neboť její hésiodovská personifikace, preolympská Bohyně šalby a klamu, má v tradici natolik negativní příznak, že ji nelze využít pro ἐγκώμιον.¹⁰⁰⁰ Agathónův Erós je tedy ἀπαλός a μαλακός, což mu na jednu stranu ubírá typické atributy mužnosti,¹⁰⁰¹ na

⁹⁹⁶ Jsme zde tedy „v malém“ svědky onoho rizika, které pramení z fundamentálního nedorozumění a číhá na filosofii v každém okamžiku její přítomnosti v politickém prostředí. Dialog *Symposion* je samozřejmě lokalizován do soukromé sféry a vyplněn atmosférou přátelství, nicméně i zde vytváří Sókratova nechota přizpůsobit se přítomnému okamžiku určitý latentní konflikt mezi ním a zbytkem společnosti. Sókratés je totiž přesvědčen, že určité otázky musejí mít vždy přednost, a de facto nutí nepřímou ostatní, aby na jeho posedlost situačně nepodmíněným zkoumáním přistoupili. To by samozřejmě znamenalo rozpad formální struktury *agónu*, na níž se ale všichni včetně Sókrata dříve domluvili, a velmi pravděpodobně rozvrat celé Dionýsem „prosáklé“ slavnosti. Vidíme zde „barbarskou tvář“ historického Sókrata a její zjevnou kritiku: Platón si je dobře vědom, že tato čistě negativistická *elenktika* ohrožuje samy základy hellénské civilizace. I proto je Sókratés umlčen Faidrem zastupujícím epickou poesii. Více viz K. Boháček *Proč barbarská hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés*, in: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha 2004.

⁹⁹⁷ Již první věta je zcela nepřehlédnutelná: Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρὴ με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν (*Symp.* 194 e). Každý, kdo alespoň jedinkrát četl Gorgiovu *Helenu*, si okamžitě vybaví typické gorgiánské zvukomalebné iterace, a trochu znalejší čtenář si zřejmě vzpomene i na druhé προοίμιον z § 2:

Ἐγὼ δὲ βούλομαι... Dále např. *Symp.* 195 a: τρόπος ὁρθὸς πάντος ... περὶ παντός, ..., οἷος οἶων ... ὦν. φημί... πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἐρωτα, ..., εὐδαιμονέστατον εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον (*Symp.* 195 a). Nabízí se samozřejmě prvoplánový překlad v tom smyslu, že Erós je nejkrásnější a nejlepší ze všech Bohů (stejně jako je z nich nejblaženější). Nic ovšem nenaznačuje, že se zdůvodnění vedlejší věty nutně vztahuje na kvality všech Bohů. Překládáme tedy: Erós je nejblaženější z blažených Bohů, protože je to nejkrásnější a nejlepší ze všeho. Teze má v této variantě pochopitelně podstatně obecnější význam a mnohem větší brisanci: Erós se tak stává nejvyšší hodnotou a kritériem všeho.

⁹⁹⁹ Zároveň tu zaznívá ozvěna Gorgiova programového soutěžení s poesii.

¹⁰⁰⁰ Především je to jedno z nejstarších Božstev, dcera Noci, což je v rozporu s Agathónovým pojetím Eróta, neustále v ironii vztahovaným k osobě samotného Agathóna, viz C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 161-162.

¹⁰⁰¹ A je tedy v příkrém rozporu s historickým zjevem Sókratovým i Diotimíným pojetím Eróta. Nevybočuje nicméně z rámce homérské metaforiky, která zná uhlazené a přesto nebezpečné muže (lukostřelec Paris či přímo Apolón).

druhou stranu mu však propůjčuje nezdolnou moc: Erós je v tomto pojetí v podstatě čaroděj, jenž „σικροτάτω σώματι θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ“, jenže namísto tělesné titěrnosti dosazuje Agathón jemnou a líbeznou postavu, která je stejně nezpůsobilá k boji a jakémukoli násilí. Erótova měkkost a uhlazenost ovšem neznamena, že by Bůh byl slabý nebo bezbranný – právě naopak! Hebký a kluzký Bůh snadno vniká¹⁰⁰² každému tam, kde je nejzranitelnější: do srdce (→ 196 b). Pro jeho „tekutost“ se tak děje nepozorovaně a skrytě (analogie ke gorgiánskému ἀφανεστάτω). Tam ovšem vládne pevnou rukou a zcela nesmiřitelně! Zvláštnost a jistá děsivost Erótovy moci spočívá v nezdolném působení jaksi „zevnitř“, prostřednictvím ovládnutí duše jednajícího a následné změny jeho vlastních postojů. Erótova krása, přitažlivost, uhlazenost a celkový dojem náležitě uspořádanosti (σύμμετρος, εὐσχημοσύνη) jsou natolik uhrančivé, že se Erós nikdy neseťkává s odporem a nepáše žádnou nespravedlnost.¹⁰⁰³ Všechno, co je mu činěno po vůli, je totiž činěno dobrovolně. To je možné jen díky jeho „statečnosti“, s níž vstupuje do každé situace (197 e) a dokáže se „tulit k povaze okamžiku“ (περιπτύσσεισθαι). Erós je tudíž jediná moc, která stojí nad násilím: není nikdo, kdo by mu odolal, proto ovládá všechny ostatní včetně nejsilnějších Bohů (→ 196 d).¹⁰⁰⁴ Opět je neovládá pouze vnějškově, ale mnohem hlouběji, svou σοφία. Agathón se snaží ukázat universální charakter Erótovy situativní empatie, pro niž je charakteristické prosazení čehokoliv bez prvku nutnosti. Takto zobecněná patronace se vztahuje na veškeré tvůrčí a intuitivní aspekty každého oboru, apollónskou střelbou počínaje a Diovým „kormidlováním“ konče.¹⁰⁰⁵ Erós je přitom nejen zkušený praktik, ale i největší

¹⁰⁰² Nelze přehlížet úmyslně frivolní erotické konotace, které konstantně procházejí celým textem s výjimkou Diotímíny řeči. Jedná se nepochybně o diskreditační rétorickou strategii v duchu Gorgiovy zásady DK 82 B 12 (ozvuky *Gorg.*)

¹⁰⁰³ Ani ji netrpí: οὐτ' ἄδικεῖ οὐτ' ἀδικεῖται (*Symp.* 196 b). Přesněji řečeno je mimo platónský koncept spravedlnosti a nespravedlnosti, neb není podřízen žádnému morálnímu řádu, dle něhož by se míra spravedlnosti určovala: nespravedlnost je zde vnímána jako skutečně násilí proti vůli dotčeného. Toto v zásadě psychologické pojetí spravedlnosti je patrně jeden z nesmiřitelných rozporů mezi gorgiány a Platónem: pro Gorgiu je základní zkušeností světa násilí ve všech podobách, jež nemá opodstatnění v žádném řádu. Násilí je projev moci, která má na něj právo z titulu své převahy. Spravedlnost je proto čistě lidská kategorie a v politické sféře je součástí tradičního konceptu ἀξιοτήτης, nejvýrazněji reprezentovaném zákony. Nepřekvapí proto citát z Gorgiova žáka Alkidama. Srov. též C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 164 (s referencí k Aristotelés: *Rhet.* 1406 A).

¹⁰⁰⁴ Ovládá, nikoli ovšem vládne: Platón úmyslně užívá výrazu κρατεῖν, jenž sugeruje faktickou nadvládu silnějšího, ale ne morálně ospravedlnitelnou vládu ztělesňující *kosmický* řád.

¹⁰⁰⁵ Volba termínu může souviset s platónskou koncepcí kormidelnického umění jako praktické schopnosti udržet na lodi svornost při společném díle, která je vždy improvizací; zejména pak jest uměním odolat s lodí jakékoliv situaci, která může přijít. To vše ovšem ve striktně omezeném horizontu jedné paluby, kde samozřejmým výchozím

učitel: teprve jeho zásluhou docházejí kvality ostatních Bohů svého uplatnění (197 a), takže grandiózní κεφάλαιον potvrzuje úvodní tezi, že Erós je nejkrásnější a nejlepší (→ 197 e).

Reakce posluchačů jednoznačně ukazují, že první epizoda dosáhla svého vrcholu. Hlavní hrdina celé oslavy ke svému vítězství v tragické soutěži přidává nepopiratelný vavřín za nejpříhodnější řeč, která nejlépe vystihuje přítomnou atmosféru a zároveň se nejlépe pojí ke svému mluvčímu. Mladý básník tak při své chvalořeči ztělesňuje tytéž kvality, které opěvuje.

Přichází ovšem SÓKRATĚS (199 c – 201 c) a svou bezohledností již v MEZIHŘE (198 a – 199 c) zcela bortí dosavadní slavnost. Odmítá se totiž účastnit domluvené soutěže, neboť po výstupu prvního herce by musel hrát roli pouhého komparsisty bez jakékoli šance na úspěch.¹⁰⁰⁶ Svévolně tedy zavádí nová pravidla a namísto očekávaného ἐγκώμιον se pustí do svého obvyklého rozhovoru, navíc se zcela dogmaticky stanoveným východiskem, že náležitá řeč se stará o pravdu a ne krásu. Sókratés tak ztělesňuje přesně opačný princip násilného *logu*, jenž slouží jako donucovací prostředek k přijetí předem vytýčených východisek.¹⁰⁰⁷ Po stránce metaforické se pak sókratovské násilí projevuje radikálním rozchodem s dosavadním kulturním rámcem, vůči němuž se filosof vymezuje pouze negativně: systematicky je zaměňován původce lásky s jeho básnickou personifikací a zejména s láskou jím vyvolanou v jiných bytostech.¹⁰⁰⁸ Důsledkem takové manipulace jsou samozřejmě neřešitelné rozpory, což je klasický výsledek sókratovské *elenktické* dialektiky raného období. Na rozdíl od raných dialogů však po přiznané partnerově aporii přichází klíčové filosofovo přiznání (201 b-c):

Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες ὦ Ἀγάθων

předporozuměním je snaha o bezpečné dosažení břehu. Jak jsme však naznali v *Gorgiovi*, podle Platóna nemusí být vždy spravedlivé zachránit svého pasažéra před utonutím.

¹⁰⁰⁶ S tím jsme se již setkali v *Gorgiovi*, viz výše. Nemá-li platónský filosof argumenty, stejně neunikne perspektivě nutnosti: svobodná možnost volby dle individuální přirozenosti (zde jasně vkusu) není přípustná.

¹⁰⁰⁷ A také tak na ostatní působí: Agathón to po krátkém rozhovoru vzdává s přesvědčením, že Sókratés je silnější debatér. Nic to však nemění na jeho pohledu – je umlčen *elenchem*, přesvědčen však není. Viz C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 172. Sókratův *elenchos* působí sofisticky a to je závažný problém – historický Sókratés nemá řeč, kterou by (positivně) přesvědčil posluchače. (Sókratés transitivních dialogů má osobní příklad.)

¹⁰⁰⁸ Představa, že Erós jakožto původce a zdroj veškeré lásky pocituje lásku k něčemu jinému než sám k sobě, je zcela neslučitelná s výchozím epickým rámcem, jenž představuje Faidros, a neobjevuje se pochopitelně v žádné z předchozích řečí. Erós v mytologii figuruje nikoli jako personifikace lásky „pří díle“ (to je Afrodíté), ale jako zosobnění původce lásky, tedy jejího roznícení či vzbuzení.

Klíčová otázka „purpurového“ čtenáře samozřejmě zní, proč Platón něco takového dělá? Proč nejprve předvede sekvenci vzájemně si konkurujících pojetí jednoho tématu, jež nepopíratelně vrcholí ústřední postavou první části dialogu, a vzápětí nechává Sókrata vystoupit v roli temného stínu, jenž zářivý a strhující inspirovaný výkon tragikův nemístně přemílá, přežvýkává a obrací v jeho nejvlastnější opak, rozvleklé a neoriginální pojednání. Zatímco básníkově excitovaná hymnická chvalořeč je neopakovatelným činem hodným paměti, je následný sókratovský *elenchos* kdykoli a za jakýchkoli okolností opakovatelnou rutinou, jejíž výsledek je předem pevně stanoven: partner přiznává οὐδὲν οἶδα. Je přitom jasné, že klasický sókratovský rozhovor ostatní účastníky hostiny nezaujme a rozhodně nebude moci konkurovat Agathónovi. A to i přes důrazné Sókratovo popírání samozřejmě musí – o co jiného se řečník v jakékoli společnosti snaží, ne-li o pozornost posluchačů, jejich důvěru a ocenění? Samozřejmě, že se Sókratés nevyhne hodnocení a srovnání se všemi předchozími řečníky. A samozřejmě musí připustit, že Agathón je nad jeho síly: i když se mu podaří ukázat, že tragická řeč není pravdivější, musí se smířit s tím, že je mnohem krásnější, než sókratovský ἔλεγχος. A to je zásadní problém!

Agathón totiž reprezentuje dva nejvlivnější proudy dobového myšlení, tragickou poesii a gorgiánskou rétoriku. Oba dva se opírají o zásadně odlišné pilíře a podávají určitý výklad světa, který je s tím platónským neslučitelný a proto podle Platóna nefilosofický. Přesto mají oba proudy zcela dominantní a s ničím nesrovnatelný vliv na celou hellénskou kulturu. Platón na postavě Agathóna velmi zdařile¹⁰⁰⁹ ukazuje, že se ve skutečnosti jedná o proud jediný, a že rétorika a tragická dramata jsou jen jiné projevy jednoho a téhož tragického myšlení,¹⁰¹⁰ jehož esenci nám právě Agathónova řeč podává. I když tedy mladý básník mluví u vytržení a jeho řeč je inspirována ke zcela jedinečnému tvaru, v žádném případě není nahodilá, naivní nebo v ničem nezaložená.¹⁰¹¹ Je tomu spíše právě naopak – Agathón prokazuje důkladné rétorické vzdělání a ve svém

¹⁰⁰⁹ A podle všeho rovněž historicky věrohodně. K osobě historického Agathóna blíže C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 161-162.

¹⁰¹⁰ Srov. R. Johnson: *The Poet and the Orator*, in: *Classical Philology*, Vol. 54, 1959/3, 173-176, zdůrazněn Ísokratés.

¹⁰¹¹ Jak si sám naivně myslí R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 83. Pokud by situace byla skutečně tak jednoduchá, jak si Rehn představuje, proč by Platón zobrazoval tragika jako vítěze soutěže a proč by Diotíminu řeč koneckonců nemohl sám za sebe pronést Sókratés?

důrazu na uhlazenost a plynulost silně připomíná Ísokrata.¹⁰¹² Především však jeho řeč je v souladu se vším, co o gorgiánské škole víme ze tří předešlých Platónových pojednání této problematiky. Ne náhodou tedy začíná kritikou Parmenida a Hésioda, je plná Gorgiových *schémat* a bez taktické psychologie by byla nemyslitelná. Na rozdíl od *logu* Gorgiovy *Heleny* je ovšem pro básníka, režiséra a scénografa Agathóna rozhodující smyslové působení na duši: Erótova moc vychází ze zkušenosti moci divadelního herce nad publikem po čas představení. Tato magie tělesné uhrančivosti je toutéž magií, která vyvolává milostné vzplanutí, a jak víme z *Heleny*, působí obdobným mechanismem jako magická řeč ἀπάτη (která u Gorgii zjevně charakterizuje právě tragickou poesii). Je důkazem Platónova mistrovství, že ve své parafrázi *Heleny* rozpracoval třetí důkaz po vzoru exkursu o *logu*, a *logos* naopak pojal jako analogickou oblast působení téže δύναμις.¹⁰¹³

Především je to však spolehlivá textová evidence pro naše „purpurové“ tvrzení, že se Platón v Gorgiově nauce velmi dobře vyznal, tedy věděl o jeho filosofii *logu* a velmi vážně se jí zabýval. Náš rozbor Agathónovy řeči ukazuje, že se nejedná o nějakou volnou parodii, povrchně kupící gorgiánské figury a zesměšňující nejznámější místa z *Heleny* – naopak, jedná se o důkladně promyšlenou platónskou rekonstrukci základní tragické filosofické posice, která je podle Platóna společnou bází tragické poesie i Gorgiovy rétoriky.¹⁰¹⁴ Platón dokonce tak moc stál o to, abychom Agathónově řeči rozuměli právě v tomto smyslu, že se pro jistotu pojistil obrazem Gorgiovy hlavy,¹⁰¹⁵ v řeči obsažené.

Na tuto Gorgiovu „hlavu“ se ovšem Sókratés rozvzpomíná (ἀνεμίμνησκεν)! Platón nám tedy dává další jasné vodítko: jsme tam, kde jsme v *Menónu* skončili, a je třeba mít na paměti *Gorgiu* s *Menexenem*. A opravdu, po hlasitém potlesku odměňujícím Agathónův výkon je Sókratés v obdobné situaci jako při rozhovoru s Menónem: měl by vysvětlit, že ne každý plausibilní výklad je správný, a dále by

¹⁰¹² Platónova kritika zřejmě má adresně postihovat jak Ísokrata, tak skutečně samotného Agathóna, a patrně řadu dalších, méně významných postav, ovlivněných gorgiánskou školou. Jádro filosofického sporu je nicméně třeba sledovat až ke Gorgiovi.

¹⁰¹³ Pokud ovšem Platón nevychází z nějaké nedochované Gorgiovy učebnice (např. známý spis Τέχνη), popř. jedné z četných učebnic jeho žáků (díky jeho *Gorgiovi* víme o Pólově učebnici, možná nějakou dramatickou aplikaci zpracoval sám Agathón, jenž se specializoval právě na působení *músické* stránky tragédie ...)

¹⁰¹⁴ Filosoficky ve smyslu žánru i terminologie je ovšem uchopena právě a jedině *Gorgiu* – ne náhodou bývá zmiňován jako první teoretik tragédie a snad estetiky vůbec.

¹⁰¹⁵ Prvoplánově metafora přirovnává rétoriku k hypnotické moci Medúsy (srov. obraz Sókrata jako rejnoka). Patrně zároveň narážka na typickou gorgiánskou strukturu, obsahující na závěr τὸ κεφάλαιον, jakési emfatické shrnutí.

měl dokázat, že právě platónská filosofie mezi různými plausibilními výklady umí ten jediný správný. Agathónova řeč je totiž zcela jistě plausibilní, ale nepravdivá.

e) Soud nad moudrostí aneb kdo zaplatí účet?

Takových řečí, které aspirovaly na platnost, jsme ovšem již slyšeli řadu. Jsme na konci první epizody a je třeba si klásti základní interpretační otázky po celkovém smyslu dosavadního textu. Byli jsme postupně svědky vystoupení pěti (či šesti) aktérů, vyjadřujících společné jádro ze zcela odlišných perspektiv, s rozdílnými východisky i postupy. Na rozdíl od konsensu ve výkladu konkrétních textových míst nejsou badatelé v hodnocení této první části nikterak jednotni.

Tradiční platonismus je dalek první epizodu klást „vorschnell ins Philosophische,“ a všeobecně ji podceňují badatelé hlásící se k školsky jasně vymezené, „rigidní“ či „vědecké“ filosofii – takové přístupy ovšem redukují první více než polovinu textu na pouhý rámec následujícího „podstatného platónského“ obsahu.¹⁰¹⁶ Zachraňují tím sice z platonismu vycházející dogma „čisté filosofie“, avšak zcela ignorují dramatickou podstatu platónského textu a tragickou strukturu *Symposia* zvláště.¹⁰¹⁷ Především tak mezi „přísnými prsty“ unikají purpurové proudy skrytých platónských toků a v případě *Symposia* vůbec jeho gorgiánské východisko a motivace.¹⁰¹⁸

Řada badatelů se naopak snaží v první části nalézat skryté indicie pro interpretaci Diotiminy řeči, nebo jí přiřkládají určitou propedeutickou funkci: čtenář je v ní postupně připravován a procvičován před vlastní platónskou lekcí.¹⁰¹⁹ Pro tento přístup je klíčový zejména vzájemný vztah pěti řečí, a dále role následujícího sókratovského rozhovoru. Jako klíčová se ukazuje otázka, zda je

¹⁰¹⁶ R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposion*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 84-85. I když Rehn v úvodu článku na s. 81 slibuje kritickou reflexi Platónova spojení filosofie s dramatickým básnictvím, jeho následující stať jednoznačně spadá do této „striktní“ kategorie.

¹⁰¹⁷ Chce-li se tedy někdo ještě dnes tvářit, že je možné se filosofií relevantně zabývat bez ohledu na autorova východiska, dobový kontext a intertextuální tkanivo, rozepjaté mezi starší autorovy texty i myšlenky jeho současníků, pocházejících zdaleka nejen z oblasti striktně a podle dnešních kritérií definované filosofie, pak je zmiňovaný přístup nepochybně tou správnou volbou. Pak se ovšem vnučuje otázka, proč vlastně číst *Symposion*.

¹⁰¹⁸ Extrémním případem je Landmann, jenž v textu nalézá dvě prapůvodní „obsahová jádra“: především je to „Traktát o třech formách nesmrtnosti“, který měl Platón napsat nejdříve jako samostatné pojednání; později prý doplnil „Urdialog“ mezi Sókratem a Agathónem, a nakonec to vše „slepil“ pomocí tématiky Eróta, viz M. Landmann: *Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1965 / 10, 161-190. Obdobné stanovisko zastával již Koller, ovšem bez hypotézy samostatného traktátu. Celou diskusi viz J. Wipperfurth: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 123 a zejm. 143 pozn. 1-6.

¹⁰¹⁹ Široké spektrum různých přístupů viz S. Rosen: *Plato's Symposium*, New Haven 1987², passim.

třeba Sókrata počítat mezi ostatní řečníky, nebo dialog pokládat za nepostradatelný úvod k Diotímině řeči. Rowe celý úsek všech pěti řečí chápe jako jeden celek, na nějž navazuje samostatná dialektická pasáž sókratovská a následuje vyprávění o Diotímě, mající čím dál více monologický charakter.¹⁰²⁰ Friedländer¹⁰²¹ k sobě přiřazuje Agathóna s Faidrem (①+⑤) na základě vyhraněného mýtického východiska, od nějž Eróta pro filosofii musí osvobodit teprve Sókratés. Pausaniás s Eryximachem (②+③) zase tvoří dvojici kvůli společnému motivu dvojitého Eróta. Zcela izolovanou zůstává řeč Aristofanova (④), která prý obsahuje existenciální antropologii a představuje jádro celé první části (důrazně vyjádřené pasáží se škytáním). Žádná z pěti řečí nepřináší nějaký pokrok oproti předchozím, pospolu však tvoří stupínky k sókratovské posici. Obdobnou strukturu přiřazuje první části Brisson,¹⁰²² k Aristofanovi však dosazuje Sókrata (⑥). Klíčem je zde omezenost všech pohledů: mladý nebo starý Erós (①+⑤), působení na člověka nebo v přírodě (②+③), jedinečný Orfický Bůh nebo *daimón* eleusinských mysterií (④+⑥). Krüger³⁷² člení opět jinak: ①, ②+③, ④+⑤. Faidrův čistý mýtus je nahrazen „osvícenstvím“ a to je opět vystřídáno dionýsovskou poesí - tragickou komedií a komickou tragedií. Schrastetter³⁷² dělí řečníky na kvantitativní (①+②+③) a kvalitativní (④+⑤) reflexe Eróta. Gauss³⁷² naopak staví na modelu lineárního vývoje (①②③④/⑤), nedokáže však vysvětlit, proč tedy nejvýše hodnotí Aristofana.

Podle našeho názoru je mezi jednotlivými řečníky řada vzájemných vazeb a na jejich základě je jistě možno vytvářet nejrůznější modely závislostí etc. Jak ale kriticky poznamenává Rehn, zvláště filologicky orientovaní autoři někdy tíhnou k přeceňování a přetěžování první části *Symposia*.¹⁰²³ V naší interpretaci jsme jistě našli významné paralely mezi oběma básníky i úzkou návazností tří prvních řečníků, východiskem interpretace Platónova textu však podle našeho názoru musí být vždy dramatické hledisko. Z této perspektivy se jako jednoznačný *protagonistés* celé hostiny jeví Agathón, nadaný, krásný a okouzlující oslavenec, jenž je v centru pozornosti všech přítomných. Právě o něj

¹⁰²⁰ C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 2.

¹⁰²¹ P. Friedländer: *Platon*, Bd. II., Berlin 1964, 1-28.

¹⁰²² Podrobnou diskusi Brissonova, Krügerova, Gaussova i Schrastetterova stanoviska viz u B. Zehnpfennigová: *Platon: Symposium*, gr.-de., Hamburg 2000, XXIV-XXIX. K Schrastetterovi se kloní i sama Zehnpfennigová.

¹⁰²³ R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 84.

také projevuje zájem Sókratés a jak jsme již viděli, jeho řeč je jedinou skutečnou alternativou Platónově filosofii, a to alternativou v podobě konkurenční rétorické školy. Konkurence různých přístupů je ovšem základním motivem první části a Platón dokonce nechává prvního *protagonistu* explicitně formulovat hlavní dramatickou linku: jsme svědky „soudní pře“, v níž se vede zápas o moudrost.¹⁰²⁴

V Agathónových předřečnicích jsme ovšem identifikovali typický styl i základní východiska podstatných etap hellénského myšlení. U Faidra jsme našli obraz fixovaného mýtu epické poesie, Pausaniás nám ztělesňoval moudrost a disciplínu zákonodárných Mudrců,¹⁰²⁵ Eryximachos ze všeho nejvíce připomněl komicky pokřivenou esenci presókratika a Aristofanés zcela jasně kombinuje rysy sofistů a komika do jedné postavy. Během čtyř řečnických vystoupení nám Platón dokázal předestřít nejstarší řecký i evropský intelektuální vývoj. Jistěže je tento obraz stručný a neúplný, na druhou stranu je třeba vzít v úvahu, že každý řečník vystihuje konceptuální schéma svého filosofického diskursu a v tomto smyslu je Platónův výkon vpravdě obdivuhodný. Předkládá nám smělou interpretaci minulosti a tradic jakožto zápas o moudrost mezi několika více-méně vyhraněnými a uzavřenými etapami.¹⁰²⁶ Na pozadí této „historické konstrukce“¹⁰²⁷ ovšem probíhá aktuální zápas mezi platónskou a gorgiánskou filosofií.

Agathón v celém dramatu vystupuje jako ὑποκριτής právě proto, že podle Platóna zastupuje podvojnou podobu vrcholné etapy celého zápasu, tedy tragickou poesii a rétoriku. Právě proto, že Platón tyto dva směry pokládá za nejmocnější výhonek nejvyššího vzepětí celé hellénské tradice, je jejich filosofické

¹⁰²⁴ ... ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα ἐγὼ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστῆι χρώμενοι τῷ Διονύσῳ . (Symp. 175 e) Pro nezaměnitelnost gorgiánského pozadí Agathónova postoje používá Platón typického jednoznačně právníckého lexika, charakteristického právě pro Gorgiovu *epideiktickou* rétoriku vznešeného stylu. Tento zásadní *agón* je prostřednictvím Eryximachova návrhu a Sókratova potvrzení (177 d-e) zapotřebí vztáhnout na celou společnost. Soudcem je Dionýsos! Více J. Wipern: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 123.

¹⁰²⁵ K důležité paralele mezi Pausaniovým rozdělením Eróta a Hésiodovým rozdělením Eridy v *Pracích a dnech* viz F. Novotný: *O Platonovi III. Filosofie*, Praha 1949, 171. Vedle Mudrců a naučné lyriky tak lze u Pausanii nalézt i rysy naučného rurálního eposu hésiodovského (nikoli však již Hésiodovskou kosmologii!).

¹⁰²⁶ Každá etapa tedy představuje samostatný diskurs s centrálním nárokem na moudrost.

¹⁰²⁷ Obdobný pohled jako my zastával K. Navrátil, naopak W. Liebich prvou část chápe jako parodii souboje tragiků z Aristofánových *Žab*. Podrobněji J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 144 pozn. 9.

bázi věnována taková pozornost.¹⁰²⁸ Platón totiž není sám, kdo vidí úspěch a přesvědčivost praktické rétorické filosofie i attické tragédie – jedná se o common sense jeho doby, v textu přesvědčivě vyjádřený *myriádami* prostých aplaudujících diváků (175 e) i nadšeným přitakáním odborného publika.¹⁰²⁹ Tragické myšlení je tak představeno jako bezkonkurenční hegemon obecné vzdělanosti i společensky institucionalizovaných intelektuálů.¹⁰³⁰ Navzdory *Gorgiovi*, *Menexenovi* i *Menónovi*

Proto je celý spis věnován v první řadě právě vyrovnání se s Gorgiovým tragickým myšlením a všemi jeho vlivy na Ísokrata, Thúkýdida, Agathóna a vůbec celou Helladu. Proto je v prvním plánu pojednán zároveň jako rétorikou ovlivněné tragické drama, jehož základní stavební prvek ovšem u Platóna tvoří ἐγκώμιον, žánr který pro prózu objevil a proslavil Gorgiás. Proto je první část díla v gorgiánském stylu věnována výčtu vzájemné protikladnosti a nedůvěryhodnosti dosavadní filosofické tradice. Proto je dílo zasazeno do sváteční atmosféry, v níž má rétorika i tragická poesie příležitost excelovat. A proto má dílo nepominutelné rysy tragédie.

Tragickým hrdinou je v první řadě Agathón, vzdělaný a krásný mladý muž, jenž své nepochybné nadání věnuje do služeb rétoriky a poesie. Jeho výkony jsou natolik přesvědčivé, že jednoznačný úspěch u publika musí nutně jej samého přesvědčovat o správnosti počínání i postojů. Vidíme tedy řečníka a básníka, jak spolu se svými posluchači nevědomky klame i sám sebe. Stojí tedy kdesi mezi věděním a nevěděním, mezi moudrostí aktuální inspirace na jedné a nemorálností a egoismem na druhé straně. Na rozdíl od sboristů se Agathón skutečně dotýká Božského a oproti Aristofanovi se nerozhoduje pro čistě soukromé, utilitární využití ve jménu komfortního přežívání. Je skutečným

¹⁰²⁸ Filosofické bázi ve smyslu stylu a terminologie, odpovídající platónským představám o filosofii; nějakým způsobem filosofickým se ovšem již svým zařazením do „elitního výběru“ jeví každý z pěti navzájem odlišných konceptů první části: každý si totiž nárokuje relevanci ve výkladu světa a z něj plynoucích konsekvencí, zejména ospravedlnění a fundaci určitého lidského typu a postoje, charakteristického právě pro ten který koncept. To celé se odehrává zcela nezávisle na paralelně probíhající náboženské tradici (byť prolínání a vazby jsou všudypřítomné).

¹⁰²⁹ K Agathónovi jako *pars pro toto* celého sboru a tedy celé dosavadní hellénské kultury blíže E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 28.

¹⁰³⁰ Celý agón se odehrává ve vzdělané společnosti a jednotliví řečníci zastupují určité proudy či společenské skupiny (explicitní vazba na poslední dialog transitivní skupiny *Prot.* 314 c-e): Faidros může být žákem Hippiovým a jakožto začínající mladík každopádně ztělesňuje nejtradičnější moudrost; Pausaniu z Kerameiku lze pokládat i za Prodikova žáka a celá jeho řeč je silně tradicionalistická a patriotická (nedivili bychom se, kdyby byl vojákem kvůli narážce na stejnojmenného Thúkýdidova hrdinu); Eryximachos zastupuje lékařský stav (není vyloučeno, že se jedná o státního lékaře), Aristofanés s Agathónem pak sami sebe jakožto velké postavy stále ještě čitelné v Platónově přítomnosti.

tvůrcem sloužícím své nevyzpytatelné inspiraci, která je projevem svrchované a nadpozemské moci.¹⁰³¹ Jako pravý Gorgiův žák a umělec touží vykonat velké věci a bezostyšně k tomu své schopnosti využívá – jeho *eukairie* mu totiž napovídá, že příznivý okamžik je třeba využít, neboť se již nebude opakovat. Gorgiás chápe svět jako nestálý výtvar naší duše, jenž tvoří poddajnou scénu sebezjevování Božské přirozenosti; ta se projevuje nezdolnou mocí, s níž vstupuje do konstruované *τάξις* slov i věcí a mění je tlakem okamžitého nastávání. Tyranské vlamování do zdánlivé koherence mínění působí zánik, změnu, nestálost i zmar a ona nezdolná *δύναμις* se projevuje jako násilí všude tam, kde se setkává s odporem a snahou o vytrvání či dokonce vychýlení směru jejího nastávání. Jenomže svévolnému vpádu přirozené síly je možné se intuitivně přizpůsobit, „být k službám okamžiku“ a využít jeho moci k tvorbě. Každá destrukce je totiž zároveň produkcí něčeho nového, nebývalého, neočekávaného a neopakovatelného. Gorgiánská přesvědčivost tedy není jen vnímáním moci, které nelze vzdorovat. Je také porozuměním tomu, že tato moc je sama o sobě krásná, a že všude tam, kde se podařilo vystihnout daný okamžik v souladu s jejím působením, plodí tato moc krásu. A právě toto estetické východisko v maximální míře ztělesňuje Agathón v tragickém rozporu vědomí pomíjivé smrtelnosti a nesmrtelného uchopení síly okamžiku v Božsky krásném tvůrčím činu. Básník, který touží po nesmrtelnosti, se cele soustředí na okamžité působení na duši, neboť jenom tam se podle Gorgiovy školy můžeme setkat s krásou.

Tragická je nepochybně i role nadaného Aristofana a ostatních řečníků, které zjevně nemá kdo vést a kteří nejsou s to se na základě starších přístupů shodnout na klíči k universálně přijatelným hodnotám i politickému řádu. Jako tragická zde ovšem vystupuje i postava Sókrata, jenž za daných okolností nedokáže přítomné společnosti nabídnout více, než „studenou sprchu“, a i když jako jediný od počátku vnímá nedostatky předchozích postojů, dokáže tento svůj náhled realizovat pouze soukromě, sám za sebe praxí svého osobního života (což jistě není málo, leč žitým osobním příkladem na slavnosti svědčit nelze). Z tohoto hlediska se pak Sókratés může jevit jako pouhý člen tragického sboru, další ztracený „sofista“, nabízející k předchozím konceptuálním schématům další

¹⁰³¹ V tom se, jak jsme viděli, Platón i Gorgiás shodnou: tvůrce je pouze správcem a uživatelem Božské moci, nikoli jejím zdrojem. Zatímco Gorgiás takovou přirozenost pokládá za nejvyšší dar, Platón ji označuje za nevědomé šílení.

neuspokojivé do řady. A tak se také Sókratés skutečně jevil svým současníkům, členům poroty 501 soudců na Areopágu, nebo přítomnému Aristofanovi.

Sókratés ovšem přináší poznání o tragické situaci sboru, jehož je i není členem. Nelze jej tedy pokládat za *protagonistu* Agathónova formátu, patrně také proto, že jeho postavu již známe a Platónovi stačí ji zde pouze naznačit. Z *Apologie* přece dobře víme, že Sókratés je tragická figura, která veškerou tíhu k neměnným a proto nesmrtelným náhledům zaměřené filosofie pokládá na smrtelná bedra tohoto života a požaduje *daimónskou* morálku po smrtelníku, kterému po skončení jeho pozemského „očistce“ nekyne žádná odměna. Sókratovská tragika tedy spočívá v nesmrtelném aktu morálního gesta, které však svou jedinečnou váhu může čerpat právě a jedině ze smrtelnosti aktéra.¹⁰³² Proto je Sókratés tragickým Silénem, jenž je celou svou bytostí tak napřeh a soustředěn k absolutní odpovědnosti svým absolutním nárokům zde v tomto rozporuplném světě, v hrubém a animálním těle, že mu zůstává utajen jeho vlastní, zlatý *daimón*. Potvrzuje se nám tedy, že Sókratés hraje roli jakéhosi ducha či stínu hlavního hrdiny, jenž se skrývá ve sboru – jedná se o jakési záhrobně-podvědomé tragikovo alter ego a spolu dohromady tyto postavy vyjadřují Platónovu interpretaci Gorgiovy nauky o neuchopitelné povaze světa:

τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχόν τοῦ δοκεῖν,
τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχόν τοῦ εἶναι.

Agathón totiž nevěří v žádné trvalé bytí čehokoliv a své mládí i vrchol půvabu a přirozených sil proměňuje v jeden velký *καιρός*, jehož jsme právě svědky.¹⁰³³ Že tento šťastný okamžik v mžiku pomine nám připomíná Sókratés, starší ošklivý muž, jenž je naopak úplně oddán jednotě a celkové perspektivě života, takže zcela zanedbává kouzlo okamžiku a vědomě jej obětuje ve prospěch celkového smyslu své bytosti. Agathón naproti tomu nevěří na žádný trvalý smysl a proto jej obětuje ve prospěch okamžité krásy. Jsme tedy přesně tam, kde jsme

¹⁰³² Bůh by totiž takovým rozhodnutím nic neriskoval. Smrtelník naopak dává v sázku vše, co má, a to pouze a jedině kvůli velmi nekonkrétnímu „Dobru“, jehož pojmání je navíc otázka dost problematické evidence (viz kap. *Menón*).

¹⁰³³ Tento vrchol je zároveň metaforou pro vrchol klasické řecké kultury: Platón naznačuje, že v tragickém myšlení a gorgiánské rétorice přirozeně vykvetla do krásného květu – ten však nemůže trvat ve své nádheře, ale musí zvadnout a bezúčelně odkvést. Filosofie naproti tomu musí nésti dobré plody. Kdybychom se chtěli vyjadřovati v genderových kategoriích, musela by rétorika být označena za mužský, filosofie za ženský model. Platóna zde zastupuje Diotíma...

byli v *Gorgiovi*, ovšem nyní také díky *Menónovi* již navíc víme, že Sókratés má pravdu. Ne náhodou jsme tedy svědky soudu nad moudrostí, kterému předsedá Bůh zániku a znovuzrození. Před soud totiž předstoupí všichni členové sboru a s nimi celá Platónova současnost – ti všichni se budou muset rozhodnout, stejně jako my čtenáři. V každém případě nás toto rozhodnutí bude něco podstatného stát. Kdo zaplatí účet hellénské kultury? Ocitáme se v situaci tragické volby: Sókratés má pravdu, ale volba, kterou představuje, není krásná...

f) Diotíma: τὰ ἐρωτικά

Platón proto předkládá svou vlastní nauku, tentokrát již v nebyvale rozpracované a komplexní formě. Na rozdíl od dřívější dominance Sókrata, korigované krátkými „mysteriálními vysvětlivkami,“ je nyní celý platónský pohled svěřen do úst „Sókratovy učitelky“. Tato mistrná projekce směrem do minulosti umožňuje uchovat důstojný obraz Sókrata a přitom Platónovi dovoluje se zcela explicitně od Sókratovy pozice distancovat.¹⁰³⁴ Stejně jako v *Menexenovi* totiž Sókratés jasně deklaruje, že se nejedná o jeho nauku, ale že se jedná o *logos* moudré mantinejské ženy, jenž Sókratés přednese podle svého nejlepšího vědomí – čtenář tak získává dojem, že smysl mnohého v této řeči Sókratovi poněkud uniká, ale že by jí rád jako celku věřil. To je přesně ten poměr, jaký jsme vůči Sókratovi u Platóna doposud nalézali, jedině v těsně předcházejícím *Menónovi* ovšem byla vyjádřena explicitní distance historického Sókrata od ἀνάμνησις.

Že se jedná o zcela novou, samostatnou epizodu, přinášející vlastní platónský pohled, je věcně patrné z toho, že začíná znovu ἐξ ἀρχῆς a postupně prochází všemi dříve naznačenými etapami. Platón tak dává najevo, že jeho myšlení zahrnuje celou předchozí tradici, ovšemže v přepracované podobě a viděné z platónské perspektivy. Formálně je druhá epizoda zahájena „PROLOGEM“ (201 c-e, v rámci řeči προοίμιον), jenž jednak celé vyprávění vyzdvihuje do mytické věčnosti, jednak přináší určitou alternativu apollónského posla v podobě zmínky o odstranění moru. Nadále se tedy budeme pohybovat v Apollónově říši a pokusíme se vyléčit neduhy duše nakažené dosavadními koncepty. Metodická východiska přitom budou dvě: Agathónův rozvrh a Sókratova dialektika (201 e).

¹⁰³⁴ J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 126, vidí v „žáčkovské přetvářce“ Sókratovu snahu o minimalisaci vedlejších účinků *elenchu* na hostitele: chce jej prý ochránit před ztrapněním. I kdyby tomu tak snad bylo, byť v rozporu s dosavadním obrazem Sókrata, byl by to doklad Platónovy promyšlené rétorické strategie.

Potvrzuje se tedy naše purpurové čtení raně-středního Platóna, že z předchozí tradice mu rozhodujícím partnery jsou Gorgiás a Sókratés. Platón přitom ohlašuje, že se v této epizodě Sókratés ujímá role, která byla v předchozím dialogu vyhrazena Agathónovi, a stává se tak pouhým odpovídajícím partnerem, nikoli vůdcem rozhovoru. To je zcela netypická situace, se kterou se u Platóna setkáváme pouze dvakrát.¹⁰³⁵ Zde slouží jako jasná vysvětlivka: Sókratés zde nerepresentuje Platóna, ba co víc, jeho *elenktika* je k vlastní platónské filosofii pouhou přípravou, podobně jako rétorika.

Sókratés tak přece jen zastupuje SBOR (201 e – 202 c) a spolu s ním je hned v úvodu jasně zkritizován: dosavadní, původně eleatskou antithetickou dialektiku, je třeba nahradit platónským pohledem, jenž přináší střední členy. V *Menónu* byla zavedena ὀρθὴ δόξα, která se zde ohlašuje jako klíčové platónské východisko. Ukazuje se totiž, že fundamentální pojmy, tvořící milníky platónského morálního kosmu, nejsou Platónem nadále představovány jako kontradiktorické, ale pouze kontrární, a to navíc se zcela dominantním pozitivním pólem: krása má sice za protiklad ošklivost, ale také má střední člen; to ale znamená, že tento střední člen je ve srovnání s ošklivostí krásný – tedy má nějakou krásu, ale méně než vlastní krása sama jakožto pól. Mezi oběma póly je tak nutně celé spektrum středních členů, které zároveň ukazují, že žádná ošklivost v pozitivním slova smyslu není.¹⁰³⁶ Platón tudíž počítá pouze s nekrásou, tedy významovým pólem s úplnou absencí vlivu pólu pozitivního.¹⁰³⁷

Přidáme-li další typicky platónské (ne)samozřejmé předpoklady, jako ztotožnění dobra a krásy, a dále fundamentální intencionalitu Eróta,¹⁰³⁸ jenž se tak stává odkázaným na předmět své touhy (ἔρως τιλός), jest patrné, že takto

¹⁰³⁵ Zde a v *Parmenidovi I.* Určitou dobu je možno vysledovat v *Euthydémovi*, ale tam se jedná o *agón* mezi Sókratem a aristiky. Naproti tomu v *Symp. a Parm. I.* jsou role pevně dány, stejně jako v klasickém sókratovském rozhovoru – s tím rozdílem, že v roli slabšího nyní odpovídá Sókratés. Zcela jiná situace je samozřejmě tam, kde se Sókratés vlastního dialogu vůbec neúčastní – tam je dramatický záměr naprosto odlišný.

¹⁰³⁶ To je pohled, jenž bychom z předchozích řečí našli pouze u Agathóna, a to jen v náznaku: u Gorgii totiž nenalezneme skutečný protiklad k φύσις. Setkáváme se pouze s větší či menší δύναμις, ale jejím opakem není nic (respective bylo by statické bytí Eleatů, které ovšem Gorgiás kategoricky popírá). Protože však rozhodující kritérium je síla/krása/přesvědčivost v konkrétním okamžiku, tak se celé spektrum zpětně redukuje na dualitu dostatečně silné – nedostatečně silné. Z platónského hlediska tak gorgiáni promarnili potenciál svého východiska.

¹⁰³⁷ Zřetelné náběhy nalzáme samozřejmě již dříve, zejm. v tematicky spřízněném dialogu *Lysis*. Volba pojmů σοφία – ὀρθὴ δόξα – ἀμαθία nicméně jasně dokazuje přímou vazbu na *Menóna* a potvrzuje tak určitou konceptuální uzavřenost raně-středních dialogů. Jak jsme již viděli u Aristofana, z *Lysida* Platón beze změny přebírá koncept touhy jako potřeby něčeho, čeho se nám aktuálně nedostává. Touha je tedy Platónem v zásadě zaměřována s nenasyceností nějakou podstatnou „potravou“.

¹⁰³⁸ J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 125-126 a dále 145 pozn. 17 k souvislosti s *Lys*.

pojatý Erós nemůže být Bohem. První oddíl Diotímíny řeči je tedy pokusem zodpovědět v první části Agathónova rozvrhu otázku τίς καὶ ποῖός τις, a to vymezením Eróta prostřednictvím jeho bytostného pobývání „μεταξú“.

Diotíma se tedy vrací na sám počátek a předkládá nám filosofický mýtus o Erótovi v pseudoepické formě (202 c – 204 c). Takový mýtus nám za prvé zcela jednoznačně ukazuje, že filosofie se při svém založení nemůže úplně oprostit od tradice a stávající básnické metaforiky, ale nemůže a nesmí se ani podřítit diktátu poetické licence. Pasáž je tedy zjevným přepracováním FAIDROVA konceptu k platónskému obrazu, a tak nás nepřekvapí, že na pozadí typicky homérských kulis¹⁰³⁹ nám filosof Platón předkládá filosofický mýtus o zrození filosofického *daimóna*, ztělesněné touhy, hledání a směřování ke kráse a dobru. Taková bytost může být v souladu s linií *Apologie* označena jedinečně za filosofickou, neboť je vědoma si své nedostatečnosti; moudrost je dostupná jen Bohům.

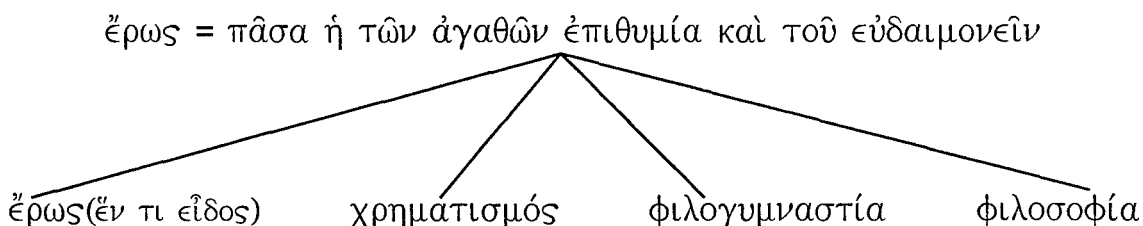
Platónský Erós je tedy bohatý svou nevyčerpatelnou nedostatečností a nouzí, která jej neustále pohání vpřed za krásou, která je ovšem připsána moudrosti. Tím se opět vracíme ke *Gorgiovi* a problému estetických a morálních kritérií i jejich vzájemné podmíněnosti. Je zjevné, že v rámci sboru se tyto dva přístupy naivně objevovaly vedle sebe v nevědomé koncentraci na φύσις Eróta, zatímco u Agathóna je naopak zjevná vědomá tendence nadřazovat estetiku, založenou v nezpochybnitelném okamžitém prožitku moci/krásy, nad etiku s jejími problematickými kategoriemi, vznášejícími požadavek trvalosti a všeobecnosti. Dále je evidentní, že celá diskuse s rétorikou má výrazný osobní rozměr: platónský Erós čím dál více připomíná Sókrata, jeho životní styl i způsob filosofování.¹⁰⁴⁰ Naopak v Agathónově Erótovi při zpětném pohledu nalezneme rysy řečníka či divadelního herce, silnou osobnost s nezaměnitelným charismatem, vznešeným vystupováním a působivým zevnějškem – i když nevíme nic bližšího o vzhledu Gorgii ani jeho žáků, zprávy o jejich dramatickém vystupování nám snadno potvrdí, že měli tyto Agathónem opěvované rysy. Jedna vlastnost Diotímína celoživotně filosofujícího Eróta však znalce Platónova dosavadního díla zarazí: je δεινός, ale v jakém směru - γόης καὶ φαρμακεύς καὶ σοφιστής! To jsou epitheta, která v žádném případě nelze spojovat se Sókratem,

¹⁰³⁹ Rám obrazu je ovšem rozklížený: je-li láska nedostatkem, pak Bohové nedokáží milovat a nejsou v Erótově moci.

¹⁰⁴⁰ K souvislostem mezi Sókratem a Erótem v první části „Diotímý“ viz R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 87-88.

přínejmenším u Platóna ne!¹⁰⁴¹ Zato působí téměř jako citát z Gorgiovy *Heleny* a nebo z Platónova *Gorgii*. Purpurový proud ponorné řeky Platónova myšlení se dere na povrch a ukazuje svoji sílu!

Diotíma nyní ve svém „protreptickém dialogu“ přistupuje ke druhé části Agathónova zadání a objasňuje Erótova ἔργα, která jsou uchopena výlučně jako χρεία pro smrtelný rod. Nejprve se právě naznačená podstata Eróta připíše všem lidem, a to na základě pokračující konfúze dobrých a krásných věcí. Ozývá se nám tu PAUSANIOVO téma řádu a obecných norem, petrifikovaných tradicí až na úroveň zastírající jejich nesamozřejmost a dočasnost (204 d – 205 c). Tradiční pohled je proto uchopen jako parciální výsek celkového rozvrhu lidského světa, v němž je Erós odhalen jako podstatná dynamická¹⁰⁴² součást každé jeho složky:¹⁰⁴³



Tím se ovšem dostává do hry ERYXIMACHOVA universalistická perspektiva (205 c – 207 a), která zde odnímá Erótovi jeho anthropocentrický charakter a pokouší se spojit tuto základní intenci lidské přirozenosti s něčím obecnějším, neosobním a předchůdným perspektivě lidského rodu. Na základě čtyř modelových zástupců byl Erós označen za všem lidem společné směřování

¹⁰⁴¹ Sókratés byl obviněn z *asebie* a toto podezření doléhalo i na jeho následovníky, kteří se naopak vytrvale pokoušeli dokázat Sókratovu zbožnost. Srov. Xenofón, *Mem. I.* §1. Označení „čaroděj“ se přitom rovnalo obvinění z *asebie*.

Co se výrazu *sofistés* týče, jedná se podle našeho názoru o neterminologické užití, viz výše.

¹⁰⁴² Platónský koncept Eróta je, jak zdůrazňuje Rehn, dynamickým konceptem: nedostatek pudů Eróta k lovu všeho, čeho se mu nedostává. Vyvolává tak tensi, napětí, tedy vlastně sílu zakládající jednání. Rehn ale správně poukazuje na to, že se jedná o DEFICIENTNÍ δύναμις, která vzniká uvnitř lidské bytosti, R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 86. My dodáváme, že i zevnitř působí, a dost dobře ji nelze personifikovat klasickým homérským způsobem, což vyvolává mnohé interpretační obtíže. Pro nás je zajímavá zejména konfrontace s Gorgiovou δύναμις, ústředním to pojmem jeho taktické psychologie i nauky o *logu*. Gorgiás totiž samozřejmě chápe lásku jako jeden z projevů násilného, *dynamického* prolomení do τάρξις duše. Jeho EROTICKO/ESTETICKÁ δύναμις je tedy bytostně vnější: erotická krása přetéká svou přitažlivou, podmanivou mocí, která doslova „buší“ na duši prostřednictvím smyslových vjemů a ty se snaží vyvolat lásku jako určitou změnu panující δόξα; na základě specifických podmínek mohou nebo nemusí být úspěšné. Lásku tedy přichází jako síla odlišná od dosavadních sil duše a záleží jen a pouze na přirozeném ustrojení této duše, zda se jí zmocní a očaruje ji. Proto je láska „mimo dobro a zlo“: je ἄλογος, na vůli nezávislá.

¹⁰⁴³ Schéma spolu s dalšími odkazy na *Phaedr.* 265 e – 266 a viz J. Wippern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 130. Wippern upozorňuje na vynechání očekávané ποιήσις, a rovněž na dříve uváděné a navíc tradiční τιμαί (*Meno* 78 c). My bychom rádi dodali, že se samozřejmě jedná o „přípravu předpolí“ v rétorické strategii „Diotímy“.

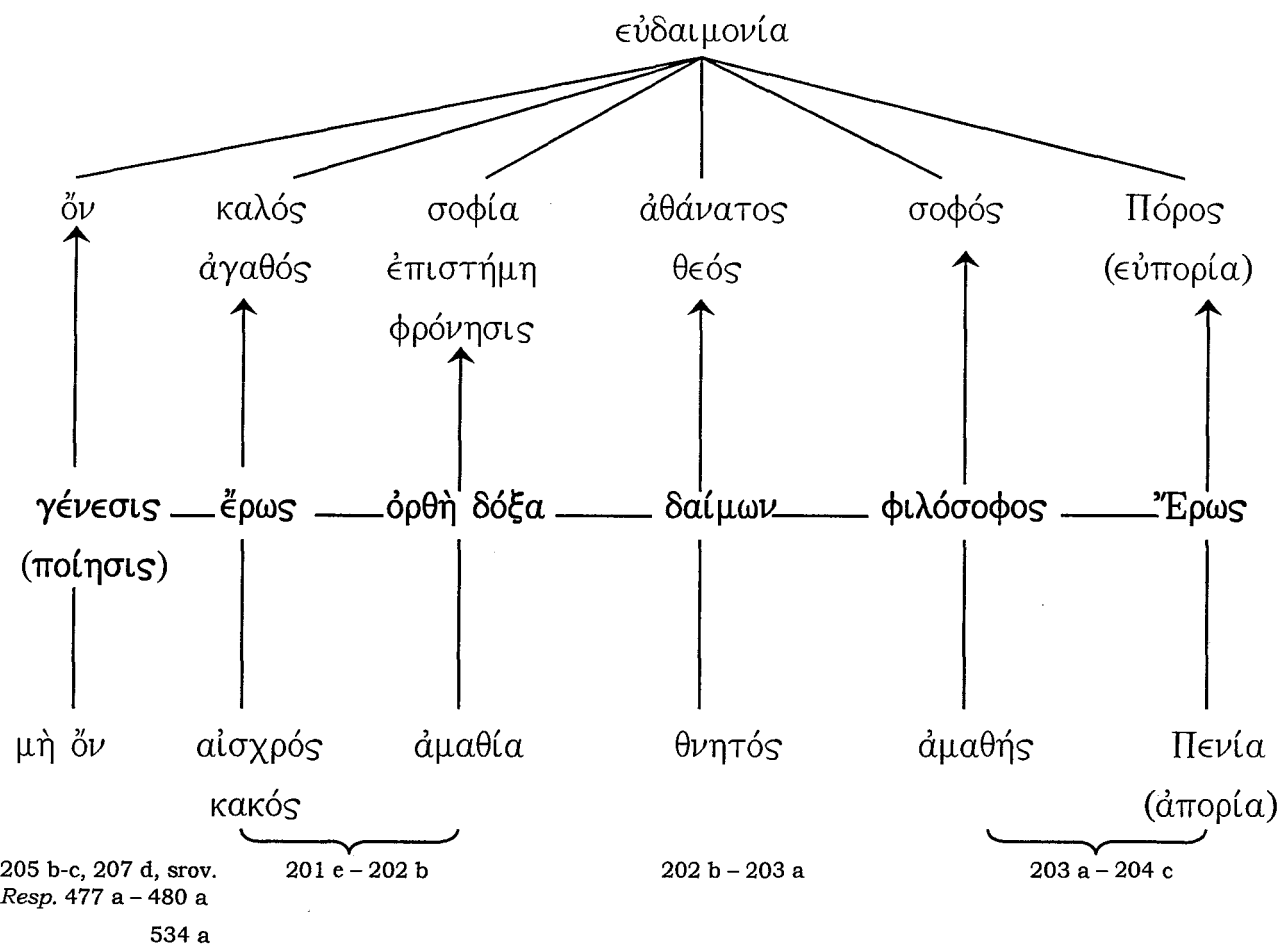
k dobru – nyní je člověk exemplum smrtelníka a na této obecně „fysikální“ rovině je explikována touha každého života po dobru v podobě trvání sebe sama, uchování v čase. A právě v této fázi je dokončen pozvolný a nenápadný proces nahrazování estetické metaforiky etickou. Živí tvorové totiž, jak se dozvídáme, ve skutečnosti po kráse netouží. Touží po dobru a tím je pro ně naplnění vlastního osudu v plození. Plození pak pro svůj zdárný průběh potřebuje krásu. Krása se tak stává jakousi *conditio sine qua non* plození, avšak ne jeho podstatou či skutečnou hybnou silou. Má tedy funkci jakéhosi katalyzátoru, situativní rozbušky, vhodného kultivačního roztoku. Avšak ne více! Signifikantní je v tomto smyslu zpětné zhodnocení pseudoepického mýtu: krásná byla Afrodité, a její krása vytvořila vhodnou atmosféru pro početí Eróta. To je ovšem velmi volná a násilná vazba! Jejím cílem je totiž emancipace erotiky z dominantně estetického diskursu. Vazba Platónského Eróta na Afrodité je takřka akcidentální a v „presókratovské“ pasáži Diotímíny řeči se nám objasňuje, proč: Erós jako „přírodní zákon“ spění všeho živého za dobrem není erotický!¹⁰⁴⁴ To by pro nás nicméně nemělo být překvapením, neboť tento motiv se nám v naší interpretaci *Symposia* již objevil – u Eryximacha! Zpětně se tak potvrzuje naše „perspektivistické“ čtení a zároveň *per analogiam* i omezenost této presókratovské přespříliš nivelizující perspektivy, která do jisté míry ztrácí společnou (purpurovou) nit: přestává zde totiž jít o krásu.¹⁰⁴⁵ Erós jakožto

¹⁰⁴⁴ Srov. též Wippernovu diskusi s H. Koller: *Die Komposition des platonischen Symposions*, Zürich 1948 (diss.), 36. Koller totiž kritizuje Platónského Eróta jako neerotického, čemuž Wippern čelí textovou evidencí – pasáže v Homérovi, Sappfó či Aischylovi dokládají použití v obecném významu „touha po“, J. Wippern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 148 pozn. 41. My bychom rádi dodali, že 1. je velký rozdíl mezi básnickou metaforou, která vědomě charakterizuje jedno prostřednictvím druhého (Hektór v *Il.* XXII, 92 také NENÍ totéž co had a přesto jej Homér prostřednictvím hada charakterizuje), a 2. i obecně je vždy Erós určitou reakcí na určitý vnější podnět, jenž pro celou intenci zůstává zcela dominantním – zatímco u Platóna je krása pouhým spouštěčem jinak s ní vůbec nesouvisející roviny přežití (ba dokonce je touha po kráse jen jedním z druhů touhy po dobru).

¹⁰⁴⁵ Wippern se snaží dokázat, že Diotíma zde nevyvrací Sókratovo východisko, že Erós je touha po kráse. Krása jako centrální téma je podle něj zachována 1. jako ono již zmiňované $\epsilon\nu\ \hat{\omega}$ plození (pouhý katalyzátor) a 2. výsledek plození, produkt, je opět něco krásného. Wippernova argumentace je velmi nepřesvědčivá, a to ze dvou důvodů: 1. především se neopírá o žádnou textovou evidenci. Pasáže, které Wippern cituje (209 c/e, 210 a/D), se týkají výhradně plození duše, nikoliv těla! Zdůrazňuje-li zde sám Wippern ženskou podstatu onoho $\epsilon\nu\ \hat{\omega}$ (148 pozn. 45), pak ukazuje, že si nevidí na špičku nosu – všechny následující pasáže, které označují tvorbu za plození krásy, jsou explicitně vázány na homosexuální lásku! Ta, pokud má být také uznána za původce plození (a tedy uznána za lásku), z pochopitelných důvodů nemůže plodit tělesně. Dále 2. záliba v sobě samém a snaha po udržení sebe sama i v budoucnu je označena za touhu po dobru (ta je terminologicky určena jako $\omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\nu$) a v žádném případě ne po kráse. Navíc není jasné, jak by přetrvání měnlivého a smrtelného bylo obhajitelné jako krásné v platónském smyslu. Viz J. Wippern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 131.

deficientní dynamika se nyní projevuje v absolutní koncentraci na centrální zájem lidské bytosti – a tou je nedostatek jejího dobra.

Dobro se tak prohlašuje za jedině skutečné οἰκεῖον lidského rodu (205 e) a posléze celého smrtelného světa (207 a). Jsme tedy bytosti, které jsou původně „doma“ v dobru, jen a pouze dobré je s námi v nejvlastnějším smyslu spřízněno vazbou mnohem mocnější, než je pokrevní příbuzenství konkrétního živočišného rodu. Pro všechny smrtelné bytosti bez rozdílu totiž platí, že jejich nejvlastnějším prostředím je dobro, že touží být obklopeny dobrem, s dobrem se stýkat a v dobrém setrvávat – neboť dobro je jejich domovem, příbytkem odkud pocházejí a k němuž jsou neustále napřeny.¹⁰⁴⁶ Proto jsou smrtelníci ochotni obětovat cokoliv, byť i součást sebe sama, výměnou za dobro (205 e):¹⁰⁴⁷



¹⁰⁴⁶ Tento universální rozvrh „dobro=οἰκεῖον všeho živého“ samozřejmě platí za nutného předpokladu, že i zvířata mají duši, a že tedy principem života (jakožto nejvyššího dobra) ve smrtelném světě je právě a jedině duše. K diskusi této problematiky viz J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 150 pozn. 59.

¹⁰⁴⁷ Schéma převzato z J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 131.

Dobro je totiž v této perspektivě původnějším měřítkem jejich já než jeho pomíjivá, smrtelná struktura. Jinými slovy: já je právě já jen potud, pokud je dobré. Dobro ve smrtelném světě se však pouze ukazuje ve směřování k vlastnímu dobru, jako „cesta domů“ k sobě samému, kde ovšem nelze spočinout. Tím dochází předchozí pseudoepika nebývalého dosahu, v němž presókratovská přírodní spekulace dokáže základní strukturu pobývání „μεταξú“ vtělit celému zrozenému *kosmu* coby jediný společný akord neustále se proměňující harmonie pulsujícího života (viz schéma).

Ačkoli se tedy pojetí dobra setrvale pohybuje v perspektivě osobního užítku, tedy χρεία vedoucí co nejbliže k εὐδαιμονία, bylo dobro prokázáno jako společné οἰκείον *kosmu*. To ovšem Diotímě umožňuje překvapivý tah: vyloučení individuálního kritéria v posuzování toho, co je a co není osobním dobrem. A tím se dostáváme k ARISTOFANOVĚ (solistické) perspektivě a jejímu grandióznímu odmítnutí (207 a – 208 b). Kritériem já, které je samo sobě prospěšné a žádoucí, totiž není ono samo v individuální „bublině“ svého soukromého světa, ale obecná podmíněnost smrtelného časem: zrozený tvor touží pobývat sám se sebou navzdory své neudržitelnosti. V této nejelementárnější potřebě přežít, zachovat se a potvrzovat své já v trvajícím identitě „μεταξú“ minulého a budoucího, se jako fundamentální užitek a prospěch jeví jakákoli možnost čelit této deficienci uplývajícího bytí. Tím nejzákladnějším možným řešením je již zmiňované plození, kterému nevědomá zvířata věnují veškeré své životní síly až k vyčerpání a uvolnění „místa“ nově zplozenému životu. Přestože tak činí pudově, jsou ochotna obětovat svůj čas, pohodlí, bezpečí a nakonec i život. To je dokladem toho, že smrtelné bytí v pomíjivém světě není plně autonomní, nemůže dostáti svému vnitřnímu puzení po dobru satisfakcí sama sebou a musí vykračovat k jinému, nesmrtelnému. Právě nesmrtelnost se ukazuje jako ono prvoplánové kritérium já, kvůli kterému jsou živí tvorové ochotni své žijící já obětovat.

Platón zde v mistrné zkratce překonává „komický“ individualismus sofistů s pomocí prohloubení presókratovské přírodovědné perspektivy. Lidský jedinec se v ní ukazuje jako neschopný nepodmíněného *synoptického* zhodnocení své situace v celku lidského rodu, všech živých bytostí i celého *kosmu*. Naopak se s poněkud naturalistickou škodolibostí odhaluje jeho animální zakořeněnost, v níž je nerozlišitelně sourodý se zvířaty: jeho nejvnitřnější puzení je puzení

„zemského červa“ po skulince umožňující ujít bídné smrti. Veškeré „statky“ našich životů včetně úspěchů, vědomostí, vzpomínek a vůbec všeho snažení jsou v syrovém rekursu podmíněny oním „všezvířecím“ pudem. Temný presókratovský motiv věčného plynutí je tak využit k devalvaci posice *homo mensura* dokladem nepřítomnosti čehokoliv, co by mohlo aspirovat na kritérium. Ani tam však kritika nekončí. Velmi ekonomickým způsobem je totiž onen rekurs obrácen i proti onomu bazálnímu řešení, kterému všichni živí tvorové svorně obětují své životy. Řetězec zrození – plození – zánik, v němž jednotlivec povstavší skrze tento proces pokouší se uchovat sám sebe svým zapojením a přijetím erodující role rodiče, totiž odkvetlého jedince s neúprosnou strojovostí donutí k závěrečnému uvolnění místa mladým. Individuum se tak skutečně podílí na nesmrtelnosti, ovšem nikoli na své vlastní, ale nesmrtelnosti druhu! Tato nevlastní, nepravá nesmrtelnost,¹⁰⁴⁸ v níž jednotlivec spotřebuje své tělesné já ve prospěch druhu a propadá se do nicoty bez jakékoliv náhrady, je tedy ona lítost vzbuzující animální báze *kosmu* - a její intelektuální *koryfeje* Platón odhaluje v sofistech, v *Symposiu* ztělesněných tragikomickou postavou Aristofana.

g) Diotíma: τὰ ποιητικά

Sókrata v tento moment přepadají pochybnosti, zdali má dosavadní výklad kromě patrné plausibility také vazbu na „pravdu“ životní praxe (208 b). Již dříve jsme totiž zaslechli signály, že Diotímin postup je založen ἐξ ὑποθέσεως.¹⁰⁴⁹ V souladu s metodickým rozvrhem *Menóna* by měla Diotíma nabídnout αἰτίας λογισμός, dokazující, že se nauka nezakládá pouze na přímé evidenci duše. Tento přímý metodický poukaz je o to silnější, že jsme právě opustili koncept charakteristický nepřítomností tohoto typu zdůvodnění.¹⁰⁵⁰ Odpovědí je ovšem zasvěcovací magická řeč, kterou Diotíma pronáší ὡσπερ οἱ τέλει σοφισταί (208 c) a která nemá s dosavadním klasickým dialogem nadále již vůbec nic společného. Sókratés se stává mlčícím svědkem zjevovaného dogmatu. Řečeno gorgiánskou terminologií, Diotíminou odpovědí je faktická přesvědčivost *logu*.

¹⁰⁴⁸ Podrobněji E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 34, jenž připomíná, že tato nevlastní nesmrtelnost je bytostně deficientní pro svoji přetrvávající časovost – jedná se totiž o nesmrtelnost v čase! Tato nevlastní nesmrtelnost se má podle Wyllera k pravé nesmrtelnosti Bohů jako čas, jenž je pouhým pohyblivým obrazem věčnosti (*Tim.* 38 b-c).

¹⁰⁴⁹ Platón: *Symp.* 207 c: Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρῳτα...

¹⁰⁵⁰ Platón: *Symp.* 207 b:

τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους οἷοιτ' ἂν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν· τὰ δὲ θηρία...

„Čistě náhodou“ se v ten samý okamžik vracíme k AGATHÓNOVI a jeho rétorickému konceptu (208 c – 209 e). Kritická recepcie Aristofana nám totiž odhalila, že jediné οἰκεῖον živé bytosti je dobro, jež však nelze získat obětí jednoho těla ve prospěch jiného. Naopak v ochotě obětovat cokoli tělesného výměnou za získání kousku sebe sama – tedy dobra – se ukazuje netělesná podstata živé bytosti. Ono já, které pochází „z domu dobra“, tedy není totožné s pomíjejícím a stárnoucím tělem, ale s duší! Právě duše je ona oživující podstata uplývajícího a chatrného těla, a právě ona je svou přirozeností situována do svého „rodinného“ prostředí, jímž jest dobro. Proto vymění cokoli za jeho blízkost, přítomnost a možnost trvání v něm. Tato možnost je totiž potvrzením duše jako dobré – a tudíž nesmrtelné. Pamatujme, že dobro zde stále funguje především v oné základní podmínce, kterou je trvání.

Bytostí, která principiálně uniká řetězci tělesného plození ve prospěch individuálního zachování duše, je člověk. Lidská duše je ovšem duší smrtelníka a proto nemůže jinak, než usilovat o trvání v dobru prostřednictvím plození. Nejedná se ovšem o plození tělesné, které je nutně uzavřeno limity živočišného druhu, ale o plody duše, tedy ποιήσις. A právě duše je, jak dobře víme, v centru Gorgiovy nauky. Smysluplná tvůrčí řeč jako jediný prostor bytostně otevřený lidské bytosti se u Platóna nejprve manifestuje jako φρόνησις καὶ ἀρετή, ale vzápětí se jasně váže na básnivý *logos* v mnoha podobách. Za vzory zmiňované σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη jsou totiž zvoleny postavy známých básníků a zákonodárců, kteří se rovněž presentovali ve verších. Plody těchto krásných duší jsou základní pilíře hellénského světa, zákony, společenské uspořádání a nepsané zvyklosti, hrdinská minulost a zejména paradigmatická poesie, tvořící základ hellénské παιδεία. V souladu s dosavadní strategií není jmenována přímo rétorika ani tragická poesie, společnou podstatou všech uváděných pilířů je však živel *logu*, všechny nějak vycházejí z řádu řeči a smyslu, a potvrzují tak universální nárok rétoriky, tak jak je vznášen v *Gorgiovi*. Udivený čtenář nyní z Platónových úst slyší přiznání, že rétorická filosofie skutečně postihuje základní rozměr člověka jakožto kontakt duše s mocí mnohonásobně ji přesahující, neporazitelné a nepochopitelné.

Reakcí duše je plození, a to plození krásy. Výplody, vzniklé lidskou touhou po dobru, jsou totiž to nejkrásnější, s čím se můžeme ve smrtelném světě setkat,

i když do něj tak úplně nepatří: jsou totiž - z pohledu smrtelníka - nesmrtelné! Vrací se nám zde zpět původně dominantní oblast estetiky, skrze předchozí odbočky ovšem okleštěná o rozhodující gorgiánské atributy. Tato estetika je „pouhou estetikou“, podmíněnou základním morálním rozměrem lidské bytosti jakožto duše mající domov v dobru, a ještě hlouběji ontologizovanou prostřednictvím ztotožnění dobra s trvajícím bytím. Krása tohoto světa, se kterou se tedy u Platóna setkáváme, je krásou doprovázející nesmrtelnost tvorby, a to ještě navíc krásou vyžadující již dříve vytvořené krásné prostředí a estetikou prodchnutou společností. Krásná tvorba totiž nutně vyžaduje inspiraci a tu poskytuje jen jiná spřízněná plodivá duše.

I tato nesmrtelnost tvorby je ovšem nějak deficientní. Především je opět určitým výrazem snahy smrtelného tvora a proto nikdy nemůže být plně saturována – člověk by se musel stát Bohem. Dále a hlavně je ovšem v této nesmrtelnosti dílo smrtelné duše odkázáno na život jiných smrtelných duší a jen jejich prostřednictvím trvá. Ono trvání je sice stálé a neměnné, není však ucelené a přehlednutelné vcelku, neb jest rozloženo do času žijících duší a jejich paměti. Duše tvůrce tedy nikdy nemůže zakoušet aktuální nesmrtelnost svého díla, může se jen kojit vědomím jeho nezdolné krásy. Tato moc *poiétické* krásy je navíc vždy morálně podmíněna – jako krásná je označena spravedlnost a vůbec schopnost tvůrce vnášet svým dílem smysl do domovů a měst.¹⁰⁵¹ Taková „krása“ je samozřejmě poměřována dobrem, jež přináší; v první řadě musí být prospěšná svému tvůrci a dále musí být trvalým přínosem pro společenství, jinak by nesplňovala podmínku pro věčné uchování. Platón nás tedy přesvědčuje, že krása stvořená lidskou duší je ontologicky a morálně podmíněna. Z toho ovšem nutně plyne, že právě v těchto oblastech je třeba hledat estetická kritéria! A zde je skryt kámen úrazu Agathónova pojetí: gorgiáni neuznávají ontologii ani etiku...

Agathónova tragická posice, zastupující Gorgiovu rétorickou filosofii *logu*, je tedy Platónem vyzdvížena jako základní koncept kultivující člověka ke skutečně lidské bytosti; teprve zde se člověk vědomě rozhoduje pro bytí v kráse a této volbě, přinejmenším hypoteticky, obětuje tělesnou stránku svého já. Rezignuje tak na pouhé přežívání ve prospěch skutečného, dramatického života,

¹⁰⁵¹ Platón: *Symp.* 209 a:

καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις

v němž jde o nesmrtelné hodnoty. Tragičnost tohoto postoje je nepochybně ukryta ve fatální smrtelnosti duše, která se rozhodla pro nesmrtelný rozvrh, avšak zůstala cele pohlcena touto vznešenou lidskou volbou: smrtelný tvůrce je natolik oslněn krásou svého nesmrtelného díla, že podle Platóna nevidí spojení s dobrem. Ποιητής je fascinován mocí svého výtvoru nad celým světem¹⁰⁵² a skrze něj i mocí vlastní. Skrze tvorbu ovládá jiné, sám je ovšem očarován jejich vládnutím natolik, že zůstává v moci krásy a odmítá vše mimo estetiku. I zde tedy koneckonců platí, že rodič se cele obětuje ve prospěch přežití svého dokonalejšího já v „dítěti“, ovšem nepoměr mezi skutečnou nesmrtelností díla a ubohou živočišnou podmíněností tvůrce je teprve zde zdrojem tragické dynamiky.

Tragédie Gorgiova myšlení spočívá právě v oné uvědomělé a posilované pozici „μεταξύ“, tedy pravé lidské situaci mezi zvířetem a Bohem, z níž tragické myšlení vychází a pokládá ji za přímou evidencí stvrzovaný fakt. Nezdolná moc φύσις, která se zde u Agathóna projevuje krásou, je přímo zažívaná, bezprostřední zkušenost násilí vystavené duše. Odpovědí je svět lidského *logu*, svět umění a tvorby, jenž je do jisté míry autonomní vůči přirozené δύναμις, erodující nevyzpytatelností svého nastávání – φύσις se v *logu* projevuje jen přirozeností já, která je ovšem mimo viditelný horizont duše, je faktickou, neměnnou podmínkou jejího ustavení, a není proto vnímána jako násilný vpád. Tato gorgiánská odpověď, která je vlastně kultivovaným a ohromě křehkým květem onoho kmene nejstarší lidské „moudrosti“, representované polomytickými figurami z dob šerého dávnověku, je tedy podle Platóna první skutečnou odpovědí – a její plausibilita jí právě přináší onu tragiku. Neboť svět *logu*, do něhož se tragické myšlení uchyluje, má zároveň svou sílu i největší slabinu v odpoutání od předchozích rovin a setrvávání mezi vydaností napospas přirozenému řádu na jedné a jeho absorbcí a přitakáním na druhé straně. Tragický člověk tedy plně prožívá své *daimónství*, avšak uzavírá se v něm, a podle Platóna si tak uzavírá to nejpodstatnější, o co ve filosofii jde.

Tímto nejpodstatnějším je fundamentální obrat lidského sebeporozumění své roli v platónském *kosmu*, jenž na rozdíl od gorgiánské zkušenosti „světa“¹⁰⁵³

¹⁰⁵² Přítomnost krásné věci mění pohled na ty ostatní; lidé a dokonce ani Bohové neodolají kráse – přesně jako Agathónovu Erótovi. Krása má universální moc, jež mění hodnotovou relevanci věcí, viz slavná pasáž v *Hip. Ma.*

¹⁰⁵³ Přísně vzato nemá, jak víme z taktické psychologie, platónský *kosmos* u Gorgii protějšek: známe pouze námi konstruovaná πράγματα, před nimi předchází běžné pozornosti předchůdně a podvědomě vznikající

není ze všech stran stejně cizí, neuchopitelný a proto násilný a nepřátelský. Tento základní platónský obrat bývá pod vlivem již antické tradice¹⁰⁵⁴ nazýván *μετάνοια*.¹⁰⁵⁵ Jedná se o změnu perspektivy, která přináší náhled hodnotového rozložení *kosmu*, tedy jeho fundamentálně morální řád. Lidská situace tedy skutečně spočívá v napětí „μεταξύ“ dvěma póly, ovšem nikoliv póly stejné hodnoty a významu! Proto je v základu onoho fundamentálního obratu náhled bytostného nasměrování, které je člověku stejně vlastní jako jeho *daimónská* povaha: *daimón* je *daimónem* právě pro svou touhu po Bohu.

Tragikové tedy mají pravdu, že člověk je situován UPROSTŘED světa, ale v žádném případě nestojí v jeho CENTRU!¹⁰⁵⁶ To je právě past *ad absurdum* dovedeného *daimónství*, které nakonec uvěznilo sama sebe v hranicích možností vlastní duše. Gorgiova škola se musí omezovat na *logos*, protože jí nic jiného nezůstává: vše ostatní identifikovala jako nekontrolovatelné svou přirozenou mocí a tudíž kontrolované nějakou jinou, neznámou a cizí mocí, která je podle zkušenosti jakéhokoliv kontaktu s ní především mnohem mocnější. Zbývají oblasti, kde je projev vlastní přirozenosti vnímán totožně s mocí Božské φύσις: přesvědčivá moc ve svých nejrůznějších, avšak nenásilných podobách. Všechno ostatní je reflektováno jen ve vztahu k možnému využití ve prospěch vlastní přesvědčivosti – a pro Platóna tak i petrifikaci lidské tragické situace mezi dvěma světy.

Platón nám tak zde zpětně potvrzuje untersteinerovské čtení Gorgiovy filosofie nebytí, kde je tato situovanost „μεταξύ“ tělo (vnímání) a ducha

τὰ φρονοούμενα a ἃ διανοούμεθα, které pocházejí z nevyzpytatelného „bušení přirozené δύναμις“ na duši „zvně“. Co toto „zvně“ přesně znamená vlastně nevíme, neboť τὰ ἅλλα věcí (svět) je proměnlivým konstruktem aktuálního rozložení mohutností duše. Nejpřesnější by vlastně bylo říci, že na místě platónského *kosmu* je u Gorgii přímo δύναμις - jenže ona tam „není“, ona pouze okamžitě naléhá a vlamuje se do duše. Abychom se tedy nedopouštěli matoucí tautologie, užíváme označení „svět“ kvůli potřebě kontrastu platónského a gorgiánského rozvrhu. Striktně vzato bychom jinak museli mluvit o cizím, násilném a nepochopitelném násilí přirozenosti.

¹⁰⁵⁴ Plótinos: *Enn.* II, 1. 4 ; II, 9. 6

¹⁰⁵⁵ Přímou textovou evidenci nám nicméně poskytuje pouze *Euthyd.* 279 c, a to ještě nikoli v klasické terminologicky substantivisované formě, ale jako verbum: μετανοέω. Jakkoli tedy pokládáme tento termín za nejistý, nacházíme v *Symp.* jemu odpovídající koncept zásadního přerodu duše, doprovázenou i lexikálně spřízněnou metaforiku obratu (a trvalého obrácení k něčemu jakožto určující intenci člověka): τρέπομαι *Symp.* 191 c / e, 208 e, ovšem výhradně v *somatických* konotacích. Zásadní obrat ve smyslu vznešeného životního postoje a filosofie ovšem charakterizují jasně mysteriální termíny (μυέω, κατοράω etc).

¹⁰⁵⁶ Aischylova *Oresteia*, v níž si na lidmi vymezeném kolbišti měří své síly na roveň postavená Božstva řádu s nevědomými pudu a krvi sloužícími běsy, by mohla ilustrovat tuto pro Platóna nepřijatelnou tendenci chápat člověka jako *daimóna* uprostřed bouře nepochopitelných, svévolných a cizorodých sil. Athénin hlas na závěr je poté spíše předzvěstí sofistického přitakání naději v politickou tradici a její postupné, konsensuální ustavování, než jednoznačnou orientací celého prostoru soudního dvora mezi stranu dobra a zla (spravedlnosti a nespravedlnosti).

(přemýšlení) poprvé explicitně zpracována. V Agathónovi se tedy znovu prokázala závislost gorgiánské posice na výchozím ontologickém napětí mezi bytím a nebytím, které se v Diotímině reinterpretaci navrácí v napětí mezi (individuálně) nejsoucím zvířetem a Božským trvalým jsoucím. Platón ukazuje, že tragický člověk o Božské rovině ví, setkává se s ní, avšak odmítá se k ní upínat: neopouští výchozí premisu svého osamocení a zatvrzele vše poměřuje situativní možností posílení stávající dynastie svého mínění. Takový *daimón* chce být ve svém vlastním světě pánem, i kdyby tento svět měl být ohraničen jeho směšnou mocí – chce být alespoň na okamžik svobodným Bohem svévolně přesvědčujícím sebe sama i druhé,¹⁰⁵⁷ a to i za cenu ztráty sama sebe, ztráty vlastního bytí, za cenu smrti – jen neztratí-li svůj *logos*, svůj centrální smysl. Proto má mocná tvůrčí řeč a vůbec veškerá smysluplná tvorba pro gorgiány takový význam – je externalisovaným a proto nesmrtelným „dítětem“ jedinečného mínění každého jedince. Tragický člověk je tak pyšným *daimónem*, jenž svým jediným kritériem – velkolepostí a neopakovatelností svého svobodného rozhodnutí, svého činu, své tvorby – sám sebe odsuzuje k nešťastnému a vpravdě tragickému osudu. Ukazuje se tedy *kakodaimónem*, jenž kvůli vteřině bezprostřední moci, v níž jest tvůrce-suverén roven Bohům, obětuje vše, nejen sám sebe, ale i všechny ostatní, které přesvědčuje a které pro utvrzení svého Božství ve svém malém svévolném *kosmu* nutně potřebuje.

Obloukem se nám do zorného pole vrací postavy z *Gorgií* i *Menóna* s jejich kritizovaným estetismem, voluntarismem, egocentrismem a despotismem. Platón na umělecké linii Gorgiových následovníků ukazuje, že jakákoli odnož gorgiánské školy¹⁰⁵⁸ trpí stále stejnými zásadními neduhy a zároveň oslňuje stejným druhem síly.¹⁰⁵⁹ Přitom nás nesmí mást Agathónova vstřícnost, distingovanost a

¹⁰⁵⁷ Agathónův Erós je nakonec vládcem všech včetně Dia, ovšem v rámci svého poněkud směšně „růžového“ světa.

¹⁰⁵⁸ Nabízí se samozřejmě námitka v tom smyslu, že decentní a střízlivý Ísokratés nemá s tragickou velkolepostí nic společného a estetická magičnost je mu stejně vzdálena jako politická posice moci a vůle. Jeho východiska jsou ale stejně „tragická“: filosofie nebytí, *eukairie*, taktická psychologie, absolutizace *logu*, pojetí filosofie jako vrozeného nadání rozvíjeného výcvikem a zkušeností po vzoru bojového umění, které je také vždy improvizací podle nepřítele. Navíc právě na něj míří přirovnání o zatvrzelé obhajobě individuální posice mezi filosofií a politikou *Euthyd.* 306 a-d.

¹⁰⁵⁹ Platón: *Gorg.* 502 b-d, kde je explicitně potvrzena jednotná intelektuální báze tragédie a rétoriky. *Symp.* 209 pak systematicky spojuje básnictví s veřejným politickým angažmá jakožto obdobnou tvůrčí činnost. Celkově příznivější hodnocení předchůdců v *Symposiu* je třeba pochopit v souladu s Doverovým čtením: Platón je zde představuje jako určité předstupně, jejichž význam není v samostatné hodnotě, ale ve směřování náležitým směrem. Protože sám zjevně využívá tragických i rétorických postupů a figur, nemůže a ani nechce Platón v *Symposiu* tragické myšlení

zdůrazňovaný „pacifismus“: máme co do činění s mladým mistrem svého oboru a „kovaným“ gorgiánem,¹⁰⁶⁰ kdežto např. Kalliklés zastupuje určitý typus rétorickou kulturou „nakaženého“ Athéňana. Pro všechny bez výjimky platí, že sami sebe pojímají jako svého druhu moc, jejíž přirozenosti musí býti v první řadě učiněno za dost co největším rozvinutím ve smyslu autonomie vůči jakékoli odlišné moci.¹⁰⁶¹ Svoboda ve smyslu tvůrčí δύναμις je pro ně absolutní hodnotou. Důvodem je samozřejmě Gorgiova taktická psychologie. Přijetí většího řádu znamená obětovat řád vlastní¹⁰⁶² – a co jiného je pro gorgiány duše, než určitá dynamická rovnováha, tedy individuální řád mohutností? Přijetí platónského *kosmu* tedy pro gorgiána znamená zánik *kosmu* vlastního, vnitřního, jenž koneckonců není ničím jiným, než vlastním Já. Platónská μετάνοια tak po gorgiánech požaduje ztrátu sebe sama mnohem radikálnější, než jakou pro ně představuje smrt (209 d).

Přesto Platón nalézá v tragickém konceptuálním rámci jeden velice podstatný moment: rétorika i poesie jsou tvůrčí a k tvorbě přivádějí. Směřují tak zájem člověka k duši. Nutí k velkolepým intelektuálním výkonům – a hlavně skutečně tvoří krásu! Ona fascinující krása je ovšem způsobena vědomou tragickou obětí. Člověk raději zůstane člověkem se vším, co k tomu patří,¹⁰⁶³ než

zcela zatratit. Něco jiného je ovšem *status quo*, kdy je tento proud prostě tou lepší součástí běžného vzdělání, a následující projekt *Ústavy*, která počítá s modelovou situací vykořeněných občanů bez sociokulturní podmíněnosti.

¹⁰⁶⁰ Na zakladateli Gorgiovi i dovršiteli Ísokratovi jsme viděli celkovou tendenci gorgiánské školy k nenásilí a míru.

Specifikum gorgiánského *logu* spočívá v tom, že mění δόξα a proto jej nelze označit za násilný, stejně jako krásu: jejich působení je tyranské, ale ne PROTI vůli – spíše BEZ OHLEDU na ni. Čím větší mistr, tím nenásilnější tedy působí!

¹⁰⁶¹ Máme-li užít platónské metaforiky pastýře (*Pol.* 271 e – 276 e), pak pro Agathóna stejně jako Kallikleia platí, že raději budou jeden rok sami pastýřem na louce již navždy po nich nesoucí jméno, a poté pravděpodobně zhynou hladem, než aby se stali jednou bezejmennou položkou v rozsáhlém účetnictví jakéhosi „hospodáře“, jehož záměry nemohou odhalit a zejména ne kontrolovat, zdali se prostřednictvím jeho záměrů uskutečňují jejich vlastní záměry. A to i kdyby jim hospodář garantoval jisté přežití. Jakákoliv jiná vláda než vlastní je totiž vnímána jako úbytek Já.

¹⁰⁶² Platón: *Gorg.* 505 c, *Symp.* 173 d nám naopak dává příklad takové ztráty zájmu o „své věci“, pokud nemají nějaký obecný rozměr.

¹⁰⁶³ V klasickém, implicitním zpracování attické tragédie, základní posici tragického myšlení zastává hrdina, jenž s Bohy jedná jako rovný s rovnými a je za to pochopitelně zničen. Jeho volba ovšem není popřena! Hrdina neztrácí svou důstojnost, ba naopak jeho vědomá volba smrti výměnou za zachování integrity svého Já je zdrojem tragické krásy. Hrdina přitom není žádný Achilleus, jenž se od počátku rozhoduje pro slávu a krátký život, nýbrž smrtelník, jenž se neustále a dost dlouho i úspěšně snaží situaci rozkrývat pro sebe přijatelným způsobem. Teprve jeho silná přirozená touha žít dává jeho volbě onu tragickou krásu. Hrdina totiž nakonec dává to nejdražší, co MÁ: svůj život. Odmítá na druhou stranu obětovat, čím JEST: sám sebe - své Já, které nevlastní. Explicitní Gorgiova verze dodává, že ono Já je určitá přesvědčivost či krása, kterou se dynamická rovnováha duše vždy vyznačuje, tedy λόγος externalisující δόξα (dnes bychom patrně mluvili o autentickém smyslu). Pro Platóna je ovšem tragický hrdina někým, kdo miluje sebe sama více než celý svět. Raději se tedy rozloučí se světem, než s narcisistním konceptem krásného Já. I zde se nabízí nebezpečná podobnost se Sókratem! Vidíme, jak je tragické myšlení v jakémkoli svém aspektu pro Platóna ohrožující. Filosof musí zůstat tragickým hrdinou i rétořem, ale platónsky „přetaveným“.

aby o jeho Já vydával počet nějaký snad dokonalý, věčný a neomylný, ale také cizí, násilný a nelidský *logos*. Duše se stává bezpečným hradem i vězením.

h) Diotíma: τὰ ἐπιποτικὰ

Taková jsou tedy „Malá mysteria lásky“, která by se v nějakém ohledu týkala i všech řečníků na Agathónově hostině, Sókrata nevyjímaje.¹⁰⁶⁴ Ne každý z nich snad došel až k mysteriím ve vlastním slova smyslu,¹⁰⁶⁵ pro všechny ale platí, že jejich láska je egoistická. Jak ukazují Neumann,¹⁰⁶⁶ člověk je pojímán jako bytostně těhotný a toužící po plození jakožto uskutečnění svého vlastního dobra. Potřebuje k tomu ovšem krásné tělo někoho jiného – kterého, jak vysvětluje Diotíma, vlastně zneužívá. Neboť touhou a základní potřebou KAŽDÉHO člověka je plození a rození v krásě! V „Malých mysteriích“ ovšem není ani slova o tom, že by onen krásný „objekt“, „miláček“ jenž vyvolává *poiétické* zanícení tvůrce, dostal možnost sám plodit. Tragická posice je tak demaskována rovněž jako tyranská, neboť namísto aby se tvůrčí vychovatel snažil pomáhat svému krásnému miláčku v jeho nesmrtelné tvorbě, přemlouvá jej k nepřirozené pasivní roli, která znásilňuje nejvlastnější touhu každé duše po vlastní nesmrtelnosti.¹⁰⁶⁷ Nesmrtelnosti se totiž dostává jen oné tyranské duši zamilovaného básníka, rétora, zákonodárce.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁴ Platón: *Symp.* 209 e – 210 a. V českém překladu zcela zaniká důležité ἵσως, které jasně potvrzuje všeobecnou rozšířenost tohoto stupně zasvěcení – jistě i Sókratovi jsou τὰ ἐπιποτικὰ povědomá, „malým“ zasvěcením tak či onak prošel kdejaký vzdělanější Hellén. Koneckonců i sám Sókratés doporučuje vstup do filosofie až vzdělaným, a dokonce připouští, že filosof není právě nejvhodnější učitel elementárních vědomostí *Theag.* 127 d – 128 a.

¹⁰⁶⁵ Srov. pasáž *Euthyd.* 277 d – e, jejíž prvoplánová ironie nám nesmí zakrýt poukaz na mysteriální povahu každé výuky, která uvádí do určitého konceptuálního rámce. Milovníci těl, jednající pudově a bez výuky, jsou tedy spíše jakýmsi podvědomým předstupněm, než vlastními účastníky „Malého zasvěcení“, které se zjevně vztahuje obecně k hellénské kultuře a její rétoricko-poetické „vzdělanosti“ zvláště. Proto je Diotíma již při popisu „Malých mysterií“ nazvána dokonalou sofistkou (v neterminologickém smyslu): od *Symp.* 208 c Sókratovi dogmaticky předkládá systematický úvod k oběma stupňům zasvěcení. Její učení lze jen přijmout, nebo odmítnout. Dialog utichá.

¹⁰⁶⁶ H. Neumann: Diotima's Concept of Love, in: *The American Journal of Philology* Vol. 86, 1965 / 1, 39-40.

¹⁰⁶⁷ Neumann připouští, že milovník je v *poiétickém* konceptu vychovatelem milovaného, činí to však z ryze sobeckých důvodů: vychovává jej k ještě větší kráse ducha i těla (ale ne k tvorbě!), což jej jakožto milovníka více rozněcuje a žene k velkolepější tvorbě a vlastní nesmrtelnosti, H. Neumann: Diotima's Concept of Love, in: *The American Journal of Philology* Vol. 86, 1965 / 1, 41. My dodáváme, že to dobře odpovídá Platónově kritickému postoji k tragickému myšlenkovému rámci, jenž tato pasáž podle nás zastupuje. Platón nemůže popřít, že poesie a v jeho době zejména rétorika má velmi silný pedagogický efekt. Snaží se ovšem dokázat, že je pouze vedlejším produktem zcela sobecké sebelásky „vychovatele“, pro něhož je výchova zkrátka výhodná inspirace k tvorbě. Naproti tomu Wipern se snaží ukázat, že v „nejvyšším předfilosofickém stupni“ je plození zastoupeno výchovou, tedy „tvorbou“ krásných a dorbých duší, J. Wipern: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 136-139. Wipern ovšem podle nás obtížně vyloží, proč je v „Malých mysteriích“ za nesmrtelné potomky označeno výslovně dílo jakožto výsledek *poiétické* plodnosti, nikoli posloupnost žáků jakožto výsledek výchovy.

¹⁰⁶⁸ Neumann tak potvrzuje naše čtení tragické posice jako duše *kakodaimóna*, jenž v prvé řadě slouží své (isolované) přirozenosti, H. Neumann: Diotima's Concept of Love, in: *The American Journal of Philology* Vol. 86, 1965 / 1, 41. Neumann navíc připomíná narcisovské konotace Diotiminy řeči a Gaussovo srovnání Agathónova konceptu

Jsou ovšem ještě „Velká mysteria“, pro která je tato kultura krásné duše a tvorby pouhým předpokladem. Jedná se o vrchol, konečný stupeň nazření a tedy i prozření ve vztahu ke světu a jeho pravdě. Na rozdíl od předchozích konceptů zde tedy musí býti slibován nepodmíněný, konečný cíl lásky, jenž by nebyl „pouhým“ zvířecím, tělesným či lidským konceptem, omezeným svou výchozí perspektivou. V souladu s naší dosavadní interpretací nás nepřekvapí, když Diotíma signalizuje, že Sókratés patrně nebude schopen dojít až na vrchol...

Oproti očekávání ovšem nejsme konfrontováni s popisem konkrétních požadavků, vztahujících se k restrikcím a povinnostem vybraného filosofického mysta. Mantinejská žena naopak zdůrazňuje kontinuitu a včasnou přípravu, bez nichž nemá smyslu o ono $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ vůbec usilovat. Adeptem se tedy stáváme již v dětství či časném mládí. Již tam se totiž vytváří náš charakter a podle Diotíminu modelu je nezbytně zapotřebí již ty první krůčky v životě udělat správným směrem ($\acute{o}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\acute{o}\nu\tau\alpha$). Zasnívání ve filosofickém smyslu se tak neznatelně prolíná s výchovou a $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ jakožto transformovaná $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ se stává nejvyšším mystériem (210 a). Proto se první kroky filosofického adepta shodují s nám již dobře známými konceptuálními schémata,¹⁰⁶⁹ představenými nejprve v podobě Sókratových předchůdců¹⁰⁷⁰ i jejich řečí, a podruhé kriticky reflektovanými v rámci Diotíminy jednotící interpretace hellénského intelektuálního dědictví jakožto „Malého zasvěcení“, vrcholícího tragicko-rétorickou současností. Tento extrémně stručný schématický sumář ovšem nehraje roli pouhé rekapitulace. Zatímco v první epizodě nám Platón dopřál plastického obrazu svých předchůdců v takovém světle, v jakém by se snad sami rádi viděli, „Malá mysteria“ nám předložila jejich odvrácenou tvář. Zařazením těchto konceptů nám tedy Platón znovu zdůrazňuje, že jsou podstatnou a nutnou elementární podmínkou jakéhokoliv vzdělaného postoje, jenž jest nezbytným předpokladem jak pro úspěch filosofie ve společnosti, tak pro filosofii jako takovou. Avšak nejen to. Také nám připomíná, že jejich pořadí není náhodné, že představují stále vyšší a vyšší možnost lidství, na cestě od

s goethovským egocentrickým *modem vivendi*, H. Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons II*, Bern 1958, 100-102.

¹⁰⁶⁹ J. Wippen: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, s. 139.

¹⁰⁷⁰ Ve smyslu pořadí řečí na oslavě jakož i předchůdnosti v rámci hellénské kultury, kterou hostina symbolizuje.

biologického dobra v podobě štěstí jednoho těla ke štěstí duše uplatňující své přirozené uzpůsobení na uspořádání světa v podobě zvyků a zákonů (→210 c).

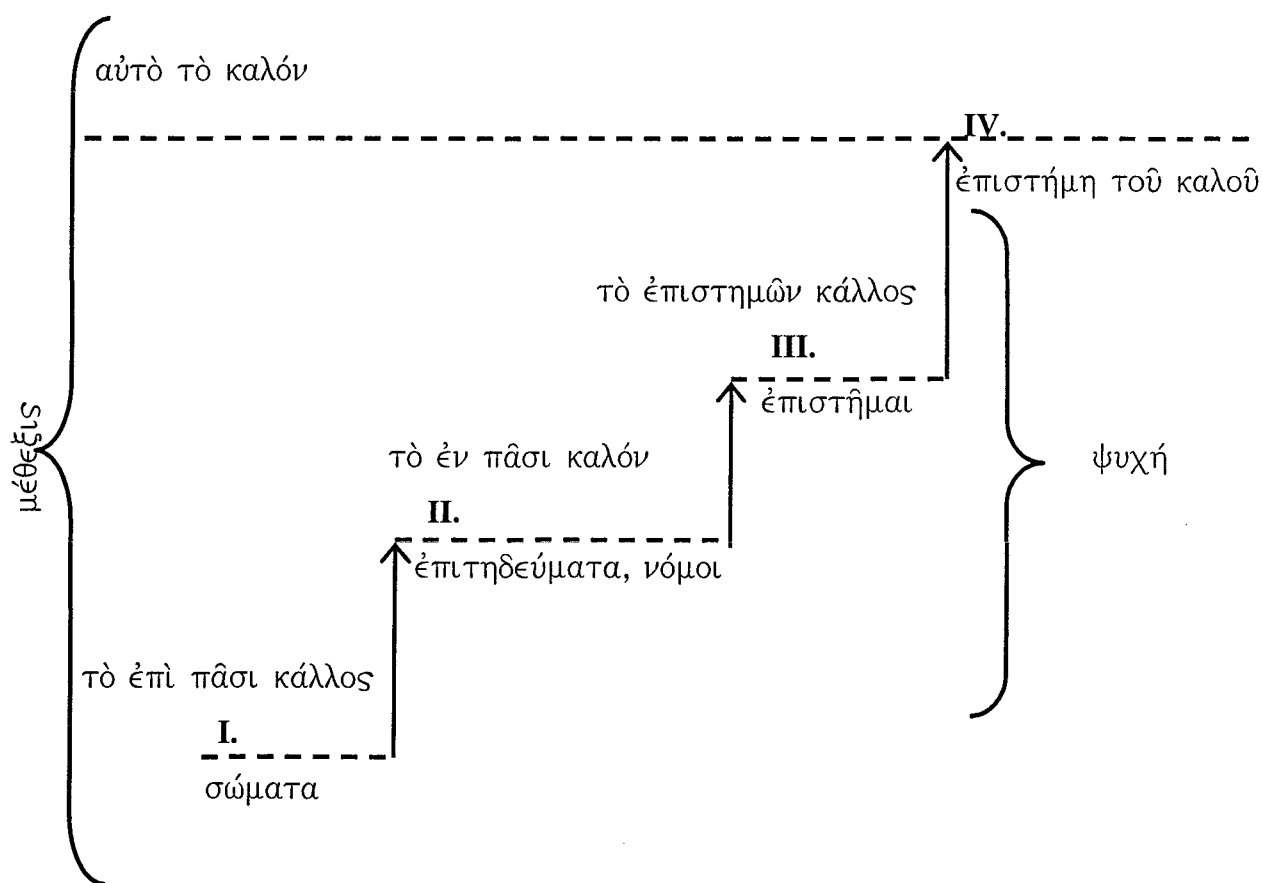
Především nám však teprve teď Platón explicitně odhaluje pravou podstatu jednoho každého z těchto stupňů, která není z jejich uzavřené perspektivy nahlédnutelná. Proto má Diotímína řeč přes svoji stručnost a obecnost vysloveně metodický ráz: celý dosavadní text, ba metaforicky celou starší moudrost podřazuje jednotnému cíli, skrze nějž teprve dostává skutečný smysl. Žádné z představených konceptuálních schémat totiž nemá smysl samo o sobě, nýbrž pouze jako stupeň, jehož má být dosaženo, jenž má být vyčerpán a vzápětí opuštěn ve prospěch následujícího. Jen a pouze v rámci tohoto *therapeuticko-pedagogického* konceptu mají ony postoje své opodstatnění (jakožto stupně), a jsou udržitelné i obhajitelné jen jakožto provizorní, dočasně uzavřené obzory mladé duše systematicky postupující v procesu poznání. Jakmile jsou ovšem uchopeny s nárokem na absolutizaci a autonomii svého východiska, stávají se překážkou, omezením, statickým uzlem na dynamické linii, a proto i zlem. Každý vyšší postoj samozřejmě představuje vítězství sám o sobě, které bez debat musí být vždy znovu každou duší vybojováno; za každým takovým paradigmatickým náhledem je výkon motivovaný stejnou touhou po kráse a dobru, jenž představuje jakousi malou obdobu platónské *μετάνοια* na přechodu každého nového stupně.¹⁰⁷¹ Skvělost a krása jednoho vybojovaného vítězství však nesmí zakrývat celkové *ὄψις* (210 e, 211 c) *therapeutického* životního procesu. Nezapomínejme totiž, že cílem je od počátku nesmrtelné, jenž samozřejmě nemůže spočívat ve smrtelném postoji!

Žádný, byť sebe vznešenější koncept vzešlý ze smrtelného světa, tedy nesmí být pokládán za neměnný, soběstačný a sám v sobě završený poslední vztažný bod veškerého smyslu. K odhalení tohoto poznatku je ovšem nezbytná dialektická metoda. Její *elenktickou* první fázi, jež destruuje sebestředně uzavřené koncepty,¹⁰⁷² od Sókrata dobře známe. Podstatou Diotímíných mysterií

¹⁰⁷¹ Zde je na místě připomenout slavné *προούμιον* Parmenidovy básně: vědoucí díky svým nabytým *daimónským* silám podle libosti již dosahuje každé pevnosti (dříve nedobytné), která jest mu nyní příjemným zotavením a připomínkou byvšího úsilí, Parmenidés DK 28 B 1. Původně ovšem bylo dosažení každé z těchto citadel hrdinským činem!

¹⁰⁷² Které ovšem původně představovaly velký pokrok. Jejich přetrvávající moc a nebezpečí podle Platóna spočívají právě v onom reálném dobru, jež neoddiskutovatelně představují – toto dobro je ovšem omezené a fixace na něj omezuje i možnosti dalšího vzestupu každého mysta.

je ovšem σύνοψις, schopnost uvědomit si limitovanost a provizorní charakter své pozice, a přes svou omezenost a skrze ní být schopen podržet jistou předchůdnou vizi celého směřování. Dialektická *synoptická* metoda tak zasvěcovanému „milovníku“ umožňuje, aby na každém stupni uchopil krásu jemu odpovídající třídy milovaných předmětů v její jedinečnosti, dokázal ocenit specifickou a nenahraditelnou hodnotu této roviny, avšak právě skrze onu jedinečnost a specifikum nahlédl její nutnou omezenost a otevřel si tak průchod (πόρος) k následujícímu stupni.¹⁰⁷³



Tato metoda je ovšem bezpochyby metodou filosofickou a v rámci „Malých mysterií“ jsme se s ní dosud neseťkali. Vždyť vůbec již nahlédnutí „malého“¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷³ J. Wipern: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, s. 140.

¹⁰⁷⁴ Tj. jakožto mysterií prvního stupně, dostupného velké většině zájemců bez nějakých zásadnějších individuálních kritérií, oproti vyššímu stupni vyhrazenému jen důkladně vybraným a náročně zasvěcovaným adeptům. Řecký filosofický *common sense*, přinejmenším zde zobrazovaný jakožto vrcholící tragickou filosofickou posicí, je tak označen za pouhý první stupeň skutečného zasvěcení – stupeň přístupný i otrokům či spřízněným cizincům...

charakteru běžných mystérií je pro většinu duší nadlidským vítězstvím.¹⁰⁷⁵ Proto po stupni odpovídajícímu inspirované tvorbě zákonů, společenských zvyklostí i uměleckých děl následuje rovina zasvěcená naukám.¹⁰⁷⁶ Tato rovina je explicitně označena jako dlouho trvající fáze strávená ἐν φιλοσοφία ἀφθόνω, vyplněná společným přátelským plozením mnohých διανοήματα. Základem je ovšem primární výcvik v naukách, poskytujících pevnou metodickou a terminologickou oporu, tak aby přátelský rozhovor učené společnosti nalézal společnou řeč. V ní a jejím prostřednictvím se rodí filosofie, s níž právě přichází onen uchvacující výhled na πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, tedy první skutečná θεωρία (210 d). Teprve na jejím základě je ovšem možno provést σύνοψις a řádně zhodnotit dosavadní postup jako jednotný pohyb, jehož všechny etapy spojuje jediná intence, jak ukazuje uvedené schéma.¹⁰⁷⁷

S vlastní filosofií se tedy setkáváme až ve chvíli, kdy jsme od jedné nauky postoupili k jiné a zas jiné, takže jsme schopni se mezi nimi volně pohybovat a svobodně posuzovat limity a hranice specifického vědění každé z nich. Teprve pak se zasvěcovaný stává nikoli pouhým matematikem, gramatikem či lékařem, ale dokáže se nad prvoplánovou prospěšnost a platnost těchto nauk povznést k náhledu onoho společného postoje, jímž jsou ἐπιστήμαι podmíněny. V tomto smyslu se pak adept stává milovníkem a znalcem nauk, jenž nicméně vědom si omezenosti lidského poznání nesetrvává ani na tomto stupni. Z *Apologie* totiž dobře víme, že člověku je dostupná pouze ἀνθρωπίνη σοφία (20 d), již *Prótagorás* (344 b-c) s *Charmidem* (171 c – 172 a) k tomu navíc dodali explicitní vyloučení ἐπιστήμη ἐπιστήμης a nemožnost statické, definitivní ἀρετή. Filosof je tedy bytostí *in spe*, klíčové filosofické mohutnosti se vzájemně snoubí v péči o duši, která však nikdy není dokončena. Ἀρετή je totiž možná pouze jakožto jednotný výraz dokonalé bytosti a k ní filosofie trvale směřuje - *Menón* proto jasně ukázal, že vědění typu ἐπιστήμη není v silném, filosofickém smyslu vůbec možné a

¹⁰⁷⁵ A proto je zde role *daimónské* dialektiky, v první řadě Sókrata s jeho *elenktikou*, Sókrata s jeho δαιμόνιον! Je nicméně třeba mít na zřeteli, že v Platónově době VŠICHNI byli v nejlepší případě na Sókratově úrovni.

¹⁰⁷⁶ Vzhledem k naprosté novosti této Platónem představované vize a samozřejmě neexistujícímu podpůrnému společensko-edukativnímu zázemí tak většina z různých důvodů nezasvětitelných duší na tuto perspektivu nemůže přistoupit ani zprostředkovaně, skrze ztotožnění se stanoviskem zasvěceného filosofa. Jedinou možností, jak zaujmout pro Platónovu filosofii zcela klíčový *synoptický* koncept, je tedy (v okamžiku neexistence staletími prověřené a důstojné platónské tradice) nechat se zasvětit do vyšších stupňů, nepočítáme-li Božské nadání.

¹⁰⁷⁷ J. Wippen: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, s. 140.

člověku jsou dány takové nauky jen v rámci striktně vymezeného předmětu, jak je tomu u exemplární matematiky. Filosofické disciplíny, jako například politické umění nebo vědění v oblasti morálky, podobné *paradeigmatické* jistoty a pevnosti nikdy nedosáhnou; zůstávají velkolepými, krásnými myšlenkami živenými řečí, z níž se zrodily (210 d).

Filosofie ala Platón totiž v zásadě nezachází s věcmi tohoto světa. Jistě, že se jich týká a vlastně se bez ní ve světě nelze obejít – to nám právě odhaluje σύνοψις, a dokonce ani není nepraktická – týká se totiž nejvlastnějšího zájmu každé duše. Ale tento zájem je natolik obecný, že žádná z věcí smrtelného světa není sama o sobě jeho předmětem, ba dokonce i celé třídy předmětů, s nimiž zacházejí ἐπιστήμαι, mohou sloužit jako pouhá ilustrace. Viděli jsme již, že bytostný zájem člověka je ono οἶκεῖον, onen „dobrý domov“, po němž každý prahne. Co však je tím „domem dobra“? Zde se ukazuje, že plausibilních odpovědí na kardinální filosofickou otázku může být více.¹⁰⁷⁸

Sókratovou odpovědí, jak jsme již viděli, byla zpětná σύνοψις a snaha o maximální harmonizaci všech předchozích, leč samozřejmě stále přítomně prožívaných a pocíťovaných stupňů. Tedy snaha o sama sebe jakožto bytost, jejíž každá část i úroveň je naprosto v souladu sama se sebou i s ostatními; jinými slovy je sókratovská filosofie nikdy nezavršitelnou péčí o duši jakožto základní kámen a východisko konkrétně podmíněných, pomíjivých a neopakovatelných životních situací, jejichž dobré řešení si nicméně žádá absolutní stanoviska a nepodmíněné morální soudy. Jen tak je myslitelná lidská bytost, která je si plně vědoma sama sebe a přesto žije v tomto světě důstojně. Sókratova filosofie tedy není z tohoto světa, není však ani z žádného jiného – je to filosofie lidského *daimóna*, jenž navždy zůstal člověkem. Tato sókratovská filosofie skutečně plodí krásné myšlenky, není spoutána žádnou jednotlivou věcí ani naukou světa lidí, ba dokonce od nich odpoutává jiné, je však poutána ke světu jakožto celku. Jednotící náhled jest jí železným imperativem, jemuž se snaží vyhovět neustálým prohlubováním vědomí nepostradatelnosti a zároveň limitovanosti v mezích jednoho každého stupně. Sókratovým οἶκεῖον se tak nakonec ukazuje náš svět v jeho celku, jakožto výzva k harmonické a tedy neotřesitelné individualitě, i coby místo její realizace.

¹⁰⁷⁸ Podrobněji S. Rosen: *Plato's Symposium*, New Haven&London 1987, 238-9.

Sókratova filosofie je tedy již druhým stupněm, jenž skutečně plodí a díky plození opravdu zprostředkovává nesmrtelnost. V případě tvůrčího umění je ovšem trvale nesmrtelné pouze dítko, jemuž je autor roven jen v okamžiku tvorby, jinak zůstává pouhým jménem. Filosofická rovina přivádí k nesmrtelné rovině celou osobnost, obsaženou v postojích a názorech, za jejichž pevnost a nezvratnost sama sebou ručí.¹⁰⁷⁹ V *Menexenovi* jsme ovšem viděli, že tato nesmrtelnost jest adhortativní nesmrtelností umrlého, tedy jistým nadčasovým přetrváním v řádu *synopticky* nahlíženého světa, které bylo předmětem Sókratovy soukromé víry. Filosofie se totiž stává příkladem hodným následování, uskutečněnou jednotou a pevným bodem ve světě neustálého dění. Umožňuje tedy skutečnou morální *μετάνοια*, která rovněž zcela ignoruje časnou povahu smrtelného světa, v pravém protikladu k absolutnímu okamžiku umění je přítomna neustále, avšak nikdy není vyčerpána – spojuje totiž budoucnost s minulostí, ale jakožto ze záhrobní strany člověka fundovaná, nezná přítomnost. Sókratés, tak jak jej známe, také nikdy nežije plnou přítomností! Sókratovská rovina filosofie tedy v zásadě odpovídá naší interpretaci raných dialogů, včetně kritické fáze malých sókratovských dialogů a osobního morálního příkladu fáze transitivity.

Celá tato rovina je ovšem fundamentálně negativní, totiž kritická, zpochybňující a vymezující se vůči rovinám předchozím. Přináší tak neobyčejnou vytrvalost a neústupnost v porovnávajícím a prohlubujícím pohybu mezi naukami i předchozími konceptuálními schémata, navíc doplněné sebedůvěrou a odhodláním. Nepřináší však nic, co by bylo možno trvale sdílet – je retrospektivně introspektivní, působí na již dosažené a získané hodnoty vlastní duše a ty v individuálním vnitřním procesu přetváří. Celkově je tedy sókratovská odpověď na otázku po *οἰκέϊον* pouze přípravnou fází, v níž se adept stává filosofem a ve filosofii mohutní (*ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς*). Nepostoupí-li však dále, zůstane jen

¹⁰⁷⁹ Závěr *Menónu* (100 a) nám dává explicitně na srozuměnou, že *Menexenos* není pouhým stylistickým excesem na téma *ἐπιτάφιος*: ony sevřené šiky umrlců jsou velmi vážně míněnou metaforou, odkazující skrze *Apologii* až kamsi k prostému nápisu na Aischylově hrobě. Jedná se ovšem o navzájem splývající postavy mužů, kteří byť osvědčili své kvality v totální zkoušce, nerozlišitelně srůstají v jedno mohutné tělo právě *ἀρετῆς*, stvrzené smrtí v hrdinství až za hrob. Sókratés si naproti tomu zachovává všechny osobní rysy a *Menónem* je jasně označen za Teiresiu, muže s nehynoucí pamětí. Filosof je tak tím, kdo skrze *ἀνάμνησις* zůstává sám sebou a přetrvává jako platný typus, jakožto funkční a žádoucí vzor i příklad smrtelníkům pro všechny čas – na rozdíl od velkých činů na poli boje, umění či politiky. Tam se rodí nesmrtelné dílo, autor je však pouhým jménem, o němž tušíme, že se kdesi skrývá v hloubi mlčenlivého zástupu prázdných očních důlků. Žádné konkrétní postavě je však nepřisoudíme.

natolik v sobě samém neotřesitelným smrtelníkem, že již nepodlehne vnějšímu ohrožení;¹⁰⁸⁰ svou negativitou ovšem redukuje sám sebe na odvrácenou stranu života – umrlý vzor.¹⁰⁸¹

i, Αὐτὸ καθ' αὐτό

Platónova odpověď naproti tomu praví, že smysl a vlastní opodstatnění filosofie je někde úplně jinde. Dialektická metoda, vedoucí k *σύνοψις*, má především za úkol zprostředkovat jednotnou podstatu světa věcí, ať již mají podobu těl, zvyků nebo nauk – vše jsou to věci, které se mění, jsou nestálé, vznikají a zanikají - a to nikoli jako pouhé rozumově registrující konstatování starší tradice (207 c – 208 a, vcelku common sense starší filosofie), ale jako skutečně *jednotící* fundamentální prožitek, náhled celého rozmanitého světa nekonečné smyslové mnohosti v jednom pojmovém uchopení, jenž zároveň završuje *synoptickou* dialektiku i otevírá cestu k čemusi jinému, co se od této společné „bídy“ proměnlivého světa naprosto radikálně liší (210 e – 211 a). Neboť *σύνοψις* odhaluje podstatu smrtelného světa jako nepodstatnou a jeho skutečnost jako neskutečnou,¹⁰⁸² pouhé zdání (*φαντασθήσεται*).

Je-li totiž svět věcí pomíjivý a nestálý, poukazuje jeho přesto jednotná linka především k touze po tom, co jest mu bytostně cizí a tedy co vlastně nemůže znát. Ve stupňovité *synoptické* struktuře je „zakleta žízeň“ po *οἰκείον*, kterou nemůže uhasit žádná sebereflexe ani morální sebejistota smrtelníkova. Naše duše musí pocházet z domu, jenž nemá nic společného se zdejším světem neustálé závislosti, vzájemného podmiňování a anaximandrovského vyhlazování jednoho druhým (*ὄν ἐν ἑτέρῳ τιλί*). Právě v *synopticky* maximálním vystupňování pozitivně pocíťovaného nedostatku spočívá odrazový můstek zprvu

¹⁰⁸⁰ V *Gorgiovi* jsme viděli, že to je rovněž hlavní argument ve prospěch rétoriky, *Menón* ale navazuje s upozorněním, že rétorika svého adepta neochraňuje před sebou samým – před smrtelníkem, jenž nedostojí žádným absolutním nárokům (jiné platónská morálka neuznává). Sókratovská pozice filosofa před sebou samým ochrání, a to je znatelný pokrok! Není to nicméně životaschopný model a vzato kolem a kolem, jedná se o dekadentně - naivní tendenci. V pozadí samozřejmě můžeme vycítit osten vůči kynikům či fundamentalistickým sókratíkům, na něž tato výtky „padne jako ulitá“: neotřesitelná živá mrtvola... Zde ovšem pokud vůbec, pak se již jedná jen o pátý/šestý plán. Tento problém již Platón musel mít v době fungující Akademie spolehlivě vyřešen (viz *Gorg.*, *Menex.* *Meno*).

¹⁰⁸¹ Paralely s tragickým myšlením jsou zde, jak vidíme, velmi silné. Jedno i druhé schéma nakonec absolutizuje svá posítiva a to v obou případech v rovině lidské duše. I když je sókratovská filosofická pozice Platónem hodnocena mnohem výše než tragická, je příznávána jejich matoucí blízkost. Zatímco totiž Sókratés přináší *synoptickou introspektivní* revisi dosavadních postojů (která je obtížně zprostředkovatelná někomu, kdo ji nepodstoupil) a jinak spíše jejich relativizaci, mají umělci a zákonodárci poměrně širokou pozitivní nabídku v řádu přirozených hodnot.

¹⁰⁸² Náznak převrácení přirozeného hodnocení pojmového páru život-smrt nacházíme již v *Gorg.* 493 a, tam ovšem v typické poloze morálně neodbytné sókratovské soukromé víry, navíc relativizované obskurním sicilským koloritem.

negativní¹⁰⁸³ zkušenosti s oním jiným, které je (jak nás PŘESVĚDČUJE platónské *metanoetické prisma*) tím nejvlastnějším naším.

Ono radikálně jiné se samozřejmě ohlašuje v naší duši, z jejího v nejhlubšího nitra – skrze vzpomínku.¹⁰⁸⁴ Bezprostřední evidence ἀνάμνησις, která v *Menónovi* odhalila onen intuitivní pilíř, byla zároveň součástí představy světa jakožto *kosmu*, tedy celku, v němž při spolehlivém vedení a metodické urputnosti lze skloubením několika málo velmi jasných intuitivních náhledů lze dosíci jak celkové perspektivy tak i zpřesnění jednotlivých zprvu nejasných vzpomínek. Celý tento proces je ovšem nyní v *Symposiu* vsazen do ještě širšího a bazálnějšího rámce: ona touha po poznání, po vědění a koneckonců po zdatnosti, je vlastně nevědomou touhou pro trvalosti, neměnnosti, spolehlivosti a jednotě.¹⁰⁸⁵ Teprve v *synoptickém* uchopení se však tato nejhlubší, a proto zároveň nejsilnější i nejnejasnější vzpomínka může začít vynořovat a projasňovat. Dochází tak k náhledu nesamostatnosti, nezaloženosti a celkové deficiencie *kosmu* (ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς), jenž jako celek si nutně žádá nějakou zakládající podmínku (211 e).

Touto podmínkou musí býti cosi samo sebe ustavující, nepodmíněné, trvalé a stálé, tedy radikálně odlišné od v nejširším slova smyslu smrtelného *kosmu* (ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ), jenž přinejmenším nese v sobě neustále stopy původního vzniku v podobě změn a dění, nutně nějak souvisejících i se zánikem.¹⁰⁸⁶ Ono jiné našeho světa tedy musí být především odlišné – soběstačné ve své jinakosti, nezaloženosti a naopak zakládající původnosti a setrvánání v sobě. Nemůže figurovat v žádných vztazích a závislostech, nemůže z jiného pocházet ani v jiném pomíjet, měnit se růstem či ubýváním a vůbec jakkoliv se proměňovat. Nesplňovalo by totiž onu podmínku toužebného οἰκείου rozvzpomínající se duše, která se v *anamnetickém* procesu

¹⁰⁸³ Platón, *Symp.* 211 b: γιγνομένων τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἕλλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

¹⁰⁸⁴ Blíže R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 92.

¹⁰⁸⁵ Známým pokusem redukovat celou Platónovu klasickou nauku na sociologicko-politickou doktrínu prostřednictvím psychologizace této centrální vazby duše na transcendentní dobro je K. Popper: *Otevřená společnost a její nepřítelé I.*, OIKOYMENH, Praha 1994, zejm. str. 154-181, uvedené citací *Symp.* 193 d. Pozoruhodná je snaha determinovat Platónovo myšlení anthropologicko-politickým kontextem, tedy historicismus zarytého antihistoricisty Poppera.

¹⁰⁸⁶ Blíže k problematice „tělesné“ duše zasazené do zrozeného a tedy podmíněného *kosmu* viz S. Rosen: *Plato's Symposium*, New Haven&London 1987, 242-243.

zároveň přibližuje porozumění sama sobě a zároveň se odcizuje *kosmu*. Její bytostná touha totiž podle Platóna patří jedině tomu, co je

αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν

neboť ono jediné zajišťuje skutečnou nesmrtelnost ve smyslu trvání, zatímco vše ostatní vzniká i zaniká v závislosti na něm (ἄλλα πάντα ἐκείνου μετέχοντα μηδὲν ἐκείνο πάσχει, 211 b). Toto jiné našeho *kosmu* tedy náhle získává zcela pozitivní charakteristiky, a to zjevně fundamentálně-ontologického rázu. Ba co více – toto jiné je ztotožněno s Krásou jako takovou, s Krásou samou. Tedy s Krásou, vedle níž bledne cokoliv z našeho světa, ba i celý *kosmos* jeví se ve srovnání s ní ošklivým. Ona jediná je totiž krásná sama sebou, její krása již není ničím zapříčiněna, něčím fundována ani omezována. Krása bez limitu a hranic.

Je ovšem zjevné, že taková krása není jen tak nějakou krásou. Je to ona nepodmíněná podmínka *kosmu*,¹⁰⁸⁷ pro kterou samozřejmě zůstávají v platnosti všechna výchozí negativní určení. Proto také představuje jediný skutečný τέλος celého třístupňového zasvěcení, první cíl, jehož nelze dosáhnout ve stejném smyslu jako cílů etap předchozích. Αὐτὸ καθ' αὐτὸ nelze uskutečnit v sobě samém, cílem je jen se s ním setkat v zážitku nazření (211 d – 212 a).

Pro „purpurového“ čtenáře v tom ovšem spočívá PRVNÍ PROBLÉM. Poté, co jsme v *Menónu* našli jednoznačné odmítnutí spolehlivosti přímé evidence a seznámili jsme se s klíčovým „kontrolním“ mechanismem αἰτίας λογισμός, se nyní evidence vrací ne nepodobna dříve zatracované básnické inspiraci, samozřejmě zcela subjektivní a nekontrolovatelná ničím! Kdo zaručí, že dotyčný skutečně dosáhl cíle – a že se jedná o stejný cíl?¹⁰⁸⁸ Nejedná se přece o žádnou maličkost, ba ani o velkou věc se nejedná – zjevně je řeč o oněch μέγιστα καὶ ἄριστα z *Gorgií*!

DRUHÝ PROBLÉM vyplývá z povahy onoho fundujícího jiného, v němž je Krása sama nalezena. Radikální jinakost totiž znamená, že Krása sama nepřipomíná

¹⁰⁸⁷ Srovnej pojetí G. Mueller: *Concerning Platonic Esthetics*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933 / 13, 340.

¹⁰⁸⁸ Jedinou možnou odpovědí je „administrativní“ řešení založené na čistě dogmatickém východisku: ti, kteří prošli předepsanou výchovou, dlouho osvědčovali *anamnetickou* konformitu z hlediska αἰτίας λογισμός (dlouhodobé koherence) a navíc zdárně plní svou dialektickou roli v elitním společenství přátel, mají právo odvolávat se ve své argumentaci na absolutní evidenci vlastní inspirace. Tedy institucionalizace geniality, pravý opak Sókrata.

nic, co bychom mohli znát v rámci sebefilosofičtější zkušenosti našeho *kosmu*. To ale znamená, že Krása sama patrně nebude krásná ... přinejmenším ne v tom smyslu, jak chápeme krásu věcí tohoto světa. Jistě funduje tuto „běžnou estetickou“ krásu každé jsoucí věci, právě proto se však touto „běžnou estetickou“ krásou vyznačovat nemůže. Však také, jak jsme již dříve upozornili, je převážná většina charakteristik fundamentálně ontologického rázu - Krásu samu, čili podstatu krásy, vystihuje trvalost, stálost, všeobecná závaznost, status nevzniklého ... tedy věci, kterými přinejmenším common sense ani zdaleka krásu nepoměřuje.¹⁰⁸⁹ Velmi závažná otázka zní, proč bychom po takové kráse měli toužit? Je přece Diotímou identifikována s oním οἰκείον, po kterém toužíme pro ně samo! Po „esteticky“ nekrásné podmínce „esteticky“ krásných věcí jistě můžeme toužit kvůli těmto věcem, ale proč bychom měli toužit po této podmínce samé pro ni samu?

I kdyby ovšem ono αὐτὸ καθ' αὐτό byla „esteticky“ krásná Krása sama, stále by zůstávala v platnosti její neomezenost. Krása bez hranic je ale krásou, kterou nedokážeme obsáhnout, kterou nejsme schopni pojmut v jednom *synoptickém* pohledu – prostě proto, že jsme příliš malí, příliš smrtelní, příliš pomíjiví. TŘETÍ PROBLÉM tedy spočívá v tom, že cokoli v jakémkoli ohledu nezměrné, neomezené či nevyčerpatelné máme spíše sklon vnímat jako obludné a gigantické, než jako krásné. Ne náhodou jsou slova *kosmos* a *kosmetika* příbuzná – vše v kosmu má své hranice, své limity, své meze. Mohli bychom my lidé toužit po kráse, kterou nedokážeme docenit? Mluvíme zde o absolutní přednosti před vším ostatním – tedy tím, co právě obsáhnout, pochopit a docenit dokážeme! „Esteticky“ krásná Krása sama by tedy snad i mohla být předmětem „estetického“ zájmu smrtelníků, ale mohla by kompletně zastínit každou krásnou věc, mohla by se stát jediným a hlavním předmětem touhy? Měla by takováto „mimozemská“ krása skutečně přednost?

Proto je ČTVRTÝ PROBLÉM svázán s významem řeckých výrazů καλός a τὸ καλόν, a Platónovým způsobem jejich užití, především v Diotímině řeči. Hellénský common sense běžně užívá jednoho a téhož pojmenování pro

¹⁰⁸⁹ Dobrým příkladem jest nedávná diskuse, vyvolaná výzkumem kvality barev, používaných klasickými mistry: podle všeho se zdá, že obrazy nezadržitelně „slepnou“ a dříve či později jakožto umělecká díla prostě zaniknou. Znamená to, že je proto začneme pokládat za méně krásné? Byla by růže, která neuvadá, krásnější než ostatní? V „estetickém“ smyslu dozajista ne!

krásu „estetickou“ a krásu v mravním smyslu. Naproti tomu gorgiánská nauka zastupovaná Agathónem tyto významy striktně odděluje, neboť morální problematiku v silném smyslu neuznává, zatímco estetika i erotika jsou jednou z klíčových méně násilných oblastí dynamického projevu φύσις. Nussbaumová připomíná sjednocení morálně-estetických kritérií v *Symp.* 201 c a proto navrhuje namísto o „kráse“ mluvit o „hodnotě“ jakožto obecném cíli a objektu vášnivé touhy.¹⁰⁹⁰ Cokoliv, po čem toužíme, tedy musí být krásné ve smyslu toužebně žádané pro svou hodnotu libovolného druhu. To je ovšem velmi zavádějící i pro běžného Helléna! Platón to samozřejmě velmi dobře ví a zcela záměrně toho využívá. Snaží se totiž do svého konceptu zahrnout i estetické východisko gorgiánské školy a ukázat, že „estetická“ krása je jen jednou z mnoha „krás“ vedle krásy morální, intelektuální etc. Vzhledem k naší předchozí interpretaci Gorgiovy *Heleny* to nemůžeme chápat jinak než jako zjevnou alternativu vůči gorgiánské nauce o kráse jako jedné z mnoha δύναμεις nezdolné φύσις. A tedy alternativu k tragické filosofické pozici, která zásadním způsobem staví na individuální přirozenosti.¹⁰⁹¹

PÁTÝ PROBLÉM tedy nakonec nějakým způsobem souvisí se čtyřmi předchozími a týká se opět jakéhosi ponorného toku Platónova myšlení, jenž je zjevně přítomen i v *Symposiu* a právě v grandiosním závěru Diotímíny řeči se dere na povrch. Má-li totiž být krása obecným cílem touhy, tedy hodnotou či zkrátka řečeno dobrem, pak lze takový cíl jen obtížně spojit s tvrzením v 206 e, které krásu označuje za pouhý spouštěcí mechanismus plození, tedy *conditio sine qua non* nesmrtelnosti. *Erós* by pak nebyl TAKÉ ESTETICKÝ, ale naopak NEESTETICKÝ, neboť by nikdo po kráse kvůli ní samé vlastně netoužil. To je ale ve zjevném rozporu s vrcholným zasvěcením, kde se náhle krása odhaluje jakožto αὐτὸ καθ' αὐτό, tedy nepochybný předmět touhy.

j) Monolog podmiňující dialektiku: πεπεισμένος περίθω

Pro Diotímínu řeč tedy jakoby nakonec platilo totéž, co Sókratés prohlašuje o řeči Agathónově: krásná a bohatá řeč, jejíž části nemohou být všechny stejnou měrou ohromující, ale zvláště grandiosní finále doslova bere dech. Při podrobnějším zkoumání ovšem není tak snadno slučitelné s ouverturou a vkrádá

¹⁰⁹⁰ M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 368-9, zejm. pozn. 36.

¹⁰⁹¹ Náš předchozí rozbor dokládá, jak tuto pozici na postavě Agathóna v *Symposiu* Platón analyzuje.

se pochybnost o zdárném završení všech motivů v jediném monumentálním akordu. Jenže je to vůbec Platónovým cílem? Jak zdůrazňuje Edelstein,¹⁰⁹² jeden každý řečník na naší hostině má své pozitivní přesvědčení a přesvědčuje o něm jiné. Jediný Sókratés, jak jsme viděli, se tomu ve svém typickém *elenchu* vymyká a resignuje na přesvědčování ve prospěch pouhé kritiky. Jeho reprodukováná řeč Diotímína ovšem končí příznačně: πεπεισμένος πειρώμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν (212 b)! Smysl Diotímíny řeči tedy nespočívá sókratovsky v pravdě, ale v přesvědčivosti! A taková řeč také patrně nemá být podrobována onomu hanebnému výslechu, jakému byla podrobena řeč tragikova. I proto má podobu mysteriálního tajemství – má se předávat, ne „přemílat“!¹⁰⁹³ Jistě není náhodou, že ve vrcholné fázi není mystovi dovolena již ani otázka.

U samotného, nejvlastnějšího zasvěcení se celková povaha sókratovské řeči láme a nejsme svědky ničeho menšího než autoritativního kladení základů platónského dogmatu. „Reversní modus“ sókratovského *elenchu* se rozpadá: Diotíma opouští roli obvykle vyhrazenou Sókratovi a Sókratés již nestojí na místě vzpurného a naivního začátečníka ve filosofii. Přátelské pouto rozhovoru ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ se bortí a jeho účastníci se nezadržitelně vzdalují: božská a zasvěcená Diotíma roste do závratných výšek, zatímco nezasvěcený Sókratés se propadá někam k perspektivě „zemského červa“ – navíc s předzvěstí neschopnosti plného osvětlení. Zpřítomníme-li si analýzu přátelství již v transktivním dialogu *Lysis*,¹⁰⁹⁴ je nám jasné, proč zde sókratovský rozhovor nutně selhává: jeho účastníci si principiálně nejsou rovni! A to je nutná podmínka filosofické τριβή, jak je explicitně formulována těsně před vlastním zasvěcením (210 d) stejně jako v příbuzném *Ep. VII. 344 b*.

Rehno¹⁰⁹⁵ čtení *Symposia* jakožto dalšího dokladu dialektičnosti platónské filosofie tedy neobstojí – tichý rozhovor duše samé se sebou¹⁰⁹⁶ je totiž rozhovorem dvou rovnocenných soupeřů! V případě Platónovy filosofie však tomu

¹⁰⁹² L. Edelstein: *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 75 / 1945, 102.

¹⁰⁹³ Tuto figuru dobře známe z *Ep. VII 343 c – 344 d*.

¹⁰⁹⁴ Totiž onu známou „dialektiku“ platónského utilitaristického přátelství v *Lys.* 216 a – 221 e.

¹⁰⁹⁵ R. Rehn: *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 90 – 91.

¹⁰⁹⁶ *Theaet.* 189 e – 190 a; *Soph.* 264 a-b.

tak není, přinejmenším v transitivity a raně-středních dialozích. Naopak je čtenáři vždy již od počátku jasné, kdo koho v rámci rozhovoru vede a od koho se očekává prozření či přinejmenším pokrok. Mnohem plausibilněji se nám tedy jeví Slezákova charakteristika platónské dialektiky jakožto způsobu vedení, čili vlastně pedagogické metody. Platónův dialektik je tím, kdo předem zná směr cesty a v zásadě i správnou odpověď na jím samým položené otázky.¹⁰⁹⁷ Jenomže v *omfalú Symposia* se žádné otázky už ani nekonají! Potvrzuje se tak Slezákova diference mezi běžným platónským DIALOGEM a VÝUKOVOU ROZMLUVOU,¹⁰⁹⁸ která v pozdějším Platónově díle stále nabývá vrchu.¹⁰⁹⁹

Ale vlastní zasvěcení žádnou rozmluvou není – je monologem, k němuž se nelze vztahovat podle běžně Sókratem vyžadovaných pravidel, tzn. nelze zkoumat jeho pravdivost jakožto výpovědi mluvčího stojícího na stejné úrovni se mnou. Diotímin monolog je možné pouze přijmout jakožto fundament, kladený z výšky přesahující mou perspektivu, nebo odmítnout jakožto zpozdilý a scestný.

V Diotímině řeči tedy nejde o pravdivost. Platón nám zde otevírá tak fundamentální rovinu, že teprve z ní a skrze ni je pravdivost založena. Právě zde se totiž rozhoduje, co bude nadále pravda a co ne! Podle jakého kritéria ovšem probíhá takováto volba? Pro mnohé může být překvapivé až šokující, že po fázi sókratovského zpochybnění naivně samozřejmé autority přesvědčivosti se v tak filosoficky exponovaném okamžiku Platón neopírá o nějakou precizní dialektickou metodu. Vracíme se totiž opět k přesvědčivosti! Celý trik „Velkých mysterií“ přece spočívá právě a přesně v tom, že Krása sama musí být *ultima ratio*, tedy musí mít onen punc samozřejmé a zcela přirozené autority, jejíž přesvědčivost je stejně nezdolná, jako v případě gorgiánské φύσις. Je-li tomu tak, proč nás o tom Platón musí tak pracně přesvědčovat, k čemu celá ta prokazatelně rétorická a nepochybně brilantní konstrukce s Diotímou a její distancí vůči Sókratovi? A proč přes to všechno nejsme tak docela přesvědčeni?

k) Ἐξαίφνης

Krásu, o které Diotíma mluví, je totiž krásou toho druhu, která nám není tak docela neznámá. Touha a snaha o její vystižení se objevuje již v dílech

¹⁰⁹⁷ Podrobněji v K. Boháček: *Platónův „dvojitý agent“ aneb jak podvodník podvodníka podvedl*, in: *Filosofický časopis* č. 6, 2007 / 55.

¹⁰⁹⁸ Th. A. Slezák: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985, 257-260.

¹⁰⁹⁹ Od tzv. eleatských dialogů *Parm.*, *Soph.*, *Pol.*, *Phil.* se rozmluva odehrává vždy mezi zasvěcenými a zároveň nápadně klesá role Sókrata: jeho *elenktika* již nemá uplatnění, přítomní mají cestu k filosofii již dávno za sebou.

starších myslitelů, jejichž přínos vnímáme spíše na poli dialektiky, ontologie, matematiky nebo kosmologie. Eleatský popis okrouhlého jsoucího Jedna je ovšem určován motivy epistemologickými stejně jako estetickými, a pýthagorejská harmonie přece nevyjadřuje nic jiného než lásku a souhlas všech věcí v jednom krásném souzvuku, jenž je přirozeně a samozřejmě vnímán jako žádoucí, jako správný, jako pro každého bez výjimky a tedy nepodmíněně platný ve svém soběstačném bytí a nádheře. Jde přitom o krásu abstraktního tvaru, poměrů a vztahů, o krásu obecných zákonitostí a kategorií, tedy krásu *logu* a obecně smyslu ... o krásu v obecném smyslu! Tato „apollinská“ estetika se netýká zdaleka jen filosofů, je to podstatný proud vycházející ze samého nitra hellénské kultury.¹¹⁰⁰ Jenže klasická hellénská tradice tuto krásu vnímá skrze individuální a neopakovatelné věci tohoto světa a je pro ni zcela nepředstavitelné, že by ještě byla řeč o kráse bez krásného jinocha, konkrétní melodie nebo stavby. Jistěže jsou některé věci krásnější než jiné, to však neznamená, že jsou krásné v IDENTICKÉM SMYSLU. Krásu mladé dívky nelze chápat ve stejném smyslu jako krásu měchačky na polívku.¹¹⁰¹ Nebo snad ano?

Někteří presókratovští myslitelé se nejspíše domnívali, že ano, že krása vlastně znamená zjevnou přítomnost kvality, kterou by člověk nikdy netoužil jakkoli změnit, neboť jest evidentní její dokonalost.¹¹⁰² Jenže nejpozději z *Menóna* víme, že právě ona evidence je závažným problémem. Kdo přistupuje na onen pýthagorejsko-eleatský předpoklad? Zdaleka ne každý! Ba dalo by se říci, že drtivá menšina. A to znamená, že je ohrožen sám základ této posice, totiž předpoklad, že ona mravní, ontologická, geometrická či harmonická dokonalost je PŘIROZENĚ také krásná. Ukazuje se totiž, že většina lidí dává PŘIROZENĚ přednost jiné kráse, ba dokonce že po onom abstraktním ideálu ani v nejmenším netouží. Na základě čeho stanovíme *arbitra elegantiarum*? Na základě přímého osobního setkání v němž se nás ἐξαιφνης (210 e) zmocní krása. Mluvili jsme přece o PŘIROZENÉ EVIDENCI! Proč by ale evidence menšiny měla býti vyzdvižena na úkor většiny, pokud navíc menšina není schopna své privilegium zdůvodnit?¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ G. Müller: *Concerning Platonic Estetic*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933/13, 337-339.

¹¹⁰¹ *Hipp. Ma.* 287 e – 291 d.

¹¹⁰² G. Müller: *Concerning Platonic Estetic*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933/13, 338.

¹¹⁰³ A to by skutečně nebyla: bavíme se zde o přirozeném/vrozeném vkusu – v takovém případě nelze druhému vysvětlit, proč by se mu spíše mělo líbit to a ne ono ... prostě má jiný vkus. Na tomto základě ale samozřejmě nelze vytvářet jakákoli estetická kritéria.

Tato ztráta jednoty, či spíše zkušenost alternativ a situace plurality ideálů, není samozřejmě v hellénské kultuře nikterak nová a netýká se pouze estetického kritéria – týká se vždy obecně „hodnoty“, jak ukazuje Nussbaumová. Explicitní uchopení této plurality se objevuje nejpozději s tragédií. Sofisté přinášejí argument prosazení ve volné soutěži doprovázený relativizací každé prosazované „hodnoty“. Vždy však mezi sebou soupeří kandidáti, přirozeně vnímaní jako potenciální vítězové – tedy modely krásy a mravnosti všeobecně pokládané za v každém případě evidentně krásné, byť třeba ne za nejkrásnější.

Zmiňovaní eleaté však operují s velmi nevšední evidencí a kromě toho se nikterak nesnaží ji v sofistickém smyslu prosazovat. Pokládati neměnné, abstraktní objekty myšlení za přirozeně krásné a vrcholně žádoucí je pro ně *conditio sine qua non* jakékoli další debaty o čemkoli. Jedná se o podmínku nás samých, která není v naší moci – ustavuje a znovu a znovu se potvrzuje dokonce ἐξαιφνης, tedy mimo čas a veškeré uchopitelné procesy vědomí. Je totiž podmínkou ono vědomí předcházející. To znamená, že nemáte-li vkus odpovídající eleatskému pojetí krásy, tak prostě nemáte vkus! Přirozené předpoklady tohoto druhu buď někdo má, nebo nemá. Většina ne.

Nyní je nám jasnější, co nás na Diotímině argumentaci z Velkých mysterií zaráží. Platón v nich totiž evidentně prosazuje onen eleatsko-pýthagorejský ideál,¹¹⁰⁴ avšak chce nás o něm přesvědčit v podstatě v zápase s jinými konceptuálními schémata představenými dříve. Nic naplat, závěrečné πεπεισμένος πείθω mluví jasnou řečí: Platónova filosofie sice využívá *elenktické* destrukce pozitivních hodnot, ale jen k tomu, aby je nahradila jinými. Mohli bychom tedy říci, že v zásadě stojí na jedné lodi s básníky, sofisty a zákonodárci, staví se na konec jejich předlouhé řady a nabízí jednu z dalších krásných možností jako kandidáta na vítěze? To právě ne a proto nás to zaráží. Kandidáta představeného Diotímou by si totiž nikdo nevybral! Není totiž přirozeně krásný. Eleatům to může být jedno, ale Platónovi ne – dialogy *Gorgiás*, *Menón* a hlavně *Menexenos* nám přece jasně ukázaly, že se zde hledají fundamenty pro výrazně politicky motivovanou nauku. Proto nám přece Platón svou nauku *Symposiu* předvádí v *zápase o moudrost* – ruší tím možnost jakéhokoliv jiného výkladu předchozích spisů než toho, že mu jde o to ovládnout prostor veřejného

¹¹⁰⁴ Blíže M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 372-3.

kulturního diskursu a jeho prostřednictvím veřejný život vůbec. Jak je tedy možné, že si pro tyto záměry vybírá snad nejméně vhodný fundament – eleatský abstraktní koncept krásy, menšinový, nepřesvědčivý a bez jakékoli naděje na efektivní rozšíření a působení? Proč?

1, ΣΥΝΔΕΙΠΝΟΝ? ΣΥΝΟΥΣΙΑ!

Důvody jsou dva, pozitivní a negativní. PRVNÍ DŮVOD je zřejmý a všeobecně známý. Spočívá v mimořádné stabilitě a odolnosti eleatismu po všech stránkách. Jistota, stabilita a trvalé kvality společnosti se nejlépe budují na fundamentu, který je právě takový. Podíváme-li se na první epizodu *Symposia*, vidíme, že eleaté jsou jediní z podstatných směrů staršího myšlení, s nimiž si Platón přímo nevyřizuje účty. Prostě proto, že na ně ve druhé epizodě navazuje a opírá se o ně. Viděli jsme, že převážná většina Diotiminy řeči až po Velká mysteria mapuje touhu po oněch μέγιστα καὶ ἄριστα, které jsou vždy jen jinak uchopenou představou stálosti, nesmrtelnosti, soběstačnosti a trvání v jednotě sebe sama.¹¹⁰⁵ Zcela konsekventně s takovým pojetím je krása odkázána do role příznivého prostředí pro přibližování se k onomu οἰκείον.

Jenže Diotíma náhle odhaluje, že oním οἰκείον, po němž všichni toužíme, je přece jen Krása – která ovšem není krásná, alespoň ne přirozeně pro každého. DRUHÝ DŮVOD, proč nás Platón přesvědčuje o něčem tak nepřesvědčivém, je sice poněkud skryt, je však neméně důležitý. Platón se totiž přece jen vyrovnává i s eleaty, byť ve směru nečekaném. Jestliže totiž eleaté říkají „myšlení, nebo vnímání“ a volba myšlení podle nich ukazuje člověka nadaného k filosofii, pak Platón v případě krásy nesouhlasí. Není to docela tak, že by volba mezi abstraktní krásou obecných hodnot a konkrétní krásou jednotliviny byla prostě otázkou přirozenosti ve smyslu buď – anebo. Ne, že by eleaté vůbec neměli pravdu, ale týká se to výhradně dospělých, s nimiž se také podle toho mluví „na rovinu“ ... jako s Prótagoru či Krítiou v transitivity dialogích. Takoví lidé skutečně buď mají vkus nebo nemají, mají dispozice k „filosofii“ nebo nemají.

Vtip je v tom, že Platón ukazuje, že u mladých, teprve dospívajících a hledajících duší, které ještě nejsou vyzrálou a utvořenou osobností, nic takového jako definitivní vkus nebo nadání není. To se teprve postupně tvoří – dílem na

¹¹⁰⁵ Právě přeměnu této jistoty na neohrožitelnost a nenahodilost životních cílů nachází jakožto nejsilnější argument v jádru *Symposia* M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 374-7.

základě vrozených dispozic, větším dílem na základě píce - a zejména a především na základě okolí, s nímž se mladý člověk stýká, činností, kterými se zabývá, tedy vzorů a vedení. Člověk není určen jen přirozeností své duše, ale i způsobem péče o ni a obrazem, k němuž tak směřuje. Přinejmenším po nějaký čas, dokud se soustavným opakováním a procvičováním neupevní nabytá myšlenková schémata a vzory do podoby uceleného mínění, v případě krásy pak vkusu. Není tedy žádný přirozený vkus, je jen přirozená tendence k tomu či onomu. Teprve v procesu zkušenosti, konfrontace a zejména výchovy se vkus formuje a ustavuje.

To znamená, že sice od narození se nám jisté věci líbí a jiné ne, rozhodně však nemáme žádné pevné a nezávislé kritérium krásy. Náš pohled se mění pod vlivem tělesného i mentálního dospívání a vlivu okolí. Podobně jako v případě ἀνάμνησις sice máme jisté náhledy, ale ty jsou posuzovány na základě dalších, zejména přijatých kritérií. Platón nás zkrátka chce přesvědčit, že se vlastně na začátku života všichni rozhodujeme, co se nám bude nadále líbit. Tvrdí přitom, že přirozené preference v tomto rozhodnutí nehrají hlavní roli.¹¹⁰⁶ Velmi podstatnou roli však hrají převládající vzory, nebo jiná velmi vlivná konceptuální schémata. Platónova genialita spočívá v tom, že ostatní schémata nepředstavuje jako své konkurenty, ale jako omezené a přípravné stupně, které se nutně promítají i do výchovy pravého filosofa.

Daří se mu tak představovat jediný krásný svět, nazíraný z mnoha perspektiv. Platónův vlastní pohled však není takovou perspektivou, protože obsahuje a předpokládá i všechny ostatní. Je mnohem spíše *logem* jsoucího *kosmu*, vysvětlujícím řád všech jsoucích věcí, které jej tvoří. Nauka na něm založená slibuje nám tedy zdánlivě ten nejširší výběr pro naši nutnou volbu.¹¹⁰⁷ Výchozí premisa jediného světa nám však volbu jakékoli „nitrosvětské“ pozice vždy označí za stagnaci a selhání vzestupu, neboť sama je založena na pozici onoho jiného, z níž přehlíží nejen pouhou část společného *kosmu*, ale *kosmos* celý.¹¹⁰⁸ Tak jako my všichni se podílíme na touze po trvání v nesmrtelnosti a

¹¹⁰⁶ I když se samozřejmě můžeme rozhodnout zůstat pouze při nich a setrvat tedy vlastně v „barbarském“ stavu duše.

¹¹⁰⁷ Ale tomu tak zdaleka není, to by byl model sofistického všeobecného vzdělání, které má umožnit hledání konkrétní jsoucí krásy v tomto světě, která se stane modelem vkusu nejbližšího naší individualitě. Právě to se svou snad přízemní či zemitou, ale trefnou, otevřenou a kriticky upřímnou řečí činí Aristofanés. Smrtný ideál smrtelníkův.

¹¹⁰⁸ Pokud tedy Platónova filosofie vůbec připouští nějakého konkurenta, pak je to především celá představovaná tradice dohromady, se svou „nitrosvětskou“ fixací. Skutečným konkurentem se nám ale ukazuje tragické myšlení,

jednotě, tak také se všechna konceptuální schémata účastní hledání krásy a dobra. Nejen přítomná oslava Agathónova vítězství, ale celé dějiny filosofického myšlení a vůbec lidského snažení jsou jedna jediná *συνουσία*, spoluúčast a sdílení onoho *οἰκεῖον*, jímž jest samozřejmě Dobro.¹¹⁰⁹ Podle Platóna všichni ze všeho nejvíce toužíme být pozváni na hostinu do domu Dobra a všichni se jí, přinejmenším v toužebných podvědomých snech, nějak účastníme (212 a).

Problém je ale v tom, že Dobro není krásné. Přesněji že se pro něj lidé nerozhodují. Rozhodují se pro své koncepty krásy, po které touží, i když podle Platóna pro ně takové rozhodnutí není dobré. Znamená to, že většina lidí má přirozeně špatný vkus a není pro Dobro stvořena? To by přece bylo v rozporu s hostinou v domě Dobra – to by bylo v rozporu s celou naukou *Symposia!*

Viděli jsme ovšem, že Platón jasně říká: nikdo nemá přirozeně špatný vkus, protože se s hotovým vkusem nerodíme. Nemáme od začátku definitivní představu krásy, za kterou bychom se celý život honili. My se pro určitou krásu časem rozhodujeme na základě různých faktorů. Proč se raději nerozhodujeme pro dobro? To je mystérium, na které Platón patrně nezná odpověď. Dobro prostě není samo sebou tak zjevně žádoucí, není pro člověka krásné. Snad proto, že není smyslově vnímatelné.¹¹¹⁰ Buď jak buď, to že se lidé pro své dobro nerozhodují, ještě neznamená, že se tak rozhodovat nemohou! Dobro by se však muselo stát krásným...

A to je přesně jádrem „Velkých mysterií“ Diotíminých. Představují nám přece filosofickou výchovu, která nás od přirozeného pojetí krásy dovede přes nejbližší, aktuálně přijatelná zobecnění a manipulace, k dalším a dalším pojetím krásy, až nakonec se dostaneme na sám práh největšího zasvěcení, k rovině sókratovských řečí. Provádíme-li tuto negativní *elenktiku* dostatečně dlouho a přijmeme-li navíc pozitivní nauku „Velkých mysterií“, může se nám podařit setkat se s Krásou samou, po které tak toužíme. Opravdu po ní toužíme?

Jistěže ano! Totiž nyní. Dříve jsme toužili po předchozím stupni, předtím ještě po nižším a úplně na začátku byla přirozená touha po esteticky mocných

které také poukazuje mimo tento svět a dokonce je v tomto poukazu založeno. Ono jiné našeho světa ovšem, jak již víme, nechápe jako jeho opěrný bod, ale naopak jako svévolnou a nevypočitatelnou moc. „Jeden“ je tedy svět v tragickém pohledu pouze z hlediska své nepoznatelnosti a *dynamického* charakteru. Již tušíme a ještě uvidíme, že se nejedná o konkurenta pouze vnějšího, ale že je to zároveň mocný proud v nitru vlastního Platónova myšlení.

¹¹⁰⁹ Které je ovšem, jak jsem viděli, primárně uchopeno jako ontologický, epistemologický a teleologický fundament.

¹¹¹⁰ K tomu srovnej G. Müller: *Concerning Platonic Estetic*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933/13, 338.

objektech. Platónská výchova nás ovšem přesvědčila, že až tak krásné nejsou. A poté i o oněch náhradních tvrdila, že za nic nestojí ve srovnání s dalšími. Pozoruhodné na tom je, že se v této výchově vlastně mění vše kromě jediného: centrálního pojmu. Stále se totiž jedná o krásu, i když tak nazýváme něco zcela jiného. Bylo by zajisté namíste uvažovat o zavedení terminologické difference, neboť vzdálenost s postupující výchovou přestává být únosná. Co je na vztahu úhlů v trojúhelníku blízkého s mladou krasavicí? Jenže o to právě Platónovi jde. Přesvědčit nás, že nerozumíme sami sobě. Že se nám něco líbí a vlastně nelíbí. A hlavně potřebuje získat moc a kontrolu nad klíčovým pojmem – nad krásou.¹¹¹¹ Jakmile je možné tak rozdílné věci jako člověka, přírodní scenérii, matematickou větu a logický důkaz kvalitativně zařadit na stejnou rovinu, je možné redukovat veškeré další úvahy na kvantitativní vyjádření a manipulaci. V tu chvíli se mohou oprávněně ptát, zdali je krásnější zapsaná harmonie, nebo aktuálně znějící neškolený zpěv pradlen.¹¹¹² K tomu ale potřebuji udělat zcela zásadní rozhodnutí.

Platón tento fundamentální krok činí. Jestliže ukázal, že všichni neustále toužíme po kráse, a zároveň ukázal, že je to ovlivnitelný vkus, kdo rozhoduje o tom, o jakou krásu se jedná, pak vlastně ukázal, že je krása otázkou vkusu a vkus je věcí volby. Krása je tedy věcí volby. Všichni si tu „svoji“ krásu sami vybíráme, byť obvykle ne s plným vědomím. A je-li tomu tak, pak zásadní otázka zní, zdali není lepší si za krásu zvolit něco, co je dobré. Co má všechny charakteristiky, které jsme našli v jádru onoho οἰκεῖον. A Platón na to jednoznačně odpovídá – ano, pokud si všichni krásu vybírají, je třeba si vybrat předmět své touhy nikoli na základě estetických kritérií (tj. vkusu, jenž se právě tvoří) ale ontologických, epistemologických a hlavně morálních. Stejně je to vždy otázka výchovy a volby, nikdo kulturní a vzdělaný ke svému pojetí krásy nepřišel jinak, než konstruováním. Každý se rozhodl, že toto a právě toto bude napříště základ jeho estetického postoje. A tak se Platónův požadavek nezdá tak nehorázný, jako by se zdát mohl: je třeba se přesvědčit, aby se nám líbilo, co je dobré! Neboť nikoli krása, ale dobro nás všechny spojuje, jedině na morálním základě lze budovat nauku o jednom světě. Je třeba obětovat krásu dobru.

¹¹¹¹ To znamená, že i na této fundamentální rovině a skrze ni nadále uskutečňuje cíle své filosofické politiky.

¹¹¹² Umožňuje nám to se ptát, zdali je krásnější a lepší moudrá, ale strnulá kniha, nebo méně moudrá, ale živá řeč.

m) Platónský δυνάστης μέγας

Samotná oběť by nás ještě příliš nepřekvapila, známe ji totiž více než dobře od Sókrata. Jenže Platón neříká, že zvolil život v pravdě namísto krásy. To by byla ona etika osobně zdatného umrlce, která nás nedovedla dále, než na práh platónských mystérií. Taje Diotímína zasvěcení spočívají v tom, že zvolíme dobro, ale nevzdáme se krásy – jen se vzdáme sami sebe, přesněji řečeno té své stránky, která si svobodně činí nárok posuzovat, co se jí líbí a nelíbí.

To je onen zcela fundamentální krok, který následně umožňuje „počty širokého moře krásy“, tedy kvantitativní srovnání kvalitativně nesrovnatelného, a vposledku otevírá dveře ke Kráse samé – k Dobru. Je zjevné, že tento krok nikdo nepodniká ve chvíli, kdy se již setkal s Dobrem, kdy již stojí na filosofické úrovni a oceňuje krásu nauk, zákonů a nezávistivé rozmluvy. Tuto volbu je třeba učinit mnohem dříve – mluvili jsme přece o mladé duši, která ještě nemá vytvořen vlastní vkus! Proto začíná Diotímino mystérium od samého mládí – již tam je třeba podchytit mladou duši, již od samých počátků se musí odvracet od „estetické krásy“ ve prospěch krásy „morální“. Ale těžko to učiní dobrovolně, s plným vědomím dosahu tohoto kroku. To by totiž bylo možné pouze z pozice již alespoň trochu založeného vkusu, a tomu právě platónská výchova musí zabránit stůj co stůj. Musí totiž zabránit tomu, aby se člověk svobodně orientoval a rozhodoval podle své přirozenosti. Pak by totiž zvolil „estetickou krásu“. Později by ji mohl, jako ti nejmorálnější filosofové v čele se Sókratem, odvrhnout ve prospěch pravdy. To by však znamenalo zřít se poloviny světa, připustit, že svět je tragicky rozdělen mezi krásu a pravdu, a neustále s onou druhou částí světa i svého já bojovat, umrtvovat ji a přemáhat.¹¹¹³ To by znamenalo přitakat tragickému myšlení, ať již v jeho umělecké podobě, nebo v jeho reversní, sókratovské verzi.¹¹¹⁴ A to by znamenalo přijetí „nitrosvětského“ stanoviska a ztrátu práva mluvit a budovat nauku z pozice jednoho světa.

Nyní je tedy snad dostatečně zřejmé, že když Platón vybízí k fundamentální volbě, nemá na mysli nás – své posluchače. Mystéria jsou určena těm, kteří již

¹¹¹³ Sókratés byl znám svými „očima prostopášníka“.

¹¹¹⁴ Viděli jsme, že Platón dobře rozpoznal vnitřní, nevědomou tragiku sókratovského filosofování. Tragický je v takovém případě osobní život filosofův, jenž zcela pozbývá onoho kouzla okamžiku, na kterém staví tragédie i gorgiánská rétorika. V sókratovském světě pravdy není místo pro krásné okamžiky – tedy ani pro setkání s krásou! Mimořádné Sókratovo nadání, které bývá v této souvislosti nesprávně zmiňováno (J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 24), má přece čistě negativní ráz. S krásou jako bezprostředním setkáním a prožitkem nemá nic společného.

dospěli do filosofické fáze, tedy již mají vkus ustaven. Mnohem spíše se v nich posluchači teprve odhaluje, co se s ním bez jeho vědomí a souhlasu během filosofické výchovy dělo. Dozvídá se, že se kdysi „rozhodl“ pro krásu stále obecnějšího druhu a proto ji nyní preferuje a již nemůže jinak – má tak ustavený vkus. Toto „rozhodnutí“ však učinil nevědomky, pod vlivem svého učitele, a to již tím, že vůbec připustil, aby jej učitel v těchto otázkách autoritativně vedl. Posluchači je až nyní odhaleno, že hned na začátku obětoval svoji svobodu a přirozenost. Diotíma totiž zcela nepokrytě přiznává, že hlavním smyslem filosofických mystérií je dosáhnout toho, aby zasvěcovaný začal vidět mravně žádoucí předmět JAKO krásný a začal po něm toužit.¹¹¹⁵ To znamená, že metodická filosofická výchova je v tajném mystériu prohlášena za upřednostnění „racionální“ (sdělitelné, druhému srozumitelné a argumentací ovladatelné) touhy před touhou iracionální (neuchopitelnou, nesdělitelnou, ničím neovladatelnou), a to upřednostnění nikoli s ohledem na sebe sama a své životní hodnoty a orientaci, ale upřednostnění učiněné za druhého a jeho jménem.

Diotímino zasvěcování tak není ničím jiným, než systematickým, do jednotlivých kroků rozděleným procesem *μετάνοια*, celkové změny lidské bytosti, ovšem změny zaplacené ztrátou sebe sama, přesněji své přirozenosti a svobody volby dalšího utváření této přirozenosti. Změna se totiž odehrává jednoznačným a bezpodmínečným privilegováním jedné jediné složky z celého přirozeného osobnostního spektra, zatímco ostatní jsou, každá na svém příslušném stupni, obětovány té jedné jediné od začátku neodvolatelně vyvolené.¹¹¹⁶ Co se ovšem dozvídáme až ve vlastním mystériu, je skutečnost, že zasvěcovaný o této zcela fatální oběti nesmí nic vědět. Ona „bezdiskusní“ vyvolenost obecného a teoretického je totiž na začátku známa pouze učiteli. Zasvěcovaný snad během procesu výuky *leccos* vytuší, ale pravá tvář celého *paideutického* obracení jest mu zjevena až závěrem, těsně před vlastním zjevením Kráasy samé.¹¹¹⁷

¹¹¹⁵ Ch. H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, 280.

¹¹¹⁶ Jednou z podstatných rafinovaností Platónova učení je to, že obětovat neznamená zničit, ale pouze podřít. Nelze tedy v pravém smyslu namítat, že platónský *myst* je ochuzenou, jednorozměrnou osobnostní troskou. To, co je s definitivní platností zničeno a do kořenů vypáleno, je pouze svoboda učinit jakoukoliv svou osobnostní složku tím vedoucím faktorem svého postoje a svého já. Ony složky jsou tedy potlačeny a nenávratně zničeny ve smyslu samostatného, autonomního zdroje poznání, náhledu, inspirace, zkratka pravdy. Zlikvidována je tedy ona autentická hodnota každé složky, spočívající v jejím specifickém a nenahraditelném přístupu ke světu, který sama ze sebe přináší a samozřejmě přirozeně prosazuje na úkor ostatních.

¹¹¹⁷ Ono finální setkání s *paradeigmatem* je totiž již mimo kompetenci učitelovu. Blíže G. Müller: *Concerning Platonic Estetic*, in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933/13, 340. Filosofie ovšem může vypadat i jako doplnění

To, s čím je tedy nakonec seznámen již pokročilý filosof ve vlastním nejtajnějším mystériu, je násilí. Násilí, které je uplatňováno na přirozeném založení někoho, kdo má v mládí zcela zjevně mimořádnou touhu po kráse – a to kráse tělesné (210 a). Právě ti, kteří vynikají v nasazení a celkovém přitakání své fascinaci krásnými těly, jsou explicitně nazváni vhodnými kandidáty. Tedy jen ti mladí, schopní, vášniví, co nejintenzivnější milovníci těl připadají v úvahu pro budoucí zasvěcení.¹¹¹⁸ Mladý muž tedy přirozeně ze všeho nejvíce tíhne k tělesné kráse, zdaleka nejvíc ze svých vrstevníků. Tuto přirozenost je třeba násilně změnit, avšak nezahubit. Mladík má být donucen (ἀναγκασθῆναι 210 c) dívat se na to, na co nechce a vidět jinak než odpovídá jeho založení – a je k tomu nucen tak dlouho a tak intenzivně je cvičen a „execírován“, až zcela odvrhne své vlohy a úplně se přimkne ke svému vůdci a učiteli. Učitel se tak stává náhradou přirozenosti, *mímetickým* vzorem, jehož vkus žák „dočasně“ akceptuje namísto svého odvrženého.¹¹¹⁹ To vše se stejnou vervou, energií a touhou jako na počátku – to je totiž ono nejposvátnější tajemství mystéria. Jde o moc. Touha je velmi mocná, je to základní δύναμις smrtelníková, a právě tuto δύναμις je potřeba využít k záměrům Platónovy filosofické politiky. Učitel musí přeorientovat¹¹²⁰ přirozenost druhého bez jeho vědomí, znásilňovaný si svého znásilnění nesmí být vědom. Otevřené přiznání přichází vlastně až ve chvíli zjevení nejvyšších tajemství nauky. A ty jsou spojeny právě s násilím.

ZA PRVÉ je to zmíněné přiznání k minulému násilí spáchanému na zasvěcovaném, které je ovšem nyní, ve chvíli jeho naprostého ovládnutí naukou, kdy již nemá nic společného s oním mladíkem na začátku, jím samým akceptováno s povděkem. Zasvěcovaný je definitivně zasvěcen, již nedokáže vidět tak, jak viděl prve.¹¹²¹ ZA DRUHÉ je to ovšem požadavek na další a další opakování stejného procesu prostřednictvím žáků. Mystérium určené zasvěcenému přece

sókratovské roviny o víru v platónskou pozitivní nauku, byť nezakotvenou v osobním nazření *paradeigmatu*. Neboť μετανοία je zjevně uskutečněna samotnou výchovou, nikoli setkáním s Krásou – to je „bonus“ mimo systém.

¹¹¹⁸ Vazba s δεῖν ukazuje, že se jedná o nezbytnou náležitost: je zapotřebí, aby mladík byl nadán vášnivou láskou k tělu.

¹¹¹⁹ M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 372.

¹¹²⁰ Kahn mluví doslova o *rechannelling of desire*, podrobněji viz Ch. H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, 274-281.

¹¹²¹ M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 378, si klade znepokojivé otázky: *Je to život, který bychom si vybrali? Je to způsob, jímž chceme – nebo potřebujeme – vidět a slyšet?* Tyto otázky však mladému zasvěcovanému nejsou povoleny a zasvěcený na konci, při zjevení násilné povahy svého ukončeného zasvěcení, na ně již nemůže odpovědět jinak než v souladu s naukou, do níž byl zasvěcen a skrze níž právě vidí. Samozřejmě, že platonik potřebuje vidět a slyšet platónským způsobem! Jak jinak, po třiceti či více letech násilného vedení.

především vyzývá k násilnému vychovávání jiných k vlastnímu vzoru, jenž ovšem v pravém slova smyslu není vlastní. Tato výzva přitom zjevně není výzvou jen tak ledajakou, ale jedná se opět o nátlak, o poslední násilný impulz celého *metanoetického* procesu. Zasvěcenému totiž od začátku do konce zbyla stále stejná touha, δύναμις, která byla již dříve identifikována jako žízeň po οἰκείον. A jako konečné, definitivní ukojení této smrtelné žízně nakonec není zjeveno setkání s Krásou samou, ale plození a výchova právě ἀρετή pod vlivem onoho setkání. Zasvěcený je tedy i na vrcholném stupni násilně nucen opustit svůj cíl – Krásu samu, a opakovat svůj vlastní životní model skrze žáky – neb co jiného je ono plození právě ἀρετή? Nu a ZA TŘETÍ se ono celé předchozí násilí samozřejmě promítá a zúročuje v procesu znásilnění, vedení a výchovy mladých.

To vše se samozřejmě děje v *logu* a prostřednictvím *logu*. Diotímin zasvěcovací *logos* je prostředkem uplatňování násilí, zároveň plánem takového násilného jednání, jeho zdůvodněním i prostředím, v němž se násilí realizuje. Veškeré ohýbání a přeznačování adepty touhy probíhá přesvědčováním pomocí řeči, a řeč je také nakonec médiem, zastupujícím zcela abstraktní a tudíž nevnímatelné krásné objekty nejvyšších stupňů. Právě mocná řeč tedy umí vyvolat iluzi bezprostředního setkání s něčím, co je právě řečí zprostředkováno. Tak je tomu u zákonů, poznatků i rozmluv. A je to zase řeč, která po přímém nazření Krásky slibuje plození ἀρετή a tedy definitivní potvrzení užitečnosti Krásky saturací bytostné smrtelné potřeby přežít. Není to oko, kdo vládne vidění, ale řeč!

To už jsme ale někde slyšeli. V *Gorgiovi* Platón rétorice vyčítal, že se soustředí na ovládnutí mínění neznalého a vede přesvědčováním v krátkém čase k nastolení víry. Tedy že její doménou je moc a násilné přesvědčování druhých k obrazu svému tak, aby nedostali šanci se na základě vědění sami rozhodnout a pokud možno si ani pořádně neuvědomili, že byli násilně manipulováni. Navíc se Gorgiás neomylně zaměřuje na μέγιστα καὶ ἄριστα, v nichž mocí prosazuje svůj přirozený náhled jakožto odborný, ačkoli není schopen jej argumentačně obhájit. V *Menónu* pak byla odmítnuta perspektivistická námitka a dozvěděli jsme se, že spolehlivé a obhajitelné pilíře nauky o μέγιστα καὶ ἄριστα nemohou spočívat pouze na osobní evidenci, ale na jejím funkčním prověření a zasazení do celkově smysluplné vykládající řeči. Co je však ono vedení k zásadnímu vybudování vkusu a orientace modelového člověka-filosofa v *Symposiu*? Přesvědčivá řeč,

kteřá neznalého adepta v co nejkratším čase znásilňuje tak, aby si nebyl ničeho vědom a hlavně nemohl činit svobodná rozhodnutí ze svého přirozeného postoje. To celé na základě vědění prohlášeného za odborné, které ovšem není obhajitelné jinak než poukazem na osobní evidenci, která ale za první stojí až na konci celého násilného přesvědčení (takže evidence je zjevně již uzpůsobena k platónskému obrazu), a za druhé není nikde každému garantována a vlastně nevyplývá přímo z celého procesu. Celá nauka Velkých mystérií je přitom jasně koncentrována na moc, a to konkrétně v podobě té moci, jakou na nás působí a v nás vyvolává setkání s krásou. Tedy přesně té moci, kterou reprezentuje Pólovo krátké modelové ἐγκώμιον v úvodu *Gorgii*. A té moci, která je vzápětí Sókratem odmítnuta ve prospěch pravdy.

Z předchozího výkladu jsou nám nyní již zcela patrné tři věci. ZA PRVÉ vidíme, že Platón k položení základů své pozitivní nauky používá přesně totéž, co vytýkal Gorgiovi. Jinými slovy platónská výchova je výchova gorgiánským logem se vším všudy, s jeho mocí, přesvědčivostí, uhrančivostí i mechanismem působení. ZA DRUHÉ je s tím nutně již zde spojena nějaká velmi podobná představa o duši, která je (přinejmenším v přirozeném stavu) dynamickou rovnováhou navzájem soupeřících a poměrně nesourodých sil.¹¹²² ZA TŘETÍ pak je zjevné, že Platóna bytostně zajímá moc. Právě ta moc, s níž tak efektivně dovede pracovat rétorika a na níž je založena celá Gorgiova nauka. Moc přirozenosti, která se projevuje bezprostředním pocitem krásy a touhy po ní dokonce tak silné, že se dostává do rozporu s logikou smrtelného světa. A je to právě tato moc okamžiku, která je zcela mimo dosah oné umrlé nečasové pozice sókratovské.

Vidíme, že jsme od *Gorgii* urazili hezký kus cesty! Vzpomeňme jen na závěr rozhovoru s Kallikleem, kde jsme našli dva neslučitelné přístupy ke světu, dvě naprosto mimoběžné filosofie, jejichž volba zůstávala věcí rozhodnutí. Platón samozřejmě již tehdy dělal vše, co bylo v jeho silách, aby přesvědčil čtenáře i modelového Sókratova partnera o správnosti volby „pravé“ filosofie jednoho morálního kosmického řádu. Viděli jsme ovšem, že to dělal rétoricky, a že z hlediska jeho vlastních požadavků na protistranu vlastně žádné relevantní argumenty nenabídl. Již v *Menexenovi* ukázal, že rétorickou stránku gorgiánské

¹¹²² Plně představena a přiznána je až mnohem později ve *Faidrovi*, jisté náznaky však vidíme již na konkrétním příkladě Alkibiada ve třetí episodě.

nauky musí platónský filosof brilantně zvládat. Tím se ale nutně vzdálil od oné posice zdatného umrlce, jenž sice má pravdu a po smrti dokonce i naději na pravé vědění, avšak postrádá jakoukoli moc nad světem přirozenosti. A tuto posici v jejím míjení se s posicí gorgiánskou nacházíme velmi pregnantně vyjádřenu i v první episodě *Symposia*. Neřešitelnost volby mezi krásou okamžiku a nečasovou pravdou ukazuje, že jak Sókratés, tak zcela explicitně a programově gorgiáni jsou vlastně v zajetí tragického myšlení, tragické volby. Sókratovská posice je na rozdíl od vlastní tragické filosofie samozřejmě jakousi stínovou, reversní tragikou, ani ona však není prosta v zásadě tragického patosu osobní oběti a svobodné volby. Ὀμφαλός *Symposia* nám jasně ukazuje, že tudy cesta nevede. Ne zoufalý zápas za prosazení jedné z protistran, z nichž každá představuje evidentně oprávněnou a podstatně fundovanou posici, ale jejich zrušení a absorbce obou východisek do globálního rozvrhu jednoho jediného světa, v němž pro žádnou alternativní posici nezbývá místo. To je Platónova odpověď druhé, centrální episydy *Symposia*. Je třeba zachovat sókratovský apel na život v pravdě, nelze však v jeho jménu přehlížet největší moc *kosmu* – přirozenost. Jedině mocná pravda, která mezi své fundamenty dokáže zahrnout i lež, která dokáže být nejkrásnějším a tudíž nejvytouženějším objektem, může tento svět změnit, může ovládnout a ke svému obrazu uzpůsobit kulturu a pak i politiku, a tím konečně uskutečnit dobro ve smyslu jednoho *kosmu* cele prostoupeného morálním řádem. Jedině pravda tak mocná, že dokáže sama sebe prosadit a uskutečnit jakožto pravdivou, může být totožná s dobrem, které hlásá.

3. PURPUROVÉ KATARAKTY

a) Všechny cesty vedou do Leontín

Zde náš výklad *Symposia* přerušíme. Někteří čtenáři, jenž sledovali náš pozvolný postup jednotlivými dialogy až sem, to může připadat poněkud překvapivé, nicméně naším hlavním cílem není podat vyčerpávající komentář k jakémukoli dialogu.¹¹²³ Naše zkoumání je vedeno zcela jednoznačným zájmem, a tím je přítomnost gorgiánských nauk v Platónově díle a s nimi související,

¹¹²³ Pokud se podle mínění čtenáře naše zkoumání v tom či onom případě takovému výsledku přiblížilo, je to samozřejmě potěšující a dokládá pozornost, jakou jsme dosavadnímu podrobnému zkoumání klíčových textů věnovali. Jedná se nicméně o vedlejší, i když jistě nezanedbatelný efekt našeho „purpurového podniku“.

skryté purpurové toky Platónovy filosofie. Podle našeho výkladu zde texty centrální pro tento zájem, stejně jako jim odpovídající etapa Platónova myšlení, dosáhly vrcholu v otevřeném vyvření. V místě bouřlivě vyhřezlých purpurových kataraktů, v nichž tok myšlenek sám si vynucuje efektní závěrečný vodopád, jenž v jedné hlubině naráz pohltí skryté i povrchové vody, se tedy naposled ohlédněme zpět po vykonané plavbě. Dále totiž čeká již jen skok do neznáma.

Náš průzkum dialogů, věnovaných Gorgiovi Leontínskému, jsme zahájili stejnojmenným dialogem, v němž jsme identifikovali přelomové dílo ohlašující Platónovu ambici státi se samostatným myslitelem, který je v zásadě nezávislý na jakémkoli předchůdci a naopak se cítí oprávněn volně využívat a nakládat s odkazem jakékoli filosofické školy. Svou novou, pozitivní nauku přitom Platón představuje v kontrastu k vlivné a všeobecně rozšířené nauce Gorgiově. Dialog nám postupně dokazuje, že sókratovská linie filosofování je v konkurenci rétorického směru nedostačující, příliš omezená na jedince, a nutně postrádá schopnost prosadit své zásady v širším, *politickém* měřítku. Jinými slovy že Sókratovi věrní následovníci nikdy nenašli skutečnou odpověď na Sókratův proces. Druhou podstatnou tezi jsme našli ve vlastním ROZHOVORU S GORGIOU, jenž byl představen jako důstojný a vážný filosofický konkurent. Platón nijak nezpochybnil jeho sílu v *epideiktickém logu*, Gorgiovou porážkou nicméně demonstroval, že na dialektickém poli soukromého rozhovoru je sókratovský *elenchos* silnější. Tedy že představuje reálnou alternativu již renomované rétorické filosofii gorgiánské. Tato alternativa spočívá v ideálu dlouhodobě udržitelné koherence postojů, odvozované od koherence *elenktického* rozhovoru.

Následující ROZHOVOR S PÓLEM měl přitom ukázat, že platónská filosofie disponuje morálním rozměrem, na který gorgiáni rezignovali. Pólos sice obhájí sílu rétorické filosofie, která spočívá v esteticko-*dynamickém* východisku, avšak musí čelit námitkám v tom smyslu, že důsledky Gorgiova omezení filosofie na pouhý *logos* jsou nakonec v rozporu s vnitřním přesvědčením každého člověka, pokud se nad nimi dostatečně upřímně a důsledně pozastaví. Sókratés tak v rozhovoru s Pólem otevírá téma, které Gorgiás pro všechny své následovníky důsledně uzavřel: téma základního společného východiska, společných (ne)převoditelných hodnot, téma nezpochybnitelného prospěchu každému lidskému tvorů a jeho spojení s poznáním. V základech tohoto posunu jsme

identifikovali Platónovo implicitní odmítnutí Gorgiových tezí ze spisu *O nebytí*, tedy odmítnutí konkurenční (mé)ontologie, epistemologie a psychologie (přesněji teorie vnímání), postavených na okamžitém účinku (bezprostředním prožívání δύναμις) v rámci καιρός. Zatímco gorgiáni mohou počítat pouze s tím, co bezprostředně zakoušejí nebo co jim vyjevuje *logos*, počítá Platón s určitými pro všechny platnými a závaznými východisky, jako je trvajícím a logicky uspořádaný svět „mimo *logos*“, dále naše schopnost jej poznat a dopředu předvídat události v něm, a v neposlední řadě převážně zprostředkující, neautonomní a nepůvodní status *logu*.

Rozhovor s Gorgiou měl ukázat, že rétorika nespĺňuje požadavky na odbornost, tak jak byly formulovány v raných dialozích. Gorgiova nauka tedy v platónské klasifikaci nemůže aspirovat na status τέχνη: na jednu stranu jsou její nároky příliš malé (odmítá trvalé spolehlivé a systematické vědění a spoléhá na zkušenost), na druhou příliš široké (pro svou schopnost ovládnout okamžik a vycvičenou vnímavost vůči projevům přirozené δύναμις si dělá nárok na posici, o kterou se svou nově ohlašovanou filosofií usiluje sám Platón). Gorgiovo v zásadě archaické pojetí umění, slučující praktickou dovednost a zkušenost s inspirací, chce Platón uzpůsobit buď parametrům „pouhého“ umění, nebo specializovaného oboru, a nebo filosofické teorie. Po skončení rozhovoru s Gorgiou zbývá z platónského hlediska jedině filosofie; Gorgiova nauka je tedy rétorickou filosofií – teorií, která principiálně odmítá teoretické koncepce! Pólos je poté konfrontován s důsledky, které se nakonec zdají být mnohem vzdálenější běžnému naivnímu stanovisku, než důsledky východisek platónských. Jeho rozpaky ukazují, že i když jako pravověrný gorgián za nejvyšší možný cíl pokládá svobodu k uskutečňování vlastní (fatálně konstatované) přirozenosti, není imunní vůči běžným morálním standardům a postojům hellénského *common sense* a na rozdíl od Gorgii si (podobně jako Ísokratés) klade otázky po ἀρετή. Zůstává ovšem na své výchozí gorgiánské posici, která vše (tedy i ἀρετή) podrobuje vnímané přesvědčivosti řeči. I když zde tedy rétorická filosofie nakonec není vyvrácena jako vnitřně inkonsistentní stanovisko, je Pólos (rétoricky) přesvědčován o tom, že rétorické filosofií nelze svěřit μέγιστα καὶ ἄριστα, neboť aktuální moc krásy či přesvědčivosti nezaručuje trvalou morální integritu, představovanou samotným Sókratem.

Jenže co když někdo prostě odmítá přistoupit na platónská východiska? Co když důsledně popírá model τέχνη založený na trvalém poznání, morální stránku označí za konvenci a zdůrazňuje nepřevoditelnou, individuální přirozenost jako základ postoje člověka, jehož s ostatními spojuje *jedině* řeč? Pak se platónský filosof ocitá tváří v tvář někomu jako je KALLIKLÉS. Právě v tomto rozhovoru Platón čtenáři demonstruje, že býti sókratikem nestačí. Kalliklés totiž prostě neakceptuje žádný z elementárních předpokladů, za nichž funguje *elenchos* raných dialogů, a i samu filosofii chápe jako pouhou inspiraci pro skutečný život. Proto i v platónské teorii odhaluje sofistický pokus o přesvědčivost a získání nadvlády nad míněním druhých. Podle Gorgii řeč nesnáší distinkci mezi výrobou a užíváním, a podle Kallikleia totéž platí o přirozeně prožívaném životě, založeném na jednání chápaném jako tvůrčí akt autonomní bytosti, zároveň kladoucí i užívající svůj svět ze své přirozenosti. Místo teorie se proto Kalliklés soustředí na praktickou moc jakožto záruku svobodného rozvinutí sebe sama.

Právě proti Kallikleově sebejisté posici (která není přímo Gorgiova, nicméně je z Gorgiovy taktické psychologie přímo odvoditelná) staví Platón základní fundamenty své nové nauky: sdílíme jeden jediný svět i s Bohy; tento svět je poznatelným a uspořádaným *kosmem*; jeho zákonitosti jsou vystavěny obdobně jako v matematice a zasahují do všech sfér tohoto *kosmu* včetně všech otázek světa lidí. Morální problematika je tedy jen jiným popisem onoho jednoho a téhož, stále stejného Božského řádu.

Odpovědí na Kallikeův „nietzscheánský“ voluntarismus je tedy konstrukce morálního *kosmu*. Platón ovšem nemá, čím by svou novou pozitivní nauku dokázal: je v zásadě postavena na víře právě v ta základní dogmata, která jsou systematicky odmítána v Gorgiově spise *O nebytí*. Vůči jejich praktickým důsledkům – politikům jako je Kalliklés – bojuje Platónův Sókratés rétorickými zbraněmi, neboť vývratný argument postrádá: platónský teoretický život totiž nemá nic společného s životem politickým, chápaným jako autonomní varianta svobodného života uměleckého (inspirovaného a tvůrčího). Dialog tak končí nerozhodnou situací dvou zcela neslučitelných východisek, z nichž jedno (platónské) si vyhrazuje právo nazývat se filosofií: snad poprvé v dějinách je zde filosofie tak ostře a rezolutně fixována na jediný a ještě k tomu prozatím

excentrický či extrémně minoritní koncept.¹¹²⁴ V jeho prospěch pak Sókratés uvádí na scénu záhrobní mýtus jakožto efektní apel na čtenáře, v němž filosofii spojuje v jedno jediné nerozlišitelné přesvědčení s vírou v jeden svět, ve společný zájem všech myslících bytostí a v jejich bytostně morální rozměr. Tato víra pro platónskou filosofii zajišťuje zejména dogmatické východisko neměnných a trvale platných hodnot, které nejen že není nutné neustále podrobovat nároku aktuální situace a individuálně utvářeným měřítkům vnímající duše, ale naopak mohou a musí sloužit jako jediné relevantní κριτήριον každé situace včetně nás jako její součástí!

Základní kameny klasické platónské filosofie jsou tedy již v *Gorgiovi* položeny, a to, jak náš výklad odhaluje, na základě přímé konfrontace s Gorgiovou školou umění *logu* či obecněji rozšířeným a více vágním myšlenkovým proudem gorgiánským. Lze si samozřejmě klást otázku, zda Platónova nauka na svém úplném počátku vzniká a je utvářena do své klasické obecně známé podoby právě tlakem momentálně úspěšné a široce etablované gorgiánské filosofické posice, nebo zda Platón volí tuto ve své době každému zjevnou konfrontaci v *Gorgiovi* jen kvůli efektnějšímu představení své nové nauky. Tedy zda Platón překročil Sókratův stín a vydal se na dráhu samostatného myslitele právě kvůli snaze vyrovnat se s Gorgiovou rétorickou filosofií, nebo zda gorgiány pouze využil jako všeobecně známou „populární filosofii“, jejímž zproblematizováním a demaskováním lépe vynikne nová vlastní filosofie, vytvořená ovšem samostatně a z vnitřní dynamiky původně sókratovského myšlenkového proudu. V případě interpretace osamoceneného textu dialogu *Gorgiás* by obě východiska patrně měla stejnou váhu. Vzhledem k našemu dosavadnímu zkoumání, v němž jsme dospěli k nalezení poměrně kompaktní skupiny raně-středních dialogů, jejichž pojátkem se nám ukázala právě „purpurová“ tematika, a vzhledem k nalezené společné struktuře tranzitivních dialogů se ovšem kloníme k tomu výkladu, že od *Gorgii* dále vedou

¹¹²⁴ Nezapomínejme, že naše čtení potvrdilo rozšířený výklad, podle něhož Platón právě v tomto dialogu představuje své úplně nové a doposud neznámé pojetí radikální reinterpretace sókratovské *péče o duši*, masivně rozšířené o prostě kladená pozitivní dogmata.

u Platóna „všechny cesty do Leontín“.¹¹²⁵ Tedy především, že nově představená nauka je velmi promyšlenou kontraposicí filosofického východiska Gorgiova.

b) Vzpomínky na rétoriku aneb jak se státi umrlcem

Gorgiás skončil Sókratovým úpěnlivým apelem na Kallikleu, aby rétoriku užíval spravedlivě a oddal se jediné pravé politice – politice podřízené platónské filosofii. Ale proč by to Kalliklés dělal? Vzdal by se své autonomie a demokratického východiska ve prospěch něčeho, co je založeno mimo jeho svět. Sókratés mu sice slibuje, že jediné tak dosáhne štěstí za života i po smrti, je ovšem zjevné, že onen dodatek „i po smrti“ není žádnou tradicionalistickou douškou, ale ústředním motivem: jediné vědomí správného jednání a kontinuity spravedlnosti skrze fysickou smrt naplňuje platónského filosofa štěstím i za života. Jenže onen kontakt a věrohodnost tvrzení o kontinuitě nezajišťují politikové, ale filosofové! Kalliklés by se tedy musel vzdát autonomie výměnou za víru, z níž by ze své dosavadní pozice neměl žádný prospěch a ani naději na ověření oprávněnosti či relevance případného uzpůsobení života podle zásad z této víry vyplývajících. Na tyto zásady stejně jako na relevanci praxe vůči mimosvětskému fundamentu totiž je nezbytné zaujmout teoretický postoj – a nestarat se o aktuální „mocenské hrátky“ a pomíjivé hodnoty našeho světa.

Politik by se tak musel vzdát sebe sama, svého pojetí štěstí, vlastně by zcela popřel vše, co Kalliklés představuje, a odměnou by mu byla služba NE přímo *kosmickému* řádu, ale filosofovi, jenž by pro něj onen řád ve smrtelném světě zastupoval! Přitom by se musel tomuto zástupci zcela mimoběžné existence svěřit s důvěrou, že díky němu bude šťasten v onom smyslu štěstí, jak jej chápe právě filosof, a to nejen po smrti, ale i za života. Proč by však tuto krajní nejistotu měl člověk politický podstupovat? Proč by se měl před platónským filosofem cítit jako pacient, jemuž nemoc zatemnila soudnost, před lékařem, jenž

¹¹²⁵ V okamžiku našeho bilancování dosavadního zkoumání Platónových textů obsahujících purpurovou stopu je třeba jasně konstatovat, že obě zmíněné možnosti jsou v případě *Gorgii* relevantní odpovědi a obě jsou možným řešením našeho úvodního zadání, jímž jest role Gorgii Leontínského v Platónově myšlení. Pokud bychom předpokládali oddělenost obsahu a formy Platónovy filosofie, tedy pokud by podle našeho názoru literární stránka dialogů nebyla bytostnou součástí filosofického Platónova díla a byly by oddělitelné „vlastní“ myšlenky od uměleckého zpracování, pak bychom se mohli přiklonit ke druhé, pro tradiční čtení Platóna bližší variantě. My jsme však od počátku sledovali rétorickou stránku platónských textů a jasně jsme se přihlásili ke čtení, podle kterého Platónovu filosofii nelze převést na suchý traktát, kladoucí definitivní tezi za tezí. Tento náš pohled v průběhu zkoumání ještě posílil o podezření, že u Platóna dokonce filosofické myšlení přímo vyrůstá a je inspirováno a provokováno dramatickým a literárním rozvrhem, tedy že určité fiktivní role, vztahy a situace vedou nutně k určitým reakcím nejen fascinovaného diváka/čtenáře, ale i samotného tvůrce.

v zájmu pacientova dobra činí leccos i proti momentální pacientově vůli? A proč by měl popírat sebe sama odevzdáním se zástupci *kosmického* řádu?

Tyto otázky samozřejmě nejsou relevantní pro politika, zato jsou velmi naléhavé pro platónského filosofa. Odpovídá na ně *MENEXENOS*, dialog bezprostředně následující po *Gorgiovi* a jak naše interpretace ukázala, v zásadě rozvíjející všechny otevřené problémy rozhovoru s Kallikleem. *Menexenos* je totiž především grandiózní projekcí Sókratova záhrobního mýtu do athénských dějin. Filosof je tam představen jako vzor lidství, opora a mluvčí hodnot, které dělají Athény Athénami a Řecko Řeckem. Sókratés zcela nepokrytě figuruje jako modelový příklad ἀρετή, o kterou se zápasilo v *Gorgiovi*. Je to však již ἀρετή prověřená nejtěžší zkouškou, a filosof – padlý hrdina tak mluví z pozice přehlížející omezenou perspektivu jednoho života.

Platón přitom velmi zdařile využívá Thúkýdidova gorgiánského schématu,¹¹²⁶ radikálně jej však reinterpretuje pro potřeby své mladé nauky. Spis i přes své záhrobní ukotvení je vlastně politickým pamfletem, jehož cílem je ukázat, že politické společenství nemůže být postaveno na čistě politických základech. Tedy že vždy bude muset být politický život založen v nepolitickém, a z tohoto hlediska vychází jeden morální *kosmos* samozřejmě důstojněji a spolehlivěji, než individuální vnímání přirozenosti Gorgiovo. Zároveň je mistrovsky napsaný dialog důkazem, že platónský filosof ovládá rétorickou *méchané* přinejmenším stejně dobře, jako sami gorgiáni. Na rozdíl od nich však důsledně trvá na svém varování: *logos* je dobrý sluha, ale špatný pán, a politika je dobrý nástroj k prosazení pravých hodnot, nikoli však poslední instance k jejich posuzování. Zároveň je nejpozději z *Menexena* zjevné, že platónská konstrukce jednoho morálního *kosmu* je dvousečná, tedy že Platónův mrštný jazyk má po vzoru hadů dva konce: nejen že umožňuje novou filosofii založit na pevném fundamentu, ale také jí umožňuje vznášet nárok na politickou moc. Platónova nauka tedy není zdaleka jen nevinnou teorií, je to zároveň filosofická politika, usilující o ovládnutí *common sense* a kontrolu nad základními hodnotami celého veřejného diskursu.

¹¹²⁶ Právě kontinuita thúkýdidovské tematiky mezi „Kallikleem“ a *Menexenem* je jedním z důležitých dokladů bezprostřední návaznosti *Menexena* na *Gorgiu*.

Slyšeli jsme tedy pádnou odpověď na Kallikleovu námitku: platónský filosof disponuje uměním mocné veřejné řeči stejně dobře, jako gorgiáni. Jaké světlo to však vrhá na argumenty, použité v rozhovoru s Gorgiou a Pólem?

Tyto znepokojivé otázky jsem našli znovuotevřené v *MENÓNU*, kde především Platón přináší podporu výchozí víry v jeden morální *kosmos*. Na nejvážnější námitku z *Gorgií*, že celé platónské východisko je jen zbožné přání, odpovídá dokladem, že koncepce trvalého neměnného poznání velmi dobře funduje praktické postupy všedního dne. K demonstraci je zvolena geometrie, v pozadí však evidentně stojí morální a politická filosofie, jejichž základní charakter má být analogický matematice. Tedy umožňovat postup v řetězci hypotéz postupným odvozováním. Tato metoda, označovaná jako ἐξ ὑποθέσεως, má přitom dva hlavní pilíře. Tím prvním je ἀνάμνησις, poznání založené na intuitivním náhledu trvalých základů *kosmu*. Zde Platón odvážně vstupuje na nejistou půdu, kterou v *Gorgiovi* tak vehementně zamítal – přiznává se k zásadnímu zdroji individuální inspirace a intuice. Protože se tomuto prvku nemůže vyhnout, označuje jej za pouhý krok na cestě k pravému poznání, fázi pravdivého mínění, kterou je třeba vždy ověřovat a zapojovat do širšího celku. Jinak by nestálé mínění skutečně, jak tvrdí Gorgiás, mělo platnost jen v rámci okamžiku. Tímto druhým krokem je αἰτίας λογισμός, zahrnující jednak dogmatické provázání mínění do pevné konstrukce nauky, jednak dialektický proces procvičování pohybu ve vystavěném diskursu až na hranici rutinního výcviku, vedoucího k hladkosti procházení jednotlivými kroky, která zpětně potvrzuje oprávněnost konstrukce.

Platón ale kupodivu hned poté, co dokázal praktickou relevanci své filosofie, připouští obdobnou relevanci pro praktické otázky i pravdivému mínění, založenému na okamžité intuici v konkrétní situaci. Je přitom jasné, že právě to je pilíř gorgiánské školy. Platónovi se tím podařil mistrovský tah: rétorika je označena za správný, ale nedostatečný pohled, přinášející jen dočasné a svým bezprostředním předmětem omezené mínění. K němu patří ještě druhý a třetí krok, který přináší pouze a jedině platónská teorie. Platón tak absorbuje východisko protivníků do své nauky a může tak i otevřeně přiznat, že se bez rétoriky neobejde – bude to však rétorika nesvéprávná, podřízená plně záhrobním pilířům platónské nauky a sloužící jako účinný prostředek

k prosazování trvale platného poznání v pomíjejícím světě. Tedy jako podpůrný mezičlánek mezi filosofií a nefilosofií. Rétorika se tak stává tím, z čeho ji obviňoval Sókratés v *Gorgiovi* – uměním efektu, dojmu a působivé formy, která nicméně musí být řízena s ohledem na ji přesahující obsah. Taková redukce ovšem neodpovídá povaze řeči, tak jak ji odhaluje Gorgiova škola.

c) Sofistomachie čili „Kulturkampf“

Jako platónští čtenáři jsme tedy v situaci, kdy již víme, že Gorgiova rétorika představuje zásadní antipod Platónovy filosofie, a to nikoli po stránce *méchanické*, kterou nakonec obě školy sdílejí, ale kvůli zásadně odlišným výchozím předpokladům. Obě školy přitom kladou maximální důraz na *pravdivou řeč*. Gorgiás ovšem za pravdivou řeč označuje takovou, která má nad posluchačem největší moc – pravda je pro gorgiány cosi, čemu tváří v tvář nelze odolat, je to vlastně bezprostřední zážitek *dynamického* vlamování φύσις, ovšem bez přítomnosti násilí. Jinak řečeno pravda není nic jiného než přesvědčivost, a její nejčistší podobou je krása. Od *Gorgii* sledujeme Platónovu systematickou snahu ovládnout převládající filosofické pojetí pravdy a prosadit tak svou alternativu ke gorgiánské esteticko-*dynamické* posici. Od „*Póla*“ víme, že Platón přichází s nabídkou pravdy umožňující založení závazných morálních kritérií. „*Kalliklés*“ přináší podporu v podobě kosmického řádu propojujícího víru, geometrii a morální rovinu. *Menexenos* ukázal, že jakýkoli filosof musí ovládat rétoriku ve smyslu praktického řečnictví, zároveň však varuje, že odvracet násilí přirozenosti je třeba nikoli pouze zvně, ale i ve vztahu k přirozenosti vlastní. Tedy že opěrným bodem okamžitého přesvědčení pomíjivého posluchače musí být morální integrita, která si uchová tvář i skrze žár pohřební hranice. *Menón* pak dokládá hladké praktické fungování předloženého filosofického východiska včetně funkčního začlenění sofistického vzdělání a rétorické praxe. Co ovšem začleněno není, je rétorická filosofie a její esteticko-*dynamické* pojetí přesvědčivosti jakožto okamžité moci. Řeč nabízející nejvlastnější setkání s mocí nezdolné přirozenosti prostě do platónského *kosmu* nepatří, protože je *akosmická* čili *neřádná*. Její moc pochází z nastávání, tedy tvorby a ničení, nikoliv trvání.

A právě to je podle našeho čtení výchozím momentem díla, které purpurovou etapu Platónova myšlení završuje a překračuje. *Symposion*, tak jak jsme se jej pokusili představit, je především velkolepou sebereflexí platónské

filosofie v rámci celých dějin hellénské kultury, a skrze tuto sebereflexi, v níž se Platónova nauka prokazuje jakožto nejúplnější a nejvlastnější výraz řeckého myšlení, prochází vlastně sebereflexí celá intelektuální tradice Hellady. Platón z ní vybírá a v mistrné zkratce představuje nejdůležitější etapy či koncepty, které v první části spisu nechává jakoby vyvstat v jejich vlastní perspektivě. Zasazením do kontextu vzájemného soupeření tak dociluje mozaiky v sobě uzavřených, alternativních konceptuálních schémat, která za cenu omezeného obzoru podávají ucelené autonomní pojetí světa, hodnot i moudrosti k nim vedoucí. Každé schéma má oproti těm ostatním cosi navíc, avšak platí za to svou deficiencí v jiných ohledech.

Platónova (sebe)reflexe je přitom až neuvěřitelně působivá právě svou nemilosrdností: v mozaice se na „jedné palubě“ demokratické intelektuální diskuse pohybuje nejen nábožensko-kosmogonická tradice epiků (Faidros), polomytických zákonodárců a dozorců (Pausaniás), presókratovských *fysiků* a hippokratovců (Eryximachos), nebo sofistů a komiků (Aristofanés), ale také oba dva nejvážnější kandidáti, tragické myšlení a Sókratés. Právě zařazením Sókrata mezi zjevně limitované členy této *sofistomachie* získává Platónova reflexe ohromnou věrohodnost. Čtenář totiž tuší, jak velký vnitřní zápas této otevřené kritice předcházela a jak vážně celou věc Platón bere.

O to zjevnější je potvrzení našeho „purpurového“ čtení skupiny těsně předcházejících, tedy raně-středních dialogů, i přípravné diference mezi sofisty a rétorikou. První epizoda *Symposia* nám totiž zprostředkovává soutěž učitelů moudrosti, tedy vlastně všemožných intelektuálů vznášejících nárok na status vychovatele a správce hodnot, které jsme na počátku našeho zkoumání našli skryté pod dobovým indiferentním termínem σοφιστής. Není zcela jistě žádnou náhodou, že Platónovi terminologičtí sofisté nakonec nejúspěšněji charakterizují tuto snahu různých intelektuálů vystihnout sebezporozumění naivního a prostého lidského pohledu: viděli jsme, že Aristofanés byl prvním kandidátem na odpověď po dobrém životě, která spočívala v utišení a uspokojení životního pocitu přirozené neúplnosti smrtelníka. Viděli jsme také, že Platón tuto odpověď relativizuje jako pouze zdánlivou a odmítá jednak její pouze smrtelný horizont, jednak její zcela primitivistický až animální nezájem o jinou než osobní rovinu celé problematiky. Aristofanés se nijak nesnaží o porozumění založení svého

člověka: sofistický pohled je popisem, ne zdůvodněním ani ospravedlněním. Aristofanův člověk, potažmo perspektiva všech jeho předchůdců, tak zůstává pevně svázán se světem zvířat, těla a otrocké definitivy naturální přirozenosti.

d) Daimónská filosofie a její dvojí tvář

V této intelektuální soutěži jsou nicméně účastni i dvě konceptuální schémata, která tuto obecnou „sborovou“ perspektivu zásadně překračují. Prvním z nich je tragické myšlení, tedy filosofická pozice slučující tragickou poesii a gorgiánskou rétoriku do jednoho komplexního náhledu, vykládajícího smrtelníka jako *daimóna* mezi nerozumným tělem a rozumem, či mezi divou zvěří a blaženými Bohy. Právě na této úrovni se podle Platóna objevuje porozumění obecnému charakteru lidské touhy a usilování. Tragický myslitel ovšem na místo snahy po nesmrtelnosti překonáním lidské podstaty naopak tuto podstatu opěvuje: je-li člověk ve středu světa, pak se pro tragickou filosofii stává jeho centrem a východiskem hodnocení jak Božského, tak přírodního pólu, a z tohoto hlediska pak také Bohové i příroda působí velmi obdobně – jako člověku v zásadě cizí, násilná a tyranská přirozenost, která si z lidské perspektivy nepochopitelnou a neospravedlnitelnou mocí vynucuje neustálé nepředvídatelné proměny lidské situace. Filosofické východisko tragického myšlení pro Platóna, jak jsme se pokusili ukázat, ztělesňuje Gorgiova filosofie nebytí, jeho rozvinutou podobu pak tragická poesie a rétorika jako nauka o *dynastickém logu*.

Svébytnost této tragicko-rétorické filosofie spočívá v uvědomění si deficiencie lidské perspektivy, a v jejím překonání tvorbou. Člověk jako tvůrce se stává pánem vlastního světa, v okamžiku tvůrčího aktu dává průchod své vlastní přirozenosti a dotýká se moci a velikosti Bohů. V tomto smyslu je také – v rámci *καίρως* - nesmrtelný. A právě v této schopnosti svobodně vzdorovat tvorbou a přiznávat své přirozenosti centrální úlohu nalézání smyslu spočívá dle tragického myšlení vznešenost *daimónské* pozice člověka, jehož přirozenost není jednoduchá, ale vždy rozervaná do protilehlých směrů duše a těla, myšlení a vnímání, filosofie a poesie. Cílem všeho je velikost svobodně prožívaného okamžiku, v němž se dostavuje *eukairicky* omezený náhled jednoty a smyslu.

Tento důraz na svobodu a autonomii je rovněž důvodem estetického založení celé této filosofické pozice, neboť krása je právě hlavní modus přirozenosti, jenž není doprovázen násilím ale přesvědčivostí. Jeho důsledkem je

ovšem neochota dostát základnímu platónskému požadavku, a tím je opuštění vlastního, osobního a svobodného stanoviska a přijetí jednoho společného morálního řádu *kosmického*. To, co filosofická rétorika ani tragická poesie nikdy nepřipustí, je oběť individuálního *logu* jakožto smyslu – neboť ten je v centru celého tragického myšlení. Ne náhodou jsme tedy v koncepci Gorgiovy taktické psychologie objevili *logos* jako externalizovanou podobu *dynastické* *dóξα*!

Ani druhá filosofická alternativa ovšem není Platónem přijata. Sókratovský pohled je nakonec prokázán jako negativní, retrospektivně-introspektivní posice, která sice dospívá k *synoptickému uchopení* světa i sebe sama, toto uchopení je však provedeno pouze v nečasovém ohledu na celkový smysl světa, bez vztahu k okamžiku a jeho *dynamickému* aspektu. Sókratés se tedy prokazuje jako pouhý *elenktický* negativ *dynamické* tragicko-rétorické posice, bez pozitivní moci v rámci nastávajícího nyní. Nabízí sice nerozbornou morální integritu, ta je však založena na vnitřní koherenci soukromého přesvědčení, a potvrzuje se teprve po smrti, nikoliv v rámci onoho *nadčasového*, ale smrtelnou myslí obsáhnutelného celku. V platónská východiska tedy Sókratés pouze *VĚŘÍ* a představují pro něj případnou postexistenční satisfakci, nikoli zdůvodnění či příčinu postojů a měřítko hodnot; na jejich základě tudíž nejen že nemůže na druhé vznášet normativní nároky, ale ani sám jim v plné míře nedostojí. Jakožto pouhý na sebe spoléhající smrtelník se skutečně opřít může o jedinou nesmrtelnost – totiž nesmrtelnost vyplývající z plného přijetí a přihlášení se k vlastní smrtelnosti a limitovanosti, včetně důsledného, se všemi konsekvencemi pokorně vyznávaného statusu totálního experimentu: sókratovská nesmrtelnost tedy spočívá v radikalitě odhodlání dodržovat svůj vlastní vnitřní smysl, tedy absolutní loajalita osobní koherenci, která je neustále *elenkticky* prověřována a *synopticky* revidována z „umrlčí posice“ nečasové trvalosti.

Obě dvě posice tedy dosahují jisté *synopse*, tragické myšlení z posice jednotlivce a jeho prožitku okamžiku, Sókratés skrze nerozbornost jednotlivce a sebereflexi jeho smyslu tváří v tvář konečnosti. Obě dvě spojuje zásadní význam *logu* a jistá v prvním plánu obtížně odlišitelná zarputilost v prosazování vnitřního přesvědčení o limitovaných možnostech pozitivní nauky a prioritě individuálního smyslu. Ovšem v případě Sókratově je tento smysl identifikován s pravdou, kdežto u Gorgiovy filosofie s mocí: totiž s krásou a přesvědčivostí. První skutečná

odpověď, kterou Platón v rámci celé řecké tradice nachází, je tedy amorální odpověď estetická, druhá pak je neestetickou odpovědí morální.

e) Božská filosofie aneb dvojhlavý plavec na ponorné řece

V první epizodě *Symposia* jsme tedy viděli zásadní spor o moudrost, vrcholící v překonání nesoběstačných konceptuálních schémat. Druhé dějství nám tato schémata vrazuje do jednotného proudu touhy po nesmrtelnosti, která je ovšem opět podřazena nejobecnější touze po dobru. Zároveň jsme viděli, že tato schémata jsou ze svého založení neúplná: nabízejí určitý model výchovy a hodnot, principiálně ovšem vycházejí z vágní tradice a běžného, naivního *common sense*. Oba tragičtí hrdinové však zastávali dostatečně zakotvená, vnitřně bezrozporná stanoviska, tedy filosofické posice dalece překonávající předchozí sofisty-intelektuály.

Pro obě zmíněné filosofické posice ovšem platí, že jejich zastánci jsou v charakteristickém vzájemně převráceném ohledu velmi zranitelní. Sókratés, tak jak jej již dostatečně dobře známe z tranzitivních dialogů, představuje péči o duši vedoucí k fascinujícím způsobem konsistentnímu, neotřesitelnému jedinci, jenž ve světě smrtelníků působí jako mramorový monolit. Vůbec se totiž nemění, nepodléhá okamžiku a jeho vnitřní autonomie založená na vědomí odolání negativnímu *logu* mu umožňuje cítit se nejsvobodnějším mezi živými. Nezná žádnou nutnost, nepodrobuje se žádnému násilí. Žádná naivní či přirozená stránka duše nemá v takovém jedinci své místo – Sókratés nic neponechává náhodě či samozřejmému a přirozenému růstu. Připomíná kompletně rekultivovanou zahradu či zcela zkroceného koně, jejichž přirozenost byla podrobena tak hraničnímu násilí, že se sama veškeré svobody i násilí tvůrčího aktu vzdala. Problém spočívá v tom, že tato nepřítomnost jakékoli nahodilosti či neřádnosti sebe sama Sókrata nechrání před násilím nahodilosti vnější. Víme dobře již z malých sókratovských dialogů, že negativní *elenchos* má svoji násilnou brisanci pouze a jedině v případě, že partner přistoupí na jeho východiska, zejména pak na upřednostnění morálního před estetickým, jednotného před mnohým, stability před vývojem a děním, trvalého před okamžitým, rozumového před pocíťovaným a zákonitého (řádného) před přirozeným (ne-řádným). Od rozhovoru s Kallikleem tušíme, a od rozhovoru s Anytem víme, že Sókratés nemá žádnou snahu změnit svět k obrazu svého

vnitřního řádu jinak, než prostřednictvím dobrovolné a samostatné vnitřní proměny všech aktérů. Platón nyní přiznal, že tato snaha byla nejen neúspěšná, ale že byla neúspěšná nutně.

Rétorická filosofie a tragické myšlení vůbec naproti tomu vychází z vnějšího násilí jakožto základního předpokladu, kterému čelí snahou opanovat okamžik. Zaměřuje se na autonomii tvorby a půdu, na níž může lidská přirozenost stanout jako partner násilné přirozenosti ne-lidské, neuchopitelné a tedy nejsoucí. Touto půdou je bezprostřední vnímání či prožívání v mysli, zejména pak skrze *logos*. A v tomto smyslu je tragická filosofická pozice opravdu konsistentní a její východiska se se sókratovskými míjejí. Jenomže neuchrání člověka před násilím jeho vlastní přirozenosti, před egoismem a tyranii do sebe uzavřeného, absolutizovaného okamžiku. Princip *eukairie* se tak snadno zvrhává v *kakokairii* a již žravý kulík Kallikleův odhalil, že Gorgiova nauka principiálně nemá proti této tendenci lék. Tak jako Sókratés stojí a padá s tím, že přece každý ze všeho nejvíc chce žít jeden jediný smysluplný život jakožto koherentní nerozborná individualita, stojí celý Gorgiás na přesvědčení, že moc je krásná a krása je mocná. Tedy že zvrhlá sebedestruktivní moc, plodící vnější násilí a bořící sám základ lidství – trvalý svobodný prostor *logu* a příležitosti vnímat i prožívat - bude nakonec vždy méně krásná. O vnímání druhých to snad i nakrásně platí, ve vnějším (tělesném) světě by měl být *dynastický logos* pánem, ale bude to platit i o vlastním mínění, tedy o *dynastické* δόξα ochotné obětovat τὰξίς duše absolutizaci své přirozené moci v okamžitém sebevyplnění? Nacházíme zde vlastně znovu pozoruhodný a nyní hluboce reflektovaný Gorgiův výrok:

Τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν,
τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι.¹¹²⁷

Jinými slovy, tragédie Sókratovy pravdy spočívá v tom, že je bez gorgiánské krásy neživotná, tragédie gorgiánské přesvědčivosti je v tom, že bez sókratovské pravdy není opravdu nesmrtelná. Důsledkem jedné filosofie je pak nerozumné štěstí, důsledkem druhé nešťastný rozum. Co je to za filosofii? Je to vůbec filosofie?

¹¹²⁷ Gorgiás, DK B 26.

Je to filosofie tragických *daimónů*, odpovídá Platón, v případě Gorgiově uchvatných, v případě Sókratově obdivuhodných, v každém případě však filosofie selhávající, a proto pouze částečná či přípravná. Pravá filosofie nemůže být pouze *daimónská*, musí být Božská!

To ale znamená totální změnu perspektivy, to znamená východiska mimo obzor smrtelného světa, to předpokládá platónskou *μετάνοια*. Viděli jsme, že právě o tom nás Platón ve druhé části *Symposia* systematicky přesvědčuje. Především je sókratovskou pravdu třeba založit jinde, než ve smrtelném světě, byť třeba uchopeném vcelku a mimo čas. Platónovi to umožňuje odhlédnout od Sókratovy individualistické manýry, respektující vnitřní smysl každého člověka. Sókratova negativní *elenktika* musí být prvním krokem na cestě k Božské filosofii, musí být však doplněna vědoucím učitelem, jenž svého adepta jistě a bez vlastních pochyb vede k bezvýhradnému přijetí dogmat, která z raně-středních dialogů již dobře známe. Nyní však přichází nikoli mýtus, ale soustředěný výklad využívající kritického zhodnocení předchozích posic k dokladu základní lidské potřeby, kterou však nelze saturovat zevnitř světa, ba ani *kosmického* systému jako setrvalého a spolehlivého paradigmatu smrtelného světa. Je-li morální *kosmos* pravdou smrtelného světa, pak pravda nestačí k založení filosofie. Lidská touha po *οἰκείον* totiž vyžaduje cosi, co je radikálně jinaké ve všech ohledech vůči našemu světu, a teprve skrze tuto jinakost může řád světa a tedy i pravdu fundovat. Platónská dogmatika tak spočívá v prvé řadě v tom, že tomuto negativně dosaženému fundamentu přiřadí výsostně pozitivní, ovšem metaforické charakteristiky *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*.

Zároveň ovšem tento fundament musí být nějak určující i pro gorgiánskou stranu, neboť Platón po celou dobu drží onu linii touhy po kráse, skrze niž jedinou je možné se onoho lidského *οἰκείον* dopídit. Protože však ono jiné nás samých je v rámci morálního *kosmu* od nás odlišné, není nijak evidentně totožné s oním dobrem-potřebou, kterou snad všichni zde v tomto světě opravdu pocítujeme. A už vůbec není možné, aby radikální jinakost jako taková a o sobě byla krásná v tom smyslu, v jakém v našem světě krásu vnímáme a toužíme po ní. Ono *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* zkrátka funduje pravdu i krásu předchozích stupňů, ale samo pravdivé a krásné není. Pravdivý může být *kosmos*, jenž o něm svědčí, a

jeho řád může být krásný – ovšem za předpokladu, že se bude jednat o krásu odvoditelnou z ne-krásky a pravdu z ne-pravdy!

Právě tomuto radikálnímu přeznačení všech hodnot i pojmů proto musí být podroben každý nadějný mladý muž, nejen filosof, ale vůbec intelektuál, byť se zastavil na úrovni věd. Viděli jsme přitom, že toto obrácení probíhá formou přesvědčování, které vlastně nikdy nekončí: ono závěrečné πεπεισμένος πείθω svědčí o nauce, která v *dynastickém logu* dalece přesahuje jak Gorgiovu přesvědčivost okamžiku, tak Sókratovu maximu osobní konsistence. Platónský žák je totiž přesvědčován platónským učitelem, jenž tím zároveň znovu přesvědčuje i sám sebe – neboť o radikálně odlišném fundamentu se přesvědčit nelze. Toto přesvědčování má přitom za předmět – krásu!

Neboť krása je to, k čemu tíhne naše přirozenost. A právě naše přirozenost, či snad přirozenost vůbec, je nakonec centrálním problémem Diotiminy řeči. Ona teze o radikálně jiném fundamentu totiž znamená radikální jinakost přirozenosti, která vše vezdejší „přirozené“ zakládá. Má-li mezi individuálně *akosmickou* přirozeností a *prekosmickou* fundamentální přirozeností být rozprostřen platónský morální řád, je třeba se v procesu μετάνοια chopit každé individuální přirozenosti a vytrvale i násilně ji odvracet od svobody přirozeného vnímání a prožívání směrem k jednomu společnému vkusu jak estetickému, tak mravnímu. Tato filosofická výchova tedy individualitu a svébytnost daného jedince od samého počátku a nekompromisně vede k předem morálně podepřenému způsobu vnímání, prožívání a preference. Člověk je tedy nakonec přesvědčen, že vlastně touží po něčem, po čem netouží, a že dobro je něco jiného, než jeho dobro. A v takovou chvíli se ujímá vlády Božská filosofie, tedy nauka tvořící sebe samu a skrze svou mocnou pravdu, která občas může být i lží, vytvářející svět po kterém je dobře toužit a který proto stůj co stůj musí být označen za krásný.

Vidíme, že Platón v *Symposiu* neustále čerpá z ponorných vod skrytého sporu s gorgiánskou filosofickou linií. Tento spor byl, jakožto spor s rétorikou, explicitně vyhlášen v *Gorgiovi*, tvoří však podle našeho čtení hlavní zdroj vývoje Platónova samostatného myšlení v následujícím *Menexenovi* i *Menónovi*. V *Symposiu* ovšem Platón dělá definitivní krok: již nepožaduje, abychom se vzdali krásy, abychom se vzdali mocné řeči, abychom pohrdli kouzlem okamžiku a silou přirozenosti. Přiznává, že pravá filosofie tyto δύναμεις nemůže z dosahu svého

logu vyčleňovat. Filosofická rétorika je tedy plnoprávnou součástí Božské filosofie, ba podílí se na jejím *therapeuticko-paidagogickém* zasvěcování podstatnou měrou. Nejvyšší mystérium Diotímina zasvěcení nás ovšem vrací na eleatskou půdu, do lůna výchozího sporu s filosofií nebytí: ono radikálně jiné nás samých se totiž v platónské linii klade jakožto výsostně pozitivní úběžník, ἀρχὴ ἀνυπόθετος. Znamená to, že Platón na rozdíl od Gorgii dosahuje onoho bezrozporného *logu*, že jeho *hypothetická* metoda překonává *antithetickou* dialektiku a dociluje plně se sebou identického *logu* hodného označení μονοειδὲς ἀεὶ ὄν? Jistěže ne!

To, co Platón vybudoval, je přece z pohledu eleatské jednorozměrné nauky „dvojhlavá filosofie“, tedy nauka, která nevyklučuje ze svého středu vnímání, zdání a nastávání. Naopak usiluje o jejich vysvětlení a začlenění do jednotného řádu, jenž ovšem z nich nevyhází. K tomuto grandióznímu úkolu si přitom bere na pomoc gorgiánskou rétoriku, tedy právě *logos* založený právě na oné „druhé hlavě“, kterou Parmenidés zapověděl – na přirozenosti, která není. Proto také se jedná o *logos* prozatímní, předchůdný a určený k zasvěcení, jenž nicméně nikdy ze smrtelné duše zcela nevymizí a jeho přesvědčovací síly je vlastně stále zapotřebí. Platónova cesta k Božské filosofii pravdy tak v místě „purpurových kataraktů“ ze všeho nejvíce připomíná Odysseovu plavbu, na níž skrze přetvářku a lež se ustavuje morální *kosmický řád* a potvrzují trvalé hodnoty pravdy a spravedlnosti.

Epilog:

**PURPurové
Devatero**

Purpurové devatero

1. U CÍLE PLAVBY

Na počátku našeho zkoumání jsme si za předmět svého zájmu zvolili Gorgiu z Leontín, jeho přítomnost v Platónových dialozích, jeho vliv na vývoj Platónova myšlení a význam pro (nejen) platónskou filosofii. Vydali jsme se proto na dalekou cestu, jejímž cílem bylo porozumět Platónovu pohledu na Gorgiu a jeho nauky, jeho hodnocení filosofické závažnosti filosofie nebytí, logoplastiky a jejich variací u gorgiánů, tedy Gorgiových žáků a následovníků. V neposlední řadě tedy mělo naše zkoumání přinést výsledky, umožňující přehodnocení Platónova vyrovnání s dobově velmi vlivnou a dle předchozí rekonstrukce i filosoficky dobře fundovanou gorgiánskou rétorikou a vůbec s problémem rétoriky ve filosofii.

Na počátku této cesty jsme jako neopodstatněný a neodůvodněný odmítli běžný, povrchní pohled na Platónův postoj k rétorice a výklad Platónova zobrazení Gorgii z Leontín, založený na předsudečné interpretaci jediného dialogu. Proti tomuto tradičně zjednodušujícímu výkladu platónského Gorgii jako jednoho ze sofistů jsme postavili podrobnou analýzu Platónova pohledu na sofisty. Ten jsme konfrontovali s dobovým pojmem *sofistés*, Platónem na mnoha místech přijímaným a přinejmenším v raných dílech využívaným v běžném smyslu „intelektuál“. Vedle toho jsme ovšem v dialozích identifikovali typicky terminologické užití pojmu *sofistés*, které jsme pro kontrolu podpořili určitou rekonstrukcí nauk tzv. historických sofistů, zejména Prótagory. Platónský terminologický sofista se tak ukázal být určitým, platónsky manipulativním alter egem prótagorovsky založené filosofie. Prakticky vůbec ovšem tento termín neodpovídá ani povrchnímu pohledu na historického Gorgiu! Odporuje tomu i Platónem doložený Gorgiův výslovný nesouhlas s tím aby byl mezi tzv. sofisty počítán. Prvním výsledkem naší cesty tedy bylo odlišení Gorgiovy filosofické posice od sofistiky, a to jak v případě Gorgii historického, tak i Gorgiovy postavy u Platóna a vůbec Platónova hodnocení:

❶ *Gorgiu v žádném ohledu a nikde nelze chápat jako terminologického sofistu.*

Tento závěr nás ale přivedl ke zjištění, že jsme vlastně na samém začátku. Celá interpretační tradice totiž tím či oním způsobem s přiřazením Gorgii k sofistům počítá, přinejmenším při výkladu Platóna. My jsme se ovšem s jistou výhodou mohli opřít o velmi podrobnou interpretaci Gorgiova spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, na jejímž základě jsem již dříve předložil rekonstrukci Gorgiovy filosofie nebytí. Protože drtivá většina platónských badatelů odmítá vůbec možnost chápat cokoli od Gorgii jako vážně míněnou filosofii, bylo zapotřebí tyto ničím neopodstatněné tradiční výklady radikálně odmítnout, vydat se na „osamělou purpurovou plavbu“ a pokusit se předložit rámcovou jednotící rekonstrukci Gorgiova myšlení, tak jak je dochováno zejména ve spisu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* a v *Heleně*.

Výsledkem této rekonstrukce, která probíhala na základě podrobného výkladu *Heleny* a její harmonizace s výsledky staršího výkladu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, byla Gorgiova rétorická filosofie čili nauka o *dynastickém logu*:

❷ *Gorgiova filosofie nebytí je negativní stránkou nauky o logu, jejím pozitivním pólem je logoplastika. Spojující koncepcí v pozadí je taktická psychologie, koncepce předpokládající určitý funkčně potvrzený model duše, v němž na jednu stranu se potvrzuje negativní nauka o násilí nejsoucí přirozenosti, na druhou stranu je opěrným bodem pro výklad logu jakožto jediného svobodného prostoru člověka.*

Po provedené a zpětnou harmonizací s dosaženými výsledky i ověřené rekonstrukci jsme mohli přikročit k hlavnímu úkolu celého zkoumání, tedy průzkumu a zhodnocení Gorgiovy přítomnosti a role na platónské půdě. Za výchozí bod jsme zvolili tradičně dialog *Gorgiás*, jenž jako jediný za prvé představuje přímo platónského Gorgiu, a za druhé je z hlediska tradice jediným textem, na němž se výklad Platónova hodnocení zakládá. Během podrobné interpretace se potvrdil všeobecně přijímaný klíčový význam dialogu *Gorgiás* jakožto přechodu mezi ranou (spíše negativně-*elenktickou*) a střední (pozitivní) Platónovou tvorbou. Výsledek rozboru předčil všechna očekávání a předurčil kurz naší odvážné plavby po nebezpečných vodách platónských spodních proudů:

❸ *Nauka Gorgii z Leontín a spor s ní se ukázaly jako možná motivace vnitřního vývoje Platónova myšlení, ba dokonce snaha vyrovnat se s nepřijatelnými gorgiánskými postoji mohla být jedním z hlavních motivů odmítnutí sókratismu.*

④ *Platónova nová filosofie je otevřeně budována v kontrastu se známou rétorickou posicí, která velmi přesně koresponduje s provedenou rekonstrukcí Gorgiovy nauky. Gorgiás a jeho žáci tedy u Platóna zastávají a reprezentují své historické názory a postoje.*

Platón z nich ovšem manipulativně vybírá jen pro sebe výhodné postoje, tak aby jeho nově budovaná nauka mohla být představena v co nejpříznivějším světle, a nechává Sókrata implicitně vycházet z konceptů a předpokladů z raných dialogů, na které by historičtí gorgiáni v rozhovoru nikdy nepřistoupili:

⑤ *I když Platón svou filosofii představuje jako plnohodnotnou a morálně akceptovatelnější alternativu vůči Gorgiovi o jeho žákům, nedaří se mu nic více: pro dnešního poctivého čtenáře je tedy paradoxně gorgiánská škola vlastně Platónem uznána za plnohodnotnou alternativu, kterou nelze argumentačně vyvrátit.*

Odpověď na nezodpovězené gorgiánské námitky, kterými končí rozhovor s Kallikleem v *Gorgiovi*, jsme našli ve všeobecně opomíjeném dialogu *Menexenos*, jenž kvůli své „neplatónské“ povaze stojí stranou všech základních výkladů Platónovy filosofie. My jsme v něm naopak našli kontinuální doplnění *Gorgii*, které ovšem, pokud jej interpret vezme vážně, vyžaduje určité přehodnocení Platónova středního období:

⑥ *Menexenos je dokladem filosofické rétoriky, která je nezbytná pro uplatnění politických ambicí nové platónské školy: u filosofického logu je tak prokázána obdobná vazba na moc a snaha po ovládnutí veřejných diskursů jako ji známe od gorgiánů. Rozdílem je fundace v nečasové morální hodnotě záhrobní víry.*

Na základě dvojice *Gorgiás – Menexenos* jsme došli k představě skupiny dialogů, které spojuje snaha vyrovnat se s Gorgiovým odkazem a zároveň je v nich prostřednictvím tohoto vyrovnání postupně rozvíjena pozitivní nauka, která je ve své úplnosti známa z *Ústavy*. Tuto skupinu jsme pracovníčně nazvali *raně-středními dialogy*, neboť na jedné straně nějak nepochybně patří k *Ústavě* a *Symposiu*, na druhé straně ovšem začínají přelomovým *Gorgiou* a v mnohém ohledu jsou v nich klasické problémy známé z *Ústavy* ponechány bez odpovědí. Dalším v řadě těchto dialogů se stal *Menón*, v němž jsme především našli založení *hypothetické* metody, která i přes připuštění v *Gorgiovi* jednoznačně odmítané evidence měla podpořit Platónovu koncepci trvalého poznání odvoditelného z *kosmického* řádu representovaného geometrií. Relevance

platónských morálních východisek je na obranu proti gorgiánskému nařčení z neživotného teoretizování v *Menónu* dokazována praktickou funkčností geometrie v každodenním životě. Východiskem *hypothetické* metody ovšem zůstává evidence, takže gorgiánský *kairos* opět není vyvrácen.

Menón přesvědčuje čtenáře o stejné praktičnosti teoreticky založeného platónského vědění ve srovnání s na inspiraci a zkušenosti založenou rétorickou filosofií. Díky této praktické srovnatelnosti se Platónská theorie poprvé jeví jako výrazně bohatší volba, neboť nabízí při stejné užitečnosti ještě víru v trvalost a spolehlivost dosažených hodnot. Kvůli klíčové *anamnetické* vazbě na dogmaticky zavedený morální *kosmos* vede ovšem tato metoda k nutnému přiznání svébytného postavení pravdivému mínění a tedy i k jistému uznání nezpochybnitelné relevance rétorické posice:

⑦ *Teprve ústupek z Menóna v podobě uznání zkušenosti a pravdivého mínění Platónovi umožnil překonat Gorgiovu antithetickou eleatskou dialektiku a rozvinout komplexnější epistemologii, díky které začleňuje rétoriku do celku pomocných filosofických oborů. I když je totiž prokázána možná praktická aplikace platónské teorie, není vhodnější mechané k politickému prosazení, než filosofická rétorika.*

Poslední ze skupiny raně-středních dialogů, *Symposion*, tuto tendenci z *Menóna* prohlubuje. Gorgiánská filosofická posice je společně s tragickým myšlením otevřeně označena za hlavního filosofického konkurenta v zápase o ovládnutí hellénský *common sense*. Spolu s jejím překonáním skrze zahrnutí do širšího (a teprve skrze Platóna sebereflektujícího) pohybu řeckého myšlení, a skrze identifikaci vzájemného vztahu gorgiánské a sókratovské filosofie, ovšem Platón v *Symposiu* překonává raně-střední konfrontační etapu a zakládá klasický, dogmaticky fundovaný platonismus středního období:

⑧ *Gorgiova rétorická filosofie je v Symposiu bazálně propojena s tragickým myšlením a je jí přiznán statut zrcadlově převrácené filosofické posice sókratovské: obě jsou uznány za udržitelné, nicméně nedostatečně uspokojivé filosofie.*

⑨ *Platón na základě jejich nedostatků dochází k nutnosti založit pravou filosofii na posledním a logem nedostupném fundamentu, jenž svým eleatským původem jasně souvisí s Gorgiovou nejsoucí φύσις. K prosazení celkové reorientace člověka v duchu platónského dogmatu ovšem nyní aplikuje rétoriku na samu filosofii.*

Symposiem se skupina raně-středních dialogů uzavírá, ba i tento dialog sám stojí jaksi na rozhraní a jeho poslední část již můžeme pokládat za spíše bližší *Ústavě*, než např. *Menexenovi*. Identifikací této skupiny dialogů, jejich podrobným rozbohem i sledováním jejich jednotné linie a vzájemných vazeb jsme na relativně omezené půdě v rámci platónského korpusu dospěli k zodpovězení našich výchozích otázek. Seřadíme-li nyní tyto odpovědi za sebou, dostáváme několik stručných tezí shrnujících výsledky našeho zkoumání v jakési „**PURPUROVÉ DEVATERO**“:

- ❶ Gorgiu v žádném ohledu a nikde nelze chápat jako terminologického sofistu.
- ❷ Gorgiova filosofie ze spisu *O nebytí* je negativní stránkou nauky o logu, jejím pozitivním pólem je logoplastika z *Heleny*. Spojující koncepcí v pozadí je taktická psychologie, koncepce předpokládající určitý funkčně potvrzený model duše, v němž na jednu stranu se potvrzuje negativní nauka o násilí nejsoucí přirozenosti, na druhou stranu je opěrným bodem pro výklad logu jakožto jediného svobodného prostoru člověka.
- ❸ Nauka Gorgii z *Leontín* a spor s ní se ukázaly jako možná motivace vnitřního vývoje Platónova myšlení, ba dokonce snaha vyrovnat se s nepřijatelnými gorgiánskými postoji mohla být jedním z hlavních motivů odmítnutí sókratismu.
- ❹ Platónova nová filosofie je v *Gorgiovi* otevřeně budována v kontrastu se známou rétorickou posicí, která velmi přesně koresponduje s provedenou rekonstrukcí Gorgiovy nauky. Gorgiás a jeho žáci tedy u Platóna zastávají a reprezentují své historické názory a postoje.
- ❺ I když Platón svou filosofii představuje jako plnohodnotnou a morálně akceptovatelnější alternativu vůči Gorgiovi o jeho žákům, nedaří se mu v *Gorgiovi* nic více: pro dnešního poctivého čtenáře je tedy paradoxně gorgiánská škola vlastně Platónem uznána za plnohodnotnou alternativu, kterou nelze argumentačně vyvrátit.
- ❻ *Menexenos* je dokladem filosofické rétoriky, která je nezbytná pro uplatnění politických ambicí nové platónské školy: u filosofického logu je tak prokázána obdobná vazba na moc a snaha po ovládnutí veřejných diskursů jako ji známe od gorgiánů. Rozdílem je fundace v nečasové morální hodnotě záhrobní víry.
- ❼ Teprve ústupek z *Menóna* v podobě uznání zkušenosti a pravdivého mínění Platónovi umožnil překonat Gorgiovu antithetickou eleatskou dialektiku a rozvinout komplexnější epistemologii, díky které začleňuje rétoriku do celku pomocných filosofických oborů. Praktickou aplikací platónské teorie se tak stává filosofická rétorika, jako jediná zajišťující politickou dominanci.
- ❽ Gorgiova rétorická filosofie je v *Symposiu* bazálně propojena s tragickým myšlením a je jí přiznán statut zrcadlově převrácené filosofické pozice sókratovské: obě jsou uznány za udržitelné, nicméně nedostatečně uspokojivé filosofie.
- ❾ Platón na základě jejich nedostatků dochází k nutnosti založit pravou filosofii na posledním a logem nedostupném fundamentu, jenž svým eleatským původem jasně souvisí s Gorgiovou nejsoucí φύσις. K prosazení celkové reorientace člověka v duchu platónského dogmatu ovšem nyní aplikuje rétoriku na samu filosofii.

Toto „purpurové devatero“ bychom mohli chápat jako formální ukončení naší plavby. Pregnantně formulovaných devět bodů odkazuje k našim průběžně kumulovaným výsledkům během podrobného výkladu jednotlivých textů a dává tak dostatečně podložené odpovědi na naše výchozí otázky. Nyní již máme

představu o tom, co Gorgiás pro Platóna znamenal, proč „muž v purpurovém plášti“ chybí na „hostině sofistů“ i jaký obecný význam má rétorika a rétorická filosofie pro platonismus i z něj případně odvozované filosofické koncepce. Přesto naši plavbu po platónských purpurových vodách nemůžeme pokládat za zcela uzavřenou.

2. VE STÍNU PURPUROVÉHO PLÁŠTĚ

Na začátku jsme naše zkoumání totiž předběžně vymezili dialogy, v nichž Gorgiás osobně vystupuje, nebo jej zastupují jeho přímí a jasně deklarovaní žáci. Toto metodické zúžení se ukázalo jako mimořádně šťastné, neboť vedlo k identifikaci skupiny dialogů, v nichž vyrovnání se s rétorikou hraje klíčovou úlohu. Tyto „rétorické“ dialogy jsme pracovníčně nazvali raně-středními. A právě díky omezení zkoumaných textů na relativně malou skupinu jsme mohli předložit důkladný průzkum Platónova komplikovaného zápasu s rétorikou. Znalý platónský čtenář však naším výsledkem nebude a ani nemůže být plně uspokojen.

Je zde totiž celá řada dalších dialogů, v nichž při větším či menším úsilí lze vystopovat vliv Gorgii z Leontín, jeho nauk i jeho žáků. V první řadě jsou to samozřejmě ty dialogy, v nichž přímo zazní Gorgiovo jméno. Již jsme se přesvědčili, že taková věc u Platóna nikdy není náhodná a vždy představuje důležitý indikátor nějaké podstatné souvislosti. Kromě interpretované skupiny dialogů jsou to z raných spisů zejména *Apologie*, dále sporný *Hippiás Maior*, a konečně i zřejmě nepravý *Theagés*. Mezi pozdními díly se pak jedná o dialog *Filébos* a samozřejmě ísokratovskou problematikou prostoupený *Faidros*.

Kromě toho se ovšem nabízejí mnohá další místa, která zjevně s problematikou raně-středních dialogů souvisejí a nějakým způsobem u nich lze prokázat vazbu na námi předloženou interpretaci. Z malých sókratovských dialogů zmiňme alespoň *Ióna*, v němž je probírána problematika inspirace a její relevance pro poznání, která hraje klíčovou roli v *Menónu*, *Ústavě* i ve *Faidrovi*. Mezi transitivními dialogy by se přinejmenším jednalo o problematiku eristické dialektiky v *Euthydémovi* a zřejmě by tam patřil i dialog *Kritón*.¹¹²⁸

¹¹²⁸ K rétorické problematice v *Kritónu* viz R. A. MacNeal, *Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt am Main 1992.

Ze spisů následujících po raně-střední skupině musíme na prvním místě zmínit *Ústavu* se slavnou kritikou tragické poesie v X. knize a kallikleovským zaměřením *Thrasymacha* (I. knihy). Další velmi podstatná souvislost váže náš výklad k dialogu *Parmenidés*, v němž je důkladně rozebírána eleatská dialektika způsobem velmi připomínajícím Gorgiův spis *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. V neposlední řadě jsou pro nás relevantní pasáže z dialogu *Sofistés*, v němž je sofista definován jako filosof zakládající svou nauku v nebytí.

Již z uvedeného náčrtu je více než zjevné, že při zachování značné hloubky a detailu našeho rozboru raně-středních dialogů by vyčerpávající pojednání gorgiánské a potažmo obecně rétorické problematiky u Platóna přesáhlo nejen možnosti této beztak již velmi obsáhlé práce, ale i jakékoli monografie. Nabylo by spíše rozměrů mnohasvazkových monumentálních opusů, jaké známe od Paula Friedländera či Františka Novotného. Přinejmenším rétorické figury a gorgiánská *schémata* bychom totiž našli prakticky v každém Platónově díle, a relevantní aluse na námi podanou interpretaci ve velké většině z nich. Nezas­tíráme, že bychom takový počín pokládali za více než žádoucí, ani nevylučujeme, že se v budoucnu naše dosavadní zkoumání pokusíme obohatit až k podobě tématické příručky „Plato rhetoricus“. V takovém případě bychom se pokusili náš výklad založený na rozboru skupiny raně-středních dialogů doložit a podepřít všemi naznačenými lokacemi. Tato vyčerpávající úplnost však nebyla cílem našeho současného zkoumání: zde jsme se pokusili zodpovědět otázky po Platónově pohledu na Gorgiu a po roli gorgiánské rétoriky v platónské filosofii, tedy nikoli podat úplný výčet všech míst pro tuto problematiku tak či onak relevantních, ale předložit důkladný a konsistentní výklad míst nejdůležitějších a pro takový výklad nepostradatelných. Tento výklad jsme právě dovedli ke zdárnému konci.

Přesto se pokusíme o určitý nástin problémů a směrů, kterými by se případné další bádání na tomto poli mělo ubírat. Tento nástin bude samozřejmě výběrový, nutně povrchní a zjednodušující, zejména pak ve srovnání s naším dosavadním postupem, a do jisté míry nás tak může vystavit kritice pro nedostatečnou hloubku či násilný schématismus. V tomto smyslu budiž řečeno ještě jednou a jasně: naše zkoumání toho, kdo byl pro Platóna „muž v purpurovém plášti“ pokládejme za ukončená. V následujících řádcích se je

pouze pokusíme dále podpořit poukazem k provázanosti celé problematiky i našich závěrů s klíčovými pasážemi Platónova díla. Pokusíme se tedy krátce doložit, že náš „purpurový výklad“ nezbarvuje tradičně běloskvoucí pohled na celého Platóna pouze na základě omezené a velmi specifické skupiny dialogů, ale že o Platónově myšlení jako celku lze prohlásit, že ačkoliv je ve shodě se známou metaforou jednoznačně orientováno ke Slunci, stojí v určitém smyslu vždy tak trochu ve stínu, který vrhá jistý purpurový plášť...

Dodatečná zkoumání:

**P U R P U R O V Ý
S T Í N**

Purpurový stín

1. O PRŮZRAČNOSTI STUDÁNEK

a) Vlčí jámy

Počátek Platónova díla vyvěrá podle všeobecného přesvědčení ze sókratovských rozhovorů. První dialogy také nejsou ničím jiným, než takovými fiktivními *elenktickými* rozhovory vždy s jedním konkrétním partnerem na jedno konkrétní téma. Jedním z prvních dialogů, které bychom mohli zcela jistě označit za nejbližší tomuto prapůvodnímu zdroji, je *Hippiás Minor*. Tento dialog sdílí s *Iónem* nejjednodušší strukturu i stejné schéma argumentace.¹¹²⁹ V našem zkoumání Platónského pojmu sofisty jsme přitom tento dialog poměrně pečlivě sledovali. Neušlo nám, že podstatným argumentem proti sofistovu pojetí filosofie jako encyklopedického učencství byla právě rétorika, přesněji řečeno mocný *logos* vládnoucí konkrétnímu okamžiku. Hippiás se svou archivářskou a školometskou moudrostí nebyl vůbec schopen improvizace, nedával žádnou záruku vzhledu do aktuální lidské situace, a především absolutně nebyl s to se ubránit zlovolnému a účelovému eristicko-manipulativnímu útoku. A to je právě prubířský kámen filosofie, přinejmenším podle Platóna malých sókratovských hovorů, jak jsme viděli hned na počátku našeho zkoumání.

Zmíněná improvizace a cit pro vnímání konkrétních okolností ve vztahu k obecným zásadám nicméně nesmí být založena na iracionální intuici, přinejmenším podle onoho druhého nejjednoduššího dialogu. *Ión* přináší kritiku poesie jakožto moudrosti založené na dále nijak neprověřované a systematicky nezpracované evidenci, plynoucí z exklusivního, nábožensky extatického náhledu mudrcova. Filosofie není Božská, ale lidská moudrost, přinejmenším podle dialogu *Ión*, a poesie rovněž není s to odolat prubířským *elenktickým* výpadům, požadujícím vysvětlení proklamovaného vyššího statutu *poiétické* moudrosti.

Již v samých doložitelných prvopočátcích Platónova myšlení vidíme tedy problematiku relevantní pro rétorické čtení. Nelze tedy tvrdit, že by se Platón v určitém okamžiku svého filosofického vývoje najednou obrátil k problému

¹¹²⁹ Viz příloha III.

rétoriky a začal se o něj zajímat, aniž by s ním měl do té doby cokoli společného. Rétorika je zjevně v jeho díle nějak přítomna od samého počátku, jistěže implicitně a ne v prvním plánu. Podstatnou roli v tom jistě sehrává Platónovo vzdělání a všeobecný vliv Gorgiův na dobový kulturní *common-sense*. Chodíme-li tedy kolem průzračných prvních sókratovských rozhovorů, zjišťujeme při podrobnějším ohledání, že se tu a tam začínáme propadat do skrytých „vlčích jam“, které se plní prosakující vodou ze sókratovských pramenů. Tato voda má však již zde purpurový zákal.

b) Platónův „Palamédés“

První sloveso v textu proslulé Sókratovy obhajoby zní περίθω. Už to by pro nás, kteří máme poměrně přesnou představu o významu tohoto termínu v gorgiánské taktické psychologii, mohlo být dostatečným signálem ke zbystření pozornosti. Platón ovšem Sókratovými ústy pokračuje a dělí vlastně hned od počátku Athéňany na dvě skupiny (17 a-b): na ty, kteří mluví πιθανῶς a podílejí se na obžalobě filosofova způsobu života, a na skupinu těch druhých, kterou prozatím zastupuje pouze Sókratés sám¹¹³⁰ ale do konce procesu/spisu se pokusí přesvědčit co nejvíce spoluobčanů-soudců/čtenářů, aby jeho skupinu rozhojnili. Od počátku přítom mezi oběma skupinami panuje spor o *logos*: Sókratés se brání, že není žádný ῥήτωρ v běžném slova smyslu δεινὸς λέγειν, ale že jeho *logos* má za cíl τάληθη λέγειν. S touto výhradou je ale Sókratés ochoten přijmout označení ῥήτωρ!¹¹³¹

Obě skupiny jsou ovšem ještě radikálněji odlišeny na konci dialogu (42 a): skupina žalobců-běžných občanů je charakterizována perspektivou života, zatímco Sókratés perspektivou smrti. Implicitně je přítom možno vnímat určitý předpoklad, že zde je nějaké podstatné spojení mezi druhem *logu* a celkovou perspektivou. To nám s naší znalostí raně-středních dialogů samozřejmě musí připomenout „*Kallikleu*“, apel na spravedlivé užívání rétoriky a jeho podepření filosofem-umrlcem z *Menexena*. S ničím takovým ovšem Platón u čtenáře počítat nemohl a my jsme z těchto důvodů již několikrát důrazně odmítli jakékoli pokusy o *proléptické* čtení. Je nicméně zjevné, že rétorická problematika je i

¹¹³⁰ A několik jeho přátel, jak se později dozvídáme v *Apol.* 38 b, na jednom z mála míst, kde je přímo zmíněn Platón.

¹¹³¹ Zde ovšem v obecném významu „politik“, praktický řečník, nikoliv „rétor“. Blíže viz K. Boháček: *Rétorika a řečnické umění, 1. Rétorika*, in: (ed.) A. Havlíček, M. Mráz, *Dějiny politického myšlení I.*, Praha 2008.

v konkrétním detailu dialogu obsažena, a to jsme ještě nezminili celkovou stavbu¹¹³² a argumentační strukturu spisu!¹¹³³ Celá *Apologie* je přece postavena na prosté strategii obhajoby, spočívající v nutnosti přesvědčit porotu (26 e, 27 e, 30 a-b, 37 d-e, 38 d) i čtenáře. Sledujeme Sókrata, jak přesvědčuje soudce, že je jeho žalobci přesvědčovali neprávem, a že jeho celoživotní přesvědčování v obci vyplývá z jeho přesvědčení o prospěchu, který z této činnosti ostatní mají.

V *Apologii* ovšem rovněž padne Gorgiovo jméno (19 e) - a jak jsme viděli, jedná se zjevně o exemplární enumeraci neterminologických sofistů jakožto významných intelektuálů - což by nasvědčovalo tomu, že celá problematika jaksi doutnala pod povrchem Platónovy pozornosti, a že si její význam jak pro Sókratův proces, tak pro vlastní filosofickou doktrínu uvědomil až později. Nic na tom nemění ani nezpochybnitelná podobnost s Gorgiovou *Apologií Palaméda*, která musela být podle všeho Platónovi při psaní *Apologie* vzorem.¹¹³⁴ I tato volba žánrového paradigmatu svědčí jistě o mnohém: *Apologie* je například charakteristická pro gorgiánský styl typickým situativním (nefiktivním) a druhým fiktivním προοίμιον, které jsme našli u Gorgii i Ísokrata. Vidíme tedy, že vliv gorgiánské školy je jak v použitých literárních prvcích, tak (patrně nereflektovaně) v jádru filosofického sdělení jasně patrný již v raném Platónově díle. Diotimin „žebřík lásky“ nám ukazuje, co všechno Platóna toto uvědomění stálo.

¹¹³² Marina McCoy věnuje celou kapitolu výkladu *Apologie* jakožto typické ukázky právního žánru opírajícího se o gorgiánský rozvrh, viz M. McCoy: *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge & NY 2008.

¹¹³³ Ke strukturálním analogiím mezi *Apologií* a *Gorgiou* viz J. Deuschle: *Dispositionen der Apologie und des Gorgias. Logische analyse des Gorgias*, Leipzig 1867.

¹¹³⁴ K. Usener: Palamedes. Bedeutung und Wandel eines Heldenbildes in der antiken Literatur, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 20 / 1994-95, 67-69, se domnívá, že se Gorgiás inspiroval Sofokleovým *Palamédem*. Vzhledem k tomu, že Gorgiás je patrně první teoretik tragického paradoxu a že, jak víme díky Untersteinerovi, tragédie hraje v jeho filosofii centrální roli (viz výše), by to nebylo nic divného. Rovněž tvrzení, že se jedná o „rhetorisches Übungsstück“ (Usener 71), je na rozdíl od *Heleny* z části akceptovatelné. Naopak „obsahová“ interpretace Helgy Scholten, spatřující v díle politický pamflet pranýřující dobou athénskou justici, budiž příkladem naprosto nepřiměřeného a kontext ignorujícího celkového interpretačního přístupu neodůvodněně prosazujícího jediné politologické prisma, viz H. Scholten: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003, 98. Úvahy o možné inspiraci Platónovy *Apologie* tamtéž. Řada platónských badatelů raději tvrdí, že se Gorgiás inspiroval Platónem, než aby byli ochotni připustit, že žánr *apologie* založil Gorgiás. Ať se inspiroval u Eurípida či kdekoli jinde, první v próze psaná *apologie* pochází od něj.

2. TYRANIE PRAVDY

a) Ústava, X. kniha: první argument proti filopoesii.

Závěr nejslavnějšího platónského spisu je znám vyhnáním básníků z dokonalé obce - podle mnoha názorů tam Platón definitivně láme hůl nad poesii a označuje ji za zhoubu lidstva (606 e – 608 b).¹¹³⁵ Tento „poslední soud“ je vyvozen ze dvou předcházejících argumentů :

1. poesie je pouhou nápodobou jevů (595 b – 602 c)

2. poesie se vztahuje k nejhorším částem duše a posiluje je (602 c – 606 e). Podíváme-li se ovšem na celou pasáž blíže, zmocní se nás pochybnosti. Předběžně je třeba upozornit na to, že za prvé se Platónův první argument netýká pouze poesie a zákaz by se vlastně měl vztahovat na veškerou uměleckou tvorbu, především malířství (596 e – 598 d). Termín ποίησις je tedy třeba chápat spíše v jeho původním, etymologickém významu, jako (uměleckou/neutilitární) tvorbu. Za druhé je úvodní útok na ποίησις poměrně přesně specifikován: nelze naprosto připustit ty její aspekty, které jsou založeny na μίμησις (595 a). Není tedy tak úplně pravda, že Platón dává sbohem umění jako takovému, ale jistě se chce rozloučit s ποίησις v běžném slova smyslu, jak ji známe dodnes.

Mímetická problematika je úzce vázána na Platónovo filosofické východisko jednoho jediného společného *kosmu*, uspořádaného podle Božského morálního řádu a založeného v dogmaticky kladeném neuchopitelném fundamentu. Toto východisko již dobře známe, sledovali jsme jeho precizaci od dialogu k dialogu po celé raně-střední období. *Ústava* je vrcholem a systematickým završením této nauky jak v linii morální (508 b – 509 c), tak epistemologické (509 d – 511 e) i *therapeuticko-paidagogické* (514 a – 517 a). Platón oproti *Symposiu* výrazně posouvá i dogmatické založení v *prekosmickém* jiném: za prvé explicitně potvrzuje, že pravda, poznání i krása (přinejmenším v *kosmickém* smyslu) jsou záležitostmi sekundární, závislou a fundovanou právě skrze první a nejvyšší dogma (508 e – 509 a). Za druhé jasně vyděluje ontologii a morální filosofii jako dva fundující pilíře, jimž epistemologie a další přístupy nemohou přispět při kladení zmíněného nejvyššího dogmatu. A především je negativita formulace tohoto dogmatu již zcela explicitní: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ἀρχὴ ἀνυπόθετος. Toto

¹¹³⁵ Např. N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 214.

nejvyšší dogma je v *omfalú* celého spisu a *Ústava* stojí a padá s jeho přijetím. Jak ovšem souvisí s naší *mímetickou* problematikou a v čem ta je relevantní pro purpurová zkoumání?

Podíváme-li se na pasáže s malířem, nalezneme tam trojí druh vědění: theoretické, praktické a zdánlivé (597 b – 598 d). Theoretik je v zásadě platónský filosof nebo učenec na filosofii přímo se odkazující, jako např. matematik nebo astronom. Praktické vědění se týká obligátních τέχναι, zatímco vědění zdánlivé se týká každého kandidáta na rozvážné spravování a užívání, který by chtěl vycházet ze zkušenosti vnímání a praxe.¹¹³⁶ A zde samozřejmě nacházíme básníky, ale kupodivu ne tak úplně v první řadě!

Při podrobnějším pohledu na text X. knihy totiž zjišťujeme, že pomyslný spor se nevede přímo s poesíí: ta totiž, jak dobře víme již z *Apologie* (22 b-c), vlastně nerozumí sama sobě. Jak by také mohla – v duálním modelu výrobců a uživatelů výrobců nepřísluší posuzovat smysl svého díla.¹¹³⁷ A umění nelze od „výroby“ oprostit, je tedy třeba mu upřít porozumění smyslu! Kdo tedy má klíče od smyslu umění? Umělecký kritik, intelektuál, nebo nejspíše filosof umění a tvůrčího přístupu. A zde se začíná blýskat na purpurové časy...

Platón se totiž doslova obrací na ty, které označuje za φιλοποιηταί, se zjevnou alusí na filosofii. Tito „umělečtí filosofové“ jsou navíc charakterizováni skrze λόγος ἄνευ μέτρου (607 d)! Kdo s námi absolvoval purpurová zkoumání, tomu již musí být nejpozději po této jednoznačné narážce všechno jasné: Gorgiás v *Heleně* přece definuje ποιήσιν ἅπασαν jako λόγον ἔχοντα μέτρον (§ 9)! Platónští badatelé si toho „kupodivu“ vůbec nevšimají... Pokud my jsme ovšem u Platóna našli někoho, kdo by byl vhodným kandidátem na jakýsi status

¹¹³⁶ Platón totiž zdůrazňuje, že umělec nemusí mít žádné vědění o tom, co vytváří, přesněji o předmětu své nápodoby. A to, jak ukazuje N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 176-7, je vážný problém. Bez vědění pro Platóna není vztah k jsovcu, a může-li vznikat dobrá báseň od básníka vědoucího i nevědoucího, znamená to, že *poiétická mímésis* nemá vazbu na jsovcu a je tedy nepravdivá. Jak parafrázuje Pappas, *doktor nemůže nemít vědění o těle a přitom být dobrým lékařem*. To je ale, jak si vzpomínáme na úvahy v rozhovoru s Pólem, velmi ošidné. Lékař může být vynikající diagnostik a velmi úspěšně léčit na základě zkušeností v zásadě bez znalosti biologie.

¹¹³⁷ A to je právě trochu problém: v *Resp.* 511 c-e zavedl Platón čtyři druhy/stupně vědění: νόησις - διάνοια - πίστις - εἰκασία. Rozšířil tedy trojstupeňový model z *Menónu*, který ovšem již sám o sobě představoval značný posun oproti rannému dualismu. Zde v X. knize se ale vrací k oné dualitě, známé např. z *Charm.* 166 a – 172 a, což vyvolává mnohé otázky. N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 177, upozorňuje, že Platón obvykle řemeslníkům nepřiznává přímý kontakt s *paradeigmaty* a ptá se, proč tomu tak je zde. I když upozorňuje na těsnou vazbu k slavné metafoře úsečky, konsistentní výklad nenachází. Podle našeho názoru se zde Platón částečně vrací zpátky ke konfrontačnímu stylu raně-středních dialogů a ruku v ruce s tím patrně využil starší myšlenková schémata. Dal přitom přednost zdůraznění jednoznačného protikladu mezi řemeslníkem, který koneckonců pouze tělesně uskutečňuje již existující, a umělcem-tvůrcem (a samozřejmě rétorem), který prohlašuje, že skutečně tvoří.

filosofie-nefilosofie, tedy zjevně filosofického protivníka zjevně naprosto neslučitelných východisek, jehož filosofická posice byla navíc implicitně odhalena i v základech tragické posice, pak to byl jedině Gorgiás a jeho škola. Nemluvě o tom, že Gorgiovy zlomky nám ukazují prvního známého teoretika tragédie, jsme viděli, že Gorgiás vytvořil tzv. tragický styl a že jeho rétorická škola vlastně postupně attickou tragédii vytlačila či nahradila. Oni φιλοποιηταί z X. knihy *Ústavy* jsou tedy gorgiáni, nebo alespoň v první řadě gorgiáni.

A právě proti nim je celá argumentace vedena. Jejich filosofie totiž nepřistupuje na dogma pozitivní funkce negativního fundamentu. Odmítá mluvit o poznání a o uspořádaném *kosmu*. Jediný řád, který zná, je řád lidského *logu*. A to je zásadní téma celé *Ústavy*. Přitom, jak jsme viděli v *Symposiu*, rétorická filosofie a tragické myšlení jsou v zásadě jedno a totéž, což znamená, že tuto *filopoesii* budou pravděpodobně zastávat a ve svých dílech nějak reflektovat mnozí umělci, zejména pak tragičtí básníci. Neboť svobodná tvorba nemá přísně vzato v dokonalém světě místo. Co dalšího dobrého by totiž mohla ideální společnosti přinést? A *Ústava* mluví o dokonalé obci.

b) Ústava, X. kniha: druhý argument proti filopoesii.

Dokonalou obec buduje Sókratés se svými partnery od II. knihy. Zejména ve III. knize se věnuje úloze kulturně založeného *common sensu* a vedoucí roli poesie. Stávající poesie je kritizována za to, že svou tvorbu podřizuje vnímání a nikoli obecnímu řádu, který byl stanoven (398 b). Zobrazuje tak věci půvabné i nevábivé, důstojné i trapné, následováníhodné i opovrženíhodné, a to způsobem nanejvýše svůdným (397 a-e). Taková poesie je vyhnána z filosoficky spravované obce a ponechán je pouze básník-mytholog strohý a nepříjemnější (398 b). V X. knize se argumentace ze III. knihy nejprve opakuje, poesie je však posléze odepsána úplně. Podívejme se, co Platóna vede k takovému posunu.

Druhý argument proti *filopoesii* je možno rozdělit do dvou kroků. V PRVNÍM KROKU (603 c – 605 c) je poesii vytýkáno, že zobrazuje spíše špatné stavy duše, než dobré, a že celkově nestaví před diváka vzory, kterými by se sám chtěl řídit: rozpoložení postav by totiž sám u sebe pokládal za nerozumné, změkčilé a nemужné. Tento krok ukazuje, jak daleko postoupila umrlčí tendence, kterou jsme poprvé našli v *Menexenovi*: v ideální obci jsou všichni lidé neteční a neosobní, tak jako by měl být filosof žijící mimo rozměr okamžiku. Tak muž,

jemuž zahynul syn, by se neměl vzrušovat, neboť žádná z lidských záležitostí za to nestojí (603 e – 604 c). Nešťastný otec by podle Platóna měl i ve svém nitru dodržovat veřejný zákon a bojovat se zármutkem, neboť se jedná o pouhou přechodnou emoci a nerozumnou touhu po neuskutečnitelném návratu mrtvého.¹¹³⁸ Vzpomeneme si jistě na Kallikleovu poznámku, že takový život by jistě byl skvělý – pro kameny!

Tato kallikleovská reminiscence vůbec není náhodná. X. kniha končí mýtem o nesmrtelnosti duše, tedy velmi podobně jako rozhovor s Kallikleem. A velmi podobně jako rozhovor s Kallikleem také *Ústava* začíná: dialog *Thrasymachos*, mnohými označovaný za samostatný spis,¹¹³⁹ pojednává přece o oněch μέγιστα καὶ ἄριστα, které dobře známe z *Gorgii*. Rovněž výsledek je přitom velmi podobný – Sókratés nedokáže svého partnera přesvědčit (350 d-e, 352 b, 354 a), a i když už Thrasymachos nedokáže vzdorovat Sókratovým argumentům, své stanovisko nemění a přesvědčení nejsou ani další přítomní jako např. Glaukón (357 a-b).

Celý zbytek následujícího textu je tedy vlastně doplněním první knihy¹¹⁴⁰ ve smyslu pokusu o μετάνοια duší přítomných posluchačů. Jinými slovy o uskutečnění onoho *therapeuticko-pedagogického* konceptu ze *Symposia*. Tentokrát však není předmětem manipulace pojem krásy a s ním související vkus, ale sám *kosmický* řád uchopený jako spravedlnost. Tak jako se v *Symposiu* dovídáme, že je třeba mocným *logem* připravit člověka o jeho svébytnost v podobě přirozených preferencí, osobitého vkusu a individuálního prožívání, tak je v systematicky rozpracovaném postupu *Ústavy* třeba vzít člověku jeho hodnotovou orientaci a z ní plynoucí duševní rovnováhu, a nahradit je orientací jinou, neosobně-*kosmickou*, jejíž rovnováha je neotřesitelná.

A právě konfrontace vlastní váhavosti, nejistoty a zranitelnosti s touto naprosto nehybnou a neotřesitelně harmonickou masou spravedlnosti má vést k přesvědčení přítomných a nakonec k její nápodobě ve vlastních duších. Tím se dostáváme ke DRUHÉMU KROKU druhého argumentu proti *filopoesii* z X. knihy (605 c – 606 e), jenž básnictví obviňuje z toho, že svádí diváky na zcestí a zhoubně

¹¹³⁸ K Platónovu podceňování individuálního a intimního rozměru lidské bytosti viz N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 179.

¹¹³⁹ Viz příloha I.

¹¹⁴⁰ Srovnej N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 162.

působí na jejich duše tím, že jednoznačně preferuje horší části duše před lepšími a celkově věnuje těmto „nižším“ složkám duše více pozornosti, péče a vážnosti, než by správná filosofická výchova měla.¹¹⁴¹ Poesie tedy představuje určitou praxi či realizaci modelu výchovy, jehož vypracováním a vůbec teoretickou stránkou se zabývají oni φιλοποιηταί. Spor je přitom založen na obdobném konceptu duše jakožto prostoru ovládaném různorodými δύναμεις. Ačkoli Platón tento termín nepoužívá, velmi snadno si jej do jeho konceptu duše dokážeme dosadit. Vždyť to je něco, co velmi dobře známe: taktická psychologie! A právě na její morálně-ontologickou *akosmii* míří Platónův argument. Poesie vychovává neřádně. Tím se ale vracíme k problematice IV. knihy.

c) Ústava, IV. kniha a problém τάξις

Ve IV. knize Platón prezentuje slavný výklad dokládající, že rozvažující část duše přístupná rozumné rozmluvě (τὸ λογιστικόν) je nejlepším správcem a vládcem duše, neboť jediná má přehled o všech jejích částech a je schopná posuzovat jejich jednostranné argumenty (439 d – 444 a). Výsledkem její vlády ovšem má být spravedlnost, tedy taková míra svobody a prostoru každé složce duše, jakou podle analogie s *kosmickým* i politickým řádem potřebuje k tomu, aby duše jako celek z dlouhodobého hlediska prospívala.

Tato koncepce je analogická Gorgiově taktické psychologii, podle níž, jak víme, je možné se do jisté míry ubránit násilným vpádům přirozenosti v podobě těla, osudu, magicky klamavé řeči ἀπάτη nebo vnímání. Obranou je ale opět *logos*, totiž argumentativní řeč přesvědčující pomocí své τάξις a nastolující v duši jí analogické poměry. Bez ohledu na to, že u Gorgii hraje ještě podstatnou roli *dynastická* δόξα a poněkud tajemný termín νόημα (patrně gorgiánské alter ego platónského λογιστικόν), vidíme až překvapivou shodu. Gorgiáni by podle všeho neprotestovali, že rozvaha a uvědomělé rozhodování jsou nejlepšími správci duše. V čem je tedy problém?¹¹⁴²

Problém samozřejmě spočívá v onom procesu rozhodování. U Platóna, jak jsme již řekli, přihlíží rozvažující složka ke *kosmickému* řádu uchopenému jako spravedlnost a podle toho uspořádává duši. Již předem tedy vyřazuje některé její

¹¹⁴¹ Srovnej N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 178.

¹¹⁴² K problému zdánlivě formálního založení rovnováhy v duši ve IV. knize viz M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 2003, 300-302.

složky jako méněcenné a vlastně nezasluhující rovné zacházení. A to je samozřejmě zásadní problém pro filosofii, která staví na *eukairii* a momentální moci prožitku: gorgiáni odmítají jakoukoli apriorní „positivní diskriminaci“. A na té je u Platóna založen celý systém.

Podle Platóna je totiž harmonické či spravedlivé uspořádání duše vyloučené, pokud ve hře zůstanou všechny původní, přirozené a autentické hodnoty daného jedince. Tyto hodnoty je třeba jednu po druhé podrobit kritickému srovnání s *kosmickým* řádem a uznat jen ty, které mu vyhovují. Dříve či později ovšem zjišťujeme, že vlastně nevyhoví žádná a že stojíme před totálním převrácením rozhodujících životních hodnot.¹¹⁴³ A opět jsme u oněch μέγιστα καὶ ἄριστα, a u programu μετάνοια naznačeného v *Symposiu*. Kalliklés by totiž zcela jistě souhlasil, že rozvaha je dobrý rádce na cestě životem, avšak trval by na tom, že se jedná o pouhé výhodné uspořádání stávajících hodnot a priorit, mezi něž zdaleka na v poslední řadě patří touhy, emoce, tělesné potřeby a uspokojení z uplatnění své přirozenosti.¹¹⁴⁴ Rozvaha podle tragické *filopoesie* znamená pomoc stávajícímu člověku, nikoli tvorba člověka nového, lepšího, jiného. Viděli jsme přece, že to je pro *daimónskou* tragickou posici rétorické filosofie zcela nepřijatelné, vzdávat se sebe sama a opouštět lidské stanovisko lidského vědomí a *logu*. Jenže o to právě Platón usiluje a v centrálních knihách *Ústav*y opírá o komplexní dogmatickou fundaci.

d) Ústava, IX. kniha a tyranie rozumu

Po této důkladné fundaci skrze ἐπέκεινα τῆς οὐσίας / ἀρχὴ ἀνυπόθετος se Platón vrací zpět k celé problematice duše a cítí se nyní plně oprávněn prohlásit: některé složky duše jsou παράνομοι! Vlastně tím chce říci, že jsou sice přirozené, neboť vrozené každému, ale že je odmítá akceptovat – protože nevyhovují jeho konceptu spravedlnosti, tedy nesplňují jeho νόμος (571 a).¹¹⁴⁵ A to je zásadní problém. Od počátku dokazování jde totiž o to, ukázat Thrasymachovi a blízkým filosofickým posicím, že spravedlivý bude šťastnější. Jenže po fundaci ἐπέκεινα τῆς οὐσίας se mění radikálně i běžný pojem štěstí. Dozvídáme se, že

¹¹⁴³ Srovnej N. Pappas: *Plato and the Republic*, London & NY 1995, 169.

¹¹⁴⁴ A jistě zdaleka nejde jen o Kallikleia: Aristippos, zakladatel Kyrénaiků - první hédonické školy, byl přece původně Gorgiovým a později Sókratovým žákem. Snadno si dovedeme představit, jak ke své nauce rozvázně organizace slasti došel od taktické psychologie...

¹¹⁴⁵ Podrobný výklad M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 315-320.

lze být šťasten sice přirozeně, ale neřádně – tedy nespravedlivě. A taková koncepce štěstí je postupně označována za cosi nižšího, nezdravého, bolestivého, ubohého a vlastně nešťastného, a nakonec tyranského a odpudivého (581 c - 585 a), co musí být odstraněno jak z dobré obce, tak z dobré duše, protože to odporuje zákonům. Jaké štěstí ale zákonům neodporuje? Takové, které je postaveno výhradně na hodnotách souvisejících s rozvažováním a poznáním, tedy štěstí vázané na pravdu pochopenou jako výraz trvajících jsočina (585 b-e) a především nezkreslené omezenou perspektivou smrtelného rodu.¹¹⁴⁶

I když je tedy celá ideální výchova určena ideální obcí ideálních občanů, je její vnitřní, soukromá část myšlena zcela vážně a programově: spravedlnost jakožto nový rozvrh štěstí v duši se má uskutečňovat pokud možno u každého člověka, rozhodně však u adeptů filosofie (592 b). Toto uskutečnění znamená především likvidaci všech tužeb, které přímo nesouvisí s λογιστικόν (586 e - 587 a), a to dokonce i ve spánku během snění (571 c - 572 b)! I tam je tedy vsazen dozorce v podobě násilně manipulativní doktríny, způsobem velmi připomínajícím taktickou psychologii.

IX. kniha tedy přiznává cosi, co každý gorgián tušil od samého začátku: že platónsky chápané rozvažování není a nemůže být pouze nestranným poradcem autonomně vznikajících a v sobě samých založených hodnot, přání a tužeb. Rozumová složka duše má také své touhy, a právě to jsou ty touhy, které jediné musí být nejen povoleny, ale i posilovány ve filosofické výchově. Ale proč?

Odpovědí je opět odkaz na spor praktického a theoretického postoje v „Kallikleovi“ a jednoznačná Platónova preference filosofie. Podle Platóna jsou lepší ty hodnoty, které jsou pravdivější, řádnější = spravedlivější, a tedy i skutečnější. Ostatní jsou hodnotami zdánlivými. A zde opět vidíme zásadní spor s gorgiány jakožto budoucími zástupci *filopoesie*: Platón tvrdí, že slast nebo štěstí ve smyslu prožitku, vnímání a pocitu je pouhá γοητεία. Tento výraz ovšem dobře známe z Gorgiovy *Heleny* – je vázán na καιρός. Podle *eukairického* východiska nelze prožívané štěstí minulého okamžiku posuzovat tím současným. Nelze pak mluvit o zdánlivé slasti, a to by znamenalo, že by nebylo možno tyto věci posuzovat na společné škále hodnot.¹¹⁴⁷ Ledaže – namítá Platón – by v *kosmu*

¹¹⁴⁶ Srovnej M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 299.

¹¹⁴⁷ Tamtéž, 329.

bylo nějaké nahoře a dole (584 d), které by mělo oporu mimo *kosmos* sám. Platón se domnívá, že takovouto posici *kosmického* λογιστικόν našel a že je tedy možná „pravda bez stanoviska“.¹¹⁴⁸

e) Ústava, X. kniha a παλαιά διαφορά

Filopoesie ovšem vychází z naprosto protichůdných předpokladů, které známe jako tragickou filosofii tvůrčího *daimóna*. Proto v X. knize Platón zmiňuje dávný spor mezi poesii a filosofií, jímž vyjadřuje spor mezi filosofickou posicí estetickou a platónskou, a zároveň tím vcelku trefně vyjadřuje archaický charakter gorgiánské filosofie. Neznamená to ovšem, že by se *filopoesie* vztahovala pouze na Gorgiovu školu, *Ústava* rozhodně není oním konfrontačním spisem ve stylu raně-středního období. Pokud se ale pokusíme precisovat posici opačnou, která je Platónem kritizována jako zkažená a (platónskou) filosofii ohrožující, nacházíme celou řadu kandidátů, ale nejpřesněji nakonec odpovídá posici fundované Gorgivými naukami. Rétorická filosofie jakožto jádro tragického myšlení je tedy v *Ústavě* podobně jako v *Symposiu* vůdcem celé řady nesouhlasných pozic, podobně jako *Erós* je vůdcem sil protikladných λογιστικόν. Kde se ale setkáme přímo s rétorikou, je-li vlastně celá problematika *Ústavy* skrze X. knihu a spor s *filopoesií* prostoupena gorgiánskou problematikou?

Především právě v X. knize. Pokud si připomeneme, že Platón odmítl z poesie pouze její *mímetickou* stránku, zbývá samozřejmě ta *méchanická* – tedy vlastně rétorika. Jak ve III. knize, tak i v X. Platón připouští hymny na Bohy a oslavné ódy na vynikající občany. To v zásadě není nic jiného, než rozsah epideiktické rétoriky, kterou právě okupovala Gorgiova škola. X. kniha tedy i v tomto přesně navazuje na naše předchozí zkoumání a připouští filosofickou rétoriku jakožto služebný obor, přidělující skvělou formu morálně-řádnému obsahu.

Ale rétoriku bychom v *Ústavě* našli ještě na jednom místě: v jeskyni. Nacházíme tam totiž mimo jiné skupinu jakýsi vládců, kteří inscenují přeludy připoutaných zajatců. Někteří z těchto vládců ovládají vězně především hlasem (515 a). Podle Mariny McCoy nám zde Platón mimo jiné předkládá své zařazení

¹¹⁴⁸ K rozsáhlejší diskusi této problematiky viz M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 332-339.

rétoriky.¹¹⁴⁹ My dodáváme, že se patrně jedná o gorgiánskou rétorickou školu, tedy filosofickou rétoriku, nejen její praktické aplikace. Důležité na pasáži totiž je, že oni popisovaní tvůrci a manipulátoři mínění zajatců sami připoutání nejsou. McCoy se domnívá, že nemají ponětí o ničem mimo svou jeskyni, my bychom měli pochyby o takovém zjednodušení. Podle našeho názoru tito manipulátoři spíše dobře vědí o situaci připoutaných, i o možnosti plazit se úzkou průrvou na světlo. To by totiž přesně odpovídalo tragické *daimónské* posici rétorické filosofie ze *Symposia*: tragický myslitel se staví do středu světa a pouze skrze svoji tvorbu se k němu vztahuje či jej vůbec bere na vědomí. U rétoriky je pak tato sebestřednost vyjádřena omezením na neustále utvářený *logos*, jehož prismatickým se vše poměřuje. Je-li pro gorgiána rozhodující přesvědčivost a moc okamžiku, proč by se trmácel vzhůru? Podle všeho by svou perspektivu neopustil ani tam, neboť by odmítl provést *μετάβολα*...

f) Ústava, X. kniha a základní purpurová otázka.

Viděli jsme, že prakticky na každé úrovni celého myšlenkového konceptu *Ústavy* nacházíme souvislosti s naší purpurovou problematikou, zejména pak s hrozbou *akosmie*, která se skrývá v tragickém myšlení explicitně reflektovaném gorgiánskou filosofickou posicí, založenou na alternativních východiscích vůči východiskům platónským. Problémy z „Kallikleá“ se tedy pod povrchem zdánlivě hladké systematické realizace výchovného programu ze *Symposia* stále hlásí ke slovu a Platónova zářivě bílá dokonalá obec se musí stále očišťovat od poskvrny svého starého purpurového stínu. Platón k tomu zavádí nesmiřitelné *efory*,¹¹⁵⁰ kteří v podobě dogmat nyní netyranizují jen veřejný diskurs filosofií ovládaného politického prostoru, ale zejména diskurs vnitřní, tedy autonomii a autenticitu duše nejen filosofa, ale pravdivost a opravdovost každého člověka!

Onen vnitřní Platónův vášnivý svár mezi láskou ke kráse a k pravdě, mezi touhou po velikosti nesmrtelného tvůrčího činu a nesmrtelnou stabilitou neměnného řádu, mezi láskou k rodné obci a láskou k jedinečnému učiteli, jenž jsme poprvé našli v *Menexenovi* a který dosáhl svého vrcholu v *Symposiu*, tedy v *Ústavě* nacházíme definitivně vyhaslý. Platón se jednou provždy rozhodl a toto rozhodnutí znamenalo oběť přirozenosti, krásy, lásky a svobody. Proč to bylo

¹¹⁴⁹ McCoy: *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge & NY 2008, 129-131.

¹¹⁵⁰ Platón pro svou filosofickou výchovu v *Ústavě* používá termín *περιαγωγή* (521 c, 518 d/e, 533d), jenž zcela evidentně evokuje lakedaimónský totalitní systém archaické výchovy.

nutné? Proč nic z těchto hodnot vlastně v pravdě ideální obce nemá místo a proč její občané následkem toho nejsou lidmi, ale spíše oněmi kallikleovskými kameny? Odpověď je hned dvojí a skrývá se ve vazbě dvojího argumentu proti *filipoesii* z X. knihy na centrální pasáži V. a VI. knihy.

3. PRVNÍ ODPOVĚĎ TYRANA - ZÁŘ DEMOKRATICKÉ DUŠE

a) Třetí epizoda *Symposia*: Sókratovo satyrské drama

Nyní nastal čas k návratu na „hostinu Dobra“. Opustili jsme Sókrata, jenž právě dokončil přednes Diotíminy řeči a měl nesrovnatelně větší úspěch, než prve se svým klasickým *elenchem*.¹¹⁵¹ Vzápětí je však přehlušen sobě naprosto protikladnou mocí. Ἐξαίφνης se totiž ve dveřích zjevuje Alkibiadés jako pravý Bůh vína, jenž vyslechl Agathónovu výzvu k rozsouzení sporu mezi pravdou a krásou a dostavil se obhájit dionýsské stanovisko.¹¹⁵²

Alkibiadés jako krásný ba fascinující mladý muž představuje absolutní protipól Sókratův. Je neobyčejně úspěšný ve svém veřejném působení, ba dá se dokonce nazvat miláčkem Athén. Láska Athéňanů ke svému idolu je ovšem stejně vášnivá, nestálá, bouřlivá a nevyzpytatelná, jako je idol sám. Je tedy především vášní, jejíž bytostnou charakteristikou je *odi et amo*, dokáže totiž být zároveň nenávidná, žárlivá, prchlivá, marnivá a přelétavá – nikdy však nepolevuje ve své intenzitě. Alkibiadův život je, děj se co děj, především veliký a mimořádný po všech stránkách, ať v úspěších či pádech. A stejně takové jsou emoce, které tento velkolepý syn Athén ve svých spoluobčanech vyvolává. Na rozdíl od Sókratova klidného, pravidelného a uměřeného slunce (220 c-d), které dává vyniknout všemu ostatnímu, je Alkibiadés bleskem, jenž z čista jasna pročísne temnou oblohu a veškerou svou momentální energii koncentruje do jediného okamžiku. A také koncentruje veškerou pozornost na sebe – Alkibiadés vyniká schopností být ve středu dění a zároveň tento střed tvoří.¹¹⁵³

¹¹⁵¹ Pokud bychom však zde chtěli hledat rozsouzení onoho ohlašovaného zápasu o moudrost mezi tragickým básníkem a filosofem (175 e), pak na rozdíl od jiných badatelů pokládáme za zcela zjevné, že u přítomné společnosti Diotímína řeč rozhodně neznamenala takový úspěch, jako Agathón: zatímco na Sókrata reagují mnozí pochvalou (τοὺς μὲν ἐπαινεῖν 212 c), vyvolává Agathón u všech bez rozdílu doslova nelíčené nadšení (πάντας ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας 198 a). K opačnému stanovisku viz C. J. Rowe: *Plato: Symposium*, Warminster 1998, 202 a dále B. Zehnpfennigová: *Platon: Symposion*, gr.-de., Hamburg 2000, XXXIII.

¹¹⁵² E. A. Wyller: *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960, 39.

¹¹⁵³ M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 345.

Měřeno vyhaslým zrakem umrlcovým, tak jak to od Sókrata velmi dobře známe,¹¹⁵⁴ je takový život jedno velké utrpení. Domníváme-li se jako Sókratés, že blažený člověk by měl kontinuální štěstí v celé délce života a že ve stejném duchu je třeba se snažit připodobňovat svoji duši tomuto ideálu přeměnou v jeden neotřesitelný souvislý kámen, pak je Alkibiadův riskantní, nestálý a nejistý způsob dobrodružné existence tím nejhorším příkladem ze všech. Tím hůře, že se k němu upínají oči a naděje spoluobčanů, že je z nepochopitelných důvodů milován a obdivován. Vždyť pro Sókrata to je ten nejnespolehlivější, nejzrádnější a vůbec nejhorší možný vzor, jaký by si obec mohla vybrat! Není divu, že osud Athén se až nápadně podobá nešťastnému osudu tohoto nerozvážného smělce!¹¹⁵⁵

Jenomže to všechno platí pouze a jedině za předpokladu, že se rozhodneme všechno vsadit na onu prastarou Solónovu moudrost, že za šťastného lze považovat jen toho, kdo také zemřel šťastně a vůbec jeho život, přehlédnut z perspektivy samého konce, dává rozumný celek interpretovatelný jako řádný.¹¹⁵⁶ Viděli jsme, že ani to však podle Diotíminy řeči nestačí. Sókratés jakožto definitivní stupeň filosofického vzestupu totiž neobstál. Ve své tragické lásce ke světu zůstal na rovině *eudaimóna*, jenž je sice schopen uchopit sám sebe jakožto smysluplnou jednotu skrze umrlou perspektivu, ale *prekosmické* východisko a na něm založenou ne-lidskou perspektivu druhé poloviny *Ústavy* není schopen zaujmout a už vůbec ne předložit pozitivní dogmata.

Přes všechnu svou umrlou a balvanovitost totiž Sókratés miluje. Je přitahován tím, co mu schází a co v sobě systematickou kázní a *terapií* nadobro umlčel: mládí, nadání a skvělou přirozenost, která se musí vyvíjet a má stejnou potenci k dobru jako ke zlu. Sókratés miluje onen vývoj, onu změnu, která se především v duši mladého člověka odehrává, a kterou může sledovat, napomáhat jí a být jí přítomen.¹¹⁵⁷ V *Menexenovi* jsme dokonce viděli, že neustálá subversivní sebereflexe za účelem překonávání vlastní políže je nejvlastnější odkaz sókratismu, paradoxně ústící v jeho překonání dogmatickým platonismem. Sókratés tedy vlastně miluje zrození, totiž zrození dobra v duších, jakýsi velmi

¹¹⁵⁴ Explicitně *Apol.* 40 c-e.

¹¹⁵⁵ Podrobněji M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 352-357.

¹¹⁵⁶ Hérodotos, *Hist.* I § 30-32.

¹¹⁵⁷ Že nicméně tento pohyb není omezen pouze na mladé začínající jedince ukazuje *Prot.* 309 c-d.

specifický druh tvorby či přesněji sebetvorby, sebeutváření, které sám není schopen. Proto je později Platónem jeho duše charakterizována jako „neplodná žena“ a jeho činnost jako umění porodnické: Sókratés miluje asistovat při zrodu něčeho, co sám nezplodil.¹¹⁵⁸

Sókratés tedy, přesně podle Diotíminy řeči, nemiluje nic konkrétního ani v pravém smyslu očima vnímatelného. Sókratés je přitahován procesem *μετάνοια* v duši filosofického adepta. Jenomže se účastní vlastně jen jeho počátku, neboť jeho poslední stupně mu zůstávají uzavřeny a vlastně jej nijak nepřitahují: Sókratés přece miluje změnu, zrození, je milovníkem oné hrubé a drsné cesty vzhůru ke Slunci, onoho *daimónského* Eróta – dobyvatele, nikoli opalování v záři Slunečních paprsků. I Sókratés má tedy v sobě něco, co je v *Ústavě* se vši rozhodností a jedno provždy zamítnuto: Sókratés je lidský!

To nás může poněkud překvapit po tom všem, co jsme již četli o Sókratově umrlčí perspektivě. Ano, jistě, sám Sókratés je ve svém nitru, ve své duši a sám pro sebe mrtvola.¹¹⁵⁹ Ale ve vztahu k jiným ne, jeho zbytkové lidství zůstalo zaměřeno navenek, tedy tam, odkud je, jak již víme, Sókratés nejvíc zranitelný.¹¹⁶⁰ Samozřejmě, že jiné vede ke stejné umrlčí perspektivě, jakou představuje sám. Ale po jejím úplném dosažení by pro něj – paradoxně – přestali být zajímaví. Žádný jiný žijící umrlec nicméně není znám, nikdo kromě Sókrata tohoto konečného stádia sókratovství nedosáhl, takže Sókratés nebyl nucen za života řešit toto tragické dilema. Řeší ho ovšem, jak jsme viděli v *Ústavě*, Platón: změna, procesy s nejistým koncem a napínavé děje nemají ve stabilní *polis* ani ve stabilní duši místo. Spravedlnost jakožto neměnný řád je především spravedlností nehybnou.

Ale lidé milují změnu! Lidé milují napětí, nejistotu, překonávání překážek s nejasným koncem. Mnozí muži dokonce raději opustí ženu, o které dobře vědí, že je to ta pravá, že toho později budou litovat a že jiná se k nim tolik nehodí.

¹¹⁵⁸ *Theaet.* 148 e – 151 d.

¹¹⁵⁹ To je s mistrovstvím Platónovi vlastním nedostižně vyjádřeno i v příoměru se Silénem (215 d-c) a jeho erotickou paralelou (218 d – 219 a): Sókratés se nejeví jako kus kamene jenom lidem, ale i sám sobě – neumí docenit své směřování, nechce vsadit na pozitivní dogmatickou kartu. Zůstává dobytelským *daimónem*, jehož zlatým Bohem v nitru je Platónova Božská filosofie, kterou je sice možno ocenit až po cestě, která svou hrubostí a nesnesitelností odpovídá zkamenělému umrlci, který nás po ní provází, ale která má povahu zcela odlišnou a Sókratovým očím nedostupnou. I Alkibiadés vidí to, co Sókratés sám v sobě nezahledá!

¹¹⁶⁰ I zde se projevuje komplexně převrácený charakter tragického sókratovství a tragické gorgiánské filosofie: v rétorické filosofii je lidství omezeno na nitro a *logos* jako jeho externalisovanou podobu.

Přesto tu pravou s plným vědomím opustí, neboť pro ně stereotyp a trvalé štěstí ve smyslu neměnnosti je nesnesitelné. Jistě lze namítnout, že jsou nerozumní. Ale jednají podle své přirozenosti, setrvání v onom ideálním svazku by pro ně nebylo blažeností, ale vězením a peklem. Obdobným peklem by zřejmě musela být trvalá nadvláda rozumu pro ostatní složky takovýchto duší, byť Platón v *Ústavě* tvrdí, že by jim naopak přinášela pravé uspokojení (586 e). Patrně se to týká především lidí, kteří dávají přednost jiným složkám své osobnosti před rozumem, byť třeba své priority rozumově zvažují. A na to Platón v *Ústavě* namítá, že se jedná o jedince se špatnou přirozeností, tedy že jejich duše jsou παράνομοι. Jeho řešením je tyranie rozumu.

b) Δεμοκρατικὸς ἀνὴρ

V Sókratově osobní tragédii jsme tedy našli něco hluboce lidského. I jeho filosofická láska k proměně duše je totiž pořád láskou a pořád touží po změně. V *Ústavě* je ovšem Erós systematicky a průběžně v celé VIII. a IX. knize označován za nejhoršího tyrana, vůdce smečky slastí a divoké zvíře. Jaký rozdíl proti *Symposiu*! Ale ne tak docela. Právě třetí epizoda *Symposia* odhaluje i stinné stránky Eróty. V Diotimíně řeči byla totiž v jádru Eróta odhalena žízeň po bytí. Ukazuje se ale, že takřka u všech lidí se jedná o žízeň po životě, tedy nikoli po neměnném trvání, ale po nastávání a dění. Život se odehrává a děje: „změna je život“.

A to je právě věc, kterou jakožto člověk sdílí i Sókratés, a kterou dobře chápe a využívá poesie. Věčnost ve smyslu setrvávání ve stále stejném, byť ideálním stavu, by totiž nebyla věčným životem, ale věčnou nudou. Básníci velmi dobře vědí, že zobrazování nedostatků, špatných charakterů, úzkosti a troskotání osudů je přitažlivé: o něco tam jde! Velmi dobře to chápe i rétorika se svou zásadou *docere, delectare, movere*. Podvědomě to chápe i Sókratés, který miluje tento svět, nakolik v něm o něco jde – miluje tedy *kosmos*, ve kterém se o jeho řádnost musí bojovat a který tedy není plně *kosmický* ve smyslu neotřesitelného zajištění v *prekosmickém* fundamentu. Tito všichni tedy nějak chápou, že bez *akosmie* by se *kosmos* stal trvalým prokletím.

Především to však chápe ona demokratická duše z VIII. knihy *Ústavy*. Člověk demokracie totiž miluje mnohost, podívanou, dění: jeho ústava je podle vkusu naprosté většiny lidí nejkrásnější (557 c-d). A demokratická duše je podle

Platóna podobná: πεποικιλμένη, tedy pestrá, podivuhodná, plná strhujících zápasů, zvrátů a vůbec dění. Jistěže mnohé těmito zápasy riskuje, ale kde není nic v sázce, není nic přitažlivého. Teprve když o něco jde, dosahuje život plnosti.

A právě takovým demokratickým člověkem, ba snad jeho *paradeigmatem* par excellence, je Alkibiadés. Jak víme, je mimořádně nadaný a schopný. Může si tedy zvolit jakýkoli život po libosti – a v tom je právě přitažlivý pro Sókrata. V Alkibiadově duši to kypí silou, je to δύναμις na δύναμις. A v tomto smyslu opravdu o něco jde, neboť obec může získat nejprospěšnějšího nebo nejškodlivějšího občana. V každém případě však velikého, jenž dokáže uplatnit svou přirozenost a dát svému životu smysl.

Pro Alkibiada přitom není tak důležité sókratovsko-solónské hledisko, zda nakonec uspěje. Podstatné je, že se o něco s velkou vervou a skutečnou opravdovostí pokusí a v tomto svém pokusu prožije mocný okamžik, jenž je mu hodnotou sám o sobě.¹¹⁶¹ A v tomto ohledu právě Alkibiadés nezná míry a povoluje všem svým vlohám a přirozeným tužbám, které pro danou chvíli se hlásí ke slovu a slibují, že by onu neslýchanou vervu a dech beroucí opravdovost neopakovatelného zážitku mohly pro daný okamžik přinést.

Nahlédneme-li do Thúkýdida, našeho jediného po všech stránkách spolehlivého zdroje informací o historickém Alkibiadovi, zjistíme, že do epizody sicilského tažení a Alkibiadova odvolání¹¹⁶² je vložena pasáž pojednávající o svržení Peisistratovců.¹¹⁶³ Protože se tato pasáž v knize objevuje podruhé, jako

¹¹⁶¹ Stejně jako je demokratická ústava označena za nejlepší – pro jeden okamžik! *Resp.* 558 a.

¹¹⁶² Alkibiadés totiž vstupuje poprvé na scénu Thúkýdidovy peloponnéské války v roce 420, kdy je ohrožena smlouva známá jako „Nikiův mír“. Je v politice nováčkem, ale i přes svůj nízký věk požívá jistého vlivu kvůli své urozenosti. Nicméně Spartané, v jejichž obci tak mladí lidé neměli možnost zasahovat do rozhodujících záležitostí, jednali o dodržování smlouvy výlučně s Nikiou a Lachétem. Alkibiadés, jenž se z titulu svého rodu měl právo ve vztahu ke Spartě dovolávat *προξενία*, to pokládal za hrubou urážku a porušení prastarého zákona ukládajícího aristokratickým rodům vystupovat ve prospěch svého *proxena*. Zasadil se proto o uzavření smlouvy s Argem, která v důsledku vedla k obnovení konfliktu mezi Athénami a Spartou (Thúkýdidés V. 43-49.). Vyrovnal tak účty s mírotvorcem Nikiou i Lakedaimoňany, kteří také stáli o mír. Stejný model se opakuje v době sicilského tažení, kdy je Alkibiadés, jenž se mezitím osvědčil jako vojevůdce (Thúkýdidés V. 52.2.), odvolán z funkce *stratéga* a nespravedlivě obžalován z *ἀσέβεια* (Thúkýdidés VI.8-30.). Během eskorty zpět do Athén si Alkibiadés spočítal, že jde na popravu (Thúkýdidés VI.60-61.) a unikl do Sparty, kde se velkolepou řečí obhájil z podezření, že je vlastizrádce (Thúkýdidés VI.89-92.). Jak se později ukázalo, svými strategickými schopnostmi pomohl Spartě rozhodnout válku v její prospěch. Lakedaimoňané se jej nicméně vzápětí pokusili odstranit, což byla opětovná nespravedlnost, která Alkibiada zjevně v jeho očích opravňovala otočit se k nim zády a po jistých perských peripetích se s pompou vrátit do Athén. Jako *stratégos* v jejich službách byl ale opět v nepřítomnosti napaden a zbaven své funkce (Cornélius Nepos: *Životopisy slavných vojevůdců* VII.5-7.).

¹¹⁶³ Thúkýdidés VI.53-59.

rozvedení ἀρχαιολογία z první knihy,¹¹⁶⁴ je zjevné, že má sloužit jako nadčasová paralela k současně popisovaným dějům. Paralela poukazující obecně k athénskému demokratickému zlovyku odstraňovat prospěšné autokratické vládcy, kteří svou vládou nikomu příliš neubližují a pro obec jako celek jsou požehnáním.¹¹⁶⁵ Thúkýdidés byl totiž přesvědčen, že nikoli Alkibiadés plánem sicilského tažení, ale athénský *démos* jeho odvoláním z posice *stratéga* způsobil pád Athén. Bylo to snad způsobeno momentální vrtkavostí demokratické politiky? Do jisté míry snad ano, ale zároveň se jednalo o symptomatický projev vlastní podstaty athénskému způsobu veřejného života. Alkibiadés představoval esenci Athén: dynamiku, vývoj, ochotu riskovat a podstupovat nové výzvy. Byl schopen se jako chameleon přizpůsobit jakékoli situaci a využít v ní všech svých možností. S tím ale byla spojena neúcta a pohrdání jakýmkoli formálními či tradičními autoritami a řády, Alkibiadés uznává jen sílu, která je právě při síle. Tradiční athénská demokracie byla ovšem udržitelná jen za cenu obrácení tyranie navenek, tedy k zotročení jiných obcí či národů. A takového úkolu, především pak vítězství v peloponnéské válce, se dokázal zhostit jen Alkibiadés. Nespravedlivé zacházení s ním poukazuje na bytostně nespravedlivé založení celé obce.

U Thúkýdida nacházíme odpověď po oné vazbě mezi tyranskou problematikou VIII. knihy *Ústavy* a třetí epizodou *Symposia*. Athénská demokracie je totiž vždy v nějakém ohledu tyranská a Platónův Alkibiadés je její zářivé, úchvatné a zároveň varující metaforické zobrazení: *démagog*, jenž svými schopnostmi a přitažlivostí permanentně ohrožuje demokracii. U Thúkýdida jsme viděli jeho chameleónskou schopnost s Ióny holdovat rozkoším, s Dóry žít lakoničtěji, než sami Sparťané, s Athéňany skvěle řečnit, s Peršany kout dvorské pikle. To vše je přece přesně obraz onoho demokratického muže, jenž dle *Ústavy* jeden den pije víno a druhý vodu, jednou řeční na politickém shromáždění, podruhé se vzrušuje tragédií a jindy se horlivě věnuje filosofii (561 c-e). To vše s maximálním zápalem a výsledky mnohdy zahanbující ty, kteří se dané věci věnují dlouhá léta.

¹¹⁶⁴ Thúkýdidés I.20.

¹¹⁶⁵ Jedním z nich byl jistě Periklés, nicméně v jeho případě jednak vnější okolnosti nebyly tak vyhrcoené, a dále se díky jeho osobní uměřenosti podařilo nevyvolat tak masivní odpor demokratů. Palmer 107 a 124.

Stejně tak v *Symposiu* jej zastihujeme plného nadšení pro Sókratovu moudrost a ochoty oddat se studiu filosofie (216 d – 217 a). Není však ochoten vzdát se sám sebe, tedy svých (nepopíratelných) přirozených schopností/mocí, své individuality, svých autentických hodnot. Jeho duše se odmítá podřít tyranii pravdy a uspořádat se podle statického řádu, ačkoli si dobře uvědomuje, že právě to je z hlediska rozvažování nejjistější a nejbezpečnější. Jenomže jistota, klid a bezpečí jsou spíše hodnoty postaršího „venkovského balíka“ než zářivé politické hvězdy první velikosti, spíše oligarchické duše lakónského typu než demokratické duše největšího Athéňana.

c) Erótova tyranie

Viděli jsme, že Sókratés touží po takové nadějně duši a že snad právě taková duše vlévá životní smysl do umrlé perspektivy neotřesitelné duše. Viděli jsme však také, že jeho „babické umění“ selhalo a příběh, byť strhující, měl špatný, ba ten nejhorší možný konec: jak učitel, tak žák byli rozdraceni „supícím vlakem“ demokratické politiky. Nezbedný žák přitom alespoň dosáhl fascinujících úspěchů a vykonal nezapomenutelné činy, které nenechaly nikoho klidným a jeho samého naplnily až po okraj jeho bytosti. Učitel naproti tomu podlehl nechutně banálnímu projevu nespravedlnosti, aniž by po sobě zanechal nějaký podobně velkolepý čin. Co se stalo, a jak z toho ven?

Podle Platóna je na vině Erós a lidská touha po životě jako změně. *Ústava* začíná jakožto rozmluva mužů, kteří všichni špatně skončí. Marta Nussbaumová tvrdí, že z nich jediný Sókratés umírá, aniž by byl ochuzen o to, co má opravdu rád.¹¹⁶⁶ Náš výklad ale ukázal, že tomu tak není. Filosofický Erós tragické sókratovské posice je zaměřen na změnu v rámci tohoto světa, je zaměřen na život v pravdě. Jistěže je posice do věčnosti rozkročeného umrlce vlastně smyslem onoho života, avšak bez života by onen smysl neměl svého adresáta. Sókratés tedy trápí nejméně ze všech lidí, avšak trápí rovněž. Kdyby tomu tak nebylo, nebyl by jeho tragický osud Platóna pohnul k celoživotnímu úsilí o jeho odvrácení.

Daleko horší je samozřejmě situace Alkibiadova, oné demokratické duše, plně se oddávající okamžitému Erótu a zastávající *eukairickou* praktickou filosofii. I přes velikost aktuálního prožívání a velkou moc každé složky, a i přes

¹¹⁶⁶ M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003, 295.

neustálé zvažování preferencí je zjevné, že Erós duši neustále ohrožuje tyranii a že každá složka se pokouší ovládnout duši ze své perspektivy. Tak jako v obci, hrozí i v duši, že se Erós zvrtné v násilí prosazovanou tyranis a povede k hroživým koncům plným vražd – tedy likvidace konkurenčních složek duše. Nejhlubší lidský Erós po životě a změně v sobě prostě obsahuje možnost života špatného a změny k horšímu, a s tím se nedá nic dělat, to je neodstranitelná bolest smrtelné perspektivy, která bude vždy v nejlepším případě roztržena vedví, a bude tedy perspektivou tragickou.

Jak jsme viděli v Diotímině řeči, je Erós nezbytný k filosofickému výstupu a postupnému překonání všech předchozích stupňů, má však ale i své stinné stránky – zejména onu neukojitelnou touhu po jiném, nastávajícím, dějícím se. Kvůli této stinné stránce, říká nám třetí epizoda *Symposia*, je třeba Diotímin žebřík lásky po dosažení vlastního zasvěcení odkopnout a přestat toužit. Stejně tak je ale, jak nám potvrzuje *Ústava*, třeba odkopnout Sókrata jakožto průvodce, jenž zůstává stát na prahu. Trvalý řád a stabilita je možná pouze bez Eróta, Erós je největší zlo a zkáza spravedlnosti, jenž hrozí nestabilitou, nejistotou i násilím, a zejména se neustále tyransky ujímá nadvlády bez přihlídnutí k rozumové rovnováze. Erós je zdroj a zřídlo veškerého neřádu, je to *akosmie* povýtce.

Erótovu tyranii je proto podle *Ústavy* nutné nahradit tyranii rozumu a řádu. Jejich vláda je rovněž naprosto necitelná a neumožňující přirozené rozvinutí ostatních mohutností, nabízí však jistotu a stabilitu. Je-li přitom duše vystavena tak jako tak nějaké tyranii, není tyranie osudu nijak děsivou volbou. Naopak, nabízí záruku bezpečnosti a zamezení excesů animální brutality. Má to ale jeden háček: na miskou vah jsme zapomněli přihodit štěstí. *Symposion* přece neustále stavělo do protikladu posici tragickou, založenou na estetické absolutizaci okamžiku, a platónskou, vsázející na trvalý řád pravého jsoucná. Gorgiánská posice, v *Ústavě* vedoucí *filopoetické* protivníky, má svou jistotu okamžitě prožívaného štěstí – jak je to s platónskou duší / obcí? Platón je nucen zavést cosi, co nikdo za štěstí nikdy nepokládal, přinejmenším na oné smrtelné úrovni. Ale proč by si někdo volil nelidské štěstí? A v tom právě spočívá zakopaný pes odpovědi na naši první otázku: Alkibiadés si prostě s plným vědomím raději zvolil nejistotu, nestabilitu, riziko a tedy i špatný konec, než aby obětoval možnost prožít okamžité štěstí. Tuto svobodu je tedy třeba lidským duším vzít a

učinit z nich kameny, které za vrchol blaha pokládají stále trvajícím nehybnost beze všech změn a života. To nejsou sókratovští zvěčnělí mrtví, to jsou kameny, jež nikdy živé nebyly. A nebo Bohové, kteří se smrtelníky nemají nic společného.

4. DRUHÁ ODPOVĚĎ TYRANA – LOGOS, KTERÝ SE ZTRATIL

a) Sókratés ve školní lavici

To jsme ale rázem uprostřed argumentace dalšího významného dialogu, v němž nalézáme odpověď na potřebu tyranie rozumu z *Ústavy* a zároveň klíčové gorgiovské pasáže. Argument s Bohy, kteří jsou zcela oddělení od smrtelného kosmu, je totiž známou pasáží z dialogu *Parmenidés*. Tento dialog přitom se *Symposiem* nesouvisí jen skrze tuto zvláštní paralelu, ale především kvůli ojedinělé struktuře, která je v celém platónském korpusu k nalezení jen v těchto dvou případech.

Oba dialogy mají totiž dvojí narativní rámec a i podle Müllerovy topologické klasifikace¹¹⁶⁷ patří po formální stránce k sobě. Tato násobná narativita, nápadně odlišná od *mímetické*/dramatické formy konfrontačních raně-středních dialogů, poukazuje k tomu, že oba dialogy sice začínají v rámci nějakého již zavedeného a dobře definovaného konceptu, avšak tento koncept v průběhu rozhovoru vystavují takové zátěži a zkoušce, které nevydrží. Obě díla tak dosavadní koncept představovaný určitou skupinou dialogů boří, opouštějí a směřují k jiné, později opět zavedené a dobře definované skupině spisů. V případě *Symposia* jsme viděli ono konfrontační raně-střední založení, završené ovšem pozitivní naukou spočívající na klasickém fundamentu, známém z *Ústavy*; třetí epizoda pak, jak jsme se právě přesvědčili, je přímo svázána s problematikou její VIII. a IX. knihy a patří spíše do středního Platónova období. *Parmenidés* je naopak dialog k tomuto klasickému období kritický a podle řady autorů jej ukončuje či přinejmenším kriticky navazuje na *Ústavu*.¹¹⁶⁸

Pro nás zajímavějším výkladem funkce dvojí narativity v těchto dialozích může být zdůraznění charakteru platónského *logu* a jeho nástupnictví i odlišnosti vůči *logu* sókratovskému: Alkibiadés přece v *Symposiu* mluvil o Sókratových rozhovorech jako naprosto ojedinělých v tom, že jsou stejně mocné bez ohledu na to, zda je někdo i po mnoha letech tlumočí anebo posluchač stojí

¹¹⁶⁷ Viz příloha III.

¹¹⁶⁸ Viz příloha I.

přímo vedle rozmlouvajícího Sókrata a je bezprostředním svědkem (215 d). V obou případech jsou také vyprávěné děje posunuty úmyslně do vzdálenější minulosti, aby nikdo z Platónových současníků k nim neměl individuální klíč.

A v obou případech v nich potkáváme Sókrata mladého, kterého od našeho starého známého negativního *elenktika* malých sókratovských dialogů dělí mnohá léta a také bolestné zkušenosti. A v obou případech v průběhu hovoru Sókratés umlká a klíčovým pasážím pouze zbožně naslouchá.

V *Parmenidovi* se mladý Sókratés odvážně pustí do rozepře s Zénónem, jenž po způsobu sofistů koná veřejnou přednášku objasňující záměry jeho slavného apologetického spisu. Hovoru se ujme do té doby mlčky přítomná hlavní autorita eleatské školy, starý Parmenidés. Zvolí *elenktický* rozhovor téměř sókratovského stříhu, jenže tentokrát vidíme v roli partnera v úzkých mladého Sókrata.

Celá první část dialogu, tvořená právě tímto rozhovorem, je tedy věnována zkoušení drzého mládíčka a jeho názorů. Jenže tyto názory jsou vlastně stručnou formulací Platónovy klasické NoI středního období! Sókratés totiž tvrdí, že je εἶδος αὐτὸ καθ'αὐτὸ δίκαιου καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ (130 b). Parmenidés ovšem postupně Sókratovi dokazuje nesnáze takové koncepce.

Nejprve se zaměří na problematiku μέθεξις (130 e - 133 c), kterou Sókratés zpočátku ještě vcelku úspěšně hájí odkazem k metafoře Slunce. Pak ovšem přijde řeč na podobnost, participaci, vztah vzor-obraz a slavný argument třetího člověka.¹¹⁶⁹ Sókratés se pokouší vzdorovat poukazem na status νόημα, pak by se ale muselo jednat o obsah duše, jak si dobře pamatujeme z Gorgiovy taktické psychologie. Jenže Sókratés by chtěl, aby dokonce každá οὐσία byla nějak αὐτὸ καθ'αὐτὸ, tedy věci samostatně jsoucí!

V tu chvíli ovšem Parmenidés argumentaci obohatí o kritiku koncepce χωρισμός (133 c - 134 e), bez které by hrozilo splynutí samostatně jsoucích věcí se samostatně jsoucími *paradeigmaty*, avšak její zavedení naopak hrozí roztržením *kosmu* vedví a spuštěním „železné opony“ mezi sféru *aisthetickou* a *noetickou*. Touto navíc ještě nábožensky vyostřenou absurditou by samozřejmě padl veškerý smysl Sókratem uváděných *paradeigmat*, neboť ona mnohost, proti

¹¹⁶⁹ Analýzu této problematiky podal v českém prostředí nejnověji K. Thein: *Vynález věcí*, Praha 2008, 73-90.

kteřé bojoval Zénón a kteřou mladý Sókratés bohorovně připustil ve sféře vnímatelných věcí, by ve stejné míře postihla i noetická jsoučna, pokud by ovšem *aisthetickému* světu nebyla odepřena.¹¹⁷⁰

Parmenidovo systematické vyvracování Sókratovy zdánlivě lehkomyšlně nadhozené „pouhé hypotézy“ Idejí tedy vede přesně k tomu výsledku, který byl již přiznán dříve: Sókratés utíká před příliš reálnou hrozbou iracionality a *chaosu*, které ohrožují každého, kdo se do podobných úvah pustí (130 d). Po celou dobu se přitom Parmenidés staví do role někoho, kdo odmítá uznat samostatnou jsoučnost věcí a už vůbec nechce nic slyšet εἶδος αὐτὸ καθ'αὐτὸ. A to je voda na náš „purpurový mlýn“!

b) Parmenidova „právnícká metoda“

Především je pro naše účely tentokrát třeba odhlédnout od klasických platónských paralel s *Ústavou* etc. a spíše mít před očima celek právě skončené argumentace. Co vlastně Parmenidés Sókratovi dokazuje? Že věci jakožto samostatně jsoucí, a hlavně je fundující *paradeigmata*, NEJSOU (minimálně ne v předkládané podobě, 135 a), jsou NEPOZNATELNÉ (133 b-c) a smrtelnému člověku je NELZE VYLOŽIT (135 a-b). Nepřipomíná nám to něco?!

Gorgiás v Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dokazuje postupně tři teze: 1. Nic není. 2. Pokud snad něco bylo, bylo by to nepoznatelné. 3. I kdyby bylo něco poznatelného, bylo by to nesdělitelné. Zde v *Parmenidovi* vidíme systematické dokazování tři zjevně analogických tezí. Eleatský Mistr přitom dokonce postupuje gorgiovskou právníckou metodou: dokazuje několika argumenty první tezi, která by sama o sobě stačila k vyvrácení protistrany. Pak nezávisle na ní druhou tezi, která by platila i kdyby selhala ta první; opět několika argumenty. Totéž i s třetí tezí, každá je plně dostačující k vyvrácení protivníka.

Kromě toho je třeba vidět eleatské paralely: Gorgiás přece svůj *méontologický* podnik vykonal na striktně eleatské půdě, jejíž dialektiku ovšem využil proti jejím tvůrcům. Zde sledujeme Mistra Eleata, jak za prvé proti Sókratovi používá převrácenou *elenktiku* raných dialogů. A za druhé radikálně

¹¹⁷⁰ Jak upozorňuje K. Thein: *Vynález věcí*, Praha 2008, 95-96, možná je již zde založeno hlavní jádro překonání koncepce z *Ústavy* v dialogu *Parmenidés*; může to (jak soudí Thein) souviset s typicky eleatskou „trhlinou“ mezi myšlením a vnímáním z Parmenidovy básně; může to ale souviset i s gorgiovskou trhlinou mezi myšlením a vnímáním, kterou vyplňuje *logos*! Pasáž tedy může poukazovat zpět ke starému zápasu raně-středních dialogů o povahu *logu*. K zápasu, který *Ústava* traktuje jako definitivně vítězně vybojovaný. V *Parmenidovi* je vše jinak.

zpochybňuje klasickou platónskou nauku, která byla, jak jsme viděli, vybudována jako odpověď a řešení na rétorickou filosofii. Toto zpochybnění přitom probíhá z Gorgiových východisek jeho právníkovou metodou! Ať již je první část *Parmenida* interpretována jakkoli,¹¹⁷¹ pro nás je podstatné zjištění, že je v každém případě doslova vystavěna v „purpurové zátopové oblasti“!

c) **Protigorgiovská dialektika**

Parmenidés ovšem vzápětí poté, co Sókratés složil zbraně, promlouvá Platónovým hlasem a pokládá více než sugestivní otázku: Co však by plynulo naopak z toho, kdybychom NoI vzdali stejně jako mladý Sókratés svoji hypotézu? Pak by hrozilo, že nebudeme mít k čemu obrátit svou *διάνοια*, neboť věci nebudou založeny v žádných stálých a pevných základech a budou proměnlivé. Taková výchozí filosofická posice by znamenala naprostou zkázu dialektiky (135 b-c).

Za prvé zde Platón jasně formuluje posici protistrany. Pokud bychom odmítli NoI, odmítli bychom tím zároveň i možnost trvalého, spolehlivého poznání. Filosofie jako nauka budovaná postupným přijímáním nových poznatků vyplývajících z dříve prokázaných a nadále platných tezí by přestala existovat. Dialektika v eleatském smyslu by sloužila leda k tomu, aby dokázala nemožnost nic trvale a spolehlivě dokázat. Jinými slovy bychom skončili tam, kde Gorgiás! Formulace posice protistrany v *Parmenidovi* je přece téměř doslovnou charakteristikou Gorgiovy filosofie nebytí.¹¹⁷² Útok či ohrožení nauky z *Ústavy* tedy hrozí z posic filosoficky velmi blízkých Gorgiovi, ať jsou to již sami gorgiáni, tragikové či oni všeobecní φιλοποιηταί.

Za druhé a především teprve zde Platón vyhlašuje, proč celý ten riskantní podnik podstoupil a proč ohrožuje svou tak pracně vybudovanou monumentální nauku. Samozřejmě, že nepřistupuje na posici nebytí, nepoznatelnosti a nesdělitelnosti - to by mohl svou ideální obec rozpustit! Přichází naopak s tím, že má na přiznané nedostatky NoI z *Ústavy* lék.¹¹⁷³ Je třeba podstoupit důkladnější

¹¹⁷¹ *Parmenidés* je doslova extrémně kontroverzní dialog, v němž je prakticky jakákoli pasáž interpretována mnoha velmi protichůdnými způsoby. Výklad jeho první části, zejména míry a účelu předložené kritiky, a dále významu této kritiky pro část druhou, je patrně jedním z prubířských kamenů každého interpreta činícího si nárok na celkové konsistentní uchopení Platónova myšlení. Pro ilustraci nejrůznějších přístupů viz A. Havlíček & F. Karfik (ed.): *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Praha 2005.

¹¹⁷² Výklad *Parm.* 135 a-b jako zjevné odmítnutí Gorgiovy filosofie nebytí viz J. A. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford & NY 1999, 116-117.

¹¹⁷³ Viz Patočkovu *syntetické* čtení pasáže ve smyslu tří optimistických bodů, J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 318.

výcvik v dialektice, než byl doposud prováděn. A je třeba během tohoto výcviku absolvovat nejen pozitivní dokazování, jako v dosavadní *hypothetické* metodě, ale i negativní se všemi konsekvencemi. Tedy argumentace *pro et contra*.

d) Od μετάνοια k ἀρχὴ ἀνυπόθετος.

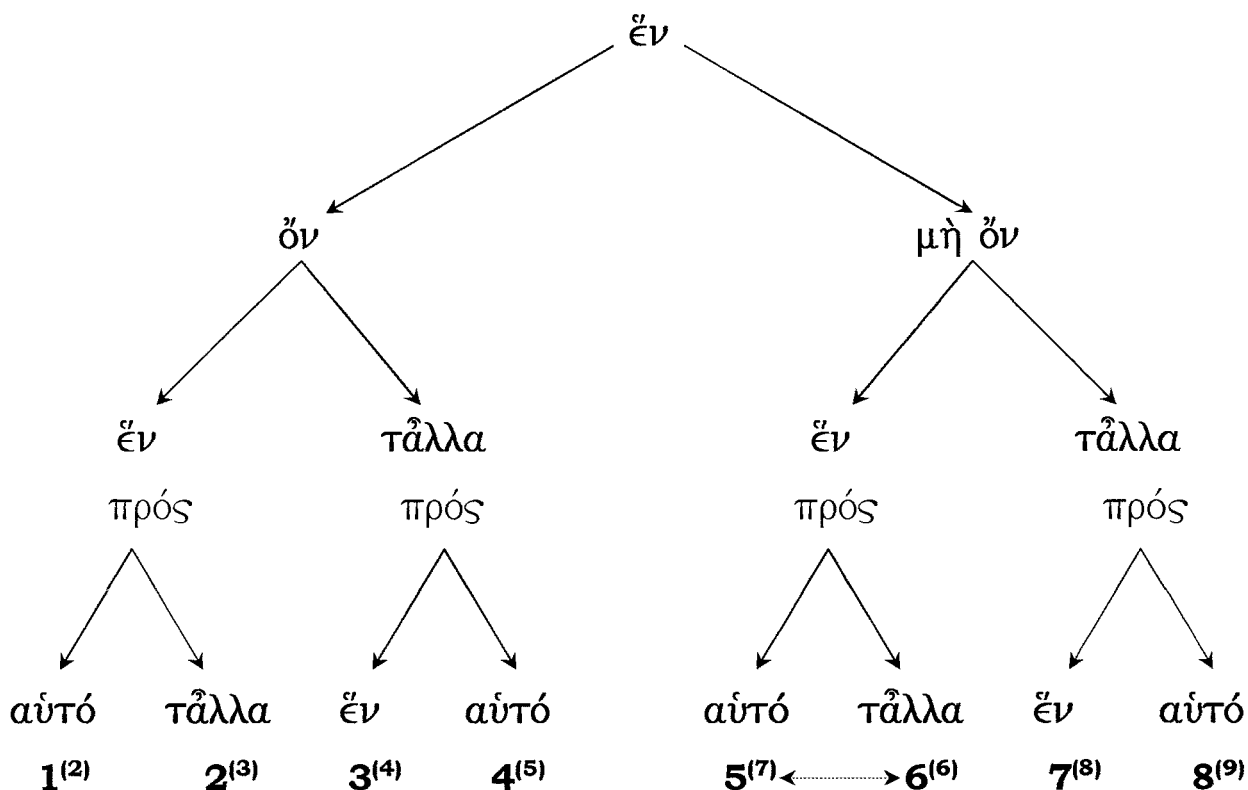
Navrhovaný postup představuje neslýchané rozšíření a zkomplikování starší *hypothetické* metody známé z *Menóna*. Každou hypotézu je totiž zapotřebí nejen v řetězu argumentů dovést k ověření, ale též zasadit do širší kontextuální relevance prostřednictvím hypotéz zrcadlově převrácených, a to jak co do jsoucnosti tak co do vztahů. Onen starý požadavek αἰτίας λογισμός tedy dostává zcela nový rozměr: teprve skrze tuto komplexní *hypothetickou* konstrukci lze původní, víceméně intuitivní stanovisko prosadit jako dostatečně PŘESVĚDČIVÉ (133 c, 135 a) k jeho přijetí za možné východisko dalších hypotéz, zvláště pak v případech fundamentálních dogmat.

Jenže v *Parmenidovi* nejde o nic menšího než o ono dogma všech dogmat, tedy dogmatický fundament *zvně kosmu* zakládající veškeren morální řád a obecný platónský epistemický optimismus: půjde o ono jiné nás samých, fundující Dobro ἐπέκεινα τῆς οὐσίας! Nesledujeme tedy pouhou metodologickou inovaci na poli epistemologie, ale zavedení nástroje, jenž má definitivním způsobem založit stávající koncepty ve fundamentu, jenž byl již v *Symposiu* a *Ústavě* vytýčen. Nebyl však nikdy doveden k bezprostřední evidenci prostřednictvím *hypothetické* metody: v *Symposiu* se jednalo o hlavní cíl mnohaleté násilné μετάνοια, v *Ústavě* byla oprávněnost tohoto *paidagogicko-therapeutického* martyria, které v rámci tyranie rozumu totalitně expandovalo na celek společnosti, zdůvodňována dialekticky založenou ἀρχὴ ἀνυπόθετος. Žádné odvozování od všeobecně akceptovaných východisek skrze jednotlivé, evidenci potvrzené kroky až k onomu negativnímu fundamentu jsme však neviděli. Jak bychom také mohli, je-li druhým *epithetem* oné ἀρχὴ ἀνυπόθετος právě esence veškeré negativity:¹¹⁷⁴ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας...

Úkol druhé, hlavní části *Parmenida* je tedy analogický II.-X. knize *Ústavy*: jde o to přesvědčit protivníka, jenž odmítá přistoupit na základní filosofické

¹¹⁷⁴ Srovnej ony čistě negativní predikáty v *Symp.* 211 a-b; jediná pozitivní charakteristika je ono nám již dobře známé αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, které bychom snadno mohli chápat jako přímý odkaz k eleatské dialektice. Tento odkaz se nyní naplňuje v *synopsi* druhé části *Parmenida*: právě různému způsobu traktování onoho fundamentu jsou věnovány všechny hypotézy.

východisko ΝοΙ, to jest neuznává εἶδη věcí. *Parmenidés* připouští nedostatečnost *paradeigmat* co do jejich fundamentální síly a přichází proto s přesvědčením protivníka skrze systematické prokázání fundace hypotézy Idejí v ἀρχῇ ἀνυπόθετος. Toto systematické přesvědčování probíhá podle předloženého schématu (136 a-c):¹¹⁷⁵



Předložené schéma dialektického postupu opět připomíná Gorgiův způsob dokazování, jak jsme jej rekonstruovali na základě *Heleny* i *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, je tedy vidět Platónova inspirace u prapůvodního zdroje dialektiky v eleatské škole, ne-li přímo u Gorgii. Platónova *hypothetická* konstrukce je ovšem vystavěna na symetrii *pro et contra* nikoli v rámci parciálních argumentů jednotlivých důkazů, ale v samotných východiscích hypotéz. Výsledkem je podobná nejasnost ohledně záměrů celého podniku, jakou známe od *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*: tam bývá viděn zcela absurdní, čistě negativní důkaz likvidující jakoukoli dosavadní filosofii – jenže je třeba si k této negativní Gorgiově stránce přiložit pozitivní nauky eleatů, atomistů a Empedoklea, s jejichž znalostí Leontínský myslitel počítá. V *Parmenidovi* ovšem vidíme kompletní

¹¹⁷⁵ Schéma dle E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 77-81. Analýza pasáže *Parm.* 135 c – 137 c tamtéž.

Mnou doplněná malá čísla v závorkách reflektují pozice skutečných hypotéz ve struktuře *Parm. II.*, viz níže.

paritní důkazy fundující i vyvracející možnost pozitivní filosofické nauky – a to dokonce zcela evidentně nauky vlastní! Není divu, že v obou případech si interpreti ulehčují práci výkladem ve smyslu školního cvičení, svým předmětem navíc ironizujícího eleatské stereotypy.¹¹⁷⁶

Tak jako u Gorgii dělají tito badatelé tu chybu, že zapomínají na protistranu – tedy opačnou posici, vůči které je text zaměřen a s jejíž dokonalou znalostí u vzdělaného antického čtenáře autor napevno počítá. Ani *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, ani *Parmenidés* totiž nejsou spisy pro amatéry, ale pro čtenáře/diváky značně pokročilé v dialektice a platónské dogmatice. V případě Platónova *Parmenida* je tedy podle našeho purpurového čtení onou „protiposicí“ právě Gorgiás, a i když ani zdaleka netvrdíme, že je tím význam tohoto možná doposud nepřekonaného textu vyčerpán, není podle našich dosavadních poznatků bez podstatného zohlednění gorgiovského východiska srozumitelný.¹¹⁷⁷

e) Když se λόγος zastaví

Začíná tedy velkolepé představení Platónovy k dokonalosti dovedené dialektiky, která má za úkol – dovést nás k dokonalosti! Pokud by v tomto ohledu selhala, ztrácí zároveň své prisma dokonalosti.¹¹⁷⁸ Je příznačné, že k asistenci na uskutečnění plánu tohoto zcela rozhodujícího kroku není, podobně jako v *Symposiu*, přizván Sókratés, jemuž je přisouzeno místo pouhého diváka.

Ale ouha – namísto ve schématu ohlašovaných osmi hypotéz je v dialektickém odvozování ověřováno hypotéz devět!¹¹⁷⁹ Jak je to možné a jak se s tím vyrovnat? Nejjednodušší variantou je samozřejmě ignorovat text a vidět hypotéz pouze osm. Jenže již Platónovi současníci znali devět hypotéz v *Parmenidovi*, a navíc plausibilní vysvětlení přechodu mezi první a druhou

¹¹⁷⁶ Nejznámějším příkladem budiž článek H. Cherniss: „Parmenides and the Parmenides of Plato“, *American Journal of Philology* 1932 / 53, 122-138.

¹¹⁷⁷ Srovnej J. A. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford & NY 1999, 252-253.

¹¹⁷⁸ Představovaná dialektika *hypothetických* konstruktů má spolehlivým způsobem prokázat dogmatický fundament, jehož dosažená evidence má zpětně potvrdit platnost dialektiky *hypothetických* konstruktů. Nejde teď o to, že se jedná o sice velkolepý, ale přesto důkaz kruhem; jde o to, že pokud dialektika selže v úkolu naprosto přesně a nezpochybnitelně prokázat přímo odvoditelnost *kosmu* z *prekosmického* fundamentu, troskotá v hlavním důvodu, kvůli kterému byla zavedena, a troskotá také sebevědomá pozitivní dogmatika *Ústavy*, jejíž osud je po přiznání nedostatečného založení z *Parm. I.* s tímto úkolem spojen. To je třeba mít na paměti!

¹¹⁷⁹ Nové schéma, získané posunem v původním Parmenidem ohlašovaném schématu, který vznikl aplikací na strukturu hypotéz v *Parm. II.*, předkládá E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 105. Alternativní schéma, rovněž předpokládající 9 hypotéz, viz v I. Schudoma: *Platons „Parmenides“*. *Kommentar und Deutung*, Würzburg 2001.

hypotézou, včetně celkového dojmu nového začátku s formálně stejným ale jinak uchopeným předpokladem,¹¹⁸⁰ vyžaduje velkou míru „badatelské kreativity“.¹¹⁸¹

Pro naše purpurové účely bude rozhodující první hypotéza (137 c – 142 a). Její východisko zní: εἰ ἔν ἐστιν, tedy „jestliže jest JEDNO“ s důrazem na Jedno: εἰ ἔν ἔν (142 c). Jejím hlavním cílem je zjevně ověřit plausibilitu onoho eleatsky definovaného fundamentu αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, jehož *prekosmická* kvalita konstatovaná v *Ústavě* je nyní vyjádřena oním eleatsky elegantním ἔν. *Kosmos* je totiž světem mnohosti, a to jak onen stínový a závislý *pseudokosmos* *aisthetické* sféry, tak ale i sféra *noetická* a principiálně každý myslitelný *kosmos*: může v něm sice vládnout jednotící řád natolik tyranskou rukou, že bude nakonec zcela jednotným celkem, přesto to však bude celek mající minimálně hypotetické části. První hypotéza ovšem hledá ἀρχὴ ἀνυπόθετος, Jedno povýtce.

Postup argumentace, která má onen dogmatický fundament odvodit, je ovšem zarážejícím způsobem negativní – dozvídáme se pouze, čím, v jakém smyslu a za jakých ze všech podmínek nemůže být Jedno v silném smyslu.¹¹⁸² Postupně tedy zjišťujeme, že:

POKUD PŘEDPOKLÁDÁME JEDNO, NEMŮŽE:

- | | | |
|--|--------------------|-----------------|
| (1) být celkem ani nemůže mít části | μέρος | (137 c-d) |
| (2) mít začátek, střed a konec | πέρας | (137 d) |
| (3) mít žádný tvar (přímý / kulatý) | σχήμα | (137 d – 138 a) |
| (4) být nikde (v jiném / v sobě) | οὐδαμοῦ | (138 a-b) |
| (5) být ani v klidu ani v pohybu (změna, rotace, lokomoce). | κίνησις | (138 b - 139 b) |
| (6) být ani totožné ani různé | ταυτόν / ἕτερον | (139 b-e) |
| (7) být podobné ani nepodobné | ὅμοιον / ἀνόμοιον | (139 e – 140 b) |
| (8) být stejné ani nestejné (srovnatelné co do kvantity) | ἴσον / ἄνισον | (140 b-d) |
| (9) být ani starší ani mladší (srovnatelné co do stáří) | ἡλικία | (140 e - 141 d) |
| (10) být v čase (vzniklo, bylo, je, bude) | μέθεξις χρόνου | (141 d –e) |
| (11) být | μέθεξις οὐσίας | (141 e) |
| (12) být myslitelné (ὄνομα-λόγος-ἐπιστήμη-αἰσθησις-δόξα) | οὔτε ἔν οὔτε ἔστιν | (141 e – 142 a) |

¹¹⁸⁰ K problematice formální, avšak ne obsahové duplicity 1. a 2. hypotézy podrobněji E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 104-107.

¹¹⁸¹ Přehledný popis základních variant různých přístupů k této zdaleka ne jasné otázce předkládá J. Patočka: *Platón*, Praha 1992, 319-322. Sám Patočka ovšem počítá s osmi hypotézami.

¹¹⁸² Přehledné, i když snad příliš stručné shrnutí argumentace první hypotézy nabízí I. Schudoma: *Platons „Parmenides“*. *Kommentar und Deutung*, Würzburg 2001, 36.

První hypotéza tedy troskotá. Dialektické odvozování končí nikoli předpokládaným posledním krokem v podobě evidentně nahlédnutého počátečního předpokladu, ale naopak naprostým šokem znemožňujícím vůbec jakýkoli závěr. První hypotéza totiž není odmítnuta jako nesprávná, tedy mylná a falešná. Rozmlouvající jsou konfrontováni se závěrem, z jehož domyšlených důsledků vstávají vlasy na hlavě: předpokládaný dogmatický fundament, $\epsilon\nu \epsilon\nu$, vůbec nelze myslet!

Jak tedy ale bylo možné vůbec hypotézu založit? Co vlastně stálo na jejím počátku, ne-li předpoklad $\epsilon\nu \epsilon\nu$? *Logos* zde dosáhl hranice svých možností: ačkoliv dialektika je *logem*, jenž spojuje svět smrtelníků se světem věčně trvajících *paradeigmat*, je stále v nejlepším případě vyjádřením *kosmického řádu*, je tedy *logem* tohoto *kosmu*. Ten je však mnohý a smyslem celého dokazování mělo být právě založení této *kosmické* mnohosti v *prekosmické* jednotě. Jenže metodický optimismus nás zklamal: na prahu *kosmu logos* utichá...

f) Purpurová hypotéza

Platón nelení a ihned nasazuje k druhému pokusu: opakuje stejně formulovanou hypotézu, jen s jiným důrazem: $\epsilon\nu \epsilon\iota \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, tedy „jestliže JEST Jedno“ s důrazem na sloveso „být“. A vzápětí se mu vcelku daří pozitivní odvozování, zakládající skrze obnovenou výchozí hypotézu řadu klíčových vlastností, známých rovněž jako $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$: sledujeme zde fundaci základních protikladů platónské dialektiky; spolu s nimi je kladen i onen základní morálně-ontologický rozvrh *kosmu*.¹¹⁸³ Zde můžeme platónský text opustit, pro naše purpurové zájmy již není nezbytné jej dále sledovat.

Vraťme se naopak zpět k první hypotéze. Nepřipomínala nám tato precísní negativní argumentace něco? Ale samozřejmě – Gorgiův Περὶ τοῦ μὴ ὄντος . V pasáži vylučující pohyb jsou paralely dokonce natolik patrné, že i platónští badatelé tradičního stříhu připouštějí, že je patrně Gorgiou přímo inspirována.¹¹⁸⁴ Není to však jen pohyb: první část je přece postavena na argumentaci „ani bez vzniku, ani vzniklé“, dále „ani jedno, ani mnohé“, dále ani bytí totožné se sebou ani nebytí totožné se sebou, dále ani jsoucí bytí ani

¹¹⁸³ Podrobný, s naším čtením v zásadě slučitelný výklad druhé hypotézy viz podrobněji E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 107-147.

¹¹⁸⁴ Podrobněji K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004, 86-102.

nejsoucí nebytí a konečně ani bytí totožné s nebytím. Je vcelku zjevné, že celá první hypotéza může být nazvána „hypotézou purpurovou“ a podle některých badatelů byla Platónem předložena jako parafráze protivníkovy nauky, jeho způsobu argumentace a nedostačující, již zastaralé antithetické dialektiky. Tedy jako přímé dialektické předvedení toho způsobu myšlení, jehož síla je označena jako θαυμαστῶς δυσανάπειστον.

Druhá hypotéza by tedy byla jakousi „variací na konkurenční téma“, tedy ukázkou toho, co dokáže nová platónská dialektika, disponující *hypothetickou* konstrukcí, ve srovnání se statickou dialektikou eleatskou. Zároveň by tím Platón do jisté míry před Gorgiou obhájil na dlouhá léta diskreditovaného Parmenida z Eleje a ukázal cestu, jak přece jen využít základy jeho myšlení k fundaci NoI z *Ústavy*. Touto cestou se ve své pozoruhodné knize vydal Palmer a jistě se jedná o výklad, který odhlíží od neodůvodněných předsudků a navíc je dostatečně konsistentní na to, aby byl brán vážně.¹¹⁸⁵ Pro nás by to v každém případě znamenalo potvrzení zcela fundamentálního významu gorgiovské problematiky v *Parmenidovi*, což by splňovalo hlavní úkol těchto dodatečných zkoumání – totiž prokázat dopad purpurového stínu na klíčové dialogy pozdního období.

g) Jedno, které není

My jsme však viděli takové shody v první části dialogu, pro které se dokonce i Palmerova korektní snaha nezdá dostatečná. Zopakujme si tedy pro jistotu znovu, jaký hlavní Platónův záměr jsme vlastně našli formulován v první části *Parmenida*: předložit takovou dialektickou metodu, která by dokázala nevývratně propojit NoI s dogmatickým, z eleatismu vycházejícím fundamentem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Může tento úkol, o který se celkem nezpochybnitelně pokusila první hypotéza, plnohodnotně vyřešit pozitivní hypotéza druhá? Nemůže!

Druhá hypotéza totiž již předpokládá Jedno, které jest! Jinými slovy vlastně předpokládá úspěch hypotézy první! Zatímco první hypotéza je ryze negativní a v epistemologické redukci jde až na samu dřev, je podstatou druhé hypotézy generativní proces, kladoucí další a další predikáty jakožto odvozené a fundované výchozím dogmatem. Druhá hypotéza z *Parmenida* by tedy totalitní

¹¹⁸⁵ J. A. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford & NY 1999, 108-117.

tyraniu *Ústavy* nijak neospravedlnila, neboť by především nebyla schopna dokázat, že se jedná o pravdu. A to byl úkol druhé části *Parmenida*!

Místo přesně provedených a evidencí provázených kroků, na jejichž konci je dogmatický fundament proměněn v jeden z takovýchto s plnou evidencí a každým nutně přijímaných kroků – totiž v poslední krok jakožto ἀρχὴ ἀνυπόθετος, však jsme s hrůzou sledovali *logos*, jenž i přes svou exaktnost dokázal jediné, zpochybnit sám sebe jakožto relevantní nástroj poznání: dovedl nás totiž k nahlédnutí nemyslitelnosti něčeho, čehož myslitelnost byla podmínkou tohoto nahlédnutí...

Je zjevné, že namísto posledního kroku, který by se stal oním bodem, z něž lze pohnout zemí i *kosmem* a vůbec čímkoli myslitelným, nás dialektický *logos* vystavil skoku – skoku do neznáma, do prostoru mimo řeč, mimo λογιστικόν, mimo myšlení.¹¹⁸⁶ Jinými slovy stojíme tváří v tvář nepředvídatelné, nepoznatelné moci, která nás zastihuje prostřednictvím okamžiku. Je zjevné, že jsme se dostali do samého jádra tragické posice, do oné trhliny mezi bytí a zdání, mezi přemýšlení a vnímání, k zážitku φύσις Gorgii z Leontín.

Zatímco však Gorgiás přirozenost, která není (myslitelná, vnímatelná, zachytitelná, ovladatelná...) traktuje jako násilí a zásadní argument nemožnosti trvale platného vědění, předkládá Platón do naprostého ticha pozitivně fundující hypotézu. V onom tichu totiž proběhla platónská μετάνοια!

h, Filosofie, která našla temnotu

Druhá odpověď, ospravedlňující filosofickou tyranií z *Ústavy*, by z hlediska našeho purpurového čtení vlastně byla návratem k Diotímě v *Symposiu* a přiznáním přehnaného sebevědomí *Ústavy*: platónská filosofie může být založena jediné na přesvědčení. Cesta k němu vede systematickou, dlouhodobou a násilnou převýchovou, na jejímž konci - ἐξαιφνης - dochází k nepochopitelné, iracionální změně dosavadní přirozenosti duše: filosofický adept nyní pokládá nauku za spolehlivě založenou. Toto filosofické mystérium, díky němuž je pak filosof ochoten toužit po nekrásné kráse a nešťastném štěstí, ale není něco, co by bylo možno jinému sdělit, aniž by absolvoval ono *therapeuticko-paidagogické* martyrium. Není tedy posuzovatelné z „nezávislé“ posice – viděli jsme totiž v

¹¹⁸⁶ K mysteriální problematice přechodu mezi 1. a 2. hypotézou viz E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 98-107.

Ústavě, že posice λογιστικόν vůbec nezávislá není. Slibovaný vysoce exaktní *logos* nám pouze s ještě větší jistotou předložil již dřívější poznatek: platónská pozitivní filosofie je prakticky uskutečnitelná varianta, ale jen pro toho, kdo se pro ni rozhodne. Žádné nevývratné donucení na základě nezpochybnitelné evidence prostě není možné v oblasti, která by potvrzovala relevanci platónské pravdy, a tedy i jedinstvo *kosmického* morálního řádu. Žádný důkaz, definitivně vyvracející epistemický perspektivismus, prostě aroganci Platónovy nauky z *Ústavy* neospravedlňuje, neboť Platón (a zřejmě ani nikdo jiný, jak nám naznačuje *Parmenidés*) takový důkaz nemá a mít nebude.

To ale znamená zcela jinou posici vůči *filopoesii* z X. knihy! Hlavní poselství zdvojené první hypotézy z *Parmenida* přece zní, že o východiscích a tedy i fundamentálních hodnotách se rozhoduje mimo *logos*! Tak, jako řád světa funduje *prekosmické* JINÉ tohoto *kosmu*, funduje komplexní a složitý dialektický řád *logu* (monumentálně v *Parmenidovi* zobrazenou) *prelogické* či *alogické* východisko! A vzhledem k tomu, že toto východisko pravdu *logu* teprve zakládá, nemůže být tímto *logem* ověřeno jako oprávněné.

Tuto změnu perspektivy z období po *Ústavě* nalézáme také obsaženu v dialogu *Sofistés*. Za Sókratovy pasivní účasti v něm probíhá pokus o definici sofistů, jenž je sice na závěr prohlášen za úspěšný, ale pouze za cenu sloučení parciálních výsledků, jejichž slučitelnost je přinejmenším všechno jen ne evidentní.¹¹⁸⁷ V centrální fázi argumentace je sofista vymezen vůči filosofovi, a to právě na základě bravurního zvládnání dialektiky (253 b – 254 b). Po *méchanické* stránce není, jak se zdá, mezi sofistou a filosofem rozdíl. Jejich klíčová odlišnost je stanovena ve vztahu k bytí: filosof pobývá ve sféře *jsoucna*, kdežto sofistovou oblastí je *nejsoucno*. Pokud bychom měli použít metafory jeskyně, opaluje se filosof v přímých Slunečních paprscích kdesi venku. Kde je však sofista, má-li být jeho protikladem? Podle našeho názoru nemůže být v jeskyni jako ostatní, ale musí sestupovat kamsi do samého nitra země, kde se bude opalovat žhavou lávou. Proč se vůbec vracíme k tomuto podobenství?

Podle našeho názoru totiž reflektuje situaci vyhaslého *logu*. První hypotéza v *Parmenidovi* totiž skončila úplně stejně, jako Gorgiův spis. Jenže Platón

¹¹⁸⁷ Názorné schéma celé *diaretické* procedury, zdůrazňující značnou vzdálenost jednotlivých parciálních definic, předkládá J. Sallis: *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington 1996, 470-471.

z tohoto závěru vyvodil hypotézu druhou, pozitivní, umožňující klást základy poznání, kosmologie, morálky i spravedlivé politiky. Gorgiás odvodil autonomii *logu* a nevyzpytatelnost onoho *prelogického* fundamentu. Kdo udělal chybu? Pokud vycházíme z našeho purpurového čtení, tak se zdá, že nacházíme fascinující místo v platónském korpusu: Platón totiž jakoby přiznával, že nikdo. Totiž chybu epistemologickou či jinak argumentačně vykazatelnou. „Chyba“ sofistů spočívá v tom, že u něj neproběhla *μετάνοια*!

Přesněji řečeno proběhla, ale pro platónskou posici neúspěšně: došlo ke zpochybnění naivního, samozřejmého pohledu na svět, ale tento naivní svět nebyl nahrazen jiným, spolehlivějším: sofista si podržel vědomí krachu lidského světa, ale neobrátil se z něj ven pro pomoc do sféry spolehlivého bytí. Obrátil se dovnitř své bytosti, k svému *logu* a svému spolehlivému prožívání. Nelze tedy říci, že by sofista udělal nějakou chybu – lze jen říci, že sofista je chybný svou přirozeností, celým založením své bytosti, neboť na něj platónská přesvědčivost neplatí. Sofista je zkrátka filosof, jehož přirozenost je od počátku tak radikálně odlišná, že jej vede k zcela odlišným východiskům, než jsou východiska platónská.¹¹⁸⁸ A takový člověk je ze své podstaty „chybný,“ neboť jeho východisko není v platónském *kosmu* pochopitelné – *kosmos* totiž zakládá až ono rozhodnutí k pozitivě, k zakládání světa, k víře v možnost poznání, spolehlivých obecných morálních kritérií... sofista nemá onu optimistickou víru ve světlo bytí. Ne, že by po umlknutí *logu* nahlížel něco jiného, ale nahlíží to JINAK a jako někdo JINÝ. Sofista je tedy ono JINÉ platónské filosofie,¹¹⁸⁹ totiž filosofie, která skrze Božský *logos* nalezla magickou temnotu.

i) O užitečnosti rétoriky

Je zjevné, že se zde Gorgiás stává prvním kandidátem na sofistu. Je ale třeba říci, že tento „sofista“ je na hony vzdálen námi identifikovanému dvojímu pojmu sofistů v raných dialozích. Je totiž zřejmé, že se jedná o jakýsi vágně navržený generální termín¹¹⁹⁰ pro filosofie postavené na perspektivě neslučitelné

¹¹⁸⁸ Podrobný výklad celé problematiky vztahu sofistů a filosofů viz M. McCoy: *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge & NY 2008, 138-166.

¹¹⁸⁹ V souvislosti naším dosavadním zkoumáním bychom též mohli říci, že sofista je filosof, jenž uctívá jiného Eróta: oba jsou totiž význačným, byť neslučitelným vztahem k Erótu v *Sofistovi* charakterizováni. Blíže J. Sallis: *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington 1996, 469.

¹¹⁹⁰ Pokud vůbec máme brát závěr, předkládající poněkud rozpačitou definici, vážně: podle Sallise je závěr *Sofisty* potvrzením náhledu z *Parmenida*, že dialektika není schopna podat rozlišení mezi sofistickým *logem* (výroba

s platónskou. Tedy že nejde jmenovitě o Gorgiu (i když o toho jde, jak naše dosavadní indicie naznačují, asi na prvním místě), ani jmenovitě o terminologické sofisty. Zdá se, že tu opět jde o onu vágní a velice širokou skupinu filosofů, kterou jsme našli pod označením *filopoesie* v X. knize *Ústavy*. V *Sofistovi* jsou do této kategorie řazeny v první řadě ony „Músy íónské a sicilské“ (242 d-e), tedy Gorgiův učitel Empedoklés, Hérakleitos se svou naukou o vznikání a snad i íónští *fysiologové* obecně,¹¹⁹¹ tedy vůbec všichni „nepřátelé idejí“, v jistém smyslu patrně i atomisté a dost možná i kyrénaikové. Samozřejmě včetně básníků, zejména naučné lyriky a morálně autoritativních epiků. A je třeba dodat, že by do této kategorie „padlých filosofů“ patrně patřila i řada pozdějších myslitelů, jako Nietzsche, Schopenhauer, Popper, Heidegger nebo Wittgenstein.¹¹⁹² Zkrátka zastánci filosofie, která pro Platóna není Božská.¹¹⁹³

Takovéto čtení by naznačoval i další explicitní výskyt Gorgiova jména v dialogu *Filébos*. Je vcelku zjevné, že purpurová problematika není prvořadým tématem tohoto obtížného dialogu. Sledujeme v něm nicméně rozhovor vedený ze dvou posic; východisko jedné ze stran je dění, druhé pak jsoucno. Obě strany připouštějí jistou míru svěbytnosti opačného principu (54 a-b). Platónská strana ovšem explicitně proklamuje vůli důvěřovat jsoucnu a právě jsoucno, tj. trvání a stálost, dogmaticky ztotožnit s dobrem (54 c-d). Důvod pro tuto vůli klást důraz jednoznačně na stranu trvání (stále jsoucího) je jako podzemní řeka již delší dobu ukryt pod povrchem: slasti podle Platóna mohou být nepravdivé (41 b) ve smyslu nepravdivých mínění (40 b - e). Onu pravdivost a nepravdivost ovšem, jak jsme viděli v *Parmenidovi* a našli potvrzeno v *Sofistovi*, zakládá právě onen *prelogický* fundament, který podle Gorgii zakládá samu slast: bezprostřední prožitek obsahu vědomí, tedy pocit duše doprovázející průchod nějakých φρονούμενα.¹¹⁹⁴

nápodoby zaměřené na přesvědčení) a platónským logem (výroba nápodoby, přiznávající svou podstatu výroby nápodoby). Viz J. Sallis: *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington 1996, 532.

¹¹⁹¹ *Srov. Fil.* 59 a.

¹¹⁹² *Soph.* 286 d. Ona epitheta dosažená v parciálních *daresich*, z nichž některá se bez nějakého zjevného důvodu objevují v závěrečné definici a některá ne, jsou samozřejmě více než nejasná a je otázkou, jak doslovně je třeba je brát a jak vůbec vztahovat předchozích 6 výměrů k závěrečné definici.

¹¹⁹³ Pozoruhodně problematická je též pozice Sókrata: během zkoumání se totiž ukáže, že se sofista velmi podobá Sókratovi, ba co víc, elejský cizinec užívá *elenchos* způsobem některým badatelům velmi připomínajícím Sókratovu první obhajobu proti prvním (virtuálním) žalobcům v *Apologii*. Blíže J. Sallis: *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington 1996, 477-478.

¹¹⁹⁴ Viz naše rekonstrukce Gorgiovy taktické psychologie, názorné schéma viz přílohy.

Právě tuto okamžitou moc Gorgiás pokládá za *cosi* na čemkoliv nezávislého a nezpochybnitelného, byť jistě ryze individuálního a striktně *eukairického* – v příštím okamžiku se může vše změnit. To však podle Gorgii nevyvrací pravdu onoho prožitku (uzavřeného ukončeným okamžikem). Opět tedy vidíme, že *Filébos* zásadněm způsobem odkazuje k purpurové problematice, byť ve smyslu celého dialogu pravděpodobně spíše skrze onu širší *filopoesii*.

V pasáži s přímým výskytem Gorgiova jména se navíc setkáváme s jistým přehodnocením relevance platónského *logu*, o němž Sókratés říká, že by ho Gorgiás patrně podepsal (58 a –59 b): dialektika je prohlášena za umění, které zkoumá věci s největší možnou přesností, jistotou a pravdivostí – ale zároveň Sókratés otevřeně přiznává, že není mezi uměními *μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλείστα ωφελούσα!* To je téměř doslovná reminiscence Pólova *enkómia* na rétoriku z *Gorgii* (448 c). Tam ovšem byl Pólos vyplíněn, zatímco zde Platón sám říká prakticky totéž a navíc přiznává Gorgiovi dříve odpíraný status *τέχνη* - který se nyní skrze Gorgiu vztahuje i na celou *filopoesii*.

Gorgiova rétorika je tak otevřeně nazvána oborem, kterému *ὑπάρχει κρατεῖν* dialektice pokud jde o užitečnost pro člověka. To je velký posun vůči *Ústavě*, kde jsme viděli převedení všech hodnot na obecně závazná kvantitativní měřítka, v jejichž rámci měla právě ona dialektická akribie zařadit každou hodnotu na nezaujatě vytvořenou *kosmickou* škálu. Takové pojetí umožňovalo tyranii rozvažování, které se mohlo exaktním důkazem dožadovat u každého souhlasu s tím, že je pro něho nejlepší volbou a jedinou cestou ke štěstí. A že tedy nic užitečnějšího na světě není. Možná pod vlivem *Parmenida* nyní ve *Filébovi* slyšíme, že dialektika pro lidi není tím nejužitečnějším, protože zdaleka nedostačuje ke štěstí: náhle se z podzemí derou ponorné purpurové řeky a ke slovu přichází krása, ona krása, o jejíž pojetí byl sváděn zápas v *Symposiu*. Pravdivá řeč nedisponuje mocí krásy! Opouští nakonec Platón tyranii filosofické duše z druhé poloviny *Ústavy* a vrací se zpět ke IV. knize?

Na tyto otázky náš závěrečný přehled nemůže dát ani rámcovou odpověď. Jeho účelem bylo pouze ukázat, že i v pozdních dílech vrhá purpurová tematika určitý stín na klíčová platónská témata, a že její (implicitní) podoba je v zásadě vždy převoditelná na explicitní zpracování z raně-středních dialogů. Poněkud jinak tomu však bude u naší poslední zastávky.

4. FAIDROS ANEB CHVÁLA TRUBCŮ

V dialogu *Faidros* se *logos* stává ústředním tématem. Vzhledem k rozsahu a mimořádnému myšlenkovému bohatství spisu si v rámci tohoto dodatečného „purpurového“ přehledu nemůžeme činit nárok na jeho celkový výklad ani na nejobecnější rovině. Resignujeme proto vědomě na výklad konkrétních pasáží a místo toho se omezíme se na pár závěrečných poznámek, naznačujících přece jen určité omezení raně-středního pojetí rétorické problematiky. Na úvod pouze poznamenejme, že erotická problematika dialogu zjevně navazuje na *Symposion* a problém na ní závislého štěstí zcela jistě souvisí s *Filébem* a *Ústavou*. Charakter a celková perspektiva rozhovoru se ovšem zdá naznačovat, že se nacházíme v období po *Parmenidovi*, nebo že přinejmenším již Platón počítá s problémem vyhaslého *logu* a s nezdůvodnitelností morálně-kosmologického konstruktů *Ústavy*.

Předmětem rozmluvy Sókrata s mladým hochem je způsob, jakým je třeba pojednávat o erotické problematice. Faidros je žákem Lysii, rétora známého svým střízlivým a nezaujatým stylem. Dialog v podstatě začíná přečtením jeho řeči, v níž Lysiás nabízí Faidrovi přátelství zahrnující sexuální vztah bez zamilovanosti. Jedná se samozřejmě o komplexní metaforu, oddělující myšlení a vnímání/prožívání do dvou zcela oddělených světů: myšlení a s ním související morální profil je otázkou *vómos*, bezprostřední tělesný prožitek náleží *φύσις*. Lysiás jakožto morálně bezúhonný, vzdělaný a vyrovnaný občan představuje pojetí uměřenosti, které je nám do jisté míry známé: podobné stanovisko zastává Pausaniás v *Symposiu*. Jeho maximou je řád, který maximálně podřizuje tělesnou přirozenost myšlení, tak aby člověk jakožto myslící bytost nebyl nikdy ohrožen a spoután vášní. Zamyslíme-li se hlouběji nad takovou posicí, najdeme v ní určité aspekty posice Sókratovy: tak bychom si dokázali představit onoho přes všechn čas rozkročeného umrlce, jenž jsa bytostně mrtvým, pobývá zde v jakémsi těle mezi živými. A tak se také Sókratés do značné míry vždy choval: vládl tvrdou rukou své přirozenosti, když to pokládal za potřebné, ale dokázal se i dobře najíst a napít, aniž by se tím však ve své neotřesitelnosti nějak nechával unést.

Proti této řeči pronáší Sókratés svou první řeč o lásce, která nám ihned připomene tyranii rozvažování z *Ústavy*: nejlépe je podle ní vůbec se lásce

neoddávat, tedy zdržet se jakékoli vášně, ale i jakéhokoliv konání přinášejícího tělesnou slast, která by potenciálně tuto vášně mohla způsobit nejen u adresáta řeči, ale i u jeho okolí: zamilovanost či tělesná touha škodí nejen vnitřním poměrům duše, ale rozrušuje i harmonii a tedy spravedlnost obce. Milující se chová žárlivě a tedy vlastně nespravedlivě ke svému milovanému, takže se nakonec člověk jakýmkoli způsobem zatažený do sítí touhy ocitá ve světě vlků a jejich obětí. Doporučované řešení je prosté a nám již z *Ústavy* dobře známé: nedovolit nerozumným částem duše dostat se ke slovu ani ve snu, tedy naprostá změna přirozenosti ke stavu, ve kterém původní φύσις prostě nemá místo.

Pokud je ovšem tento rozhovor předkládán čtenáři znalému *Symposia*, *Parmenida* a *Sofisty*, jaký může být jeho cíl? Dobře si pamatujeme, že Pausaniova posice se ukázala jako petrifikující, tedy pouze zpětně ospravedlňující a udržující status quo. Nyní v tomto překvapivém kontrastu vidíme, že posice *efora* platónské ideální obce není od Pausanii příliš vzdálena: ideální obec je také třeba jen udržovat a bránit proti rozkladným elementům. Oba dva modely mají nakonec společný základní nedostatek, a tím je vlastní zdůvodnění jejich vzniku, a skrze vznik též i smyslu dalšího udržování při životě. V případě *Ústavy* jsme onu ztrátu jistoty vazby k ἀρχή pocítovali zvláště bolestně.

Nyní je načase si připomenout, že tématem dialogu je *logos*. Právě *logos* měl být oním klíčem k poslednímu zdůvodnění, a právě on se skrze onu ἀμύχανον πραγματεία v Parmenidovi (136 c) stal explicitním dokladem oné nezdůvodnitelnosti *kosmu kosmickými* prostředky, tedy řádného založení řádu. A to je, podle našeho krátkého závěrečného zamyšlení, hlavním námětem dialogu *Faidros*. Sókratés totiž vzápětí přednese novou řeč, slavnou *palinódii*, ve které přizná podstatné místo a hlavně svobodu složkám duše, které rozhodně nesouvisejí s rozvažováním: vedle λογιστικόν se náhle objevuje μανία.

Co oním „šílenstvím“ Platón myslí? Především právě stav, kdy rozum odevzdá vládu nad duší a člověk zažívá věci rozumu nepřístupné, nevysvětlitelné a hlavně předem nekalkulovatelné. Jak je možné, že myslitel *logu/řádu* náhle přistupuje na něco takového? Měli bychom se vrátit zpět a zrekapitulovat si náš výklad *Parmenida*. Pokus založit *kosmos* v *prekosmii* tam selhal, neboť *logos* je součástí *kosmu*. Tedy přesněji řečeno – předpokládali jsme, že *logos* ztělesněný navíc řádem hypotetické konstrukce je explicitním vyjádřením řádu *kosmického*.

Ale nemusí, říká Platón ve *Faidrovi*. Jistěže v *logu* samotném se nelze s *akosmii* setkat, ale může k ní přímo vést. O tom jsme se poučili v *Parmenidovi*. A o tom neustále mluví Gorgiás – o onom setkání se s nezdolnou a neuchopitelnou *δύναμις* okamžiku. Gorgiás přitom tvrdil, že jedině tak lze zažít krásu, moc, naplnění svých možností, štěstí. Že ono *alogické* je neustálým soupeřem i cílem, a může být i partnerem *logu*, zvláště toho *eukairického*.

Platón, zdá se, ve *Faidrovi* na toto stanovisko přistupuje. Znamená to, že nadále bude jeho filosofie *akosmická*, postavená na iracionálních základech a vzývající mocný *logos*? To jistě ne. Nakonec v *Parmenidovi* jsme viděli, že řádný *logos* udržel *alogickou* zkušenost v určitém logickém rámci. Jistě to znamenalo ústup z rigidních posic *Ústavy*, ale znamenalo to zároveň prohru? Ve *Faidrovi* se zdá, že nakonec ne. Zdá se ovšem, že takové pojetí zásadně reviduje roli trubce z *Ústavy*: básníci a šílející inspirovaní tvůrci už nejsou oni vyhánění budižkničemové, ale doceněna jejich role inspirujícího tvůrčího aktu, jenž nicméně musí být uchopen a zpracován již stávajícím řádem. *Filopoesie* se tak z nenáviděné a nepřátelské páté kolony stává životodárnou, ale velmi vzácnou a zřídkačnou mocí: jedná se o zničující Božskou moc, v jejíž přítomnosti je osud celého *kosmu* vždy nejistý: známe to od Gorgii – tvorba je vždy zároveň ničením. Je proto na místě nejvyšší opatrnost a střídmost.

Ponechme otevřenu otázku, jaký je vztah tohoto Platónova posunu k pojetí v *Symposiu*. Na její zodpovězení bychom museli provést detailní analýzy dialogu *Faidros*, a to bychom napínali již tak dosti zkoušenou trpělivost čtenářovu přes míru. Na místo toho se spokojme s konstatováním, že purpurová problematika dialogu *Faidros* se zdá býti namířena spíše na pozdní nauku Ísokratovu, která, jak jsme již viděli, se oprostila od svých gorgiánských kořenů inspirované mocné řeči a upřednostnila řeč důstojnou, vzdělanou a řádnou. Zdá se nám, že taková rétorika je pro Platónovu filosofii nezájímavá, a že Platón sám nakonec zaujímá stanovisko Gorgiovi bližší. Ona *filopoesie* se totiž stává bytostnou součástí inspirované živé filosofie, a snad i díky tomu je Platónova filosofie živou dodnes. Platí za to ale nepochybně určitou daň, daň rozevření tragické trhliny mezi řečí okamžitě působivou a řečí věčně platnou, mezi pravdou a krásou.

Rovněž otevřená musí zůstat další otázka, zda si tuto vnitřní dynamiku Platónova myšlení skutečně vynutil námi sledovaný „purpurový pohyb“, a nebo

zda se jedná o rafinovaný platónský způsob zprostředkování? Jinými slovy: myslel Platón zároveň s psaním dialogů a jsou námi naznačené posuny mezi dialogy vynucené tlakem gorgiánské posice? Nebo měl Platón celou koncepci rozmyšlenou předem a posuny mezi dialogy jsou vysvětlitelné oním *paidagogicko-therapeutickým* martyriem? Pokud by již v době sepsání *Ústavy* Platón zastával názory předložené ve *Faidrovi*, i pak by nicméně vysvětlení odpovídalo našemu purpurovému výkladu *Symposia*: teprve po letitém výcviku a ztrátě přirozeného vkusu je již takřka definitivně utvořené osobnosti přiznáno, že platónský *kosmos* je vlastně funkčním experimentem bez konečné fundace. Zasvěcenému filosofu by tak nakonec byla dána naprostá tvůrčí svoboda k maximálnímu uplatnění jeho přirozenosti, která mu byla na počátku tak striktně odepřena. Jenže mocný *logos*, jímž taková filosoficky vychovaná duše uplatňuje svoji zušlechtěnou přirozenost, by nikdy nepřihlížel k pouhé kráse okamžiku – měl by však svobodu ji ani nepřehlížet. Takový *logos* by snad mohl být pravou filosofickou rétorikou, která by se stala rétorickou filosofií.

Na závěr tedy připomínáme, že jsme si vědomi možnosti interpretovat naše dodatečné „purpurové výhledy“ i způsobem vůči klasickým platónským studiím bližším a vstřícnějším; naše volba nicméně již na počátku padla na výklad z posice gorgiánského tragického myšlení, tedy oné spíše pesimistické *daimónské* perspektivy. Na Božskou filosofii by snad bylo zapotřebí onoho Božského muže, jehož stín nás v jeho dílech dodnes uchvacuje svým nenapodobitelným purpurovým nádechem.

Seznam použité literatury

BIBLIOGRAFIE K SOFISTŮM

- Benn, A. W., *The Greek Philosophers*, London 1882.
- Blundell, M. W., „Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor*,“ in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume ed. By J. C. Kluge & N. D. Smith, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Bröcker, W., *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt am Main 1965.
- Buchheim, Th., *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Felix Meiner, Hamburg 1986.
- Classen, C. J., *Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Amsterdam 1986.
- Ebert, Th., „The Role of the Frame Dialogue in Plato's *Protagoras*, in: A. Havlíček & F. Karfik: *Plato's Protagoras*, Praha 2003.
- Fischer, L., *Případ Sókratés*, Praha 1994.
- Fränkel, H., „ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur,“ in: *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- Gomperz, Th., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie I*, Leipzig 1903.
- Gomperz, Th., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig & Berlin 1912.
- Graeser, A., *Řecká filosofie klasického období*, OIKOYMENH, Praha 2000.
- Graeser, A., „Ein Dilemma des Protagoras“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 / 1978.
- Guthrie, W. K. C., *The Sophists*, Cambridge 1971.
- Hölscher, U., *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, Heidelberg 1976.
- Hunt, E. L., „On the Sophists,“ in: *The Province of Rhetoric*, ed. by J. Schwartz & J. A. Rycenga, Ronald Press,
- Hussey, E., *The Presocratics*, Duckworth, London 1983.
- Kahn, Ch. H., „Řecké sloveso „být“ a pojem bytí,“ in: *Mýtus, epos a logos, PomFil 2*, Praha 1991.
- Karfik, F., „Die Seele in der Gefahr“, in: A. Havlíček & F. Karfik: *Plato's Protagoras*, Praha 2003.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge & London & NY & New Rochelle & Melbourne & Sydney 1981.
- Lawson-Tancred, H., *Plato's Republic and the Greek Enlightenment*, Bristol Classical Press, London 1998.
- Mansfeld, J., *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1987.
- Manuwald, B., „Der Mythos im *Protagoras* und die platonische Mythopoie,“ in: A. Havlíček & F. Karfik: *Plato's Protagoras*, Praha 2003.
- Mourelatos, A. P. D., „Naive Metaphysics of Things,“ in: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy pres. to G. Vlastos*. Edd. by E. N. Lee & A. P. D. Mourelatos, Aasen 1973.
- Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940.
- Nestle, W., „Die einzelnen Sophisten,“ in: *Platons ausgewählte Schriften, Protagoras, Einleitung*, B. G. Teubner, Leipzig & Berlin 1910.
- New York 1965.

- Patočka, J., *Platón*, SPN, Praha 1992.
- Patočka, J., *Sókratés*, SPN, Praha 1991.
- Patzer, A., *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Karl Alber, Freiburg/München 1986.
- Pleger, W. H., *Die Vorsokratiker*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1991.
- Rahn, H., „Bemerkungen zur philosophischen Rhetorik in der Antike“, in: H. Schanze (ed.): *Rhetorik und Philosophie*, Fink, München 1989.
- Scholten, H.: *Die Sophistik*, Akademie Verlag, Berlin 2003.
- Schwinge E. R., *Griechische Tragödie und zeitgenössische Rezeption: Aristophanes und Gorgias. Zur Ferage einer angemessenen Tragödiendeutung*, Göttingen 1997.
- Smith, B., „Protagoras of Abdera,“ *Quarterly Journal of Speech Education* IV / 1918.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955.
- Thein, K., „Men, animals and war (Prot. 320 c8 – 322 d5)“, in: A. Havlíček & F. Karfik: *Plato's Protagoras*, Praha 2003.
- Untersteiner, M., *The Sophists*, NY 1954.
- Versenyi, L., „Protagoras' Man-Measure Fragment,“ in: *American Journal of Philology* 83 / 1962.
- Welcker, F., „Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates,“ *Rheinisches Museum für Philologie* III / 1833.

BIBLIOGRAFIE KE GORGIOVI LEONTÍNSKÉMU

- Prakticky úplná bibliografie ke Gorgiovu spisu Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως za léta 1896-2003 dispositi v K. Boháček: *Proč Gorgiás mluví*, Praha 2004

- Andersen, Q., *Im Garten der Rhetorik*, Darmstadt 2001.
- Baumhauer, O. A. *Die sophistische Rhetorik: eine Theorie sprachlichen Kommunikation*, Stuttgart 1986.
- Blass, F., *Die attische Beredsamkeit*, 3. Ausg. Leipzig 1887-98, reed. Hildesheim & New York 1979.
- Boháček, K., *Rétorika, Gorgiás Leontínský*, in: *Dějiny politického myšlení I*, OIKOYMENH, Praha 2008.
- Buchheim, Th., *Gorgias von Leontinoi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.
- Bux, E., „Gorgias und Parmenides,“ in: *Hermes* 76 / 1941.
- Červenka, J., „Gorgias a soudobá řecká filosofie I,“ in: *Listy Filologické* 1950.
- Červenka, J., „Gorgias a soudobá řecká filosofie II,“ in: *Listy Filologické* 1951.
- de Romilly, J., *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Univ of California Press, Berkeley & Los Angeles 1968.
- Eucken, K., *Isokrates*, Berlin 1983.
- Frolíková, A., *Ísokratés*, in: A. Havlíček (ed.), *dějiny politického myšlení I*, OIKOYMENH, Praha 2008.
- Gagarin, M., „Greek Oratory“, in: Mirhady, D. & Too, Y. L. (trans.): *Isocrates I*, Austin 2000.
- Gigon, O., „Gorgias 'Über das Nichtsein',“ in: *Hermes* 71 / 1936.

- Gomperz, H., *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin 1912.
- Goth, J., *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen 1970.
- Jähne, A., „Kommunikative Umsetzung gesellschaftlicher Problematik bei Isokrates,“ in: *Philologus* 135 / 1991.
- Kennedy, G., : *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.
- Knape, J., *Was ist Rhetorik*, Reclam, Stuttgart 2000.
- Kratochvíl, Z., *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, Praha 2006.
- Kraus, J., *Rétorika v evropské kultuře*, Academia, Praha 1998.
- Mirhady, D. & Too, Y. L., *Isocrates*, University of Texas Press, Austin 2000.
- Oestereich, P. L. , *Fundamentalrhetorik. Untersuchung zu Person und Rede in der Öffentlichkeit*, Hamburg 1990.
- Segal, Ch. P., „Gorgias and the Psychology of the Logos,“ in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66 / 1962.
- Schirren, T., *Aisthesis vor Platon*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998.
- Snell, B., „Aristophanes und die Ästhetik,“ in: E. R. Schwinge (Hrsg.): *Euripides, Wege der Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- Snyder, P., *Die magie der Rhetorik: Poesie, Philosophie und Politik in Friedrich Schlegels Frühwerk*, F. Schöningh, Paderborn & München & Wien 1999.
- Spriosu, M. I., „Mask of Dionysus: The *Bacchae* and *The Frogs*,“ in: Spriosu, *God of Many Names. Play, Poetry and Power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*, Duke Univ. Press, Durham & London 1991.
- Thomas, C. G. & Webb, E. K., „From Orality to Rhetoric: an intellectual Transformation,“ in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London & New York 1994.
- Too, Y. L. & Mirhady, D., *Isocrates*, University of Texas Press, Austin 2000.
- Webb, E. K. & Thomas, C. G., „From Orality to Rhetoric: an intellectual Transformation,“ in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London & New York 1994.
- Weische, A., „Rhetorik und Philosophie in der Antike,“ in: Schanze, H. & Kopperschmidt, J. (ed.): *Rhetorik und Philosophie*, München 1989.

PLATÓNSKÁ BIBLIOGRAFIE

- Bartlett, R. C. , „Socratic Plotical Philosophy and the Problem of Virtue,“ in: *The American Political Science Review* Vol. 96, 2002 / 3.
- Bedu-Addo, J. T., „Recollection and the Argument ‘From a Hypothesis’ in Plato’s Meno,“ in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 104, 1984.
- Boháček, K., „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés,“ in: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha 2004.
- Boháček, K., „Platónův „dvojitý agent“ aneb jak podvodník podvodníka podvedl“, in: *Filosofický časopis* č. 6, 2007 / 55.
- Boháček, K., „Rétorika a řečnické umění, 1.Rétorika,“ in: (ed.) A. Havlíček, M. Mráz, *Dějiny politického myšlení I.*, Praha 2008.

- Boháček, K., „Hektór a Odysseus v dialogu Hippias Minor,“ in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006.
- Cole, T., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore 1991.
- Coventry, L., „Philosophy and Rhetoric in the Menexenus,“ in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 109.
- Demos, M., „Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias,“ in: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96.
- Deuschle, J., *Dispositionen der Apologie und des Gorgias. Logische analyse des Gorgias*, Leipzig 1867.
- Dodds, E. R., *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1990.
- Dover, K. J., „Aristophanes' Speech in Plato's Symposium,“ in: *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 86 / 1966.
- Ebert, Th., *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin 1974.
- Edelstein, L., „The Role of Eryximachus in Plato's Symposium,“ in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* Vol. 75 / 1945.
- Friedländer, P., *Plato 2. The Dialogues. First period*, NY 1964.
- Friedländer, P., *Platon*, Bd. II., Berlin 1964.
- Gagarin, M., „Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric“, in: Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, London & New York 1994.
- Gauss, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons II*, Bern 1958.
- Gigon, O., *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Artemis, Zürich & München 1974.
- Glenn, Ch., „Sex, Lies, and Manuscript: Refiguring Aspasia in the History of Rhetoric,“ in: *College Composition and Communication*, Vol. 45, 2 / 1994.
- Gulley, N., „Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues,“ in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 2, 1952 / 1,2.
- Gulley, N., „Plato's Theory of Recollection,“ in: *The Classical Quarterly*, N.S. Vol. 4, 1954 / 3,4.
- Havlíček, A. & Karfík, F. (ed.): *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Havlíček, A. (ed.): *Platónův dialog Lysis*, Praha 2003.
- Cherniss, H., „Parmenides and the Parmenides of Plato“, *American Journal of Philology* 1932 / 53.
- Irwin, T., *Plato Gorgias. Translation with Introduction and Commentary*, Oxford 1979.
- Irwin, T., *Platos Ethics*, Oxford & N.Y. 1995.
- Jacoby, F., „Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos,“ *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 64., 1944.
- Johnson, R., „The Poet and the Orator,“ in: *Classical Philology*, Vol. 54, 1959/3.
- Kahn, Ch. H., „Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus,“ in: *Classical Philology* 1963/4 (vol. 58).
- Kahn, Ch. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996.
- Klosko, G., „The Insufficiency of Reason in Plato's Gorgias,“ in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 36, 1983 / 4.
- Koller, H., *Die Komposition des platonischen Symposions*, Zürich 1948 (diss.).
- Kosman, L. A., „Silence and Imitation in the Platonic Dialogues,“ in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume ed. J. C. Klagge & N. D. Smith, Oxford 1992.
- Kurzová, H., „K interpretaci Platónova dialogu Menón,“ in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Menón*, Praha 2000.
- Landmann, M., „Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten,“ in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1965 / 10.
- Lewes, G. H., *Biographical History of Philosophy*, London 1857.

- Loraux, N., *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge MA, 1986.
- Ludwig, P., „Politics and Eros in Aristophanes' Speech: Symposium 191e-192a and the Comedies,“ in: *The American Journal of Philology* Vol. 117, 1996 / 4.
- MacNeal, R. A., *Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt am Main 1992.
- Maier, H., *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
- McCoy, M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge & NY 2008.
- Monoson, S.S., „Remembering Pericles. The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus,“ in: *Political Theory* Vol. 26, 1998 / 4.
- Moural, J., „Několik poznámek k Platónovu dialogu Menón,“ in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Menón*, Praha 2000.
- Müller, D., „Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons,“ in: *Hermes* 116 / 1988, Heft 4.
- Müller, G., „Concerning Platonic Esthetics,“ in: *The Journal of Philosophy* Vol. 30, 1933 / 13,
- Neumann, H., „Diotima's Concept of Love,“ in: *The American Journal of Philology* Vol. 86, 1965 / 1.
- Novotný, F., *O Platonovi III. Filosofie*, Praha 1949.
- Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra, OIKOYMENH*, Praha 2003.
- Palmer, J. A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford & NY 1999.
- Pappas, N., *Plato and the Republic*, London & NY 1995.
- Popper, K., *Otevřená společnost a její nepřátelé I.*, OIKOYMENH, Praha 1994.
- Reale, G., „Die Begründung der abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon,“ in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996.
- Rehn, R., „Der entzauberte Eros: Symposium,“ in: T. Kobusch & B. Mojsisch (ed.): *Platon: Seine dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996.
- Rosen, S., *Plato's Symposium*, New Haven 1987.
- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- Rowe, C. J., *Plato Symposium*, Warminster 1998.
- Salkever, S. G., „Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's Menexenus,“ in: *American Political Science Review* Vol. 87, 1993 / 1.
- Sallis, J., *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington 1996.
- Sansone, D., „Socratic "Tragic" Definition of Color (Pl. Meno 76D-E),“ in: *Classical Philology* Vol. 91, 1996 / 4.
- Schadewald, W., „Ursprung und frühe Entwicklung der attischen Tragödie,“ in: *Wege der Forschung* (zu Aischylos I., hrsg. H. Homel), Darmstadt 1974.
- Schudoma, I., *Platons „Parmenides“. Kommentar und Deutung*, Würzburg 2001.
- Slezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985.
- Stenzel, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig & Berlin 1931.
- Stern, H. S., „Plato's Funeral Oration,“ in: *The New Scholasticism* XIVIII / 1974.
- Špínka, Š., „Sókratovo podivné dobro,“ in: (ed.) A. Havlíček, *Platónův dialog Hippias Menší*, Praha 2006.
- Thein, K. *Vynález věcí*, Praha 2008.
- Usener, K., „Palamedes. Bedeutung und Wandel eines Heldenbildes in der antiken Literatur,“ in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 20 / 1994-95.

Wipern, J., „Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions,“ in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.):

SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald, Phil. Sem. 23, 1965 / 10.

Wyller, E. A. , *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia*, Oslo 1960.

Zehnpfennig, B., *Platon: Symposion*, gr.-de., Hamburg 2000.

EDIČNÍ POZNÁMKA:

Vzhledem k rozsáhlosti studie a jejímu stupňovitému uspořádání jsem pro průběžné odkazy na literaturu v jednotlivých kapitolách zvolil méně běžnou plnou verzi bibliografického odkazu. Práce pojednává o méně známé problematice a zpracovaná odborná literatura je jedním z jejích kladů: v případě využití jako pomůcky k další práci pokládám za užitečnější dávat k dispozici celý údaj bez nutnosti obracet neustále stovky stran.

A P P E N D I X

PŘÍLOHA I.

CHRONOLOGIE PLATÓNOVÝCH DIALOGŮ

1. Členění na základě předpokládaného vývoje Nauky o Idejích

dle: D. Ross: Plato's Theory of Ideas, Clarendon Press, Oxford 1951

| von Arnim | Lutoslawski | Raeder | Ritter | Wilamowitz | Ross |
|-------------|-------------|------------|-----------|------------|------------------|
| | Apol. | Apol. | Hipp. Mi. | Ion | |
| Ion | | Ion | | Hipp. Mi. | Charm. |
| Prot. | | Hipp. Mi. | Lach. | Prot. | Lach. |
| Lach. | Euthfr. | Lach. | Prot. | Apol. | |
| Rep. I | Crit. | Charm. | Charm. | Crit. | Euthfr. |
| Lysis | Charm. | Crit. | Euthfr. | Lach. | Hipp. Ma. |
| Charm. | | Hipp. Mai. | Apol. | | |
| Euthfr. | Lach. | Prot. | Crit. | Lysis | Meno. |
| Euthd. | Prot. | Gorg. | Gorg. | Charm. | SICÍLIE 1 |
| Gorg. | | Menex. | Hipp. Ma. | Euthfr. | ? Crat. ? |
| Meno | Meno | Euthfr. | Euthd. | Gorg. | Symp. |
| Hipp. Mi. | Euthd. | Meno | Crat. | Menex. | Phd. |
| Crat. | Gorg. | Euthd. | Meno | Meno | Rep. |
| Symp. | Rep. I | Crat. | Menex. | Crat. | |
| Hipp. Ma. | Crat. | Lysis | Lysis | Euthd. | Phdr. |
| Phd. | Symp. | Symp. | Symp. | Phd. | Parm. |
| Crit. | Phd. | Phd. | Phd. | Symp. | Theait. |
| Rep. II – X | Rep. II-X | Rep. | Rep. | Rep. | SICÍLIE 2 |
| Theait. | Phdr. | Phdr. | Phdr. | Phdr. | Soph. |
| Parm. | Theait. | Theait. | Theait. | Parm. | Pol. |
| Phdr. | Parm. | Parm. | Parm. | Theait. | SICÍLIE 3 |
| Soph. | Soph. | Soph. | Soph. | Soph. | Tim. |
| Pol. | Pol. | Pol. | Pol. | Pol. | Criti. |
| Phil. | Phil. | Phil. | Tim. | Tim. | |
| | Tim. | Tim. | Criti. | Criti. | Phil. |
| | Criti. | Criti. | Phil. | Phil. | Ep. VII. |
| Nom. | Nom. | Nom. | Nom. | Nom. | Nom. |
| | | Epin. | | | |

2. Periodizace na základě stylometriky a počítačové analýzy

a) KLASICKÁ VARIANTA

| | LEDGER ¹ | BRANDWOOD ² | VLASTOS ³ |
|------------|---------------------|------------------------|----------------------|
| Lysis | E 1 | E / T | T |
| Euthfr. | E 2 | E / T | E |
| Hipp. Min. | E 3 | E / T | E |
| Ion | E 4 | E / T | E |
| Mipp. Mai. | E 5 | E / T | T |
| Alc. I. | E 6 | | |
| Theag. | E 7 | | |
| Crit. | E 8 | E / T | E |
| Gorg. | T 1 | E / T | E |
| Menex. | T 2 | E / T | T |
| Meno | T 3 | E / T | T |
| Charm. | T 4 | E / T | E |
| Apol. | T 5 | E / T | E |
| Phd. | T 6 | E / T | M 2 |
| Lach. | T 7 | E / T | E |
| Prot. | M 1 | E / T | E |
| Euthd. | M 2 | E / T | T |
| Symp. | M 3 | E / T | M 3 |
| Crat. | M 4 | E / T | M 1 |
| Rep. | M 5 | M 1 | M 4 |
| Parm. | M 6 | M 2 | M 6 |
| Theait. | M 7 | M 3 | M 7 |
| Phdr. | M 8 | M 4 | M 5 |
| Phil. | L 1 | L 5 | L 5 |
| Cleit. | L 2 | | |
| Soph. | L 3 | L 3 | L 3 |
| Pol. | L 4 | L 4 | L 4 |
| Nom. | L 5 | L 6 | L 6 |
| Epin. | L 6 | L 7 | |
| Tim. | L 7 | L 1 | L 1 |
| Criti. | L 8 | L 2 | L 2 |
| Epist. | L | L 8 | |

¹ G. R. Ledger: *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford 1989

² L. Brandwood: *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge Univ. Press, 1990

³ G. Vlastos: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, NY 1991.

2. Periodizace na základě stylometriky a počítačové analýzy

b) YOUNGOVA MINIMALISTICKÁ VARIANTA⁴

| | |
|----------|--|
| L | Criti., Nom., Phil., Pol., Soph., Tim. |
| M | Parm., Phdr., Rep., Theait. |
| E | Ostatní dialogy |

3. Graeserova kombinovaná periodizace⁵

| | |
|-----------|--|
| 1. | MOŽNÁ JEŠTĚ ZA SÓKRATOVA ŽIVOTA Lach., Charm., Prot., Euthfr., Lys., Rep. I, Ion |
| 2. | OBDOBÍ ŠOKU A VYROVNÁNÍ SE SÓKRATOVOU SMRTÍ Apol., Crit., Gorg., Men., Euthd., Crat., Hipp. Mai., Hipp. Min. |
| 3. | KOLEM 1. SICILSKÉ VÝPRAVY A ZALOŽENÍ AKADÉMIE Symp., Phd., Rep. II-X, Phdr. |
| 4. | PLATÓNOVO STÁŘÍ, PO 2. SICILSKÉ VÝPRAVĚ Theait., Parm., Soph., Pol., Tim., Criti., Fil., Nom. |

4. Náš pracovní návrh kombinované periodizace

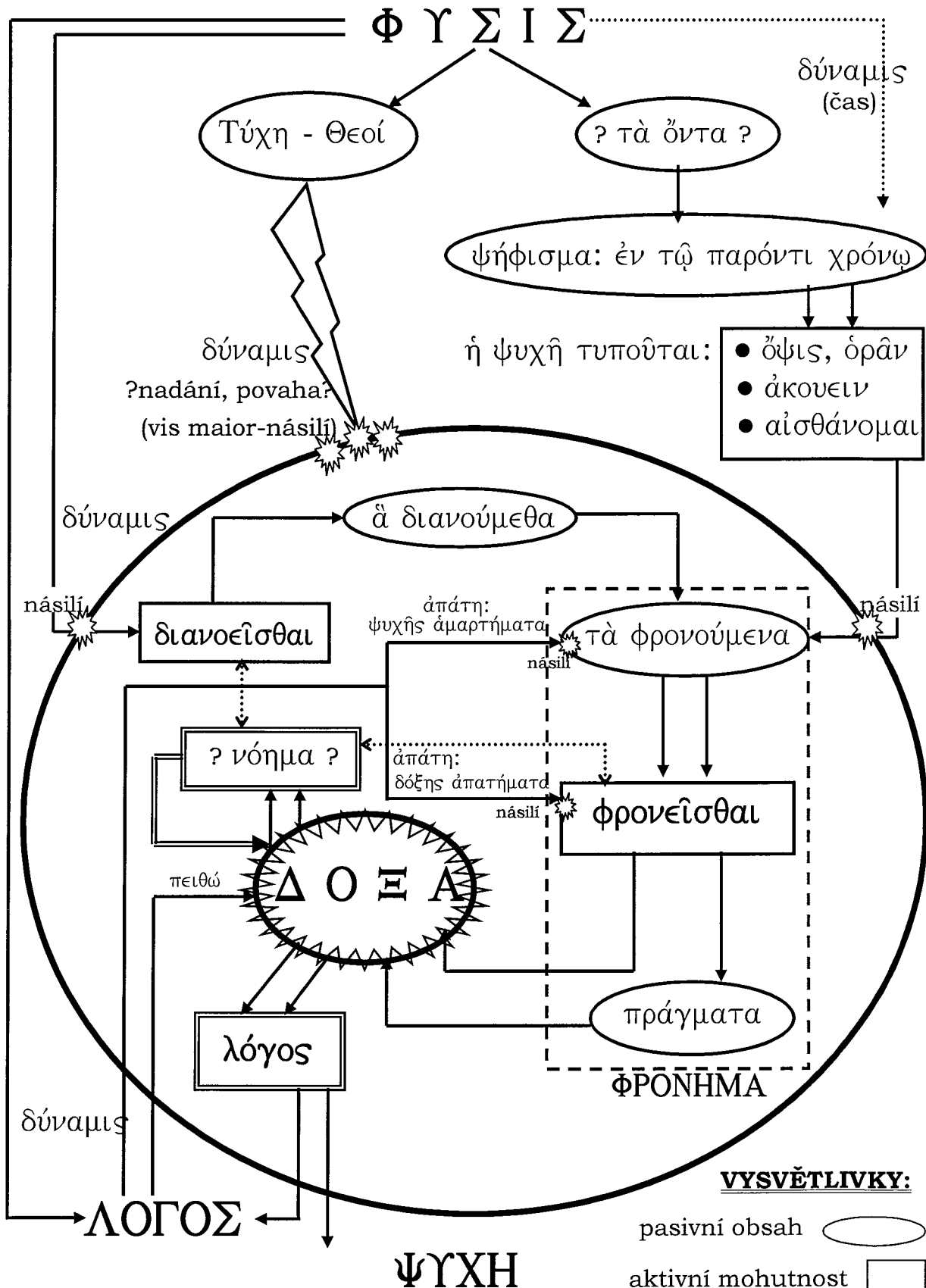
| | | |
|----------------------|---------------------|---|
| 1. RANÉ | a, malé sókratovské | Aporetické, ještě za Sókratova života a vlivu, možná paralelní tvorba tragédií <i>Ion, Hipp. Min., Euthfr., Lach, Theag.</i> |
| | b, tranzitivní | Doba po Sókr. smrti, šok a vyrovnání se s oponenty Sókr., bez náznaku Nol <i>?Crito?, Apol., Hipp. Ma., Charm., Lysis, Euthd., Crat., Prot.</i> |
| 2. STŘEDNÍ | a, raně-střední | Zápas s rétorikou vede k nutnosti budování pozitivní nauky, náznaky Nol <i>Gorg., Menex., Meno, Symp.</i> |
| | b, klasické | Vrcholné období, začíná založením Akademie, vybudována klasická Nol <i>Phd., Rep., Theaet.</i> |
| 3. POZDNÍ | | kritika klasické Nol, v centru zájmu eleatská dialektika a „henologie“, přepřacování pýthagorejské nauky o harmonii obce, kosmu i duše <i>Soph., Parm., Phil., Phaedr., Pol., Nom., Epin., Tim., Criti.</i> |

⁴ Ch. M. Young: *Plato and Computer Dating*, Oxford Studies in Ancient Philosophy XII / 1994, 227-250.

⁵ A. Graeser: *Řecká filosofie klasického období*, OIKOYMENH, Praha 2000.

ΡΗΙΛΟΗΑ II.

GORGIOVA TAKTICKÁ PSYCHOLOGIE



PŘÍLOHA II.

Porovnání struktury *Heleny* a *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος*

| <i>Περὶ τοῦ μὴ ὄντος</i> | HELENA |
|--|--|
| <p><i>προοίμιον</i> - VYTYČENÍ 3 TEZÍ</p> <p>ČÁST I. NIC NENÍ</p> <p>1. důkaz: NENÍ- nelze myslet „být“ ani „nebýt“, aniž bychom upadli do paradoxů.</p> <p>2. důkaz: NIC- nelze myslet něco jsoícího ani jako vzniklé ani jako věčné, dále ani jako jedno ani jako mnohé, ani jako v klidu ani v pohybu.</p> <p>ČÁST II. NIC NENÍ POZNATELNÉ</p> <p>Důkaz: skutečné poznání nezaručuje ani 1. myšlení, ani 2. smyslové vnímání.</p> <p>ČÁST III. NIC NENÍ SDĚLITELNÉ DRUHÝM</p> <p>1. důkaz: sdělována je řeč, nikoli obsahy mysli (smyslové vněmy, myšlenky, představy).</p> <p>2. důkaz: dvě věci nemohou být nikdy totožné - sdělené se tedy liší od myšleného, mluví od posluchače a dokonce i jedinec sám od sebe v průběhu života.</p> <p><i>ἐπίλογος</i> - ÚVODNÍ TEZE POTVRZENY</p> | <p><i>προοίμιον</i> - VYTYČENÍ 3 TEZÍ</p> <p>DŮKAZ I. NEVINA V PŘÍPADĚ DONUCENÍ</p> <p>1. argument: Bohu ani Osudu nelze vzdorovat, jsou přirozeně mocnější.</p> <p>2. argument: Tělesnému násilí nelze vzdorovat, je-li násilník přirozeně silnější – zákon silnějšího.</p> <p>DŮKAZ II. NEVINA V PŘÍPADĚ PŘEMLUVENÍ</p> <p>1. argument: čarovná řeč omámí smysly a zatemní mysl – člověk je očarován, nemá vlastní vůli</p> <p>2. argument: argumentativní řeč člověka přesvědčí...</p> <p>DŮKAZ III. NEVINA V PŘÍPADĚ LÁSKY</p> <p>1. argument: každá duše je vrozeně tak citlivá na specifické vjemy, že nedokáže vzdorovat a ztrácí já</p> <p>2. argument: pokud láska není reakce na specifický vjem, ale božská síla, pak jí nikdo nemůže vzdorovat</p> <p><i>ἐπίλογος</i> - ÚVODNÍ TEZE POTVRZENY</p> |

PŘÍLOHA II.

ÍSOKRATÉS

STRUKTURA ÍSOKRATOVY ŘEČI ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ (or. 15)

A. SOFISTA

§ 1 sofisté mají špatnou reputaci – kdyby neslibovali nemožné, měli by lepší

§ 2 naše přirozenost neumožňuje poznat budoucnost – argument „a fortiori“ s Homérem

§ 3-6 sofisté slibují štěstí, a berou pouhé 3 miny, svým studentům věří méně než zřízencům

§ 7-8 sofisté učí štěstí a trou bídu, puntíčkaři v inkonsistenci u slov a přehlížejí v činech, prý znají budoucnost a jsou zcela neschopní poradit cokoliv v přítomnosti – soukromníci vidí, že se svými δόξαι dojdou dál než sofisté s a právem se rozhodují žít prostě a bez vzdělání

B. POLITICKÁ ŘEČ

§ 9-10 političtí učitelé píší horší řeči, než improvizují soukromníci, a zajímá je jen co největší počet co nejlevnějších studentů

§ 11 taková moc fil by Í stála za všechny peníze – ale neexistuje, a kvůli lžím jsou napadáni všichni učitelé filosofie

§ 12-13 ποιητικοῦ πράγματος τεταγμένην τέχνην παραδείγμα φέροντες ačkoli musí mít na zřeteli καιρός, το πρέπον, καινότης

C. ÍSOKRATOVA TEXNH

§ 14-15 δυνάμεις ἐν τοῖς εὐφυέσιν, ἐμπειρία παιδείσεως je udělá τεχνικωτέρους ale s lidmi bez nadání mnoho nenadělá, i když i jim zbystří rozum

§ 16-18 není tak těžké získat ἐπιστήμη τῶν ἰδεῶν, ale τάξασθαι jak náleží !Gorgiás!
καταποικίλαι ἐθυμήμασι vyžaduje yucÁj φndrikÁj ka^ doxastikÁj, učitel musí být parφdeigma chybí-li něco, není úspěch zaručen

D. PŘEDCHÚDCI VE VÝUCE

§ 19-20 staří autoři řečnických učebnic se vyžívali ve složité popisné terminologii, která nikomu neprospívá a v praxi je na obtíž

§ 21 Í filosofie rychle vede k ἰσπία...κείαν a ne k ἰσπία...αν . spravedlnosti nelze učit, ale lze skrze τῶν ἰσπία τῶν πολιτικῶν ἰσπία se vycvičit v tomto směru

§ 22 Í popřel cizí vzdušné zámky a neslibil nic, co není v jeho silách

PŘÍLOHA II.

STRUKTURA ÍSOKRATOVY ŘEČI ANTIDOSIS (or. 15)

1. Schéma podle Yun Lee Too⁶

| | |
|-------------|---|
| § 1 - 13 | první (nefiktivní) προοίμιον |
| § 14 - 28 | druhé (fiktivní) προοίμιον |
| § 29 - 51 | žaloba (γραφή) |
| § 52 - 83 | obhajoba s citací (dosvědčujících) řeči |
| § 84 - 101 | obhajoba rétorické výchovy |
| § 102 - 139 | obhajoba generála Timothea |
| § 140 - 166 | interludium s nepřímou řečí a historickou reflexí |
| § 167 - 214 | ἐγκώμιον na filosofii (tzn. na rétoriku) |
| § 215 - 242 | co je to „sofista“ |
| § 243 - 269 | pokračuje ἐγκώμιον na filosofii |
| § 270 - 309 | diskuse o filosofii a filosofické výchově |
| § 310 - 323 | závěrečné poznámky |

2. Podrobné schéma našeho čtení podle klasické nauky o τάξις

πρόλογος ke čtenáři (§ 1-13)

- εἰκῶν
- μνημείον

psané slovo

1. προοίμιον (§ 14 - 29)

pronášená řeč (apologie)

- buď δεινός, nebo χείρους πράξεις

2. γραφή (§ 30 - 32)

- učí mladé hledět prospěchu místo práva a jak na soudu tak ve fil. unikát

3. předběžné odmítnutí žaloby jako nesmyslné

(προδιήγησις)

- nikdy nebyl u soudu; vydělává na cizincích a utrácí doma (§ 33 - 42)
- psal výhradně λόγους Ἑλληνικοὺς πολιτικικοὺς και πανηγυρικοὺς
 - *** τρόποι τῶν λόγων gorgiovská literární teorie § 45 - 46
 - *** πανηγυρικός § 46 - 49
 - *** δύναμις = φιλοσοφία = διατριβή § 50

4. vlastní vyvrácení žaloby prostřednictvím důkazů (τεκμήρια)

(διήγησις)

- προλεγόμενα (§ 51 - 56)
- doličný předmět: Πανηγυρικός (or. 4) § 51 - 59, (§ 57 - 62)

⁶ Y. L. Too: Introduction to Antidosis, in: D. Mirhady & Y. L. Too, *Isocrates*, University of Texas Press, Austin 2000.

- doličný předmět: Περὶ εἰρήνης (or. 8) § 25 - 56; 132 - 145, (§ 63 - 66)
- doličný předmět: Πρὸς Νικοκλέα (or. 2) § 14 - 39, (§ 67 - 73)
 - *** úloha vladaře τὴν φρόνησιν ἀσκεῖν, „Ústava“ § 71 - 72
- shrnutí předložených důkazů: pocta předkům, athénské vlastenectví, výzva k panhellénské jednotě proti barbarům, všeobecná prospěšnost paněgyrické rétoriky (§ 74 - 83)
 - *** heslo panhellénismu: τὸ μείζον καὶ τὸ πλείονος ἄξιον προτιμᾶν § 80

5. vlastní vyvrácení žaloby prostřednictvím svědků (μαρτύρια)

- všichni mohou dosvědčit Ísokratovy pedagogické výsledky (§ 84 - 101)
 - *** narážka na Platónovu *Apologíi* 36 d: δι' ἀρετῆν ἐν πρυτανείῳ § 95

první vsuvka: Apologie Timothea

- svědek Timotheos (§ 101 - 139)
 - *** přijímá morální odpovědnost za žáky, i když nemusí § 104 - 106

6. interludium o Ísokratově osobním životě a situaci (§ 140 - 166)

(παραδιήγησις)

7. παιδεία

druhá vsuvka: pojednání o výchově

- προλεγόμενα (§ 167 - 179)
 - *** obraz moderní doby § 171 - 172
 - *** význam výchovy a role učitele v kultuře § 173 - 174
- ἡ τῶν λόγων παιδεία
 - *** φύσις: § 180 - 182
 - tělo - duše ↔ παιδοτριβικὴ ἢ μέρος γυμναστικὴ - ??? ἢ μέρος φιλοσοφία
 - *** poznání: ἰδέαι → ἐμπειρία → δόξα βεβαιότερον → καιροί § 183 - 185
 - *** složky studia: § 186 - 188
 - φύσις (přináší žák) → ἐπιστήμη (přináší učitel) → ἐμπειρία (oba)
 - *** pořadí složek podle významu: φύσις, ἐμπειρία, ... ἐπιστήμη § 189 - 192
 - *** τὸ τολμᾶν - esenciální složka § 192
- sofista (učitel)
 - *** Ísokratés coby učitel § 193 - 197 (výňatek z Κατὰ σοφιστῶν (or. 13) § 14 - 18)
 - *** první výtka sofistům (!?Platón!?) § 197
 - *** druhá výtka sofistům (?všeobecná?) § 198
 - *** odpověď na první výtku § 199 - 215 (charakteristika sofistické školy 201)
 - *** odpověď na druhou výtku § 216 - 242 (7 Sofistů & Solón, Kleisthe, Themí, Peri)
 - 3 motivy lidského jednání: rozkoš, zisk, čest § 217

8. interludium o lásce a žárlivosti § 243 - 248

9. ἐγκώμιον τῆς λόγου δυνάμεως § 249 - 257

(παραδιήγησις)

10. interludium o trpké zkušenosti s ostatními sofisty (§ 257 - 260)

(ὕποδιήγησις)

třetí vsuvka: pojednání o pravé filosofii

11. pojednání o pravé filosofii

- sofisté žákům neškodí, ale prospívají, i když méně, než tvrdí (§ 261 - 262)
- theoretický a praktický λόγος
 - *** μαθήματα praktické (politické) řeči odlišnou φύσις než theoretické, jejichž cena je pouze v procesu studia, disciplíně a bystření rozumu § 263 - 265
 - *** eristika, astronomie či geometrie je pouhou přípravou na skut. fil § 266 - 268
 - *** staří sofisté a dějiny principů § 268 - 269
- pravá filosofie
 - *** 2 pojmy filosofie § 270
 - *** definice pravé (praktické) filosofie § 271
- reálné možnosti praktické výuky pravé filosofie
 - *** žádná τέχνη neprozvedne lidi bez nadání ani morál ani intelektuálně § 272 - 274
 - *** lidé se stávají lepšími a významnějšími snahou lépe mluvit a přesvědčovat § 275
 - *** dobrý filosofický rétor musí dobře mluvit i správně myslet § 276 - 277
 - *** k přesvědčivému působení je nezbytná mravní bezúhonnost § 278 - 279
 - *** kontext X argument ...καλοκαγαθία řečníka ovlivňuje vnímání celé řeči § 280
- pravá filosofie a praktické životní hodnoty: co je to ΠΛΕΟΝΕΚΤΕΪΝ prospěch X zisk
 - *** nemorální jednání NIKDY nepřináší skutečný prospěch § 281 - 283
 - *** nepravá fil. starých sofistů neučí péči o osobní i obecný prospěch § 284 - 285
 - *** úpadek mládeže způsoben špatnou výchovou (této nepravé fil.) § 285 - 288
 - *** mládí – nejnebezpečnější životní etapa bohatého člověka § 289 - 290
 - *** lepší pracně získaná výřečnost než přirozená → filosofická rozvaha a opatrnost (?výpad vůči Lysiovi?) § 291 - 292
 - *** závěr: každý rozumný člověk by měl chtít co nejvíce vzdělaných řečníků § 293

(τὸ κεφάλαιον)

čtvrtá vsuvka: řeč k Athéňanům

12. filosofický apel k Athéňanům

- *** Athény centrum rétoriky a literární kultury vůbec, vliv attičtiny § 295 - 298
- *** povaha a pověst Athén – jediné velkoměsto, ale kruté a rozhádané § 299 - 302
- *** co může Athénám přinést důsledná praktická filosofická výchova § 303 - 306
- *** návrat ze zkaženosti ke slávě minulosti § 307 - 308
- *** rozhodující moc patří καλοῖς καγαθοῖς, ne sykofantům § 309 - 313
- *** 3 staré právní nástroje omezující moc sykofantů § 314
- *** dnes moc sykofantů výsledek přílišného uspokojení Athéňanů sebou samými φθόνος μεγαλοφροσύνη, demokracie zlikvidovala oligarchickou elitu § 315 - 319

13. ἐπίλογος ... κλειψύδρα

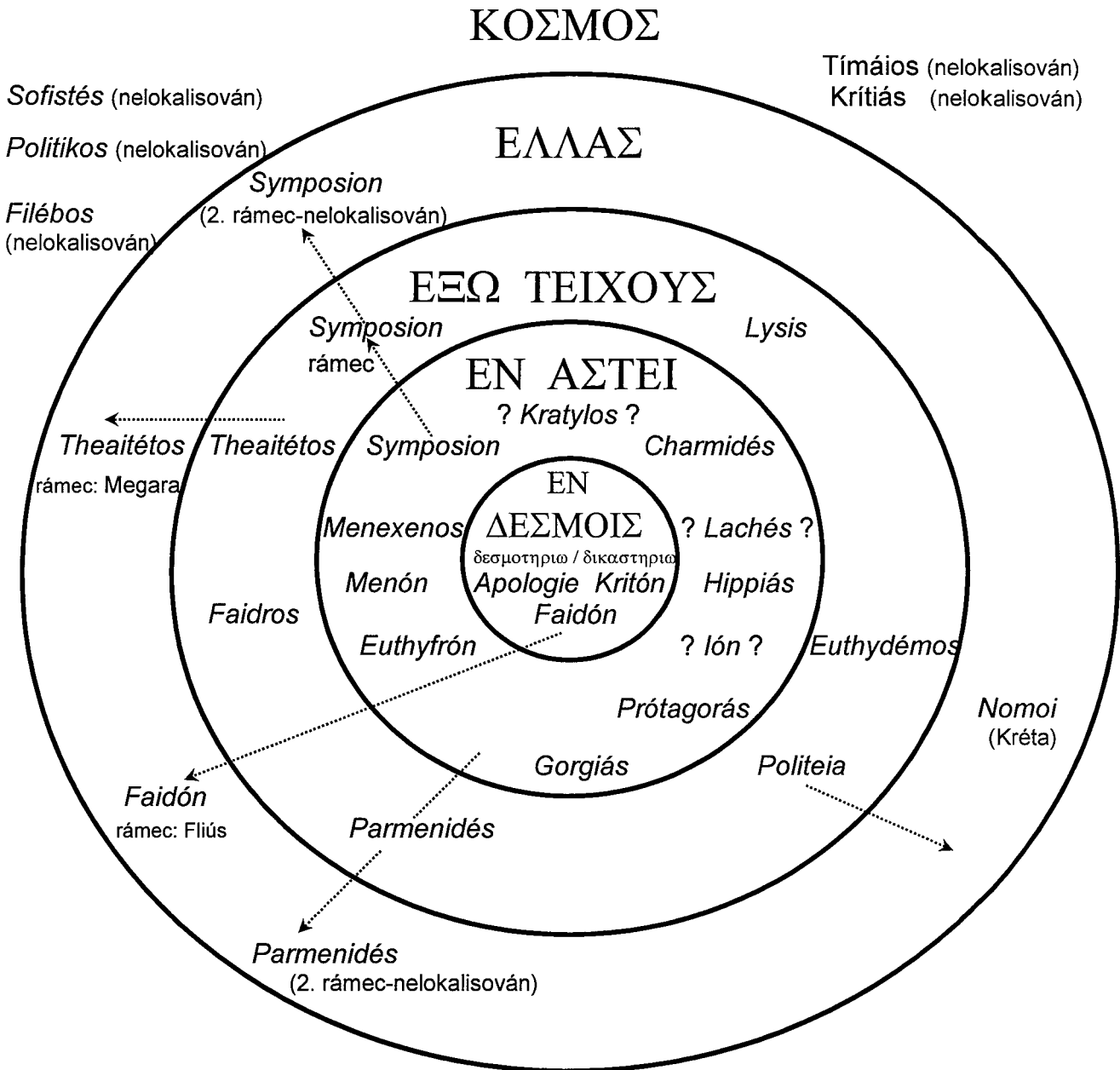
- filosof se nesníží k nedůstojnosti (ad *Apol.* 34 c) § 320 - 321
- celý život žil řádně → důvěřuje Bohům, nemá strach, Bohové mu dopřejí to nejlepší, ať již to bude cokoli (život nebo smrt) jako odměnu § 321 - 323

Π Ρ Ι Λ Ο Η Α Ι Ι Ι .

Τάξις: ΣΤΡΟΥΚΤΟΥΡΑ ΠΛΑΤÓΝΟΥΧΩΝ ΔΙΛΟΓΩΝ

Τοπολογικόχ κόντξκτ Πλατόνωνα διλόγου

podle Dietram Müller: Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons, in: *Hermes* 116 / 1988, Heft 4, 408.



PŘÍLOHA III. Obecná struktura malých sókratových dialogů

- **ZÁKLADNÍ PŘEDPOKLAD:** *Kdokoliv si troufá mluvit o nějaké věci, musí také o tomto tématu umět myslet.*

Δόξα (tušení, pseudohodnoty)

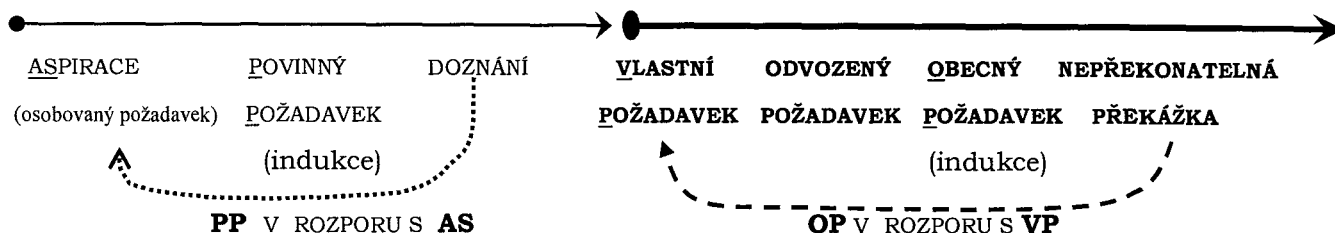
(předběžná) ἀπορία

Ἐπιστήμη (vědění: hodnota x pseudohodnota)

ὄρος

ἔλεγχος

(závěrečná) ἀπορία



PŘÍLOHA III. Schéma malého dialogu s nejjednodušší stavbou - IÓN

| | |
|--|---|
| 530a-b προοίμιον | obecná charakteristika Ióna |
| 530b-c Δ Ο Ξ Α („PROTREPTICKÝ DIALOG“) FORMULACE ZÁKL. PŘEDPOKLADU | rapsód musí rozumět básnickovým myšlenkám |
| 530c-e ASPIRACE | Ión nejlépe ze všech mluví o Homérovi |
| 531a-533c POVINNÝ POŽADAVEK | jako ostatní rapsódi musí Ión umět mluvit o všech básnících ... indukce: 1. 531d-532a konkrétní 2. 532d-533c obecná |
| 533c DOZNÁNÍ , 1. ἀπορία (aspiruje & nesplňuje PP) | Ión neumí mluvit o všech básnících, ale o Homérovi přesto mluví nejlépe – neví, jak to vysvětlit |
| ΕΠΙΣΤΗΜΗ („FILOSOFICKÝ DIALOG“) DEFINICE: | |
| 533d-534c (1) popření aspirace | |
| 534c (2) vlastní definice | básník nemluví na základě odborného umění, ale působením božské síly |
| 534d-536d (3) dehonestace | |
| 536d-537b VLASTNÍ POŽADAVEK (τέχνη) | Ión při mluvení o Homérovi nešílí, mluví krásně protože má odbornou znalost homérského rapsóda |
| 537c-e ODVOZENÝ POŽADAVEK (musí ovládat všechny složky) | má-li τέχνη homérského rapsóda, musí umět nejlépe mluvit o všech pasážích z Homéra |
| 538a-541d OBECNÝ POŽADAVEK (ἔργου) | KAZDÉ τέχνη MÁ SVŮJ PŘEDMĚT – JAKÝ PŘEDMĚT MÁ IÓN? indukce 538 c – 541 d |
| 541 e – 542 a NEPŘEKONATELNÁ PŘEKÁŽKA: ἀπορία (trvá Vlast. pož. & je v rozporu s Obec. pož.) | ačkoliv Ión tvrdí, že má rapsódské τέχνη, nemá žádný vlastní předmět o němž by nejlépe mluvil musí si vybrat |
| 542 b ἐπίλογος | Ión bude nejraději pokládán za božského, nic nepochopil |

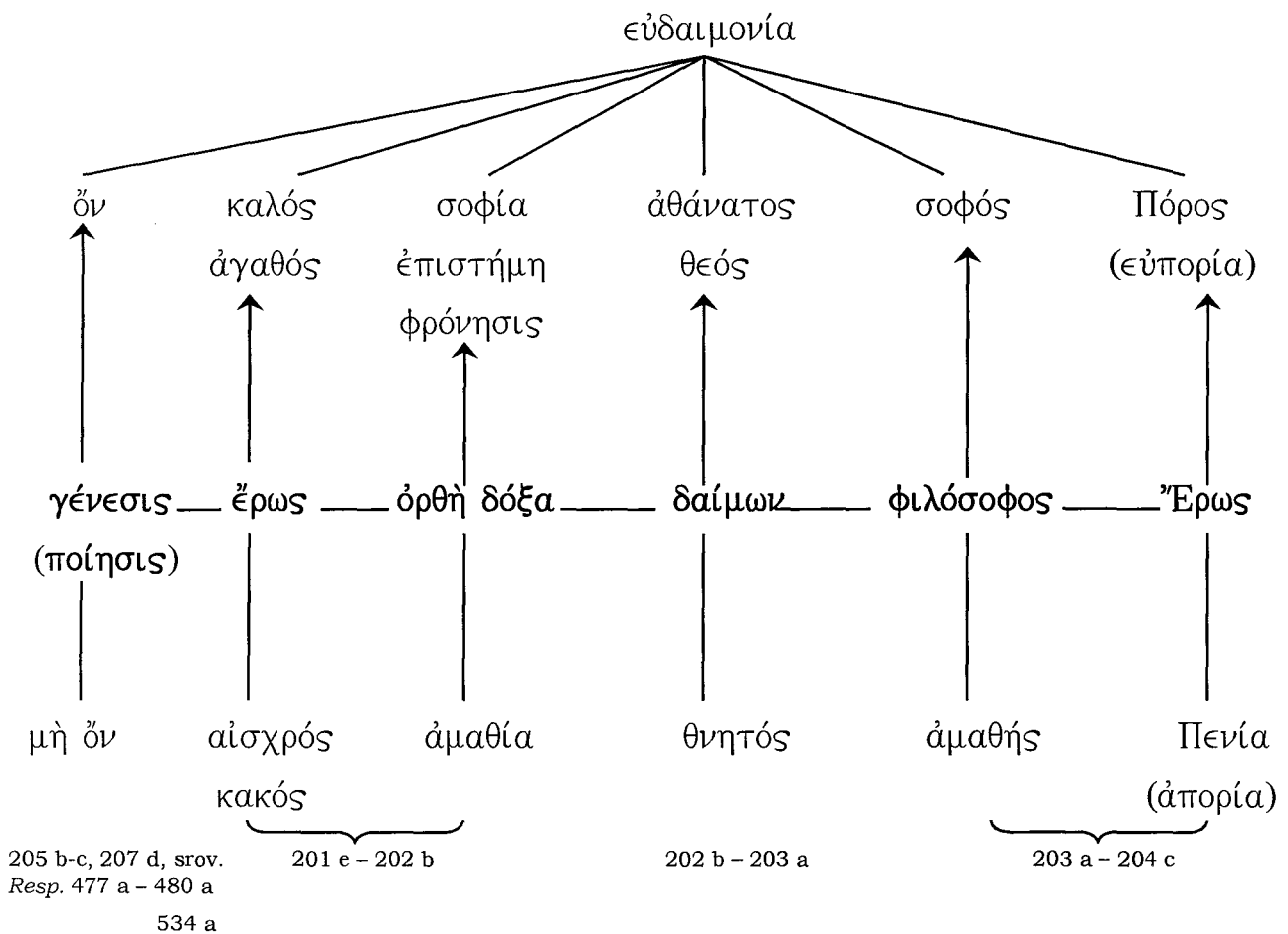
Π Ρ Ϊ Λ Ο Η Α Ι Ι Ι.

ΟΪΚΕΪΟΝ

Schéma universálního erotického směřování k

Dobru

Schéma převzato z J. Wippen: *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*,
in: H. Flashar & K. Gaiser (ed.): *SYNUSIA: Festgabe für W. Schadewald*, Phil. Sem. 23, 1965 / 10, 131.



Π Ρ Ι Λ Ο Η Α Ι V .

Schéma *hypothetického* konstruktů osm hypotéz z *Parmenida*

Schéma dle E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960, 77-81.
Doplněna jsou navíc malá čísla (v závorkách) reflektující posice skutečných hypotéz ve struktuře *Parm.II.*

