

Platón, nectnostní sofisté a pravá filosofická rétorika

PLATO, NONVIRTUOUS SOPHISTS AND TRUE PHILOSOPHIC RHETORICS

Jitka Paitlová¹²

Abstrakt: V článku se snažím odpovědět na otázku, proč byl Platón tak nevraživý vůči sofistům. Hlavní téma mé odpovědi spočívá v rozlišení mezi běžnou antickou sofistikou a pravou filosofickou rétorikou. Podle Platóna je běžná sofistika nebezpečná, protože je zaměřena pouze na populistické lahodění, které rozhodně nevede ke ctnosti. Naopak pravá rétorika je prospěšná, a to nejen pro jednotlivého člověka, nýbrž pro společnost jako celek, neboť se zakládá na takzvané občanské ctnosti. Moje argumentace vychází z interpretace Platónových dialogů *Prótagoras*, *Gorgias* a *Ústava*, se zřetelem k dialogům *Politikos* a *Faidros*.

Klíčová slova: Platón, sofistika, rétorika, ctnost, Prótagoras, Gorgias, Ústava.

Abstract: In this paper I try to answer the question, why Plato was so spiteful towards sophists. The main point of my answer is the distinguishing between the standard ancient sophistry and the true philosophical rhetoric. According to Plato, the standard sophistry is dangerous because of it is aimed only at populist savour, which surely doesn't lead to virtue. On the contrary, the true rhetoric is beneficial not only for an individual man but for the whole society because of it is based on the so called "civic virtue". My argumentation is based on the interpretation of Plato's dialogues *Protagoras*, *Gorgias* and *Republic* with regard to dialogues *Statesman* and *Phaedrus*.

Keywords: Plato, sophistry, rhetoric, virtue, Protagoras, Gorgias, Republic.

¹ Department of Philosophy, University of West Bohemia, Sedláčkova 19, 30614 Plzeň, Czech Republic, paitlova@kfi.zcu.cz

² Studie vznikla za podpory grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu č. SGS-2016-037.

Sofistika a rétorika

Na úvod poznamenejme několik obecnějších souvislostí o rétorice, sofistice a politice. Rétorika je v mnoha ohledech neodlučitelná od sofistiky – obě se vynořují zároveň s řeckou *polis*, jsou tedy produkty téže politické kultury, rozvíjejí se právě v politické sféře a souvisí s nabytou svobodou. Navíc stejně tak jako politika, jsou i sofistika a rétorika ve své podstatě obě zaměřeny na dvojznačnost. Jsou chápány jako nástroje, které „jednak formulují na racionální rovině teorii, logiku dvojznačnosti“ (sofistika), a „jednak umožňují na téže rovině dvojznačnosti účinně jednat“ (rétorika, politika).³ Sofistika i rétorika používají techniku *logu* – pole řeči je vyznačeno napětím mezi dvěma výklady o jedné každé věci, kontradikcí dvou tezí o každé otázce. Jejich cílem je přesvědčování, v podstatě klamání, ovládají lidi samotnou silou dvojznačného – podle Detienneho má Platón „naprostou pravdu, když je pokládá za mistry iluze“.⁴

Jaký je tedy rozdíl mezi sofistikou a rétorikou? Podle Klementa Alexandrijského je sofistika schopnost působící prostřednictvím hry se slovy na představivost, rétorika se pak podle něho rozkládá na půdě zdánlivého a má za cíl přesvědčovat.⁵ Platón v dialogu *Gorgias* tvrdí, že sofistika je o tolik krásnější věc než rétorika, oč je krásnější zákonodárství než soudnictví a gymnastika než lékařství [*Gorg.* 520b] (viz tabulka níže).⁶ Na konci dialogu *Sofistés* je konstatováno, že sofista „v soukromí a krátkými řečmi donucuje společníka hovoru, aby si sám sobě odporoval“, zatímco rétor „dovede provádět své záludnosti veřejně a v dlouhých řečech před zástupy lidu“ [*Soph.* 268b]. Pokud bychom to měli specifikovat, pak sofistika se odehrává spíše v soukromí, je normativnější a teoretičtější, je to pedagogický styl profesionálních vychovatelů, kteří formou přednášek a cvičení učili oné logice dvojznačnosti. Rétorika se pak odehrává výhradně na veřejnosti, je to uplatnění logiky dvojznačnosti v praxi, konkrétně na soudech, v radě, na shromáždění či na *agoře* – například v dialogu *Politikos* se píše, že rétorika má sloužit politice [*Pol.* 304e].

Sofistické myšlení je myšlení mající laicizovaný charakter, je obrácené k vnějšmu světu a soustředěné na *praxis*.⁷ V tomto smyslu sehráli podle Graesera sofisté „revoluční úlohu“, neboť „se obraceli ke každému, za své publikum pokládali veřejnost a svou představou vědění, které postupuje cestou důkazů a kterému se může naučit každý, poprvé vytvořili intelektuální veřejnost“.⁸ Avšak bylo by podle něho nepatřičné, „chtít interpretovat zčásti radikální a osvícenské teze jednotlivých sofistů jako bezprostřední výraz způsobu a formy myšlení vzrůstajících se nižších vrstev“, neboť „příznivci i zákazníci těchto profesionálních cestujících učitelů pocházeli především z okruhu aristokracie a vysoce postavených občanů“.⁹

Detienne poukazuje na to, že „doménou sofisty, rétora i politika je rovina myšlení, která tvoří protipól té roviny myšlení, na níž si od dob Parmenidových činí nárok filosofie“, a tedy

³ Detienne. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 141-143.

⁴ *Tamtéž*, s. 143.

⁵ Detienne (s. 145) z Klementova výčtu uvádí ještě *eristiku*, která má svůj výchozí bod v agónu a svůj konečný bod ve vítězství; přičemž „v tom všem je alétheia ničím“.

⁶ *Sofistika, zákonodárství a gymnastika jsou normativní, zatímco rétorika, soudnictví a lékařství jsou represivní*.

⁷ Detienne (s. 146) hovoří o dokonalé korelaci mezi laicizací paměti a znehodnocením alétheie.

⁸ Graeser. *Řecká filosofie klasického období*, s. 13.

⁹ *Tamtéž*.

samozřejmě i Platón.¹⁰ Filosofie se totiž pohybuje ve sféře nutnosti, pravdy a poznání, zatímco rétorika se pohybuje v rovině nahodilosti a nenáleží do řádu *epistémé*, nýbrž do řádu *doxa*, a to znamená do světa dvojznačnosti.¹¹ Dichotomii mezi filosofií a rétorikou vyjadřují především protiklady *pravda* (ἀληθεία) a *zapomnění* (λήθη), *nutnost* (ἀνάγκη) a *nahodilost* (τύχη), *poznání* (ἐπιστήμη) a *mínění* (δόξα). Platón to ještě termínově vyostřuje protiklady *dobré* (ἀγαθός) a *zlé* (κακός) či *krásné* (καλός) a *ošklivé* (αἰσχροός), čímž původně epistemologický problém činí morálním, respektive ontologickým problémem vůbec (neboť u Platóna dobro funduje veškeré bytí).

Pro širší objasnění vztahu *filosof-politik-sofista-rétor* použijme rozlišení z konce dialogu *Sofistés* [265b-268a], které Friedländer znázorňuje takto¹²:

lidské tvořivé umění					
věcí samých		obrazů			
		napodobování znalecké	napodobování spojené se zdáním		
			prosté (poctivé) napodobování	záludné napodobování	
<i>politik</i>	<i>filosof</i>			<i>rétor</i>	<i>sofista</i>

Friedländer poukazuje prostřednictvím heideggerovské terminologie na napětí mezi pouhým „s sofistickým pobytem“ a „filosofickou existencí“ Sókratovou.¹³ Navíc zdůrazňuje, že protiklad

¹⁰ Detienne. Mistři pravdy v archaickém Řecku, s. 142.

¹¹ Tamtéž.

¹² Friedländer. Platon Bd. III, s. 230.

¹³ „[...] die Spannung zwischen dem sophistischen Dasein, nach dem der Eleat fragt, und der philosophischen Existenz, die Sokrates wie kein anderer verkörpert.“ Tamtéž, s. 226.

bytí a ne-bytí, který je probírán v dialogu *Sofistés*, je „dějinným“ či „existenciálním“ protikladem sofistů a filosofa.¹⁴ K těmto rozdílům se postupně ještě dostaneme.

Po tomto obecném úvodu nyní přistupme k interpretaci konkrétních dialogů. Nejdříve se podíváme na první část dialogu *Prótagoras*, kde nám Platón představuje svůj nekompromisní pohled na sofistiku a ukazuje, jaké nebezpečí od ní hrozí nejen mladým lidem. Poté přejdeme k dialogu *Gorgias*, v němž si Platón ještě nekompromisněji bere na mušku rétoriku, přičemž rozlišuje mezi rétorikou lahodící, která je pouze pseudouměním hledícím jen na úspěch či slast, a rétorikou pravou, která činí občany lepšími, neboť jejím cílem je dobro. Navíc se ohledně těchto témat pokusíme naznačit určité analogie mezi dialogem *Gorgias* a *Sofistés*. Po objasnění rozdílu mezi pravou a lahodící rétorikou se vrátíme k dialogu *Prótagoras*, kde Platón uvádí na scénu takzvanou občanskou ctnost, která se zakládá na spravedlnosti a uměřenosti, a kterou zřejmě způsobuje právě ona pravá rétorika. Nakonec se dostaneme ještě k *Ústavě*, kde do jisté míry splývají definice uměřenosti a spravedlnosti, kteréžto dvě ctnosti charakterizují občanskou ctnost, a kde Platón naznačuje, že pokud má být obec vskutku dobrá a občané skutečně šťastní (a to jak z veřejného, tak ze soukromého hlediska), pak právě onu občanskou ctnost musí mít nutně všichni občané.

Nebezpečí sofistiky v dialogu *Prótagoras*

Začneme dialogem *Prótagoras*. Zdůrazněme, že tento dialog rozhodně není jednoduché interpretovat, neboť v pestrém dramatickém rámci je často těžké vyznat se v tom, co si Sókratés skutečně myslí a co je pouze kriticky míněná ironie – dokonce sám Sókratés na konci dialogu konstatuje, že se „všechny myšlenky hrozně pletou sem a tam“ [*Prot.* 360c]. Toto lstivé matení čtenáře je ovšem Platónovým strategickým záměrem, jímž chce poukázat na klamnost a nebezpečí sofistické rétoriky – opět na konci dialogu vyslovuje Sókratés obavu, aby ho při zkoumání nesvedl a neoklamal Epimétheus [*Prot.* 360c], který doslova *nebyl příliš moudrý* (οὐ πάλυ τι σοφὸς ὢν) [*Prot.* 321b]. Ovšem nás nyní bude zajímat pouze pedagogická část dialogu, kde je Sókratova ironie zcela zřejmá.

Neznalost, prodejnost a nebezpečí sofistiky se tedy jasně ukazují již na začátku dialogu, kdy mladý Hippokratés žádá Sókrata o to, aby se za něj přimluvil u věhlasného sofisty Prótagory, neboť doufá, že „moudrý“ Prótagoras učiní i jeho „moudrým“, a to samozřejmě za peníze. Sókratés však horlivého Hippokrata brzy zklidní, když vyjde najevo, že chce svoji duši vydat někomu, o kom ani nedovede říci, v čem spočívá jeho vědění. Sókratés přirovnává sofistu k obchodníkovi se zbožím, neboť jako obchodníci kupčí s tělesnými potravinami, stejně tak sofisté rozvázejí a prodávají po městech duševní nauky a všechny je vychvalují, aniž by věděli, které jsou pro duši dobré a které škodlivé. Navíc to většinou nevědí ani ti, kteří od nich kupují (jako právě Hippokratés) a přitom při koupi nauk dochází podle Sókrata k mnohem většímu *nebezpečí* (κίνδυνος) než při koupi jídel – nauky totiž musí člověk pojmout do své duše, protože si je nemůže odnést v jiné nádobě jako třeba potraviny [*Prot.* 313d-314b].

Klamnost, úskočnost a povrchnost sofistiky pak vycházejí najevo vzápětí při rozhovoru Sókrata se samotným Prótagorou. Nejprve se Sókratés ptá, co Hippokratés učením u Prótagory vlastně získá, načež se mu dostane odpovědi, že každý den vždy učiní pokrok k lepšímu; avšak Sókratés chce vědět v kterém směru a v čem. Poznamenejme, že také v dialogu *Sofistés* je jedním z výměřů sofistiky právě „lov na bohaté a urozené mladé lidi“ [*Soph.* 223b] a dalším výměřem je sofistika určena jako „obor, který obchoduje se zdatností“ [*Soph.* 224d]. Prótagoras tedy svoji *nauku* (μάθημά) přibližuje jako *rozvážnost* (εὐβουλία) jak ve věcech soukromých (správa svého

¹⁴ *Tamtéž*, s. 239.

hospodářství), tak i veřejných (řízení obce), což Sókratés za Prótagorova souhlasu označí jako *politické umění* (πολιτικὴ τέχνη), které činí muže *dobrými občany* (ἀγαθοὺς πολίτας) [Prot. 318e-319a]. Podle Sókrata ale tomuto *oboru* (τέχνημα) [Prot. 319a], respektive této *ctnosti* (ἀρετή) [Prot. 320b] nelze učit a vyzývá Prótagoru, aby se pokusil dokázat opak.

Ponechme však nyní stranou problém učitelnosti ctnosti, protože ten by vyžadoval samostatný článek, a podívejme se na dialog *Gorgias*, v němž Platón zřetelně charakterizuje postavení rétoriky a objasňuje, kteréže umění skutečně činí občany lepšími.

Lahodící a pravá rétorika v dialogu *Gorgias*

V dialogu *Gorgias* se střetávají dvě protichůdné pozice, respektive dva diametrálně odlišné životní styly či způsoby života. Zaprvé je to pozice nepravého rétora, kterou představují zkušený rétor Gorgias, jeho drzý žák Pólos a nejvyhraněnější pak ambiciózní politik Kalliklés. Zadruhé je to pozice filosofa ve smyslu „pravého“ rétora, jehož samozřejmě reprezentuje Sókratés, který musí dokázat nejprve Gorgiovi a Pólovi, že jejich rétorika není žádné umění, a poté Kallikleovi, „nejlépe vykreslenému a nejvíce odstrašujícímu z Platónových amoralistů“, ¹⁵ že filosofie není ani *zkáza lidí* (διαφθορά τῶν ἀνθρώπων) [Gorg. 484c] ani *směšná* (καταγέλαστον) [Gorg. 484e, 485a], nýbrž že je to *nejlepší způsob života* (ἄριστος τοῦ βίου) [Gorg. 527e].

Nejdříve tedy Sókratés (zřejmě právě z pozice onoho pravého rétora) kritizuje rétoriku za to, že je *výrobky ní přemluvy* (πειθοῦς δημιουργός) pouze *věřivé* (πιστευτικῆς), nikoli naučné [Gorg. 454e-455a], že to není žádné *umění* (τέχνη), nýbrž pouze jakási *zběhlost* (ἐμπειρία) či *cvik* (τριβή) ve způsobování libosti a příjemnosti [Gorg. 462b-c, 463b], že nijak nenáleží mezi věci krásné, nýbrž je to věc ošklivá a zlá [Gorg. 463a, 463d], že podstatou rétoriky je *úlisné lahodění* (κεφάλαιον κολακείαν) [Gorg. 463b], že je to pouze „pseudoumění“. Poznamenejme, že také v dialogu *Politikos* je rétorika popisována jako „schopnost přemlouvat množství a dav, a to pouhým mluvením, a ne poučováním“ [Pol. 304c-d]. Podle dialogu *Faidros* pak řečnické umění doslova „lže a není to umění, nýbrž *neumělý cvik* (ἄτεχνος τριβή)“, neboť „není pravého umění bez styku s pravdou“ [Phaedr. 260e].

Platón v dialogu *Gorgias* rozlišuje umění od zběhlosti [Gorg. 501b], tedy právě od onoho „pseudoumění“ – Friedländer toto rozlišení schematizuje následovně¹⁶:

¹⁵ Williams. Platón proti amoralistům, s. 18. Podle Williamse (s. 17-18) je „rozhovor strukturován podle toho, jak užívají tři dvojice hodnotových protikladů“: zaprvé *δίκαιον* a *ἀδίκον*, zadruhé *καλόν* a *αἰσχρόν*, zatřetí *ἀγαθόν* a *κακόν*.

¹⁶ Friedländer. Platon Bd. III, s. 229.

umění, která způsobují blaženost							
skutečná umění <i>směřují k nejlepšímu – cílem je dobro</i>				pseudoumění <i>směřují k nejpříjemnějšímu – cílem je slast</i>			
tělesná		duševní		tělesná		duševní	
<i>lékařství</i>	<i>gymnastika</i>	<i>zákonodárství</i>	<i>soudnictví</i>	<i>kuchařství</i>	<i>kosmetika</i>	<i>rétorika</i>	<i>sofistika</i>

Pseudoumění se za umění vydává, a nic se nestará o největší dobro, ale pouze loví nerozumnost a oklamává tím, co je pokaždé nejpříjemnější, protože směřuje k tomu, co je příjemné bez ohledu na to, co je nejlepší [Gorg. 464d-465a] – takovou podobu rétoriky nazývá Sókratés *lahodící* (κολακικῇ) rétorikou [Gorg. 517a], která je podle něj doslova otrocká, služebná a sprostá [Gorg. 518a]. Také v dialogu *Sofisté* se Platón o sofistice zmiňuje jako o „umění přemlouvačském“ [Soph. 222c] a „umění *lahodícím* (κολακικὴν) a *zpríjemňovacím* (ἡδυντικὴν)“ [Soph. 223a].

Proti této lahodící rétorice nabízí ovšem Platón v *Gorgiovi* alternativu, kterou nazývá *pravou* (ἀληθινῇ) rétorikou [Gorg. 517a]. Ta by hleděla vždy k největšímu dobru a měla za cíl, aby občané působením jejích řečí byli co nejlepší [Gorg. 502e]. Taková rétorika by vybízela žalovat i sebe sama i svého syna i přítele, jestliže dělá něco nespravedlivého, neboť kdo chce být v správném smyslu odborníkem v rétorice, musí být spravedlivý a znalý věcí spravedlivých [Gorg. 508b-c].

Podobně se také v dialogu *Sofisté* vyskytuje určení takzvané ušlechtilé *sofistiky dobrého rodu* (γένει γενναία σοφιστική), která náleží do umění vzdělávacího a je charakterizována jako „*usvědčování* (ἐλεγχος), které se zabývá lichým zdáním moudrosti“ [Soph. 231b]. Toto usvědčování je doslova „největší a nejúčinnější ze způsobů *očisťování* (καθάρσεων)“ [Soph. 230d], které usvědčováním vzbuzuje v usvědčovaném stud, vyjímá mínění překážející naukám a způsobuje, že se usvědčovaný bude jevit čist a bude si myslet, „že ví jediné to, co vskutku ví, a více ne“ [Soph. 230d] – teprve tak totiž může mít někdo užitek z podávaných nauk [Soph. 230c].

„Diairetické“ schéma takového očišťování z dialogu *Sofistés* [229a-230b], které se velmi podobá levé části schématu (týkající se skutečných umění) z dialogu *Gorgias* (viz výše), znázorňuje Friedländer takto¹⁷:

očišťování					
tělesné		duševní			
lékařské umění	gymnastika	trestnictví	umění vyučovací		
			odborné vyučování	vzdělávání	
				napomínání	usvědčování

Právě usvědčování je tedy v *Sofistovi* bytostnou náplní oné sofistiky dobrého rodu, která velmi evokuje pravou rétoriku z *Gorgii*. Vraťme se tedy k dialogu *Gorgias*, kde předmětem pravé rétoriky, doslova „réтора vzdělaného a dobrého“ [*Gorg.* 504d], by mělo být činit občany v *polis* co nejlepšími, to znamená, aby jim v duších vznikala spravedlnost (a opouštěla je nespravedlnost), uměřenost (a opouštěla je nezřízenost) a jiná ctnost (a odcházela z nich špatnost) [*Gorg.* 504e] – všimněme si spojení δικαιοσύνη a σωφροσύνη jako ctností nezbytných ke správné a krásné správě obce, neboť k tomuto fenoménu se později ještě dostaneme.¹⁸

Zmiňme zde úzkou souvislost s dialogem *Politikos*, kde se tvrdí, že „rozumní vládcové mohou dělat všechno a nedopouštějí se chyby, jen pokud zachovávají jednu velikou věc, totiž pokud s rozumem a uměním rozdělují obyvatelům obce vždy největší spravedlnost a tak jsou s to, aby je uchovávali v dobrém stavu a podle možnosti je dělali z horších lepšími“ [*Pol.* 297a-b]. O něco dále je v *Politikovi* konstatováno, že politik, který je vskutku hoden vlády musí chtít a být „schopen vládnouti s ctností a věděním a zbožností a správně všem měřiti podle spravedlnosti a zbožnosti“ [*Pol.* 301d].

¹⁷ *Tamtéž.*

¹⁸ *Srov. Alc. I, 134c-e; Men. 73b; Symp. 209a; Rep. 500d.*

Vraťme se ale ke *Gorgiovi*, kde Sókratés vedle spravedlnosti zdůrazňuje především uměřenost, neboť chce zřetelně upozornit na kontrast mezi *člověkem uměřeným* (σώφρων) a Kalliklem, jehož duše je evidentně v opačném stavu proti uměřené, je *nerozumná* (ἄφρων), *nezřízená* (ἄκόλαστος) a podle Sókrata tedy *špatná* (κακή) [Gorg. 507a]. Ve sporu Sókrata s Kalliklem už totiž nejde pouze o názorový střet o tom, co je to rétorika a co je jejím předmětem, nýbrž o bytostný protiklad dvou způsobů života, spor o to, jak žít co nejlépe – zda jako dobrý, tj. ctnostný filosof či jako špatný, tj. nezřízený tyran, což je ostře vymezeno (zosobněnými) protiklady σωφροσύνη-ἀκολασία¹⁹ a ἀγαθόν-κακόν. Kalliklés tvrdí, že kdo chce *správně žít* (ὀρθῶς βιωσόμενον), musí ponechat svým žádostem co největší vzrůst a nesmí je krotit [Gorg. 491e], štěstí a ἀρετή jsou podle něj blahobyť, *nezkrocenost* (ἀκολασία) a svoboda [Gorg. 492c], zatímco uměřenost a spravedlnost vychvalují lidé slabí, kteří pro nedostatek mužnosti nemohou zjednat svým choutkám ukojení [Gorg. 492a-b], jsou to jen *dohody lidí proti přírodě* (παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων) a za nic nestojí [Gorg. 492c]. Naopak podle Sókrata ten, kdo chce být *šťasten* (εὐδαίμων), musí jít za *uměřeností* (σωφροσύνη) a cvičit se v ní [Gorg. 507d], neboť tam, kde je spravedlnost a uměřenost, je i *blaženost* (μακαρίω) [Gorg. 507e],²⁰ kdežto *nešťasten* (ἄθλιον) je člověk špatný a zle jednající, tedy ten, který je v opačném stavu nežli uměřený, člověk *nevázaný* (ἄκόλαστος), kterého popisoval Kalliklés [Gorg. 507c].

Tak Sókratés svoje slova úmyslně stylizuje do opozice vůči Kallikleovi, který však zůstává zcela nepohnut, čímž se ukazuje nesmiřitelnost obou postojů. Proto například Patočka hovoří o „propastnosti“ dialogu *Gorgias* – je to „νόμος jako σωφροσύνη a δικαιοσύνη, geometrická rovnost, mez“ proti „beztvarosti a bezmezné rozplizlosti pouhého života instinktivního“. ²¹ Samozřejmě víme, na jakou stranu se staví Platón sám, který v *Gorgiovi* dokonce nechává Sókrata o sobě tvrdit, že pouze on jako jediný z lidí tehdejší doby provozuje *politické umění v pravém slova smyslu* (ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ), a to proto, že řeči, které mluví, nemluví s úmyslem zavděčit se, nýbrž se zřením na *největší dobro* (το βέλτιστον), nikoli na *největší příjemnost* (το ἥδιστον) [Gorg. 521d].²²

Je pak otázkou, zda lze v dialogu *Gorgias* nějak rozlišit mezi pravým rétořem (politikem) a filosofem, neboť se zdá, že nikoliv. Platón zde rétoriku pravděpodobně pojímá jako prostředek, který určitým způsobem využívá jak sofistika a politika, tak filosofie – přičemž je jasné, že sofistická rétorika představuje pro Platóna pouze ono zdání, o němž jsem se zmínila v úvodu, neboť pravdy a dobra se dotýká jediné pravá (filosofická) rétorika. Navíc se domnívám, že určitá terminologická vágnost v užívání pojmů rétorika a politika (alespoň v dialogu *Gorgias*) dovoluje Platónovi vystihnout charakter (života) historického Sókrata, který zdaleka nebyl oním Platónovým filosofem-dialektikem z *Ústavy* (V.-VII. kniha), nýbrž filosofem ve smyslu pravého rétora v *Gorgiovi*, který raději bezpráví snáší, než by je činil, je spravedlivý, nade všechno se snaží být skutečně dobrým (jak v soukromém tak ve veřejném životě), vyhýbá se všemu lahodění, cvičí se v ἀρετή, je vskutku řádným člověkem, a tak žije i umírá a vyzývá k tomu ostatní lidi, neboť to je ten *nejlepší způsob života* (ἄριστος τοῦ βίου) [Gorg. 527b-e].

Další otázkou ovšem je, jak chápat vztah této „Sókratovy“ pravé rétoriky a Platónovy dialektiky. Nejpravděpodobnějším vysvětlením je podle mého názoru to, že Platón pravou

¹⁹ Srov. Rep. 402c, 403a.

²⁰ Srov. Charm. 175e; Alc. I, 134c-e; Symp. 188d.

²¹ Patočka, Platón, s. 176 a 183.

²² Platón asi používá určitou nadsázku, když nazývá Sókrata jediným pravým politikem, protože chce podobně jako v Apologii čtenáři ukázat, že Sókratés byl odsouzen nespravedlivě, neboť mu šlo vpravdě především o dobro obce.

rétoriku chápe jako filosofii užitou v praxi, respektive přípravu či předehru k vlastní písni [Rep. 531d], dialektice – teprve díky dialektice může totiž filosof *samým rozumovým myšlením* (αὐτῇ νοήσει) uchopit *samu podstatu dobra* (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν) a ocitnout se na samém *vrcholu pomyslna* (νοητοῦ τέλει) [Rep. 532b], tzn. *nejlepší* (βελτίστου) částí duše (tj. rozumovou složkou) [Rep. 532c] poznat *pravdu samu* (αὐτὸ τὸ ἀληθές) [Rep. 533a]. Na první pohled je tedy patrná určitá odlišná Sókratova tendence oproti Platónovi. Sókratés totiž jako „muž dobrý a mluvící ve prospěch největšího dobra“ [Gorg. 503d] svým myšlením a působením směřoval více k praxi (především k etice), neboť jeho cílem bylo jednak působit na spoluobčany, aby byli co nejlepšími, jednak sám žít na základě péče o duši ctnostně, a tedy dobře a šťastně, nadto pokorně přiznával, že nemá žádné vědění. Platón byl pak spíše mistrem teorie, který sice jednoznačně ze Sókratových myšlenek vyšel, ale byl mnohem ambicióznější, jeho cílem bylo pozitivní poznání vskutku jsoucího, a za tím účelem postupně vytvořil komplexní filosofický systém. Nic takového Sókratés nedokázal a zřejmě ani dokázat nechtěl (viz nezáludné filosofování a filosofické milování [Phaedr. 249a]). Pregnantně tento fenomén vystihuje Patočka: „Platón všechny záporny sókratovství hledí opět proměnit v klady.“²³

Na druhou stranu v dialogu *Faidros* dochází jednak k jakémusi dovršení charakteristiky pravého rétora z dialogu *Gorgias*, jednak dokonce k určitému splnutí odborné rétoriky a dialektiky. Skutečný odborník v řečnickém umění totiž musí umět *psychagogicky* rozlišit nejen „přirozené povahy svých posluchačů“, nýbrž také „jsoucna podle pojmových druhů a jedno každé zvlášť ukládati do rozsahu jedné ideje“ [Phaedr. 273e]. Platón ve *Faidrovi* mluví přímo o *dialektickém umění* (διαλεκτικῇ τέχνῃ), jímž rétor vážně zasazuje s vědění řeči do příhodné duše [Phaedr. 276e]. To však nemění nic na tom, že pravá-odborná rétorika může být právě užitím dialektiky v praxi. Platón si pravděpodobně uvědomil, že nestačí, aby si pouze filosof sám osvojil dialektiku a s její pomocí nahlédl pravdu, nýbrž že je třeba, aby toto poznání zprostředkoval i druhým, a to právě skrze umění odborné rétoriky, která používá dialektickou metodu nejen k tomu, aby rozlišovala pojmové druhy, nýbrž také k tomu, aby rozpoznala vhodné duše, které jsou schopné takového poznání.

Občanská ctnost v dialogu *Protagoras*

Po vyjasnění statutu rétoriky, respektive rozlišení její pravé a nepravé podoby, se nyní vraťme k dialogu *Protagoras*, a to přímo ke slavnému mýtu o tom, jak Epimétheus (protože nebyl příliš moudrý) rozdal všechny *schopnosti* (δυνάμεις) zvířatům a člověk tak zůstal bezbranný, nahý, bez obuvi, bez příkrývky [Prot. 321c]; načež musel Prométheus pro záchranu člověka ukrást Héfaistovi a Athéně *řemeslnou dovednost* (ἐντεχον σοφίαν) a *oheň* (πυρί) a darovat je člověku, který díky tomu byl schopen přežít [Prot. 321d]; a nakonec Zeus prostřednictvím Herma rozdělil stud a spravedlnost *mezi všechny* (ἐπὶ πάντας) lidi, aby dokázali udržovat řád a žít ve společenství [Prot. 322c-d]. Protagoras pak z tohoto vyústění mýtu odvozuje závěr, že každý je tedy účasten *občanské ctnosti* (πολιτικῆς ἀρετῆς) [Prot. 322e], neboť jinak by nemohl žít v lidské společnosti. A na základě „apotrpaické teorie trestu“, ²⁴ podle níž trest není pomsta, nýbrž odstrašení do budoucna, pak Protagoras dokazuje, že tato ctnost je věc získatelná a učitelná [Prot. 324c].

Podívejme se nyní blíže na pojem πολιτικῆς ἀρετῆς. Co je podle Protagory tato občanská ctnost a jak ji charakterizuje? V mýtu používá Protagoras spojení *občanská moudrost* (πολιτικὴν σοφίαν) [Prot. 321d] a spojuje ji se *studem* (αἰδῶ) a *spravedlností* (δίκην) [Prot. 322c]. Když

²³ Patočka. Platón, s. 155.

²⁴ Tamtéž, s. 142.

skončí svůj mýtus o tom, proč je tzv. občanská moudrost rozdělena mezi všechny lidi, používá Prótagoras nadále spojení *občanská ctnost* (πολιτική ἀρετή), kterou explicitně definuje třemi tvrzeními [Prot. 323a]:

1. pohybuje se v mezích *spravedlnosti* (δικαιοσύνης) a *uměřenosti* (σωφροσύνης),
2. *každému náleží mítí účast* (παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν) v této ctnosti,
3. jinak by neexistovaly *obce* (πόλεις).

Až potud to vypadá, že z platónského pohledu lze tento Prótagorův výklad akceptovat (o čemž se přesvědčíme později v *Ústavě*). Vzápětí však Prótagoras jako „správný“ sofista celý svůj „důkaz“ z filosofického hlediska úplně znehodnotí: obecně se sice za uměřenost pokládá *mluvit pravdu* (τὰ ληθῆ λέγειν), avšak kdyby o sobě někdo chtěl (pravdivě) prohlašovat, že je nespravedlivý, má být podle Prótagory považován za blázna, neboť všichni o sobě musí říkat, že jsou spravedliví – a vůbec nezáleží na tom, jestli spravedliví skutečně jsou či nejsou [Prot. 323b].²⁵ Tím tedy Prótagoras definitivně potvrdil svůj sofistický relativismus, a proto je mimo jiné nadále jasné, proč Sókratés v žádném případě nemůže přistoupit na učitelnost ctnosti v tomto Prótagorově relativistickém pojetí. Jak jsme však viděli, v dialogu *Gorgias* činí Platón posláním tzv. pravé rétoriky to, aby činila občany v *polis* co nejlepšími, totiž aby jim v duších vznikala právě spravedlnost a uměřenost – a tak vlastně domýšlí a rehabilituje Prótagorou sofisticky znásilněnou občanskou ctnost.²⁶

Mýtus pak následuje ještě Prótagorova *rozumová úvaha* (λόγος) na stejné téma [Prot. 324d], avšak nic nového se v ní nedozvídáme, neboť jak to kriticky shrnuje Patočka, Prótagoras zde již pouze „vypočítává, jak na jednotlivce působí rodinné prostředí, jednotlivé předměty vyučovací, zákony platné v obci atd. – prostě vykládá o mravních otázkách jako o faktech, která jsou vnější a věčná právě tak jako jiná fakta. Vykládá společenskou mechaniku dané mravní tradice, neptá se po jejích kořenech a jejím oprávnění.“²⁷ Sókratés samozřejmě nemůže akceptovat toto Prótagorovo pojetí, které mravní ctnost mechanizuje a nijak neproblematizuje, naopak problémy (viz výše to, že i nespravedliví lidé o sobě mají tvrdit, že jsou spravedliví) relativizuje a povrchně přechází.

Spravedlnost a uměřenost jako základní občanské ctnosti v dialogu *Ústava*

Na dialogu *Ústava* si nyní ukážeme, jaký je vztah mezi uměřeností a spravedlností, které tvoří občanskou ctnost (kterou způsobuje pravá rétorika). Platón nechává tyto dvě ctnosti vyvstávat společně vždy, když se jedná o dobrou správu obce. Připomeňme si tedy nejprve, co se o nich v jednotlivých dialozích přesně píše:

- A. V Alkibiadovi je řečeno: „Jestliže máš *konat politickou činnost* (πόλεως πράξειν) *správně a krásně* (ὀρθῶς καὶ καλῶς), musíš dodávat svým spoluobčanům *zdatnosti* (ἀρετῆς). [...] Musíš si tedy nejprve ty sám získat zdatnost. [...] Neboť budete-li ty i

²⁵ Srov. Rep. 364a.

²⁶ Viz Gorg. 504d, 507e; resp. Alc. I, 134c-e; Men. 73b; Symp. 209a; Rep. 500d.

²⁷ Patočka. Platón, s. 142.

obec jednat *spravedlivě a uměřeně* (δικαίως καὶ σωφρόνως), budete jednat *bohumile* (θεοφιλῶς). [...] Když budete takto žít, jsem ochoten vám zaručit, že budete *šťastni* (εὐδαιμονήσειν).“ [Alc. I, 134b-e]

- B. V *Prótagorovi* se dozvídáme o „občanské zdatnosti (πολιτικῆς ἀρετῆς), jež se má zcela pohybovat v mezích *spravedlnosti a uměřenosti* (δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης)“ [Prot. 323a].
- C. V *Gorgiovi* se tvrdí, jednak že „*spořádanost a úpravnost* (τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν) duše má jméno ‚zákonitý stav‘ a ‚zákon‘ a jím se lidé stávají zákonitými a řádnými, a to je *spravedlnost a uměřenost* (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη)“; a jednak že „řečník vzdělaný a dobrý [...] má svou mysl stále obrácenu k tomu, aby jeho spoluobčanům vznikala v duších *spravedlnost* (δικαιοσύνη) a opouštěla je *nespravedlnost* (ἀδικία), a aby v nich vznikala *uměřenost* (σωφροσύνη) a opouštěla je *nezřízenost* (ἀκολασία), a aby v nich vznikala jiná *ctnost* (ἀρετή) a odcházela z nich *špatnost* (κακία)“ [Gorg. 504d-e].
- D. V *Menónovi* je položena otázka, která samozřejmě předpokládá zápornou odpověď: „Je snad možno *dobře spravovat* (εὖ διοικεῖν) buď obec nebo domácnost nebo něco jiného, když by se to nespravovalo *uměřeně a spravedlivě* (σωφρόνως καὶ δικαίως)?“ [Men. 73a].
- E. V *Symposiu* zazní, že „Erós, který se uplatňuje s *uměřeností a spravedlností* (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης) nám způsobuje všechno *štěstí* (εὐδαιμονίαν) a činí, že můžeme žít v družnosti“ [Symp. 188d]; a že „nejdůležitější a nejkrásnější část moudrosti je ta, která se týká *spravování obcí i domácností* (τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις), jež se jmenuje *uměřenost a spravedlnost* (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη)“ [Symp. 209a].

V *Ústavě* se souvislost uměřenosti se spravedlností objevuje ještě výrazněji.²⁸ Především je definice δικαιοσύνη ve IV. knize velmi podobná hned oběma definicím σωφροσύνη: podle Platóna je spravedlnost *vnitřní* (ἐντός) „konání svého“, když se člověk chopí „vlády sám nad sebou“, sladí všechny tři činitele a „všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, *uměřeným* (σώφρονα) a *souladným* (ἡρμοσμένον)“ [Rep. 443d-e]. Jak tedy můžeme vidět, definice δικαιοσύνη v sobě zahrnuje nejen jednotlivé definice σωφροσύνη „konat své věci“, ²⁹ „ovládat sebe sama“, ³⁰ „soulad tří složek duše“, ³¹ ale navíc de facto i samu

²⁸ Srov. Alc. I, 134c-e; Prot. 323a; Gorg. 504d, 507e; Men. 73b; Symp. 209a; Rep. 500d.

²⁹ Srov. Charm. 161b.

³⁰ Srov. Alc. I, 122a; Gorg. 491d-e; Phd. 68c; Symp. 196c; Rep. 389d-e, 430e.

³¹ Srov. *silná definice uměřenosti* [Rep. 432a-b, resp. 442d].

σωφροσύνη. Tím se definitivně projevuje úzká souvislost těchto dvou ctností, kterou jsme v náznacích nacházeli i v předchozích dialogích.³²

Friedländer považuje spravedlnost a uměřenost za základní síly tvořící celek duše, respektive obce – σωφροσύνη je podle něj především síla *dostředivá* (zentripetale), která je signifikantnější v duši, zatímco δικαιοσύνη se projevuje jako síla *odstředivá* (zentrifugale) a je relevantnější v obci.³³ Osobně bych spíše řekla, že spravedlnost vychází z uměřenosti či ji přímo zahrnuje (a to v podobném smyslu jako obec zahrnuje jednotlivce). Všimněme si totiž následnosti, v níž Platón postupně uvádí jednotlivé ctnosti: nejprve nachází *moudrost* (σοφία) [Rep. 429a], což by odpovídalo hypotéze, že předpokladem pravé ἀρετή musí být σοφία,³⁴ respektive φρόνησις.³⁵ Dále je velmi zběžně jmenována *statečnost* (ἀνδρεία) [Rep. 430b], poté je podrobněji v souvislosti s rozlišením lepší a horší složky duše rozebrána *uměřenost* (σωφροσύνη) [Rep. 430e-432b], načež je nakonec velmi obsírně a na základě určení třech složek duše odvozena *spravedlnost* (δικαιοσύνη) [Rep. 432b-444d].

Zprv je tedy možné vykládat moudrost jako určitý společný základ pravých ctností duše, a to z prostého důvodu, že je jmenována jako první.³⁶ Zadruhé je zřejmé, že statečnost je od začátku ctnost spíše okrajová a důraz je kladen především na poslední dvě ctnosti, přičemž definice spravedlnosti v sobě určitým způsobem zahrnuje definici uměřenosti. Obě tyto ctnosti jsou podle mého názoru fundamentální v rámci „duše“ *polis* (na rozdíl od moudrosti, která zakládá ἀρετή v duši vládce či filosofa), a to ve dvou hlavních úrovních: pro duši člověka ve smyslu jednotlivého občana je v rámci obce význačná σωφροσύνη, která je tedy spíše *soukromou* záležitostí, zatímco pro „duši“ obce jako *společenství* lidí je relevantní především δικαιοσύνη, která je tedy v první řadě záležitostí *veřejnou*. Obojí je však vzájemně silně propojené, neboť obec nutně tvoří jednotlivci a zároveň by (běžný) jednatel nemohl žít bez obce (kromě filosofa, který je nad obec určitým způsobem povznesen a je pro něj zásadní moudrost, respektive poznání), proto není divu, že Platón obě ctnosti tak často uvádí pospolu a dokonce jim přisuzuje značně se překrývající definice.

To mimo jiné potvrzují i další dva výskyty uměřenosti v *Ústavě*, jak jinak než spolu se spravedlností. Nejprve je to zmínka v šesté knize o tom, že „zdravý a spravedlivý mrav [...] jest provázen uměřeností“ [Rep. 490c]. Později je též v šesté knize řečeno, že je nutné „*soukromě* (ιδίᾳ) i *veřejně* (δημοσίᾳ) uvádět v mravy lidí“ uměřenost, spravedlnost a všechny *občanské ctnosti* (δημοτικῆς ἀρετῆς) [Rep. 500d]. Ono „*soukromě* i *veřejně*“ evokuje právě výše naznačené vzájemné propojení duše jednotlivce (jako občana) a „duše“ obce.³⁷

³² Viz Alc. I, 134c-e; Prot. 323a; Gorg. 504d, 507e; Men. 73b.

³³ Friedländer. Platon Bd. III, s. 91-92.

³⁴ Viz Prot. 333d.

³⁵ Viz Men. 88d; Phd. 69a-c.

³⁶ Srov. Prot. 333d: *uměřenost a moudrost (σοφία) jsou jedno;*

Men. 88d: pokud je ἀρετή prospěšná, musí být φρόνησις;

Phd. 69a-c: pouze s φρόνησις vzniká pravá ἀρετή;

Symp. 209a: nejdůležitější část moudrosti (φρονήσεως) je uměřenost a spravedlnost.

³⁷ Výskyty σωφροσύνη a δικαιοσύνη:

Alc. I, 134c-e: kdo jedná spravedlivě a uměřeně, bude šťasten;

Prot. 323a: občanská ctnost (πολιτικὴ ἀρετή) se pohybuje v mezích spravedlnosti a uměřenosti;

Poznamenejme, že fenomén soukromého a veřejného se navíc v souvislosti s uměřeností a spravedlností nachází analogicky i v předchozích dialozích: „vládnouti a pečovatí nejen nad sebou i svými věcmi, nýbrž nad obcí a nad věcmi obce“ [*Alc.* I, 134c]. „[...] k tomu má člověk napínat všechny síly i své i obce, aby byla spravedlnost a uměřenost tam, kde má být blaženost“ [*Gorg.* 507d-e]. „[...] dobře spravovat buď obec nebo domácnost [...] spravedlností a uměřeností“ [*Men.* 73b]. „[...] nejdůležitější a nejkrásnější část moudrosti je ta, která se týká spravování obcí i domácností, jež se jmenuje uměřenost a spravedlnost“ [*Symp.* 209a-b].

Závěr

Z výše řečeného lze tedy vyvodit následující závěry. Zaprvé je podle dialogu *Gorgias* nutné rozlišovat mezi rétorikou nepravou, to jest lahodící, která hledí na *subjektivní* úspěch a jejímž cílem je působení slasti (tento typ rétoriky používají „záluční napodobitelé“ sofisté), a rétorikou pravou, jejímž cílem je činit občany lepšími, to jest takzvaně občansky ctnostnými, která hledí *objektivně* k dobru (tento typ rétoriky používá pravý politik typu Sókrata). S tím úzce souvisí takzvaná sofistika dobrého rodu, která je zmíněna v dialogu *Sofistés* a která má očišťovat lidi od nesprávných mínění, konkrétně pak „usvědčováním“ vyvracet tato lichá zdání moudrosti, a tak způsobit, aby si nikdo nemyslel, že ví, co ve skutečnosti neví.

Zadruhé musí pravý rétor sám mít takzvanou občanskou ctnost, která je založena na spravedlnosti a uměřenosti, neboť jedině pak je tento rétor schopen činit takto ctnostnými i ostatní občany, a tak spravovat obec krásně a správně, a to jest dobře. Tato občanská ctnost, jak je představena především v dialozích *Prótagoras* a *Gorgias*, je zřejmě podmínkou veřejného působení pravého rétora. Obraz pravého rétora je pak dovršen v dialogu *Faidros*, kde je konstatováno, že skutečný odborník v řečnickém umění musí ovládat též umění dialektické a cíleně zasévat vědění do duší svých posluchačů.

Zatřetí nám nakonec vyplynulo, že pokud celá obec je spravována a jedná spravedlivě a uměřeně, to znamená, že je založena na občanské ctnosti, pak jedná bohumile a všichni její občané jsou šťastni.

Seznam použitých zdrojů

- DETIENNE, Marcel. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. OIKOYMENH, Praha 2000.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, Bd. III. Die platonischen Schriften, Zweite und dritte Periode*. Walter de Gruyter, Berlin 1975.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. OIKOYMENH, Praha 2000.
- PATOČKA, Jan. *Platón. Přednášky z antické filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1992.
- PERSEUS, Perseus Project, An Evolving Digital Library, Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu>.
- PLATÓN. *Spisy. Sv. I-V*. (Přel. František Novotný.) OIKOYMENH, Praha 2003.

Gorg. 504d: spravedlnost a uměřenost činí občany v polis co nejlepšími; 507e: kde je spravedlnost a uměřenost, tam je blaženost;

Men. 73b: dobře spravovat obec či domácnost je spravovat spravedlností a uměřeností;

Symp. 209a: nejdůležitější část moudrosti se týká spravování obcí a domácností, a to je uměřenost a spravedlnost;

Rep. 364a: uměřenost a spravedlnost je sice krásná věc, ale obtížná a namáhavá; 500d: je nutné uvádět soukromě i veřejně v mravy lidí uměřenost, spravedlnost a všechny občanské ctnosti (δημοτική ἀρετή).

PLATON. *Werke. Bd. 1-8. Griechisch und Deutsch.* (Přel. Hieronymus Müller a Friedrich Schleiermacher.)
Gunther Eigler, Darmstadt 2011.

WILLIAMS, Bernard. Platón proti amoralistům. In: Jirsa (vyd.). *Rozum, ctnosti a duše. Pomfil, sv. 4.*
OIKOYMENH, Praha 2010. s. 10-22.