

SLOVÁ, KTORÉ SA CHCÚ STAŤ ČINMI, ALEBO EŠTE RAZ PRÍPAD ISOKRATES

VLADISLAV SUVÁK, Katedra filozofie FF PU, Prešov

SUVÁK, V.: The Words Which Want To Become Acts: The Case Isocrates Revisited

FILOZOFIA 55, 2000, No 5, p. 361

The paper retraces the history of one of the ancient arguments, which took place in the period of the rise of metaphysics between Plato and Isocrates. The problem at issue was the balance between words and acts. Both philosophers aimed at different resolutions of the problems brought about by this conflict between the words (committing to an action) and acts (unable to fill in the words). In the course of history the ways of "settling" this argument have been gradually marginalized. The metaphysics, however, had not freed itself of the necessity to resolve the conflicts, which the metaphysics itself provoked by its claims on the "rule of reason". That is why even such a marginalized character as Isocrates could become an interesting and a very significant impulse for the contemporary thought, still captured by platonism and facing "isocratican objections".

Ak si otvoríte niektorú z nespočetných prác o myšlienkovom dedičstve Grékov (dedičmi sme samozrejme my, ľudia západnej civilizácie), asi vás neprekvapí, že za najvýznamnejších *mysliteľov* tejto doby sa považujú Platón, Aristoteles - zoznam sa zvyčajne rozširuje o mená ako Parmenides, Herakleitos atď. Položili ste si niekedy otázku, v čom spočíva "veľkosť" práve týchto Grékov? A čo je jej meradlom? Prečo je Platón "veľký" a Gorgias či Antisthenes "malý", "bezvýznamný", "nedôležitý" pre *dejiny myslenia*? Odpoved' na takto položenú otázku nenájdeme ľahko a určite nebude jednoznačná. Ale hľadať čosi ako odpoved' by nám mohlo pomôcť lepšie porozumieť tomu, čo *hovoríme*, čo *myslíme*, ked' čosi také vyslovujeme, ked' takto premýšľame. Čo teda *robíme*, ked' svojmu vlastnému dedičstvu rozumieme práve takto?

Všimnime si napr. stále častejšie používanú tézu o dejinách myslenia ako *dejinách platonizmu*. Znovu a znovu sa pripomína a preveruje najmä od čias Nietzscheho pokusu o "platonizmus naruby". Aký význam má pre nás táto téza? Hovorí o *tom* Platónovi, vďaka ktorému nabrala západná tradícia tak určujúce nasmerovanie, že odvtedy sa pohybujeme už len v "platónskych otázkach" - dokonca aj vtedy, ked' Platóna "kritizujeme"? Alebo hovorí o *tom*, že Platón nám sprostredkoval takú myšlienkovú skúsenosť vyšej skutočnosti, ktorá odvtedy vedie všetky (západné) snahy o dosahovanie najvyšej pravdy, a to v priebehu "celých dejín" - platonizmu? Alebo hovorí jednoducho o *tom*, že odkedy Platón sformuloval problémy nášho myslenia, nevymysleli sme nič lepšie - t.j. ešte stále platia a my sa pohybujeme spolu s nimi v akýchsi začarovanych kruhoch (paradoxov)?

Podobné otázky nás môžu viesť ešte ďalej. Ale v každej z nich sa viac alebo menej prejavuje čosi ako naše presvedčenie či dokonca želanie čítať (a následne zapisovať) dejiny spôsobom, ktorý nielen rámcuje, ale dokonca umožňuje práve toto *naše čítanie*. V tejto eseji sa chcem pokúsiť "prečítať" Platóna trošku inak, než ako sme si (už

samozejme) privykli. Spôsobom, ktorý by nám umožnil iný pohľad na "dejinnú udalosť" nasmerovania západnej metafyziky".¹ To znamená, že by som rád použil iný spôsob čítania "platónskej problematiky", aby sme si pomocou neho vytvorili (ak sa to vôbec dá!) určitý priestor pre otázku možnosti a oprávnenosti "formulovať dejiny myslenia" ako "dejinnú udalosť", v ktorej sa všetko "dianie" vzťahuje k centrálnej *otázke bytia*.

Za východisko si zvolíme starý spor, ktorý sa odohral kdesi medzi Platónom a Isokratom. Slovičko "odohral" musíme brať s rezervou, lebo to, čo sa "stalo", dokážeme zrekonštruovať len veľmi hmlisto a ľažkopádne. Ale v tejto chvíli nejde o to, aby sme vypátrali, čo sa "skutočne stalo". Skôr sa zameriame na inú, pre nás omnoho dôležitejšiu vec. My dnes totiž mnogé z toho, čo bolo v gréckom myslení 4. storočia obrovským sporom, nevidíme. Nevidíme to práve preto, lebo sme to už kedysi dávno označili za *marginálnu udalosť*. Tak dávno, že sa na to nepamätáme - a vlastne o tom skoro nič nevieme... Mimochodom, ak odteraz začne náš príbeh miestami pripomínať detektívku, tak to určite nebude detektívka klasická. Okrem iného aj preto, že nikto zo zainteresovaných nemá záujem držať čitateľa v napäti. Dokonca sa hned' na začiatku nášho príbehu dozvieme, čo sa stalo. Ale ani na jeho konci sa pravdepodobne nedopárame, kto je "vrahom" (či možno len "prefikaným zlodejom"?) jednej udalosti. (Aj keď' v tomto prípade by to bol "zlodej dvaapoltisíročia"!).

Začneme teda tradične - opisom prostredia a hlavných hrdinov, aby sme si čo najlepšie vychutnali zápletku: Platón je pre nás všeobecne známou postavou gréckeho myslenia. Zachovala sa väčšina jeho dialógov, a tak ho dnes má kdeko "prečitaného". Isokrates je omnoho menej známy - hlavne ako "filosof".² Poznáme ho skôr (alebo len) ako "významného rétora". Pritom nikdy verejne nevystupoval, keďže mal nadmieru slabý hlas. No písal "reči", z ktorých mnogé sa nám napodiv taktiež zachovali.

O Platónovi sa napísali stovky kníh. O Isokratovi len niekoľko. Mali však rovnakých učiteľov a obidvaja založili v Aténach školu. Boli to konkurenčné "mysliarne",³ ale Isokratova škola sa v tých časoch považovala za oveľa významnejšiu. Prečo? Prečo sa tak vysoko cenila škola, ktorá je z *nášho* hľadiska "dejepiscov" *dôležitou udalosťou* "dejín rétoriky", ale *marginálou udalosťou* "dejín myslenia"? Odpoved' by sme mohli nájsť práve vo fenoméne, ktorý sme nazvali "platonizmom". Ale nepredbiehajme a začnime s čiastočnou "rekonštrukciou" celého prípadu.

Skica Platónovej tváre, ktorá sa nesnaží o "psychologický vhlás". Platón vrazil nevyhádzal dobre takmer so žiadnym svojím súčasníkom. Veľmi často boli tzv. sokratovci v polemike s človekom, ktorý sa považoval za Sokratovho nasledovníka. Aj keď sa

¹ Tento slovník si zámerne vypožičiavam od Martina Heideggera, lebo práve on snáď najvýraznejšie ovplyvnil v našom prostredí súčasné chápanie západnej tradície ako *metafyziku* (s centrálnou otázkou o zmysle bytia) a *platonizmu* ([1], 61 a n.).

² Pisanie slov *filosofia*, *filosof* v slovenčine (a zachovávanie gréckeho koreňa *φιλος*) vysvetluje jazyková poznámka v zborníku *Moderná racionalita III* (zost. F. Mihina), Prešov 1996, s. 135, ako aj novšia diskusia v tomto čísle časopisu.

³ Výraz "mysliareň" je prekladom slova φροντιστήριον, ktoré je Aristofanovým ironickým pomenovaním Sokratovej školy (či lepšie povedané všetkých dobových filosofických, t.j. v jeho zmysle "sofistických" škôl) v komédii *Oblaky* (*Nub.* 94, 128, 142, 181, 1144, 1487).

Platón vyjadruje k týmto sporom len veľmi nejasne, zdá sa, že problémom bolo práve *nasledovanie* Majstra - ktoré je *pravé*, a ktoré *nepravé*? Na jednej strane by sme mohli povedať, že ide jednoducho o vec povahy (génia): Neznášal tých, čo nepochopili "hlíbku" jeho myslenia a "plytko" ju kritizovali. Tento (psychologický) motív však prenecháme bohom. Lebo na druhej strane tu narážame na nesmerne zaujímavú vec. Platónov (mysliteľský) postoj možno bránil akejkoľvek (myšlienkovej) tolerancii! Jeho pozícia, ktorú pracovne (a zatiaľ dogmaticky) stotožňujeme so zrodom metafyziky, nedovoľovala "kompromisy". Preto ak hovoríme o "neznášanlivosti", máme na mysli onú *neschopnosť* stavať otázky a argumenty tak, ako ich stavia každodenné uvažovanie, a zároveň *schopnosť* preformulovať všetko nesprávne, neisté, lebo dvojznačné (*Iné*) do pravého, jednotného (*Jedného*).⁴

Tradícia pripisovala Platónovi *domýšľavost'*. Akoby sa považoval za lepšieho či dokonca za najvyššieho správcu filosofie - za akéhosi hierofanta z mystérií - za najvyššieho knáza najvyššieho zasvätenia.⁵ Priam spupne pôsobí aj jeho "vlastné vedenie", ktorým sa musíme riadiť aj v našom konaní.⁶ Uznať/poznať ho znamená ocitnúť sa v moci pravdy, konať na jej základe. No ak sa na vec pozrieme očami samotného Platóna, ukáže sa nám, že rodiaca sa myšlienka metafyziky "prekonávala" podobné spory ako malicherné. Veď ona sama už nemala byť len "novým" výkladom; mala sa stať jediným pravým výkladom skutočnosti, ktorý prekoná všetky ďalšie možné výklady už vopred. Dokonca aj Platón sa jej musí podriadiť a svoj výklad formulovať veľmi opatrne. Lebo každý výklad sa nakoniec len približuje k tomu skutočnému výkladu.

Pri čítaní Platónových dialógov často len tušíme, na koho práve útočí. Málokedy totiž hovorí priamo o názoroch svojich predchodcov a súčasníkov. Rád používa zvraty "starí si mysleli", "ktosi tvrdí", "počul som od kohosi" a pod.⁷ Mohli by sme to spoločne

⁴ Osud nepochopenia sokratovsko-platónskeho filozofa zobrazuje známa historka o Thaletovi (*Theaet.* 174 a n.). Za povšimnutie stojí aj najstarší obraz (karikatúra) Sokrata v Aristofanových *Oblakoch* (*Nub.* 225), ktorý sa "pozerá na slnko z veľkej výšky". Výraz περιπονεύνται sa tu používa ironicky - znamená "premyšľať", ale aj "divať sa z veľkej výšky", "pohŕdlať".

⁵ Podľa mnohých to dokladajú jeho *Listy*. Napr. *Ep. II.* 311e: ako filozof nie je neznámy žiadnemu Helénovi; *Ep. II.* 310e: ked' sa zišiel s Dionýsom, zišla sa filosofia s mocou; *Ep. VII.* 345c: označuje sa za vodec a správcu filosofie... Táto pasáž pohoršovala už dobových interpretátorov, ktorí nikdy nechápali filosofiu (v duchu prirodenej teológie 5. storočia) ako *jedinú* oprávnenú cestu k pochopeniu skutočnosti, ale skôr ako mnoho ľudských pokusov nachádzať božské Jedno v Mnom (pokiaľ máme použiť slovník najstarších gréckych fysikov), ktoré je preniknuté jeho zákonmi; nachádzať to, čo aj napriek našej snahe nebudem nikdy vlastniť, ale čo nám môže pomôcť v našom úsilií stávať sa lepšimi.

⁶ Pozri *Pol.* 297a: ...κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον...; *Ep. VII.* 341e; *Rep.* 494a atd>.

⁷ Tradícia zvykla hovoriť o "slušnej (nepriamej) kritike". Napr. Demetrios (*De herm.* 288) uvádzá dialóg *Faidón*, 59c ako príklad kritiky Aristippa - pripomína sa tam, že neboli so Sokratom v posledný deň jeho života. Za kritiku Antisthena by sme zasa mohli považovať *Theaet.* 201c (k identifikácii Antisthena pozri Arist., *Met.* 1043b 23). Podľa tradície Platón "neznášal" tak Aristippa, ako aj Antisthena. Inou Platónovou narážkou, a to na Xenofonta, boli Zákony 3 (*Leg.* 694c), kde sa haní výchova perzského kráľa Kýra (ktorej zasa venoval spis Xenofón - *O Kýrovej výchove*). Pozri aj Athenaeus 2, 505a; DL 3.34; Aulus Gellius, *NA* 14.3. Všeobecne sa považuje

s tradíciou pripisovať jeho "ješitnosti" či "nadutosti", keby sme nevedeli nič o vládnucej otázke platónskej metafyziky - *Čo je vec* (ti éστιν;)? Premyslenie tejto otázky, jej dôsledné prijatie totiž nedovoluje tomu, kto ju raz vyslovil, aby sa podriadil čomukol'vek inému než *otázke samotnej*. Pre toho, kto otázku *vedome kladie*, už nie sú dôležité mená a školy, ale vzory názorov, ktoré sa musia podriadiť *jedinej* otázke, aby boli raz a navždy spochybnené. Z otázky, ktorá si kladie také bytostné nároky, sa stáva otázka s vlastnou bytnosťou. Z jej pohľadu je dôležité preveriť prevládajúce názory, ktoré sa týmto aktom ukazujú ako pravdivé už len zdanlivo. A zároveň prestávajú *byť pravdivými*. Eleatská ontologická diferencia medzi zdanlivým a (bytosťne) pravdivým tu hrá dôležitú úlohu. Rátajú s ňou totiž aj tí, na ktorých sa má zaútočiť, teda Platónovi sofisti (či sofisti platónskych dialógov).

Sokratovské *vedomie nevedenia* nachádza u Platóna "novú formu" - dialóg postáv a postavičiek. Sú to súboje a polemiky, ale najmä *spoločné skúmanie* (κοινη ζήτειν, κοινη βουλευεσθαι) všetkých, ktorých spája otázka *Čo je to?* V dialógoch nájdeme vládnuce názory 5. storočia, ktoré sa rad radom spochybňujú aj rozdeľujú - triedia sa do "skupín", ktoré vytvárajú akési "typy" (sebaohraničujúceho) odpovedania. Nájdeme v nich tušenie "theórie", ktorá sa z pochybností a z dôsledného typologizovania rodí akoby sama zo seba (no vlastne z "otázky samotnej", lebo tá v sebe nesie vždy aj *samotnú vec*).⁸ Ale nenájdeme v nich "Platóna". Ostáva sokratovsky skrytý za svojimi postavičkami a zároveň sa vynára tam, kde sa "my sami" podľa jeho vzoru priblížime ku skutočnosti; tam, kde sa stávame *platonikmi*.

Až ako platonici rozoznávame ostrú hranicu mienok vypovedaných z ríše vedenia (pravdy). Rozoznávame "eristiku sofistov", ktorá sa môže prinajlepšom len tváriť ako "Platónova dialektika". A so sofistami nám začnú splývať aj mnohí sokratici, tragicí básnici, doboví politici, rečníci... Jednoducho všetci z ríše *zdania*, ktoré sa pretvaruje, že je pravé, no nepretvára samé seba na pravdivé.⁹ Mali by sme si položiť otázku, ako

za kritiku Isokrata pasáž z *Euthydéma* 304d n. To je aspoň niekoľko príkladov týkajúcich sa najblížších Sokratových žiakov a najvplyvnejších "mysliteľov" jeho doby (alebo povedzme "intelektuálov" s obrovským vplyvom na svoju dobu). Môžeme dokonca povedať, že vplyvnejších ako Platón, pretože ich myšlienky mali omnoho lepšie praktické uplatnenie.

⁸ V slove "theória" ponechávam grécku *thétu*, aby som zachoval diferenciu gréckej θεωρία od modernej "teórie". Najstaršie známe fragmenty používania tohto slova poukazujú až do archaických čias - θεωρία znamená dívanie sa na niečo, diváctvo, účasť na slávnosti, slávnosť, divadlo. Z každodenného jazyka sa postupne vytráca len ono dívanie sa na hru a častejšie sa doň dostáva zvláštne *skúmanie* vo forme *diváctva* (teda ne-zápasenia, ne-bojovania, ne-obhajovania ľudských vecí, ale "čistého nahliadnutia" božskej skutočnosti). Už pytagorejci chápali vlastnú komunitu ako (ezoterické) spoločenstvo a život v ňom, βίος θεωρετικός, ako "theoretický spôsob života" (pozri napr. Pytagorov citát v Diogenovi Laertioví VIII. 1.8.), avšak nie v zmysle modernej "teoretickej inštitúcie" a už vôbec nie v zmysle "poznávajúceho subjektu". Grécke poňatie theórie si zachovávalo svoj význam "diváctva", ktoré je "zainteresované na celku", ktoré "participuje na celku" a ktorého je vždy len sú-časťou, nemôže preto vytvárať alebo pretvárať skutočnosť (porovnaj napr. Gadamerov výklad, v ktorom poukazuje na spojitosť gréckej θεωρία s τὸ καλόν nielen v zmysle estetickom a religióznom, ale najmä v zmysle dosahovania zdatnosti a participácie na celku ([14], 77)).

⁹ Pozri Rep. 515a: Zajatcom v jaskyni sa len zdá, že vidia skutočné veci - v skutočnosti

dospievame k takýmto záverom? Kde začína a kde končí (naša) kritickosť? Lebo náš pohľad (nielen "historikov", ale aj "platonikov") musí byť samozrejme kritický - odolávať každému *zdaniu*, teda v prvom rade zdaniu, ktoré "re-produkujú" sofisti. Ich reči sa len tvária ako skutočné, sú však nepravé/neskutočné - teda vlastne (v prísnom slova zmysle parmenidovského "byť") *nie sú*.

Už Platón a spolu s ním najmä neskorší platonizmus vytvoril určité diferencie, ktorými sa nielen "rozlišovalo", ale aj "myslelo". Platónova diferenciácia *sofista/Rečník a filosof/Muž Logu* sa pri čítaní vynára len postupne, nezreteľne a často nepriamo.¹⁰ Slúži jej napr. narázka na mzdu, ktorú sofisti poberali od svojich žiakov. Mlčí sa však o tom, že sofisti neboli spravidla Aténčania (obec ich preto finančne nepodporovala) a museli sa žiť aj niečím iným. Alebo Platón prízvukuje, že jeho Sokrates nikdy neboli učiteľom (ved' nikdy nič neučil, nič nevedel okrem toho, že nevie). No neboli ním ani Platón? Tu môžeme vidieť, že Platón napĺňal slovo "učiteľ" veľmi svojrásnym obsahom bez ohľadu na to (alebo práve preto), že sofisti boli všeobecne uctievaní ako "najzdatnejší učitelia". Vo všetkom sa môže prejavíť dvojakosť, vo všetkom môžeme odhaliť platónsku diferenciáciu (zakotvenú v eleatskom napäti medzi mienkou a zdaním)!

Skica doby očami Platóna ako východisko pre portrétovanie (zlo)činu. Platón označuje pomerne často vo vlastnom úsilí (skutočne poznávať skutočnosť) bod, ktorý sám nazýva "konfliktom rečí a činov" ...¹¹ No tento konflikt neboli "platónskym

vidia tiež vecí (skutočnosti). Rovnako sa sofistom len zdá, že vedia všetko (*Soph.* 232a-236d.): V skutočnosti je to, čo "vedia", mienka potvrdzujúca prinajlepšom *viditeľnú* skutočnosť. Už stačí len dokázať, že naše vedenie (*mysliteľného*, preto neviditeľného) nie je mienka.

¹⁰ Táto Platónova účelová hra diferencií totiž nie je navonok jednoznačná. Ak "poznáme" predsokratovské Grécko, tak nás neprekvapí, že rečníctvo patrilo k dobrému vzdelaniu už v homérskych časoch (por. *Il. IX.* 443). Quintilianus napr. späť vo svojej učebnici rečníctva (*Inst. 12, 10.64*) považuje za počiatok rétoriky Homérov opis Nestorovho rečníctva v *Iliade I.247* n. Podobne interpretuje reči Menelaia aj Odysea (*Il. III.* 212 n.) a v *Iliade* nachádza dokonca vzory, typy rečí (*Inst. 10, 1.46*). Avšak rečníctvo sofistov a Sokrata má zvláštny, nový charakter, poznačený novým chápáním *logu*. Rečníctvo už nemusí byť len umením krásne (múzicky) *hovoriť* či krásne (periklovsky) *presviedčať*, ale v prvom rade *dokazovať*. Dôkazy ako závery rečí, majú potom charakter sokratovských *definicií*. Túto dejinnú situáciu by sme mohli nazvať (prvým) "obratom k jazyku". J. Stenzel ([2], 991) si myslí (asi právom), že jazyk je východiskom Sokratovho premýšľania a učenia. My by sme mohli dodáť, že rovnaký postoj k rečníctvu (ktoré si je vedomé hlavne vlastných možností viest reč) by sme mohli pripísat sofistom. Jazyk a jeho používanie (v zmysle využívania aj zneužívania) je východiskom rečníckeho umenia tak sofistov, ako aj sokratíkov (na to nezabúdajme!). Preto je ľažké v differencii starého a nového rečníctva presvedčivo dokázať novú differenciu nového rečníctva - differenciu v rámci logu -, o akú sa pokúša Platón.

¹¹ Už rané Platónove dialógy, v ktorých sa hovorí o zdatnostiach, narážajú na vzťah *λόγος* - *ἔργον* (napr. *Lachés*, *Lysis*, *Charmidés*). Typickou situáciou z *Lachéta* je Sokratova *požiadavka* voči Lachétovi, ktorý je odvážny *činom* (*ἔργον*), že ak chce synov učiť odvážnosti, musí vedieť aj vysvetliť v *reči* (*λέγειν*), čo je odvážnosť (190b-c). Dokonca i dôvod, pre ktorý sa obrátil Lachés na Sokrata s otázkou učiteľnosti zdatnosti, je príznačný: len muž zdatný svojimi činmi môže s nimi zosúladiť vlastné slová, "a to v dórskej tónine, nie v iónskej, ani vo frígickej či v lýdskej,

vynálezm". Bola to Otázka prelomu 5. a 4. storočia. Ďou začínali mnohé pokusy, vrátane Platónových, tak o dobré konanie, ako aj o "dobré mysenie". Aby sa mohlo toto napätie medzi slovami a vecami, ktoré robíme (konáme), "vrátiť do pôvodného (božského) pokoja", musí sa radikálne premeniť náš spôsob obcovania so skutočnosťou - myslí si Platón. Pre neho samého to znamenalo v prvom rade *spoznať* túto pôvodnosť, *vedieť*, čo je, lebo skutočné *vedenie* (bytia) nám nedovoľuje *konať* inak ako "bytostne" (= skutočne). Preto sa oprel o staršiu mystagogickú (orlickú alebo pytagorejskú) metaforu "dívania sa na božské veci": Len ako (duchovní) *dívaci* sa môžeme zúčastňovať skutočného diania, ktorému už prislúcha len božská stálosť...¹² Len keď sa nestávame zápasníkmi zainteresovanými na (márnivých) hrách a cenách o (zdanlivé) prvenstvá, len keď opúšťame klamlivý pohyb ľudských činov, nájdeme "pokoj" a "uzrieme" to, čo sa nepremieňa, čo stojí v nehybnosti - neotrasiteľne a práve preto najskutočnejšie. No najskôr musíme vybojovať zápas so sebou. Musíme ho vybojovať vo vlastných dušiach.

Platónska *θεωρία* (ako "už" vieme) po stáročiach splynie s určujúcou predstavou "svetnej metafyziky". Ale v klasickom období gréckeho mysenia nebola prijímaná tak, ako si to často zjednodušene a radi nahovárame. Práve naopak. Až na Aristotela

ale v tej, ktorá jediná je skutočne grécka" (188d-e). Lachés sa už dostatočne presvedčil o Sokratových *činoch*, zistil, že je oprávnený na krásne (= platónsky "skutočné", "pravdivé", no v mimo-platónskej literatúre tejto doby skôr "vznešené" alebo "vážené", "ctené") *reči* a na každú slobodu slova (189a). Sokrates súhlasi: "Najprv sa teda pokúsim povedať, čo je odvážnosť". A potom budeme uvažovať, akým spôsobom sa môže dostať mladým ľuďom, nakoľko je vôbec možné, aby sa jej niekomu dostalo z cvičení a z učenia" (190d-e). Avšak my poznáme výsledok dialógu (či dokonca dialógov): Sokrates sa nedostal k "*činu reči*", nepovedal, čo je odvážnosť; kládol len *otázku*, na ktorú nenašiel nikto *odpoveď* - ani Sokrates. Kritiku tohto postoja predstavuje Kritias v *Charmidovi* (165e) a Sokrates (či v tomto bode už možno Platón rozvíjajúci Majstra) ju musí uznať. Kritiove slová sú dokonca akýmsi dobovým svedectvom "krízy slov a činov", ktorú starí nepoznali. Slová a činy (*λόγοι καὶ ἔργα*) sú ešte u Thukydiida vyjadrením zvláštneho "celku proti", ktorý nájderne už v Homérovej dvojici - "rada" a "paža" - ako základ zdatnosti (por. Schadewaldtov výklad, [3], 64). Napr. v I. speve *Íliady* (395, 504) nájdeme dvojicu ή Ἐπει ... ή ἔργω (bud' slovom alebo skutkom); v XIX. speve (242) sa "rozkaz, ktorý vyrieckol, stal hned skutkom" atď. H.-G. Gadamer nepovažuje tento konflikt slov a činov len za dobovú záležitosť Atén, ale za fenomén prítomný v celom filosofickom vedení - je to "tieň Kritiovho sofizmu" sprevádzajúci filosofiu raz a navždy ([4], 51-52). Podľa Gadamera ([4], 63) si tieto tzv. sokratovské dialógy razia cestu k (povedané mierne ironicky) "dórskej harmónii" slov a činov. Práve Platónova filosofická utópia chce na týchto základoch stavať - aj keď opäť len slovom, ktoré sa má raz a navždy stať činom... Platónsky motív *pravdivého človeka* (slovom i skutkom) rozvíja o niečo neskôr aj Aristoteles (pozri napr. *EN*, 12-14) a po ňom prakticky celé platonizujúce mysenie už ako určitú "samozrejmost", z ktorej sa vytratilo ono napätie 4. storočia; napätie, ktoré ešte Platón prekonával skôr vierou v zdôvodňujúci logos než raz a navždy zdôvodneným logom.

¹² Tradícia gréckej *θεωρία* nadvázuje na staršie používania slova, ktoré malo význam "viedenia sveta" (por. Herodotos 1. 29, 30; Isokrates 17. 4; Aristoteles, *Ath. Pol.* 11. 1; Thukydides 6. 24; Euripides, *Ba.* 1047 atď.). Svoj špeciálny význam kontemplácie duše získało slovo až v (ezoterickom?) filosoficko-náboženskom prostredí (pozri Platón, *Phil.* 38b: ako diferentné voči vzájomne zápasiacim mienkam; *Rep.* 486a: filosofická duša sa upína k celku, 517d: filosofické duše túžia vyletieť hore a prebývať tam; Aristoteles, *Met.* 989b 25; Epiktétos, *Ep.* 1. 3, 2. 55; Philodemos, *Rh. et.* 1. 288; DL VIII. 1.8 atď.).

(v mnohom platonizujúceho) sa θεωριαč neujme, ba dokonca je prudko odmietaná. Možno niekde v prostredí stredného platonizmu a (aristotelizujúceho) novoplatonizmu sa obnoví a takto ju prijmú aj niektorí apologéti kresťanstva na jednej strane a arabsko-židovskí lekári a filozofi na strane druhej. Až týmito “dejinnými okľukami” sa ψευδopǔ stane duchovným ideálom neskoršieho stredoveku. No Gréci klasickej doby túto “násilnú diferenciu” odmietnu v duchu tradičnej hranice ležiacej medzi smrteľnými a božskými. Načo má človek pomýšlať na prekračovanie hraníc, ktoré sú neprekročiteľné?

“Rivalita” v myslení 4. storočia sa netýka otázok prekračovania nášho osudu smrteľníkov. Rivalitu vyvoláva iná otázka: Ako máme hovoriť o tých veciach, ktoré nás vedú k *dobrému konaniu*?¹³ Reč nás totiž zrádza. V rečiach sa dá dokázať, že niečo je aj nie je. To je dedičstvo 5. storočia, ktoré po eleatských diskusiách a najmä vďaka sofistom “poučilo” premýšľanie 4. storočia, aby bez preverovania nedôverovalo žiadnym (vyargumentovaným) rečiam. Otázkou sa stala možnosť *konat* (a hovoriť o tomto konaní) pre *dobro obce*. Platónske riešenie smeruje k poznaniu (Jedného) Dobra, k mysleniu, ktoré sa má stať kritériom konania. Ale toto myslenie je koniec koncov nevysloviteľné.

Skica Isokratovej tváre, ktorá v nás vyvoláva tušenie zápletky. Pokiaľ si myslíme, že Platón (prípadne Aristoteles) bol považovaný za “najvýznamnejšieho filozofa” svojej doby, podsváme mu skôr vlastné túžby po “silnej” interpretácii ako zmysel pre dobové reálne.¹⁴ V takýchto vyhláseniach totiž nie je úplne jasné ani to, ako používame koncept “doby”: ide o “obdobie 4. storočia” alebo o “vek” presahujúci až k nám svoju dejinnosťou - vek, ktorý vždy koncipujeme až späťne? V našich

¹³ Môžeme dokonca povedať, že Platónovo úsilie sleduje rovnaký cieľ: Dobro Obce. Ale v tom, ako ho sleduje, sa nám ukazuje nielen diferencia pohľadov, ale aj zvláštny (platónsky neviditeľný) paradox: zmyslom filozofického poznania má byť θεωρια (diváctvo očistené od akejkoľvek zainteresovanosti na veciach), ktorá je vedome postavená proti zápasníctvu (άγων, por. Plat., *Rep.* 494e; Xen., *Lac.* 8.4 atď.) - theória vylučuje zápas. Boj o veci nás (platonikov) totiž môže ľahko pomýliť. Odvracia nás od celku - obyčajne nechceme, aby nám unikali čiastkové veci, ktoré vytvárajú a reprodukujú našu každodennosť. Ak sme zápasníkmi (ἄγωντας = zápasník, bojovník, právny zástupca, obhajca “ľudských záležitostí”), ide nám v prvom rade o ne. Teda o hru, výhru, slávu, hovorí Platón (mierne pohŕdajúci tou každodennosťou, ktorá je naším osudem). Ako diváci všetkého diania a všetkého času nepozorujeme *niečo*, ale *všetko*. Theoretik sa preto nesmie stať zápasníkom. No napriek tomu musí zvíť súbojom o samotnú theóriu. Práve preto ho môžeme v plnom slova zmysle priradiť k duchovnej atmosfére 4. storočia. Aj on zápasí o Obec či, lepšie povedané, o Zákon. Z jeho pohľadu to však nie je *nejaká* vec, ale *jediná* vec (osebe), ktorú musí vydobyť. Jeho diváctvo je v tomto zmysle Jediným Možným Zápasom.

¹⁴ Jestvuje len málo prác, ktoré pripomínajú onú dobovú marginálnosť Platóna alebo Aristotela, a ešte menej je tých, ktoré ju tematizujú. Pozri napr. Kahnovu analýzu duchovnej atmosféry 4. storočia, ktorá patrí skôr k prvej skupine interpretácií ([10], 2): “Intelektuálny svet, do ktorého patrí Platónovo dielo, nie je určovaný charakterom jeho dialógov, ale myslením a písaním niektorých jeho súčasníkov a rivalov, napr. dielami rečníka Isokrata a najrôznejších nasledovníkov Sokrata.” K tomu len dodávam, že jedno z najvýznamnejších miest v “intelektuálnom svete” vtedajších Atén zaujímal Platónov veľký súper Antisthenes.

pohľadoch sa okrem iného prejavuje aj *samozrejmé* (hoci "historicky podložené") chápanie pojmu "filosofia". V dobovom Grécku totiž nešlo ani tak o "pojem", t.j. o určitú snahu jednoznačne vymedziť, čo je, a čo nie je filosofia (o to sa ako prvý pokúsil práve Platón a keď to robíme spolu s ním, tak do značnej miery ako "platonici"). Gréci chápali filosofiu (z nášho hľadiska) *mnohovýznamovo*. Preto je takmer nemožné uplatniť akýkolvek (moderný) zjednocujúci pojem filosofie na to množstvo "ciest k múdrosti". Ak takýto jednotný pojem predsa len používame, potvrdzujeme ním sice vlastný status "historikov", ale nie snahu o citlivosť k dobe založenej na inom vnímaní skutočnosti, ako je to naše.

Isokrates alebo Antisthenes mali omnoho väčší vplyv na mysenie doby ako Platón. Súčasníci napr. často považovali Isokrata za "významného filosofa", kým Platóna len za "smiešneho táraja".¹⁵ No v našich príručkách - v našich "dejinách" - vystupuje Isokrates (pokiaľ hovoríme priamo z "výšin" platonizujúcej filosofie, tak "len") ako dobový *rečník*. Prečo? Možno jednoducho preto, lebo "naše dejiny" až príliš jasne "určuju" význam filosofie - a ten je platónsko-aristotelovský a theoretický. Práve v tomto zmysle je nezlučiteľný s čímkoľvek, čo by sme mohli nazvať "rétorikou". Komplikácií pribúda, keď zdôrazníme, že Isokrates nazýval sám seba *filosofom*, teda nielen *učiteľom rečníctva*, a kritizoval tých, čo filosofiu "zneužívajú na súkromné a prázdne skúmania" (napr. Platón a najmä menší sokratici ako Antisthenes a Euklides).

Isokrata spájajú s Platónom mnohé navonok spoločné motívy: napr. kritika sofistov aj predošej tradície (pozri jeho spis KATA ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ). No na rozdiel od Platóna sa Isokrates nechce zaoberať niečim, čo už vopred slubuje neúspech nášho skúmania, a neponúka nám žiadny prísľub riešenia otázok, ktoré sú dôležité pre všetkých. Rečníctvo chápe Isokrates omnoho širšie ako Platón, teda nielen ako "zápasnicku techniku", a spája ho s *morálnym* postojom rečníka. Tým sa do istej miery približuje aj k Sokratovým snaham o vyššiu zdatnosť.¹⁶ Mimochodom, keď napr. Polykrates napísal *Obžalobu Sokrata* (pre dnešok stratenú), Isokrates ju kriticky odmietol (por. Bus. 4). Možno aj Platón napísal svojho *Gorgia* proti Polykratovej obžalobe (por.

¹⁵ Isokrates (436-338) bol takmer Platónovým rovesníkom. Sám seba nazýval *filosofom* v duchu doby, ktorá chápala filosofiu ako "filosofie" - ako mnoho ciest k "ľudsky ohraničenej múdrosti". Isokratovými učiteľmi boli Prodikos a Gorgias (pochádzal z bohatých pomerov). Živil sa ako λογογράφος, t.j. skladateľ, pisateľ reči. Založil školu, najskôr na Chiose a neskôr v Aténach (asi r. 392). Presadzoval panhelénske spojenectvo gréckych obcí proti Perzii. Jeho myšlienku veľmi skoro uskutočnil Filipov syn Alexandros (pozri jeho reč ΦΙΛΙΠΠΟΣ). Bol teda politicky omnoho úspešnejší ako Platón v Syrakúzach. Mnohé Platónove narážky na "ine" politické názory v *Ústave* a *Zákonomoch* boli dosť pravdepodobne namierené proti Isokratovi (pozri napr. Isokr., *Areop.* 41-49). Dokonca silná irónia v *Ústave* (462a) asi mieri priamo na Isokrata (por. Isokr., *Antid.* 62, *Panegyricus* atď.).

¹⁶ V otázkach praktického dosahovania zdatnosti bol Sokrates Isokratovi pomerne blízky. Pozri napr. otázku prostriedkov potrebných na získavanie zdatností u Xenofontovho Sokrata (*Mem.* 4.5) a Isokrata (*Demon.* 21; *Nic.* 29 n.): Človek ovládaný telesnými pudmi nemôže byť slobodný - nezdržanlivosť je úplná nesloboda - slobodný je človek zdržanlivý a ovládajúci sám seba. Tento motív nájdeme aj u Platóna, ale je zasadnený do premýšľania omnoho viac theoretického ako praktického. Sokrates (*Apol.* 30a-b) a Isokrates (*Pac.* 32) zhodne hovoria: nevzniká z peňazí zdatnosť, ale zo zdatnosti peniaze a všetky ostatné veci.

[5], 28 a.n.). Ba dokonca je celkom možné, že *Gorgias* je zároveň polemikou s Isokratom (aj keď sa to dnes nedá dostatočne preukázať). Napr. jeho opis rétoriky (463a) by sme mohli čítať ako paródiu Isokratovho poňatia (por. *Ad. Soph.* 17). (U Platóna) rečníctvo nepatrí medzi krásne, t.j. (platónsky) pravdivé umenia. Je to zamestnanie vyžadujúce obratnú dušu, od prirodzenosti schopné narábať s ľud'mi. Jeho určením je "úlisne lahodiť" (ἐπιτήδευμα).¹⁷ Pre Isokrata je však rečník ψυχῆς ἀνδρικῆς και δοξαστικῆς ἔργον. Rečníctvo je teda v prvom rade *praktickým konaním*, ktoré dosahujeme odvážnou a statičnou dušou schopnou viest' naše mienky, zámery ku skutočným činom. ooo

Aj Isokrates je dieťaťom svojej doby a reaguje na jej Otázky. Teda najmä na otázku vzťahu slov a činov. V tomto zmysle je preči rečníctvo prípravou na verejné vystupovanie, čiže v konečnom dôsledku je "politickým činom". Už Homér môže slúžiť ako dôkaz nevyhnutnej potreby rečníctva: Fénixovo vyučovanie Achilla má za cieľ urobiť z neho muža schopného "prehovárať rečami a konáť skutkami" (*Illiada* IX, 443). Slová a činy sa teda môžu vzájomne dopĺňať. Alebo, povedané slovníkom 5. storočia, ktorý v sebe nesie už aj (zenónovskú) skúsenosť aporickosti logu, mohli by sa dopĺňať. Reč môže napomáhať našim činom, ba môže dokonca posilniť našu činorodosť (pozri *Gorgias*, *Helen* 8). Práve v tomto vyostrenom duchu (výkladu slov Homérových hrdinov) pokračujú najstarší sofisti 5. storočia. Len *zdatné hovorenie* (εὐκαλός λέγειν) nám pomáha v našom úsilí o lepšiu a zdatnejšiu obec. Vzťah slov a činov teda už nie je samozrejmou jednotou, ale je diferenciou volajúcou po vzájomnej podpore. (Koniec koncov aj Odysseus bol známy svojím "zručným" narábaním so slovom, ktoré hraničilo so "lživým hovorením". No často len vďaka svojej lžitosti dosahoval tie najodvážnejšie víťazstvá ospievane Homérom ako héroické činy.) Reč (λόγος) je preto obrovskou mocnosťou, vládou (δυνάστης μέγας).¹⁸ Reč podporuje naše konanie v prospech obce. Taktô sa pre sofistov aj pre Isokrata stáva z logu archaických čias v prvom rade λόγος πολιτικός.¹⁹ Závislosť politickej činnosti od logu, od *hovorenia*,

¹⁷ Pozri *Euthyd.* 304d 4 - 306d 1 (a aj výraz λογοποιός = doslovne: "skladateľ rečí"; u Platóna: "profesionálny spisovateľ rečí"; pozri *Euthyd.* 289c 6 - 290a; neskôr, aj pod vplyvom platonizmu: "skladateľ bájok"; pozri napr. Plútarchos, *Sol.* 28). V *Euthydemovi* sa Kritónovými ústami veľmi pravdepodobne hovorí o Isokratovi (o tom, ktorý skladá "silné reči", ale sám nevystupuje pred občanmi). Tento Kritónov "neznámy" odsúdil všetky táraniny tzv. učiteľov múdrosti (vrátane Sokrata). Vzápäť sa v dialógu "situuje" na pomedzí filozofie a politiky - k ľud'om, ktorí nemajú v láске filozofov, lebo si myslia, že sú najmúdrejší a že len filozofi im stoja v ceste k všeobecnej úcte a sláve. Pozri aj Hawtreyove poznámky k *Euthydemovi* ([11], 190-195). K identifikácii Antisthena a plátónskej kritiky vzdelávania v antisthenovskom duchu (*Euthyd.* 285d 7 - 286b 6) pozri [11], 105 a.n.

¹⁸ Pozri napr. *Gorgias*, zl. B 8 (Diels - Kranz). Zaujímavú zmienku o spojenectve rečí s politikou nájdeme v Platónovom opise Gorgia (*Hipp. Maj.* 282b), ktorý vraj vytvára "verejné veci" (κοινά). Výraz κοινά tu môžeme preložiť doslovne ako "spoločné veci", pričom aj Platónovo chápanie dialektiky sa zakladá na "spoločnom rozhovore", κοινῇ ζήτειν, teda na "spoločnej zainteresovanosti na skúmaní skutočnosti", ktorá sa až poznáním môže stať "politickou", a to tak, že ako "jedinú skutočnosť" ju plátónsky politik čiže koniec-koncov filozof presadí do zákonov Obce.

však potvrdzuje aj Platón (por. napr. *Gorgias* 449 a n.; *Phedrus* 267c atď.), no zároveň sa snaží ukazovať dvojznačnosť ukrytú v samotnom logu - dvojznačnosť, ktorá sa rozšíruje do ďalších a ďalších diferencií. O čo vlastne v tomto spore ide?²⁰

‘Ako nás “spoločné slová” nevedú k “spoločným činom”. Platón aj Isokrates zhodne nazývajú to, čo robia, φιλοσοφία. Isokrates ju stotožňuje s *rétorikou*, lebo človek jeho doby premýšľa o dobrom konaní vo *verejnej diskusii* - preto musí vedieť v prvom rade *sformulovať* vlastný postoj, aby ho väčšina dokázala pochopiť (pozri aj *Nic.* 1; *Antid.* 18; *Demon.* 4). Človek by ani nemal pomenovať filosofiou niečo, čo priamo nenapomáha našej *reči* a nášmu *konaniu*, dodáva Isokrates (*Nic.* 1; *Panath.* 27; por. *Busir.* 23). Jeho morálne poňaté rečníctvo bolo postavené priamo proti niektorým novším sofistom, napr. proti Kalliklesovi. No podobne to bolo u Platóna! Jeho filozofická pozícia bola ostrým odmietnutím kalliklovskej slaboduchej argumentácie.

Medzi Platónom a Isokratom však leží nezmieriteľné územie, do ktorého nikdy spoločne nevstupujú. Ako príklad ich nezmieriteľnosti si všimnime aspoň rozdiel v chápaniu “zisku”. Πλεονεξία (= prevaha, zisk)²¹, ktorá bola diskutovanou témuou 4. storočia, môže byť podľa Isokrata dobrá alebo zlá (*Antid.* 281). Dobrým ziskom je pre nás služba bohom, priateľstvo k blízkym ľuďom a k všetkým spoluobčanom, dosahovanie všeobecnej úcty a vážnosti v obci (*Bus.* 1). Tu sa prejavuje na jednej strane jeho príklon k tradičným hodnotám (stelesňovali ich najmä klasické demokracie Solóna a Kleisthena)

¹⁹ Pozri *Epist.* 8.7 (ako πολιτεύεσθαι); *Philip* 81 (ako πολιτεύεσθαι); *Panath.* 9 (ako ἀπρᾶξεις) a *Hel.* 5 (kde slovo πρᾶξης odkazuje priamo na politickú činnosť) atď. Isokrates dokonca sám seba opisoval ako marginálnu postavu aténskej politiky, a to práve preto, že mal slabý hlas a verejne nemohol vystupovať (*Panath.* 9-10; *Philip* 81; *Epist.* 8.7). To svedčí okrem iného aj o *priorite* hovoreného slova pred písaným v dobových Aténach. K Isokratovmu politickému obrazu zo pozri bližšie 1. a 3. kap. z knihy Yun Lee Too *The Rhetoric of Identity in Isocrates* ([13], 10-35, 74-112).

²⁰ Oveľa neskôr referuje o tomto spore napr. Cicero (*De orat.* 3, 16), ktorý (ako platonik) vyzdvihuje Platóna (a Sokrata). Interpretuje dobový spor ako ”počiatok roztržky medzi jazykom a myšlením”. Podľa tejto interpretácie nás jeden učiteľ vedie k narábaniu rozumom (Platón) a druhý k narábaniu jazykom (Isokrates). Tu sa už začína výrazne presadzovať oná platónska differencia. Z nej jednoznačne vyplýva, kto je dobrý a kto zlý, a prečo... (Skutoční filozofi (“praví sokratovci”) oddelili schopnosť šikovne sa vyjadrovať od theórie (vedenia), preto začali filozofi zvysoka hľadieť na výrečnosť (*De orat.*, 3, 19). U Cicerona je zápas vyjadrený už len ako ”zdanlivý” (doxatický), lebo skutočné myšlenie nemusí s nikým zápasíť! - príklad upevňujúceho sa ne-skoršieho platonizmu. Za zmienku stojí ešte Ciceronovo počudovanie (“logické”, ale pre nás dôležité) nad tým, že Platón haní všetkých rečníkov, len Isokrata nie (*Orat.* 42; por. *DL III.* 8).

²¹ Πλεονεξία sa dostala do diskusií 5. storočia spolu s premenami kultu (hlavne apollónskeho a dionýzovského). Práve ten apollónsky presadzoval božský príkaz ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ, aby si človek priprával vlastné ohraňčenie sebapožnávaním. Avšak spolu s ním (človekom nového kultu) sa premieňa aj celok sveta, a v tomto čase hlavne spoločenstvo, ktoré sa nachádza v kríze, πόλις. Tradičná homérsko-hésiodovská üþþris (spupnosť, pýcha, neviazanosť; pozri napr. Hom., *Il.*, 1. 203-214; Hes., *Op.* 136, 146, 191, 238 atď.), ktorá bola pôvodne opakom δίκη (spravodlivosti, správnosti), sa od tejto chvíle ”rehabilituje”: odteraz môže znamenať aj to isté, čo πλεονεξία alebo jednoducho ľudský postoj k božstvám.

a na strane druhej aj sokratovská požiadavka praktickej zdatnosti.²² Avšak na rozdiel od Platóna sú (u Isokrata) pomery obce určované skôr "vonkajšími" okolnosťami ako "vnútorným" úsilím o spravodlivosť (o "vedenie spravodlivosti"). Práve s ohľadom na východiskové postoje sa rozchádzajú aj v otázke "zisku".²³ Spravodlivosť a zdatnosť najviac prispievajú k blahu ľudí; potvrdzujú sa obcou, hovorí Isokrates (*Pac.* 31 a.n.). Zatiaľ čo iní (pravdepodobne narázka na Platóna) zvestujú akúsi σωφροσύνη a spravodlivosť, ktorú poznávajú len oni sami, Isokrates hlása zdatnosti poznateľné pre čo najväčší počet ľudí, pre vlastnú obec (nie pre Obec ako takú či pre augustínovskú Obec Božiu), aby sa dosiahla čo najväčšia blaženosť. Odmieta Platónov názor, že obec bude šťastná len vtedy, keď (cez "duchovný zrak filozofa") pozná, čo je Dobro, a potom podľa jeho vzoru usporiada pomery v spoločenstve. Platóna teda z tohto uhla pohľadu Isokrates vykresľuje ako "individualistu", "ezoterika", "aristokrata zdatnosti" - naproti tomu Isokrates usiloval o čosi podobné ako Prótagoras: o *pozdvihnutie* dobovej morálky, ale nie o jej *zmenu*. Mnoho skvelých ľudí túži povzniest' morálku, len zopár "mudrcov na vlastnú päť" im v tom úporne bráni, hovorí Isokrates na margo Platóna.

Niektoré pasáže Isokratových rečí sa až nápadne podobajú na pasáže z Platónovho *Gorgia*. Podľa jednej z nich (*Antid.* 252 a.n.) by sme sa mohli domnievať, že *Gorgias* bol napísaný neskôr, a to ako kritika rečníctva aj Isokrata: Ak tí, čo učia o zdatnosti, nepoužívajú svoje učenie proti jej nepriateľom, ale zápasia s tými, ktorí sú tiež jej učiteľmi, nepoznajú ani hranice vlastnej arény. Môžeme chváliť učenie (a učiteľov - cvičiteľov) zdatnosti, ale nie tých cvičencov, ktorí nesprávne využívajú svoje vedomosti. Platón zase vkladá do úst *Gorgia* tieto vety (*Gorg.* 456c-457c): Moc rečníckeho umenia je veľká, lebo ňou presviedča jedna aj druhá strana. Preto je potrebné, aby sa rečníctvo užívalo ako každý iný druh *zápasníctva* (ἀγωνία), t.j. aby sa nepoužívalo proti všetkým ľuďom len preto, že mám ako rečník výhodu (prevyšujem nepriateľov aj priateľov). Ved' rovnako nebodám do svojich priateľov, keď som zručný v narabáni so zbraňou. Netreba vyháňať z obce ani cvičiteľov bojového umenia, ani cvičiteľov rečníctva. Oni učili svoje umenie, aby sa užívalo spravodlivo proti nepriateľom a škodcom, na obranu, a nie na útoky. Ak sa cvičenci obrátili proti spravodlivosti, nie sú na vine ani ich učitelia, ani ich umenie. Spravodlivé je vyháňať z obce toho, kto nespravodliво používa svoje umenie, a nie jeho učiteľa.

²² Aj pre Xenofontovho Sokrata je πλεονεξία dobrým ziskom, ak ide o spravodlivosť, priateľstvo a najmä o vzájomnej užitočnosti blížnych ľudí spoločenstva (*Mem.* 1.6.12).

²³ Pre Platóna je πλεονεξία väčšinou zlým činom, nespravodlivým ziskom (pozri *Leg.* 875b, 906c atď.). V *Gorgiovi* (508a-b) dokonca stavia proti sebe κόσμος (pomernú geometrickú rovnosť ľudí a bohov podľa ich jednotlivých prirodzeností) a "zásadu získať viac". Veľmi pravdepodobne Isokratovou *iróniou* voči Plútonej theórii je pasáž z reči *Panath.* 240: zisk je hanebný, ak je len "vlastným zápasením" v aréne (hladaním "vlastného vedenia"?), no "úctyhodný" vraj má byť len vtedy, ak hovorí o súčnosti človeka a všetkých vecí, len vtedy vraj "zabezpečuje" starosť o dušu. (Podobne aj v Aristotelovej etike je zisk snahou príliš veľa získať, a tak nesmeruje k stredu, t.j. k zdatnosti; pozri napr. *EN* 1167b 10; z klamivého dobra sa ľahko stane skutočné zlo; pozri *Pol.* 1297a 10; Πλεονεξία sa môže stať dokonca príčinou nepokojov a zmien ústavy; pozri *Pol.* 1302b 5 atď.).

V tejto reči naráža (Platónov) Gorgias na zvláštny paradox: Platón sice chce Dobro Obce, ale zároveň ho formuluje (definuje) ako Jedno, a tak neútočí len proti "nepriateľom" Dobra, ale aj proti tým jeho priateľom ("dobro-druhom" v starom význame slova), ktorí ho hľadajú inými cestami ako on. Podľa Platóna sú to ľudia, ktorí si len myslia, že nachádzajú dobro, ale v skutočnosti nachádzajú zdanlivé dobro, dobro pre seba, a nie pre Obec. V tomto duchu reaguje (Platónov) Sokrates (457c n.): Každý by chcel mať pravdu, ale nehľadá to, o čo v rozprave ide (t.j. Jedno Dobro, čo je Dobro atď.). To vzápäť dokazuje známou taktikou: Gorgiova argumentácia je nedôsledná, Gorgias je v spore sám so sebou, nedokáže dostatočne zodpovedať ani otázku *Čo je rečníctvo?* Jednoducho povedané, nie je tým dobrodruhom, za ktorého sa vydáva, ale obyčajným avanturistom, zdanlivým priateľom Dobra!

Tieto polemiky nám len zčasti sprístupňujú obrovský zápas, ktorý sa v 4. storočí pr. Kr. viedol o charakter rečníctva (a filosofie). Úporný a nezmieriteľným zápasníkom bol aj Platón, podľa ktorého bola (pravá) filosofia *protikladom* zápasníctva. Isokrates však nadľho tento zápas vyhral. Ešte v 2. storočí po Kr. píše Aelius Aristeides spis proti Platónovmu *Gorgovi*. Až neskôr helenistický platonizmus presadí platónsku pozíciu - napr. Olympiodoros (*VP 5*), ktorý označí *Gorgia* za "dialóg o morálnych pravidlach, ktoré nás nakoniec dovedú až ku skutočnému šťastiu obce".

Platónov a Isokratov dobový spor o vzťah filosofie a rétoriky mal koniec koncov sokratovské (a sofistické) pozadie: Ako sa má cvičiť duša (telo sa cibí gymnastikou), aby bola zdatnejšia?²⁴ Podľa Platónovho Sokrata (*Gorg.* 464a-b) jestuje v tele aj v duši niečo, čo spôsobuje zdanie, že sú v dobrom stave. Z tejto "pochybnosti" sa rodí prevedenie, že tak, ako existujú umenia pre telo (lekárstvo a gymnastika), existujú umenia aj pre dušu (politika, t.j. zákonodarstvo a súdnictvo). No všade číha nebezpečenstvo "prestrojovania" (napr. k lekárstvu sa "pridružilo" kuchárstvo a tvrdí o sebe, že lepšie vie, ktoré pokrmy sú zdravé, a ktoré nie). Tak môže naše úsilie rýchlo skĺznuť k tomu, čo je prijemné, a nie k tomu, čo je najlepšie (najskutočnejšie).²⁵ Inými slovami, telo za nás rozhoduje o tom, čo je dobré, a duša mu len pritakáva! To je z Platónovho hľadiska natoľko neprijateľné, že to nemusíme ani zdôvodňovať. Dodajme, že k takto poňatému "teliu" by sme v určitom zmysle mohli priradiť aj "rečníctvo", ktoré často "prehovára telom" (ked' potvrzuje prijemnosti a pôžitky ako zdatnosti), lebo "reč duše" ("pravda skutočnosti") je podľa Platóna v konečnom dôsledku *nevysloviteľná*, t.j. *netelesná*, a to jednoducho preto, lebo "nemá telo", nedá sa stelesniť.

²⁴ Pozri zaujímavú zmienku v Platónovom *Faidrovi* 279a-b: (Platónov) Sokrates tu chváli Isokrata - je vraj lepší než iní rečníci. Je sice príliš mladý, hovorí Sokrates (dodajme, že v čase, keď už Platón aj Isokrates dosiahli zrelý vek - asi ide o narážku na "sľubný začiatok" a "smutný záver" Isokratovej kariéry), ale má od prirodzenosti v mysli akúsi *filosofickú lásku k múdrosti*. Ako sa však ukáže, z Platónovho hľadiska sa "neskôr" filosofom nestane. Naopak, ostane blízko tých, ktorí pokračujú v diele sofistov. Aspoň tak sa to ukazuje platonikovi: rival filosofie v skutočnosti skladá len prázdne, nefilosofické reči. Preto v skutočnosti ani nie je rivalom filosofie! Ale veľmi podobne, možno dokonca rovnako, by sa to ukazovalo "isokratikovi" pri pohľade na Platóna!

²⁵ Pozri *Rep.* 410b, 521e; *Soph* 228e atď. Tieto pasáže možno priamo útočia proti Isokratovým myšlieniam (pozri *Antid.* 280-285).

Pre Isokrata je filosofia umenie zušľachťujúce rétoriku, aby sa človek mohol s ich pomocou stať (morálne) čo najlepším. Teda nejde ani o rétoriku, ani o filosofiu, ale vždy ide o naše konanie. Filosofia je cestou k lepším zdatnostiam, nie je najvyššou zdatnosťou! Inak by bola len "divadlom kaukliarov", "eristikou" (hoci si dáva nové mená popierajúce eristiku!), nepotrebnou a nedôležitou pre človeka konajúceho (*Hel.* 1-10). Isokrates upozorňuje, že k takejto filosofii ľahko prilnú mladíci, ktorých mysel' prirodzene tiahne k pochybovačnosti a k tomu, čo vyvoláva údiv(!) - možno priama narážka na Platóna. Títo mladíci však nenesú vinu za svoje nerozvážne túžby. Naopak, vinu majú ich učitelia, ktorí zasa obviňujú podvodníkov, že zneužívajú rečníctvo v záujme nespravodlivosti. Sami však konajú ešte horšie ako tí, ktorímy to vytýkajú, lebo spôsobujú najväčšiu škodu vlastným žiakom. Ich konanie sa v skutočnosti podobá na súboj zápasníka, ktorý sa vyhlasuje za najlepšieho, a keď vstúpi do arény, zistí, že nikomu nestojí za to, aby s ním zápasil (*Hel.* 10).

Podľa Isokratovej kritiky treba odstrániť zo života *reči*, ktoré sú zbytočné, a *činy*, ktoré sú pre život neužitočné. Je to praktická (a v určitom zmysle sokratovská) námieta proti zahmlievaniu otázok, ktoré sú *konkrétné*, a preto ich treba riešiť konkrétnie; naše konanie musí byť vždy v centre pozornosti našich rečí. Platón teda zápasí pochybným spôsobom - jeho maximou je ne-zápasenie. Zápas o dobré konanie má byť vybojaný bez zápasenia. No nakoniec si aj on musí priznať, keď chce ukázať cestu k Jednému (čiže Jedinému) Riešeniu, že to nedokáže ani dôsledne v reči vyjadriť (pozri *Soph.* 242c n.). Nečudo, že Isokratovi sa videl Platón (a v určitom ohľade aj Sokrates) ako ukážkový sofista.²⁶ Neprináša žiadny úžitok ani sebe, ani obci. Isokrates nechápe filosofiu ako najvyššie vedenie, lebo "budúcnosť je neviditeľná".²⁷ Vzdelanie má povznieť súzvuk zdatností a svojou vynaliezavosťou má čo najúspešnejšie odrážať čo najviac kontingencií, do ktorých nás vrhá sám život.²⁸ Preto filosofia napomáha "dobrému zisku" (*Bus.* 1). Filosofia je των περι τους λόγους παίδευσιν (*Bus.* 49). Je to cvičenie a kultivovanie umenia viesť reči (teda viesť svoje konanie k zdatnosti).²⁹

²⁶ Pozri napr. *Hel.* 6; *Antid.* 258, 261; *Ad. Soph.* 1 a n., 8: tito učitelia nemajú čo prakticky vykonať, tito "mudrci" hľadajú vedenie, ale pritom robia viac chýb ako tí, ktorí sa nechajú viesť mienkou (δόξα), ich povolenie je vlastne vypočítavé hranie sa so slovíčkami, ale určite to nie je "starosť o dušu" (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειας). Dosiahnuť vedenie je predsa ľudsky nemožné, dodáva Isokrates (*Antid.* 271).

²⁷ Isokrates (*Nic.* 35, 41; *Dem.* 34) vo svojom zdôrazňovaní minulých udalostí ako vzorov správania a konania v budúcnosti nasleduje Gorgia (*Helen* 11), podľa ktorého "budúenosť je nepoznateľná".

²⁸ K jeho ponímaniu mienky (δόξα), ktorá je neplatónska svojou "praktickosťou", pozri *Ad. Soph.* 1-3; *Antid.* 184, 271.

²⁹ Možno priamou Platónovou kritikou takéhoto poňatia bola pasáž z *Euthydéma* (305b n.). V závere dialógu sa hovorí o logografoch, ktorí skladajú "silné reči" (sú vážení pre svoju múdrost'). Sokrates tu vysvetluje Kritiovi, že stoja na pomedzí filosofie a politiky. Aj keď sú verejne uctievaní, v súkromných rozhovoroch sú zraniteľní (pozri Isocr., *Hel.* 7), a to preto, že neobsiahli celú filosofiu, ale len "miernu dávku" filosofie a politiky. Práve ich postavenie uprostred neúplnosti (politickej a filosofickej) im znemožňuje povedať čokol'vek "bytostné" "lebo sú horší než obe tieto veci" (306b). Ale o to prekvapujúcejší je záver dialógu, v ktorom sa Sokrates zmieruje s každým mužom, ktorý hovorí rozumne a tak to aj uskutočňuje (306d). Sem potom patrí aj

Isokratova "praktickosť" je zámerne postavená proti (akademickej) theórii. Ale nestáva sa diogenovským gestom.³⁰ Naopak, argumentuje svoju pozíciu a pre obec sa stane (vďaka uplatnitelnej užitočnosti) vplyvnou a prevládajúcou. Čečepí sa musí presadzovať len pomaly, a to práve preto, že nedokáže zodpovedať tie najjednoduchšie otázky, ktoré jej kladú "súperi". Aj keď sa bude tváriť, že ona s nimi nesúperí, predsa len musí zodpovedať ich spochybňujúce otázky. Najskôr musí vyhrať zápas, aby sa vôbec dalo skoncovať so zápasením. Ale ako, keď si tak nerada priznáva, že vstupuje do nejakého ringu?! A ešte tu znie aj stará (Isokratova) otázka: Komu sa vôbec bude chcieť zápasit s tým, ktorí už od začiatku sami seba vyhlasujú za jediných víťazov, no zatiaľ ešte s nikým úspešne nezápasili? O čo vlastne zápasia títo "theoretici"? A s kým? Kto vôbec stojí o ich "silácke reči"?

Záver, ktorý prípad (a to nielen Isokrata) vlastne otvára. Otázky, ktoré sme si tu položili spolu s Isokratom, sa (možno) už nezdajú také "nemiestne" ako voľakedy, hoci predtým sme si také "naivné" otázky vôbec nestavali. Prečo asi? Odrazu sa nám ukazuje zreteľnejšie to, čo sme naznačili už v úvode našej "detektívky". Platón bol pre nás vždy mysliteľom, ktorý "uvádzal do chodu" celú líniu myslenia, ktoré sa nám postupne "zlievalo" do jediného (často samotným myslením nemysленého) "celku dejín".³¹ Platón bol "dejinotvorný" - ním začínali "dejiny" ako akýsi "vedomý zápas o uchopenie Zmyslu zmyslov". Ale koho dejiny to boli? Neboli to práve tie dejiny, ktorým hovoríme "platonizmus" a ktoré nám sprostredkovali práve takéto "čítanie" dejín?

Čo to vlastne znamená? Znamenalo by to, mohlo by to znamenáť, že dejiny, ktoré sme nazvali "platonizmom", sú jednoducho *našimi* dejinami - vytvorili sme ich my, lebo pre nás sú práve takto čitatelné a - zrozumiteľné. Udalosti, ktoré sa v týchto dejinách "stali", sú vlastne našim pokusom nájsť líniu v myslení, ktorého dedičmi sa cítime byť. A my sme jeho dedičia!

rétorika, pokiaľ ju nerobí "väčšina" (lebo tá robí zo všetkého vec hodnú výsmechu).

³⁰ Diogenovská kritika Platónovej theórie sa len navonok zdá ako podobná Isokratovmu praktickému postoju. Diogenes je oveľa skôr "šialeným" *sokratikom* ako "rozumným" isokratikom (pozri DL VI. 54; Aelianus, *Var. Hist.* 14. 33). Na prvý pohľad sa ukazuje ako "theoreticky" (pythagorejsko-platónsky) zameraný proti "zápasníctvu" (por. DL VI. 49, 60, 61 atď.). No jeho jediným "diváctvom" je provokatívny postoj na trhovisku. Ide proti (oproti) väčšine, aby si ona vôbec všimla - samu seba. Jeho pouličná filosofia sa neusiluje o nejakú *vážnu* (Platón) alebo *váženú* (Isokrates) pozícii (DL 64): "Aj keď múdrost' len predstieram, už to znamená, že filosofujem". Diogenes sa nepokúša ponúknut' "dobré (spravodlivé) riešenia", a preto sa dostáva na perifériu dobového sporu medzi Platónom a Isokratom. A ešte si dovolím jednu poznámku: Diogenes je fascinujúci najmä pre *theoretických* kritikov *theórie*, ktorí sa snažia svojou kritikou vytvoriť priestor pre účinnú iróniu väzenej až zbožštenej paní theórie (k týmto ironikom by sme mohli priradiť napr. Nietzscheho); no nevytvárajú priestor pre nastolenie "prvých" otázok spojených s konaním. Preto sa dá na ich kritiku theórie uplatniť spravidla ich vlastný postup, ktorý by bol z hľadiska radikálneho premýšľania vlastne len seba-iróniou. Obávam sa, že v tomto duchu postupuje aj prekrásna myšlienková stavba Petra Sloterdijka (s rozsahom 953 strán) nazvaná *Kritika cynického rozumu* [9].

³¹ Opäť tu používam slovník Martina Heideggera (pozri napr. [1], 66 a n.)

Ale znamenalo by to potom aj čosi omnoho závažnejšie: Dejiny, o ktorých hovoríme, nemôžeme stotožňovať s "dianím". Mali by sme ich spájať s nami, s *naším premyšľaním*. Takéto dejiny z nás robia nielen to, čím sme (podobne o nich premyšľal už Nietzsche alebo Heidegger). Takéto dejiny vytvárame *my sami*, aby sme si dokázali lepšie odpovedať na naše *súčasné* otázky (podobne s nimi narábal už aj Nietzsche a Heidegger). No zároveň to znamená, že "dejiny" by sme rovnako dobre mohli čítať úplne *inak*. Spôsobom, ktorý by nám pomáhal lepšie vnímať *priťomnosť*. Lebo konflikt slov a činov, ktorý bol v centre "diana" nášho príbehu, je aj naším konfliktom. Ak je dejinný, tak práve v tom, že my sa k nemu ako k dejinnému vzťahujeme, nás sa dotýka, nás sa týka. My môžeme nachádzať tak paralelne, ako aj (alebo hlavne) diferencie, ktoré ležia medzi našim a gréckym konfliktom ("osudovo" vyprázdených) *reči* (o bytí) a (bytosťných) *skutkov* (napĺňajúcich našu reč).

Isokratove ψευδῆ μηχανήσασθαι λόγον, *skladat' nepravdivé reči*, nemusíme vnímať len plátónskymi očami, t.j. ako naivnú výhradu "zdravého rozumu" voči tým rečiam (zdôvodneniam), ktoré presahujú jeho chápanie, a preto ich jednoducho vyhlasuje za "nepravdivé". Môžeme to vnímať aj opačne, ako neschopnosť, a dodajme impotenciu (lebo ide o patologický stav), theoretického rozumu zmieriť sa s rozumom našej každodennosti - s rozumom, ktorý preto musí byť raz a navždy "theoreticky premenený". V Isokratovom chápanskom ψευδοι λόγοι je najpravdepodobnejším kritériom "nepravdivosti reči" práve naše *konanie*. Pre Isokrata je to čosi, čomu sa ako ľudia obce nevyhneme, aj keď sa pred ("chorým") svetom zamkneme do Akadémie alebo do inej veže zo slonoviny. Nie je v našej moci vytvoriť *nový* či *pravý* svet. Ak si to myslíme, preukazujeme tým hlavne vlastnú spupnosť. Nepravdivé je pre Isokrata to, čo je "nemorálne". Práve to nemorálne, ktoré sa pokúšať "prekonáť" už Platónov učiteľ Sokrates. Platón posunul sokratovskú snahu o zdatné konanie smerom k vlastnej, metafyzicky zdôvodnenej viere, že vedenie spravodlivosti a nespravodlivosti je priamou cestou k dosahovaniu Dobra.³² A od určitého času si aj my (rovnako spupne?) myslíme, že k našim možnostiam patrí nachádzať Spravodlivosť, Pravdu, Skutočnosť (ako Jedno Bytie). Isokrates nedôveroval Platónovej viere. Ako vieme, že sme dosiahli Vedenie? Ktorým skutkom sa o tom prevedčíme? A je vôbec v našej moci dosahovať to, čo vždy presahovalo možnosti človeka? (Na rovnakú otázku odpovedá Platón len oným veľmi pochybným "vlastným vedením"...) No v našej moci je niečo iné, verí Isokrates: Môžeme pochopíť svet taký, aký je, aby sme sa ho pokúsili zlepšovať. A to napr. aj tým, že sa budeme vyhýbať "nepravdivým" (lebo mŕavom neprospevajúcim), t.j. neužitočným, len seba uspokojujúcim rečiam. Tým, že budeme *hovoriť* o tom, ako vlastne *konáme* (a nie o tom, "čo je konanie"). Ved' nakoniec to, ako (alebo "čo"?!) konáme, ani nemôžeme sami sebe dokazovať - a už vonkacom nie vlastnými rečami. Rozhodovať o "dobrosti" našich skutkov môžu len *tí*, ktorých sa týkajú - t.j. ľudia obce, lebo práve k nim je nasmerované každé naše

³² Otázka nás dokáže "vytiahnuť hore" k najvyššiemu vedeniu (najvyššieho). Pomocou tej "vystupujeme z otázok" typu Čím krivdím ja tebe a čím ty mne? ku skúmaniu spravodlivosti *samej* a nespravodlivosti *samej* (αύτῆς δικαιοσίνης τε καὶ ἀδικίας, *Theaet.* 175c 2), k otázke čo je jedno a čo druhé a čím sa líšia od všetkého ostatného.

konanie. Alebo dokonca len vďaka nim konáme a rozumieme vlastnému pohybu ako konaniu. (Či už o tom vieme alebo nie, či to už chceme alebo nie.)

Práve tieto a podobné "otázniky" (teda už nie "otázky") nás možno s Gréckmi klasickej doby *spájajú a rozdeľujú* omnoho intenzívnejšie ako celá "dejinnosť západnej metafyziky". Ved' aj my - a podobne Gréci na prelome 5.-4. storočia - čoraz nástojčivejšie formulujeme, no s veľkými obavami očakávame, príchod "nového obratu" v myslení, ktoré nás uvrhne (možno že práve tak, ako kedysi uvrhlo nastupujúci stredovek a "jeho" renesančný novovek) do nových "udalostí" - a preto aj do nových pascí *dejinnotvorných a marginalizovaných* prípadov.

Nastupujúci vek myslenia si najpravdepodobnejšie nevystačí *nielen* so starými odpovedami, ale *ani* s otázkami, ktoré nás vždy ("osudovo") vrhali do "tých istých" (platónskych čiže našich) pohládov na nás samých. Možno budeme prinútení "posklaďať reč" o *nových dejinách*, a to bez nároku na pravdivosť alebo nepravdivosť, resp. bez nároku na pravdivosť určovanú bytím či inou skutočnosťou, ktorá by bola vznešene vzdialená od našich každodenných životov a ku ktorej by sme sa museli približovať všelijakými podivnými cestami ako kedysi Aristofanov Sokrates, pozerajúci na božské Oblaky z výšky svojho prúteného koša.

To, čo sa premieňa, mení sa spolu s nami - mení nielen nás, ale najmä seba, celú ohraničenosť aj otvorenosť priestorov a časov, do ktorých vstupujeme a z ktorých vzápätí vystupujeme. Možno preto a možno takto sa premieňa aj ten (ľudsky tak) dlhý vek viery v stálosť jedinej pravdy skutočnosti. Viery, ktorá nám umožnila zreteľnejšie uvidieť mnohé z toho, čo sme predtým nevideli, no zároveň nám mnohé "iné skutočnosti" zakryla. Kto rozhodne, čo bolo dôležitejšie?

LITERATÚRA

- [1] HEIDEGGER, M.: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: Heidegger, M.: Zur Sache des Denkens, 2. vyd. (1. vyd. 1969). Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1976.
- [2] STENZAL, J.: Logik. In: Realencyklopädie der klassischen Altertums Wissenschaft. Wissowa -Kroll (ed.), zv. XXV, 1926.
- [3] SCHADEWALDT, W.: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt a. M. 1978.
- [4] GADAMER, H.-G.: Logos und Ergon im platonischen Lysis. In: Gadamer, H.-G.: Kleine Schriften III. Tübingen 1972.
- [5] DODDS, E. R.: Plato, Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford 1959.
- [6] THOMPSON, W. H.: The Phaedrus of Plato. London 1868.
- [7] Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1.-10., Craig, E. (ed.). London - New York, Routledge 1998.
- [8] JORDAN, W.: Ancient Concepts of Philosophy. London - New York, Routledge 1990.
- [9] SLOTERDIJK, P.: Kritik der zynischen Vernunft (in 2 Bänden). Frankfurt am Main, Suhrkamp 1983.
- [10] KAHN, C. H.: Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, Cambridge University Press 1996.
- [11] HAWTREY, R. S. W.: Commentary on Plato's Euthydemus. Philadelphia 1981.

- [12] PATOČKA, J.: Platon a Evropa. Archivní soubor Péče o duši, zv. 4 (prednášky z roku 1973), zost. I. Chvatík a P. Rezek, Praha, samizdat 1979.
- [13] TOO, YUN LEE: The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- [14] GADAMER, H.-G.: Reason in the Age of Science (pôvodne Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft). Cambridge 1981.

Mgr. Vladislav Suvák
Katedra filozofie FF PU
ul. 17. novembra 1
080 78 Prešov
SR