

## PROTÁGORAS JAKO TEORETIK SPOLEČENSKÉ SMLOUVY

STANISLAV MYŠIČKA, Katedra politologie a evropských studií FF UP, Olomouc, ČR

MYŠIČKA, S.: Protagoras and His Theory of Social Contract  
FILOZOFIA 66, 2011, No 3, p. 258

In his theory of society Protagoras, one of the most influential sophists thinkers, applies a contractarian approach, similar in many respects to those of Locke, Hobbes and Rousseau. Protagoras, unlike Aristotle or Plato, was convinced that individual perceptions and beliefs as well as those of the body political are relative, because there is no uniform ground on which things could be perceived or experienced. He offers an evolutionary account of the development of human species, arguing that society is a result of a contract among its members, based on commonly shared and taught social virtues. On the other hand, Protagoras is not a nihilist: In his account there is still a possibility of an expertise within the polis, related to the good of the particular community.

**Keywords:** Social contract – Sophists – Protagoras – Plato

**1. Úvod.** Dva nejvlivnější antičtí autoři na poli politické filosofie Platón a Aristotelés považovali politický řád a místo člověka v něm za věc přirozenosti. V tehdejší době ale existovala početná skupina myslitelů, která zastávala názor, že lidské zákony a morální normy jsou výrazem konvence, nebo dokonce smlouvy mezi jednotlivci. Prvními teoretiky společenské smlouvy, která se vyznačuje právě vytvořením společnosti skrze vzájemně závaznou smlouvu, jsou sofisté. Podle mého názoru můžeme sofisty chápat jako předchůdce klasický smluvních teorií společnosti (Locke, Hobbes, Rousseau apod.). V tomto článku chci poukázat na to, že nejvýznamnější ze sofistů Protágoras z Abdér (460 – 415 př. n. l.) vybudoval teorii společnosti, která v mnohém anticipuje klasický společensko-smluvní výklad společnosti. Přestože nemůžeme u Protágora hovořit o zcela propracované teorii společenské smlouvy, je před příchodem novověku jedním z autorů, který předpoklady dané teorie promýšlel.<sup>1</sup>

**2. Sofisté o zákonu a přirozenosti.** Sofisté jako první myslitelé nutí členy společnosti zkoumat a obhajovat její nejzákladnější složky, které tvoří samotné jádro obce: náboženství, morální přesvědčení, povahu práva a politické moci ([15], 131). Sofistické jako první počali vážně zkoumat vztah *physis* (v tomto smyslu přirozenost) a *nomos* (zákon, zvyk, obyčej, ze slovesa *nomizetai*), z nějž mnozí vyvozovali, že lidské zákony a morálka jsou věcí dohody mezi lidmi, nikoli věcí lidské přirozenosti. Různí sofisté však z těchto premis vyvozovali rozličné závěry. Tento rozdíl se dá z hlediska zákonů vysvětlit tak, že

<sup>1</sup> Pro diskusu ohledně teorie smlouvy u sofistů viz ([14], kap. 4; [9]).

zákony jsou něco nepřirozeného, ale rovněž tak, že jsou zákony slouží pouze pro obranu slabších proti silnějším (tj. obrana mocenské politiky). S ohledem na to, že fysis všech lidí je stejná, někteří sofisté hlásí společnou přirozenost všech lidí bez ohledu na rozdílný společenský či rasový status. Debata *nomos/fysis* hrála zásadní úlohu v širší debatě o spravedlnosti (*dike*), klíčovém termínu řeckého myšlení vůbec.. Debata odehrávající se v prvních dvou knihách Platónovy *Ústavy* je spodobněním události, které se jistě v Řecku odehrávali často, neboť druhá polovina 5. století je obdobím vrcholu, ale také krize a pádu nejslavnější řecké *polis*, Athén.

Někteří ze sofistů jsou po právu považováni za jedny z prvních představitelů společnosti ustanovené na základě *společenské smlouvy*, kdy lidé ustanoví společné instituce jako přechod ze stavu, v němž neexistují žádné závazné normy, pouze jednotlivci nadáni absolutní svobodou. Zákonné normy jsou poté pouhými překážkami vědomě vztyčenými pro ochranu slabých proti silnějším a schopnějším jedincům. Pouze to, co jaci jsou lidé od přirozenosti je možné brát v potaz při našem posuzování lidského jednání. Tuto tezi zastává Kaliklés, který vystupuje v Platónově dialogu *Gorgiás*.<sup>2</sup> Kaliklés svou tezi podkládá výkladem o přirozeném právu, ale v poněkud zvláštním výkladu. Jednalo by se o systém poměřující pouze mocenský potenciál, nikoli jiné přirozené lidské vlastnosti.<sup>3</sup> Významný rétor a sofista Thrasymachos (vystupující v Platónově *Ústavě*) šel ve svých úvahách ještě dále, když zavrhl tázání po konkrétním výměru spravedlnosti a prohlásil za základ veškeré společnosti moc, která vytváří nevyhnutelnou nerovnováhu mezi jednotlivci. Pro jedny je to spravedlivé, pro jiné nikoli. Kdo neovládá, je ovládán někým jiným (*Resp.* 334c).

Páté století se vyznačuje nebývalým intelektuálním zápolem o podobu řecké *polis*, způsobené zejména bezprecedentním úspěchem athénské demokracie. Před sofisty byl zákon chápán jako dar bohů, bohy inspirovaný (např. Sparta, Théby), nebo byl sám zbožštěn; pro Hésioda, Solóna i Hérakleita byl garantem zákona bůh. Je pak zřejmé, že politický útvar je výrazem lidské přirozenosti, což je pohled, který v rámci řeckého starověku převažuje.

Jakmile byla debata ohledně povahy zákona řídícího lidskou přirozenost a společnost nastolena, stala se nedílnou součástí filosofického uvažování. Nesmíme však přehlédnout jeden zásadní rys sofistických (a pozdějších diskusí) ohledně povahy *nomos*: důraz na *racionální teologii*. Filosof a rapsód v jedné osobě Xenofanés tvrdí, že „(...) smrtelníci se domnívají, že bohové se rodí, že mají oděv, hlas i tělo jako oni“ a „kdyby však volí, koně, či lvi měli ruce anebo uměli rukama kreslit a zhotovovat díla jako lidé, koně by kreslili podoby bohů podobné koňům a volové podobné volům a ztvárnili by je právě s takovými těly, jaké mají oni sami.“<sup>4</sup> V jiných zlomcích Xenofanés kritizuje kromě antropomorfních

<sup>2</sup> *Gorg.* 483e4–484b1: „my utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již z mládí jako lvíčata, a zařikáváním i kouzelnými prostředky si je zotročujeme říkajíc, že je třeba zachovávat rovnost a v tom že záleží krásno a spravedlivo. Avšak, myslím, že jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, zařikadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.“

<sup>4</sup> DK 21 B 14 a 15; překlad v KIRK 216–217.

představ božstev také jejich (podle něj) bezbožné zobrazování jako postav nadaných lidskými vášněmi a neřestmi. „Všechno to, co je u lidí hanbou a potupou, přičklí Homér a Hésiodos bohům: krást, cizoložit a navzájem se podvádět“ (DK 21 B 11; KRS, 217).

Xenofanés však jde dále, a tuto svoji kritiku zakládá na nedostatečnosti lidského poznání. „Žádný člověk neví ani nebude vědět pravdu o bozích a ovšem, o čem tu mluvím (...) tak na všech věcech spočívá zdání.“ (DK 21 B 34; ... 230). Tento druh skepticizmu umožňuje naprosto nové jevení se skutečnosti, náš přístup k ní. Zlomek B 18 (nepřímou) poukazuje na fakt, že normy lidské společnosti jsou výtvorem samotných lidí, ne dílem přirozenosti (srov. [13], 306). To vyjadřuje explicitně zlomek satyrské hry *Sisyfos*, připisované athénskému sofistu Kritiovi. Náboženství považuje za užitečný vynález vládnoucích na udržování práva a morálky. Možná, že to plyne z Kritiovy účasti v nelítostném boji oligarchické strany proti athénským zastáncům demokracie. Podle něj nebyly zákony při ustanovování společnosti schopny zajistit dodržování práva a morálky. Proto se vyvinulo náboženství, které má dopad na jednání člověka, i když je mimo dosah donucovací autority (DK 85 B 25) (srov. [8], 76 – 79). Podobně tak Prodikos považoval náboženství za lidskou personifikaci užitečných přírodních substancí ([8], 74).<sup>5</sup>

I když mnozí sofisté hovoří o normách jako vytvořených smlouvou mezi lidmi, nejbliže klasickému společensko smluvnímu pojetí společnosti, tak jak jej známe, byl Protágoras.

**3. Homo mensura a agnosticismus.** Nejznámějším Protágorovým zlomkem je výrok tradičně zvaný *homo mensura* (HM): „*pantón chrematón metron estin anthrópos, tón men ontón hós estin, tón de ouk ontón hós ouk estin*“ (DK 80 B 1, Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VII, 60), který se překládá „člověk je měrou všech věcí, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou“ ([8], 24). Tento názor je blízký Démokritovi, který ve zlomku B 9 hovoří o tom, že vše je „dohodou sladké, dohodou hořké, dohodou teplé, dohodou studené, dohodou barva, ve skutečnosti však atomy a prázdno“ (DK 68 B 9; [11], 527). Démokritos však považuje oba dva jevy za nepravdivé, což vyplývá z jeho rozlišení mezi primárními a sekundárními kvalitami (k čemuž Protágoras nedospěl).

O interpretaci nejznámější Protágorovy věty se pokoušela celá řada významných autorů (srov. [8], 24 – 27). Návod na interpretaci se nejčastěji hledá v Platónově *Theaitétovi*, neboť v tomto dialogu v rámci epistemologické problematiky se tam Sókratés detailně zabývá významem výroku *homo mensura*. Platón výrok interpretuje jako *epistemologické* stanovisko a to z hlediska individua. Tradice chápe HM hlavně jako výrok ohledně relativity lidského poznání a s tím spojených problémů. Protágoras ale podle mě mířil svými výroky hlavně do etické a politické oblasti. Jak upozorňuje Versanyi,<sup>6</sup> toto pojetí se neslučuje se správným výkladem slova věci (*chrémata*) v Protágorově výroku, kde jsou interpretovány spíše jako *poiotétes*, vnímatelné kvality smyslových věcí. *Chrémata* ne-

<sup>5</sup> Není bez zajímavosti, že Platón později v *Zákonech* přejme náboženství jako mimořádně silný nástroj pro mocenskou kontrolu obyvatelstva do své pozdní politické filosofie.

<sup>6</sup> Moje interpretace následuje jeho výklad v ([25], 179 – 182).

znamená pouze věci jako takové, ale které se nás bytostně dotýkají, ke kterým máme nějaký důležitý vztah, nikoli pouze jejich smyslové kvality. Nemá smysl hovořit o věcech o sobě, protože je vždy již nacházíme interpretovány v rámci nějakého společenského kontextu (protože je to člověk, který je měrou všech věcí, nikoli pavíán, jak posměšně poznamenává Sókratés).

Nesmíme zapomenout na fakt, že HM stojí na začátku nám ztraceného spisu *Aletheia* (Pravda); je to Protágorův program bádání. To se má týkat věcí, které se nás dotýkají, které jsou určovány vztahem k nám jako lidem. Mohli bychom jeho vyjádření také interpretovat jako návrat do světa oproštěného od teoretických spekulací, ale za to plného věci, které se nás bytostně týkají (pokud mu lze takovou intenci připsat). Ať již výrok chápeme jakkoliv, není z něj vůbec zřejmé, že skrze subjektivitu nemohou existovat *žádné* normy. Neexistují žádné *přirozené* normy, jenom (moderně řečeno) sociálně konstruované a „zapaštěné“ v konkrétní společnosti. Relativismus ještě nemusí znamenat nemožnost komunikace. Později vylučuje najevo, že za objektivní nepovažuje Protágoras obsah určitých norem (náboženských, morální aj.), ale prospěch pro konkrétní obec nebo jednotlivce.

V *Theaitétovi* Protágoras aplikuje svoji tezi na obec. „Neboť jaké věci se každí jednotlivé obci zdají spravedlivými a dobrými, ty pro ni i takové jsou, pokud je za takové pokládá; moudrý muž způsobí, že místo jednotlivých věcí, které jsou pro ně zlé, jsou jim i zdají se spravedlivými a dobrými věci prospěšné“ (*Th.* 167a–c). Tato pasáž je naprosto klíčová pro pochopení výroku HM. Každý jedinec (a každá obec) má tedy nesouměřitelné vnímání vnějšího světa,<sup>7</sup> ale Protágoras přesto argumentuje, že i v rámci takto relativisticky pojaté společnosti je možné být odborníkem. Jak je však možné, že někteří lidé jsou moudřejší a prospěšnější pro obec? Sókratés namítá pomocí několika argumentů, že si Protágoras tezí HM vlastně protirečí, což je nutné, pokud „se to bytí a nebytí bude řídit podle každého jednotlivého mínění“ (*Th.* 171a.). Ať již si Protágoras na základě logického rozboru protirečí či nikoli, chce podle mne prostě říct, že neexistuje *univerzální* kritérium pravdivosti (spravedlnosti, krásy apod.). Můžeme pouze předkládat argumenty ohledně prospěšnosti věcí. Kdybychom si měli pomoci moderní metaforou, každá politická obec má vlastní na sebe navzájem nikdy úplně převoditelnou „řečovou hru“.

Protágoras vede paralelu k lékařství (*Th.* 166e–167a). Nemocnému člověku se bude nějaký pokrm jevit hořký, i když zdravému sladký. Lékař a zdravý člověk nemají o nic pravdivější vnímání věci, než nemocný, ale „je třeba způsobit obrat v opačnou stranu; neboť ten druhý stav je lepší (...) avšak lékař způsobuje obrat léky, mudrc řečmi“ (*Th.* 167a3–167a5). Nelze změnit něčí neznalost ve vědění, Protágorovo řešení je tedy terapeutické; všechna mínění jsou pravdivá, ale ne všechna jsou *prospěšná*. Co je však kritériem prospěšnosti? Již dříve v *Protágorovi* hovořil o *eubolia*, umění dobrého souzení (*Prot.* 318e–319a). To předpokládá, že moudří lidé se budou snažit měnit mentální rozpoložení

---

<sup>7</sup> *Prot.* 334a–c: „Ale já znám mnoho věcí které jsou lidem neprospěšné, jídla, léky, nápoje a tisíce jiných, a jiné zase prospěšné; jiné nejsou ani prospěšné, ani neprospěšné lidem, ale koním ano.; jiné jen skotu, jiné psům (...) Dobro je něco tak složitého a rozmanitého, že i zde je jedna a tatáž věc člověku pro vnější částí jeho těla dobrá, ale pro vnitřní velmi škodlivá.“

jednotlivce nebo obce, aby byly prospěšné pro jejich vizi spravedlnosti, přičemž vnímající subjekt je stále „měrou“ ([4], 319 – 321). Etický relativismus znamená, že neexistuje morálka a spravedlnost *per se*; pouze můžeme poukazovat na *jednotlivé* dohody, kterými se lidé v jednotlivých poleis řídí ([28], 92). Každá obec se tedy liší svými zákony a morálními nařízeními. Musíme se nyní obrátit k dalším částem Protágorovy nauky, aby se nám výše nastíněný výklad ukázal zřejmějším.

**4. Mýtus o vývoji lidské společnosti.** V pátém století se objevují nové teorie lidského pokroku, které postupně nahrazují starší představy (Démokritos, Euripidés a mnoho dalších) ([9], 60 – 61). Oproti ideji zhoršujícího se společenského stavu, který má svůj počátek v mýtickém *zlatém věku* jsou naopak obsahem modernějších představ ideje o postupně se kultivující společnosti. Není pochyb, že sdílí podobnosti s Herodótovou *Historií* a jejím vyjádřením lidské historie jako lineárního pokroku. Herodótos Protágoru znal a s velkou pravděpodobností jím byl ovlivněn ([13], 299). Protágorův popis vývoje lidské společnosti vykazuje mnoho styčných prvků s pozdějšími výklady v rámci teorie společenské smlouvy.

Výrazem Protágorovy teorie společnosti je tzv. velká řeč z Platónova dialogu *Protágoras* (*Prot.* 320c–328d). Většina badatelů zastává názor, že tento dialog je věrnou reprodukcí názorů předního sofistického myslitele. Je pravděpodobné (jak se domnívá např. Guthrie), že Platón čerpal z nám ztraceného spisu *Peri tes en archei katastaseos*), který uvádí Diogenés Laertios ([9], srov. *Vitae* XI, 55). Protágoras v ní odpovídá na Sókratovu námitku týkající se jeho názoru, že ctnost (*areté*) je možno učit. Sókratés nevyvrací Protágorův názor důkazem, ale poukazuje na rozporné případy vyplývající z přesvědčení, že ctnosti je možno vyučovat: a) v Athénách se všem přisuzuje schopnost účastnit se rozhodování o veřejných věcech (což by popíralo výsadní postavení expertů, např. Protágorů) a b) výsostně ctností jednotlivci (jako např. Periklés) někdy nejsou schopni vychovat své potomky právě k té ctnosti, kterou sami tolik oplývají. Řeč se dělí na dvě části, *mythos*, který pojednává o stvoření lidí a jejich postupném pokroku od primitivního k civilizovanému životu a *logos*, který odpovídá na Sókratovy námitky.

Mýtus začíná příběhem o stvoření lidí bohy: „Byl kdysi čas, kdy bozi byli, ale smrtelných rodů (*thnéta gené*) nebylo. Když pak i těmto přišel usouzený čas vzniku, vytvoří je bozi uvnitř země, smísivše je ze země a z ohně a z těch látek, které se slučují s ohněm a zemí.“ (320c–d) Jak upozorňuje Karel Thein, je to jediné místo spolu s *Timaiem*, kde jsou lidé stvoření bohy bez toho, aby existovala *polis* ([22], 62). Dva Titáni, Prométheus a Epimétheus mají za úkol „aby je vystrojili (*kosmésai*) a každému druhu udělili schopnosti (*dynameis*), jak se sluší“. Epimétheus všechny živočichy dobře připraví tím, že jim uděluje stavbu těla, a vlastnosti nezbytné pro přežití podle prostředí ve kterém se budou nacházet. Rovněž je vybaví pro obranu před ostatními živočichy. Na člověka však zapomněl a nechal ho bezbranného bez jakýchkoli přírodních výhod. Požádal Prométhea o pomoc a ten následně pro lidi ukradne Héfaistovi oheň a Athéně umění řemeslné dovednosti. (320d–321c). Jedině to lidem umožnilo přežít v přírodním prostředí. Lidé jsou striktně odlišeni od zvířat nikoli svým vzhledem a stavbou těla, ale svými schopnostmi. Zvířata

jsou podle Protágora *ta aloga*, nemající *logos*, tedy racionální schopnost myšlení.

Nyní si lidé mohli zajistit potravu, ošacení, obydlí. „(...) Nejprve skrze svou sourodnost s božstvem (*theou syngeneia*) jediný z živoků počal uctívat bohy a jal se stavěti oltáře i sochy bohů; potom si brzy svým uměním rozčlenil řeč a jména vynalezl si obydlí, oděv, obuv, lože i potravu ze země“ (*Prot.* 322a).<sup>8</sup> Proč ale Protágoras tvrdí, že „se člověk stal účasten božského údělu“? (*Prot.* 321a3) Právě díky svým jedinečným schopnostem se podobají bohům. Nezapomínejme, že jsou to původně božské vlastnosti, které později Prométheus lidem potají ukradl (srov. [13], 310).

Lidé byli stále velice zranitelní a „hynuli od šelem, protože byly ve všem všudy slabší než ony“. Remeslné umění nestačí k obraně; k tomu je třeba „politického umění (*politiké areté*), jehož součástí je umění válečné“ (*Prot.* 322b4-5). Kvůli obraně se začali sdružovat a zakládat města, ale „kdykoli se shromáždili, ubližovali si vespolek, protože neměli politického umění, takže se zase rozptýlovali a hynuli“ (*Prot.* 322b). Popis lidstva před získáním *politiké areté* je podobný přirozenému stavu u Hobbesa ([10], I, kap. 13). Ale jeho řešení této situace se nepodobá ani Hobbesovi, ani jeho sofistickým současníkům. Jeho teorie spočívá na vzniku určitých norem, které plní roli „mantinelů“ pro individuální jednání ([23], 12), což je jeden z hlavních znaků teorie společenské smlouvy.

Když bohové vidí lidský úděl, Zeus skrze svého posla Herma pošle *diké* (spravedlnost) a *aidos* (stud, vzájemný respekt), aby byly „udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství“ (*Prot.* 322c1–3). Diovy dary přinášejí do lidského společenství *závazek*, na kterém musí být účastní všichni obyvatelé obce. Proto jsou tyto ctnosti distribuovány mezi všechny obyvatele (ne jako u ostatních *technai*), „neboť by nevznikly obce, kdyby jich bylo účastno jen několik málo jednotlivců jako jiných umění; a dej mým jménem zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrcen jakožto náказа obce“ (*Prot.* 322d3–7).<sup>9</sup> Povšimněme si rovněž, že *aidos* ani *diké* nejsou součástí lidské přirozenosti. Teorie trestu předložená Diem je velice podobná některým Démokritovým názorům ([22], 67), Protágoras se však v následujícím výkladu (viz část pátá) obrací k jinému pojetí účelu a cíle trestání.

To, že politické ctnosti jsou důsledkem božích darů musíme chápat metaforicky, neboť Protágoras byl znám svým postojem k bohům. Není pochyb, že Protágoras zastává názor, že nutné politické umění je výtvozem lidí a nejedná se o žádnou vrozenou vlastnost. Je to zřejmé z jeho argumentů ve prospěch demokratické formy vlády. Nesmírně důležitý fakt je, že lidé do té doby, než mohou tvořit soudržné obce na základě politického umění, jsou pouhými *individui*, izolovanými příslušníky druhu. Existuje zde paralela mezi zvířecími schopnostmi pro přežití a spravedlností, o které Protágoras několikrát říká,

---

<sup>8</sup> Srov. *Polit.* 274d: „A všechno, cokoli upravilo lidský život, má odtud svůj původ [od bohů], když péče bohů, jak bylo právě řečeno, lidi opustila a museli sami o sobě vésti správu svého života a míti o sebe péči, právě tak jako celý vesmír.“

<sup>9</sup> Srov. popis stavu válečného u Locka ([12], par. 17): „And hence it is, that he who attempts to get another man into his absolute power, does thereby *put himself into a state of war* with him; it being to be understood as a declaration of a design upon his life.“

že je nutná pro přežití *polis* vůbec. Pro podporu interpretace Protágora jako teoretika smlouvy jej lze uvést v souvislost s popisem vzniku společnosti u Johna Locka a Thomase Hobbesa. Podle Locka existují morální normy již před existencí společnosti, protože existuje přirozený zákon (viz [12], par. 4 – 15), kdežto podle Hobbesa nikoli, protože vznikají až v okamžiku uzavření společenské smlouvy ([10], I, kap. 13). Protágoras má jednoznačně za to, že společný život lidí je možný (i když pouze v omezeném měřítku) i bez existence vyšší společenské autority. Lidé v *polis* se však budou vždy zásadně lišit od těch od lidí, kteří „nemají ani vychování ani soudů ani zákonů ani žádného donucovacího prostředku, jež by je neustále nutil pečovat o zdatnost, nýbrž kteří by byli nějakí divoši jako ti, které loni o Lénajích uvedl na jeviště Ferekratés“ (327d2–5) (srov. [6], 183 – 185). Ferekratova komedie *Divoši (Agrioi)* uvedená v r. 420 př. n. l. se odehrávala mezi lidmi žijícími mimo civilizaci. Celá úvaha připomíná myšlenku o mnoho pozdějších myslitelů týkající se přirozeného stavu a jde jednoznačně proti nadřazenosti *polis* nad jednotlivcem.

Náš výše naznačený výklad Protágora jako teoretika společenské smlouvy má dklad v jiném Platónově textu. V X. Knize *Zákonů* popisuje Platón „zkažené“ názory na bohy a spravedlnost: „Také politika má prý jakousi malou část společnou s přírodou, ale většinu s uměním, a tak i zákonodárství se zcela zakládá nikoli na přírodě, nýbrž na umění, a jeho tvrzení nejsou pravdivá (...) O bozích, muj milý, tihle tvrdí, především, že jejich jsoucnost je dána uměním, ne přírodou, nýbrž jakýmisi zákony, a že ti bozi jsou na každém jiném místě jiní, jak se ti, kdo dávali zákony, mezi sebou dohodli“ (*Leg.* 889d–e). V tomto bodě však Platón poukazuje na jeden problém mýtu, v němž bohové lidem dali politické umění, v souvislosti s výrokem dochovaným ve zlomku B 4. Protágoras prohlásil na počátku svého spisu o bozích, že „pokud jde o bohy, nemám možnost vědět, ani že jsou, ani že nejsou, ani jaké by mohli mít vzezření, před věděním o tomto předmětu stojí mnoho zábran, kvůli neztřejmosti a krátkosti lidského života“ (DK 80 B 4, překlad [8], 41). Protágoras hlásá agnosticismus, nikoliv ateismus. Nejen zákony, ale božské kultury jsou podle něj výsledkem konvence, lidské dohody. Byl Protágoras tohoto názoru? Vzhledem k dochovaným Protágorovým zlomkům zcela souhlasím s Taylorovým závěrem, že božské dary jsou metaforami lidského pokroku skrze sociální učení ([12], 79 – 81).

**5. Argumenty pro demokracii.** Poté, co Protágoras ukázal pomocí mýtu svůj názor na vývoj společnosti, obrací se k odpovědi na otázku, zda lze vyučovat *politické areté*. Argumentuje jednak nutností podílu všech obyvatel na politickém umění a dále rozvíjí svou teorii trestání. Neodpovídá na původní Sókratovy námitky, ale ukazuje, že obě dvě jsou s jeho pojetím slučitelné.

Protágoras tvrdí, že pokud se jedná o otázky v mezích „spravedlnosti a rozumnosti“, musí být všichni kompetentní se na jejich podílet, jinak „by nebylo obcí“ (*Prot.* 323a2–4). Jeho argument je následující: v případě *politické areté* (na rozdíl od ostatních *technai*) nelze jen tak tvrdit, že nejsme této činnosti účastni, protože „každý člověk musí být aspoň nějak účasten této zdatnosti, sice že by nemohl žít v lidské společnosti.“ To částečně připomíná slavný Aristotelův výrok, že kdo nemůže žít ve společenství je buď bohem nebo zvířetem (*Pol.* I, 1283a) Bližší je ale Lockově názoru, že přirozený zákon je nezbytnou podmínkou

pro lidské soužití, jeho nejvyšší forma však je lidským výtvozem a bere na sebe mnohé formy.

Na druhou stranu chce Protágoras dokázat, že „není [ctnost] od přirozenosti ani sama od sebe, nýbrž že je to věc učení a že se jí člověku dostává přičiněním“ (323c4–6). Všichni občané mají *přibližně* stejný podíl na politickém umění, ale nejedná se o žádnou vrozenou kvalitu. Jakmile lidstvo rozvinulo své schopnosti dále si je předává učení. To, že někteří výsostně ctnostní jedinci nedokáží vychovat své potomky v duchu správného politického umění neznamena, že by ti, kteří tak činí, o to nesnažili. Pokud Sókratés trvá na tom, že ctností nelze učit, proč se všichni lidé tak usilovně lopotí s výchovou svých dětí? Protágoras na jednu stranu přiznává všem *potencionální* schopnost naučit se a využívat politické ctnosti, na druhou stranu ukazuje, že přirozené nadání není u všech lidí stejné (srov. [2], 76 – 77). Protágorovy názory na možnost učení se politickým ctnostem můžeme nalézt také mnoha jiných řečníků z Athén pátého století, ale také v Perioklově pohřební řeči, u Euripida a na řadě jiných míst ([2], 79 – 80).

Protágoras nakonec poukazuje na zřejmost učitelnosti občanské ctnosti na příkladu trestání. Nikdo netrestá aby odplatil minulou událost, kterou stejně nemůže zvrátit, ale trestá s ohledem na zabránění budoucímu přečinění, aby „se neprovinil ani sám ten, kdo je trestán, ani jiný, kdo by uviděl jeho potrestání“ (324a6–b5). Je velice zajímavé, že Michel Foucault v *Dohlížet a trestat* považuje odklon od trestu jako odplaty a příklon k preventivně a nápravně chápanému trestnímu systému jako jedno z hlavních znaků moderní společnosti, přičemž několikrát tento postoj spojuje s liberálními teoriemi společenské smlouvy [7]. Na otázku, jak to, že význačně ctností občané někdy nemohu správně vychovat své potomky Protágoras říká že „o tomto, Sókrate, ti už nebudu vypravovat mýtus, nýbrž podám ti rozumovou úvahu (*logos*)“ (324d6–7). Nejprve pouze poukazuje na zvyk v *polis* od útlého mládí dbát na občanskou výchovu zdatnosti, a i po této době se obec skrze zákony stará o dobré chování svých občanů. Vlastní argument je takovýto: pro každou komunitu lidí, kde existuje nějaká (podle jejich názoru!) nezbytná zdatnost, na které musejí mít všichni účast a jejíž výchovu obec všemožně podporuje, neplyne z toho, že všichni k ní mají stejnou způsobilost a že potomci i těch nejnadanějších musí být význačně zdatní. Protágoras dává příklad společnosti, kde nutně všichni musí být (nějak) pištcí: „(...) často by se syn dobrého pištce špatný pištcem a často zase špatného dobrý; avšak všichni by byli dostatečně schopnými pištcí proti neumělců a lidem nic nerozumějícím hudbě“ (327c1–4). To je velice důležité pro Protágorovu proto-smluvní teorie společnosti. Má za to, že člověk, který je členem politického společenství se už vždy nějak musí podílet na ctnostech které ji udržují pohromadě, což je *kvalitativně* odlišný stav. To velice připomíná důraz na oddělení přirozeného stavu a stavu společnosti, která existuje díky smlouvě, jak to formulují moderní teoretici společenské smlouvy. Protágoras rovněž tvrdí, že pravidla společenského soužití vznikla socializací lze přirovnat ke komunitě používající určitý *jazyk*. „Je to zrovna tak, a jako kdybys hledal, kdo nás učí mluvit po řecku: žádní zvláštní učitel by se neobjevil“ (327e3–4). Jako se učíme náš mateřský jazyk, tak postupně získáváme socializací nezbytné zdatnosti pro život ve společnosti, které jsou nutné pro její zachování. Politické umění je potenciálně vlastní všem lidem, musí se ale

v průběhu života učit a upevňovat v rámci komunity, které sdílí názor na rovný podíl ve schopnosti být politicky činným jedincem (ne však se stejnými pravomocemi či právy). Mohlo by se zdát, že Protágoras pracuje s nějakou jednotnou vidinou dobra pro celou obec, ke které jsou občané vychováváni. Není tomu tak. Chce říci, že pro lidi je nezbytné vytvořit si pravidla *společenského soužití*, ale jejich forma se velice liší stát od státu. V demokracii má každý právo vyjádřit svůj názor, protože každý je „měrou všech věcí“, stejně jako každé město je měřítkem míry spravedlnosti svých zákonů, tedy ty, k jejichž spravování slouží *politické areté*. Ryan Balot ([2], 125) má pravdu v tom, že protágorovský laděný relativismus může podporovat i jiné ústavní zřízení, Protágoras sám však byl přesvědčeným demokratem.

**6. Závěr.** Protágorův mýtus a jeho nauka obecně je kritikou toho, co bychom dnes nazvali *atomistický individualismus* a Protágoras bezpochyby míří svou naukou i proti těm sofistům, kteří vyznávali *fysis* jako důraz na individuální svobodu a považovali zákon za pouhou konvenci k uchránění slabších. Protágoras mluví s opovržením o těch, kteří bezpráví považují za rozumné (*Prot.* 333c). Postavil svoji vizi společnosti na názoru, že dobro obce neexistuje samo o sobě, ale je vždy již „zapuštěna“ do konkrétního společenského prostředí, které si lidé tvoří sami, a to na základě konvencí. Jeho teorie smlouvy mezi lidmi, ustanovující politické zřízení, je podobně jako ta Locka postavena na vzájemně sdílených hodnotách, které spolu občané sdílejí, a nikoli na vyvažování zájmů zcela sobecky orientovaných jednotlivců.

#### LITERATURA

- [1] ARISTOTELES: *Politika*. Praha: Rezek 1998.
- [2] BALOT, R. K.: *Greek Political Thought*. London: Blackwell 2005.
- [3] BURNET, J.: *Platonis Opera*. 1900 – 1907.
- [4] CAZZI, F. D.: Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, pp. 311 – 331.
- [5] DIELS, H. – KRANZ, W.: *Fragmente die Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann 1972 – 1973. (=DK)
- [6] DODUS, E. R.: *Řekové a iracionálně*. Praha: Oikúmené 2000.
- [7] FOUCAULT, M.: *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin 2000.
- [8] GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikúmené 2000.
- [9] GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 1971.
- [10] HOBBS, T.: *Leviathan*. Minneapolis 2002.
- [11] KIRK, G. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *Předsokratovští myslitelé*. Praha: Oikúmené 2004.
- [12] LOCKE, J.: *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- [13] McNEAL, R. A.: Protagoras the Historian. In: *History and Theory*, 25, 1986, No 3, pp. 299 – 318.
- [14] MULGAN, R.: Lycophron and Greek Theories of Social Contract. In: *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, No 1, pp. 121 – 128.
- [15] OSBORNE, C.: *Presocratic Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2004.
- [16] PLATÓN: *Gorgiás*. Praha: Oikúmené 2005.
- [17] PLATÓN: *Politikos*. Praha: Oikúmené 2005.

- [18] PLATÓN: *Protágoras*. Praha 2000.
- [19] PLATÓN: *Theaitétos*. Praha: Oikúmené 2005.
- [20] PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikúmené 2005.
- [21] PLATÓN: *Zákony*. Praha: Oikúmené 1997.
- [22] THEIN, K.: Theology and Myth in the Protagoras. In: HAVLÍČEK, A. – KARFÍK, F. (ed.): *Plato's Protagoras*. Praha: Oikúmené 2003.
- [23] TAYLOR, C. C. W.: Nomos and Physis in Democritus and Plato. In: *Social Philosophy and Policy*, 24, 2007, pp. 1 – 20.
- [24] TAYLOR, C. C. W.: *Plato, Protagoras: Translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press 1991.
- [25] VERSENYI, L.: Protagoras' Men-Measure Fragement. In: *The American Journal of Philology*, 83, 1962, No 2, pp. 178 – 184.
- [26] WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická zkoumání*. Praha 1993.
- [27] WOODRUFF, P.: Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 290 – 310.
- [28] ZILIOLI, U.: *Protagoras and the Challenge of Relativism*. Ashgate: London 2007.

---

Mgr. Stanislav Myšička  
Katedra politologie a evropských studií FF UP  
Křížkovského 12  
771 80 Olomouc  
Česká republika  
e-mail: stanislavmysicka@seznam.cz