

OPOZÍCIA *SÓFROSYNÉ* – *FRONÉISIS* U PLATÓNOVHO KALLIKLA

ULRICH WOLLNER, Katedra filozofie FF UMB, Banská Bystrica, SR

WOLLNER, U.: Opposition *Sophrosyne* – *Phronesis* in Plato's Callicles
FILOZOFIA 71, 2016, No. 5, pp. 369-378

In Callicles' monologue (491e5-492c8) from the dialogue *Gorgias* the term φρόνησις is used only in one place. The most important Socrates' opponent applied it when defending his own conception of a good life. His ideal of a good life is represented by a ruler who must not restrict himself in any way. This means that Callicles rejects the moral ideal, i. e. temperance (σωφροσύνη). His ruler is expected to act in opposition to σωφροσύνη and let his desires to grow as intense as possible. These maximized desires are to be developed by means of his manliness and intelligence (φρόνησις). The main aim of the article is to answer the question: Why in Plato's Callicles σωφροσύνη and φρόνησις are opposite terms?

Keywords: *Sophrosyne* – *Phronesis* – Callicles – Socrates – *Gorgias*

V Kalliklovom¹ monológu (491e5-492c8) z dialógu *Gorgias* je pojem φρόνησις použitý len raz. Najdôležitejší Sókratov oponent ho aplikoval v situácii, keď obhajoval vlastné chápanie dobrého života. Jeho ideál dobrého života predstavuje vládár, ktorý nesmie obmedzovať sám seba. To znamená, že Kalliklés odmieta morálny ideál – rozvážnosť (σωφροσύνη). Jeho vládár má konať v opozícii k σωφροσύνη a nechať svoje túžby rásť do najvyššej možnej miery. Tieto maximalizované túžby má rozvíjať pomocou svojej statočnosti a múdrosti (φρόνησις). Cieľom článku bude preskúmať, z akých dôvodov Kalliklés stavia σωφροσύνη a φρόνησις do opozície. Štúdiá je rozdelená na dve časti. Prvá časť je zameraná na skúmanie Sókratových otázok, ktoré predchádzali Kalliklov prejav. Druhá časť je zacielená na Kalliklovu kritiku morálneho ideálu rozvážnosti a na funkciu φρόνησις v jeho myslení.

1. Sókratove otázky. Skôr, ako prejdeme k analýze a interpretácii opozície σωφροσύνη – φρόνησις v Kalliklovom prejave, považujem za nutné objasniť, čo ju predchádzalo.

¹ O tom, či bol Kalliklés historickou postavou, sa vedú dlhoročné diskusie. Niektorí odpovedajú kladne (Dodds 1959, 12-15; Saxonhouse 1983, 141), iní sú presvedčení, že sa za touto postavou ukrýva historický Alkibiadés (Vickers 1994, 85-99). Ďalšia skupina autorov argumentuje, že Kalliklés je zobrazený tak verne, že má sčasti Platónovu prirodzenosť, ktorú zakladateľ Akadémie pod vplyvom Sókratovho učenia cielene potlačil; má ísť teda o nejaký Platónov retrospektívny autoportrét (Dodds 1959, 13-14, 387). V miernejšej podobe, Platón Kallikla predstavil s takou živosťou, že to prezrádza autorove sympatie k tejto postave (Klosko 1984, 134-135). Pre potreby článku budem Kallikla, rovnako ako Sókrata, chápať ako Platónovu literárnu postavu.

Aténsky občan z dému Acharnai² pred svojou druhou najrozsiahlejšou monologickou výpoveďou v celom dialógu reagoval na Sókratovu otázku – „... aký je u nich [vládnucich] pomer k samým sebe? Sú vládnucimi, či ovládanými (ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους)“ (491d4-5)? Kalliklés sa dvakrát (491d6; d9) sťažoval, že nerozumie, na čo sa ho spoludiskutujúci pýta.³ Sókratés svoje chápanie vysvetľuje: „Myslím tým každého jedného, ako vládne nad sebou samým (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα); či to nie je vôbec potrebné, vládnuť sám nad sebou (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν), ale len nad ostatnými?“ (491d7-8). Ďalej na mieste 491d10-e1 dopĺňa: „Nemyslím tým nič zvláštne, ale ako sa všeobecne usudzuje, byť rozvážny a [mať sa] v moci (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ), ovládať v sebe svoje slasti a túžby (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ).“ V tejto súvislosti je zaujímavé Sókratovo zdôrazňovanie skutočnosti, že jeho požiadavky nie sú ničím novým, netradičným či revolučným. Naopak, odvoláva sa na všeobecnú mienku (ὡσπερ οἱ πολλοί) a akcentuje, že jeho postuláty sú v súlade s konvenčne chápanou morálkou. Z toho by sa dalo vyvodiť, že Sókratés rozvážnosť (σωφροσύνη) a zdržanlivosť (ἐγκράτεια) považoval tak ako väčšina Grékov za paradigmy konania dobrých vládcov.

Venujme sa však objasneniu obsahu Sókratovej požiadavky. V nej sa hovorí o nároku na vládnucich – je to starostlivosť o seba, ktorá sa koncentrovala na dve cnosti: rozvážnosť (σωφροσύνη) a zdržanlivosť (ἐγκράτεια).⁴ Pomocou tejto dvojice cností má byť človek schopný ovládnuť, skrotiť dvojicu, ktorá je prekážkou sebaovládania: slasť (ἡδονή) a túžbu (ἐπιθύμια).⁵ To znamená, že iba ten, kto je schopný pomocou cností rozvážnosti a zdržanlivosti ovládať samého seba, sa môže uchádzať o spravovanie záležitostí spoluobčanov – stať sa politikom.⁶ Jednoducho vyjadrené, politikom môže byť len ten, kto je schopný starostlivosti o seba v zmysle ovládania všetkých pokušení týkajúcich sa slastí a túžob. Mladý začínajúci aténsky politik⁷ na túto požiadavku reaguje veľmi opovržlivo: „Ty si dobrý: nečinných⁸ nazývaš rozvážnymi (τοὺς ἡλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας).“ (491e2). Keď to Sókratés odmietne, Kalliklés začne monologicky demonštrovať svoju pozíciu.

2. Kalliklov monológ (491e5-492c8). Reakciu mladého aténskeho politika štruktúrujeme do dvoch častí. V prvej časti sa budem zaoberať jeho kritikou cností σωφροσύνη. Druhá, rozsahom podstatne kratšia časť bude zameraná na objasnenie funkcie φρόνησις.

² Porovnaj 495d3.

³ Sókratés totiž uvedenými otázkami zdanlivo opustil predchádzajúcu tému rozhovoru – spravodlivosť. K tomu pozri (Klosko 1984, 127).

⁴ K Sókratovmu chápaniu rozvážnosti (σωφροσύνη) a zdržanlivosti (ἐγκράτεια) v *Gorgiōi* pozri (Wollner 2010, 233-235).

⁵ Richard D. Parry poukázal na skutočnosť, že uvedené otázky zavádzajú do diskurzu pojmy slasti a túžby, teda témy, ktoré budú ústrednými témami zvyšku dialógu (Parry 2015, 68).

⁶ Tento názor Sókratés opakuje aj v závere celého dialógu (527d1-5).

⁷ Ako je zrejmé z riadkov 515a1-2.

⁸ Upravujem Novotného preklad, keď na miesto „bláznivých“ prekladám „nečinných“. K tomu pozri (Liddell, Scott 1996, 768). V ďalšom texte budem poukazovať na dôležitosť preferovania tohto prekladu v kontexte mojej interpretácie.

2. 1 Kritika σόφροσύνη. Kalliklov prejav budeme sledovať tak, ako ho skonštruoval Platón, vetu za vetou, pričom sa sústreďíme na jeho kritiku cnosti rozvážnosti (σώφροσύνη). No ešte predtým sa pristavíme pri jeho vyššie citovanej reakcii z riadku 491e2. Z nej vyplýva, že tí, čo sú rozvážni (σώφρων), sú podľa mladého aténskeho politika nečinní (ήλιθιος).⁹ Prečo ľudí, ktorí sa riadia touto cnosťou, považuje za nečinných, pasívnych či nedisponujúcich mocou? Odpoveď načrtne už začiatok Kalliklovho monológu, keď si kladie otázku: „... ako by človek mohol byť šťastný (εὐδαίμων), ak by hoci komu otročil (δουλεύων ὄτροϋν)“ (491e5-6)? Ak zoberieme do úvahy to, o čom hovoril Sókratés – požiadavku, aby vládatári sami v sebe ovládali sľasti a túžby, tak je zrejmé, že jeho spoludiskutujúci ju považoval za chybnú, a preto zlú. Prečo ju však implicitne stotožnil s otroctvom?¹⁰ Otrok je charakteristický tým, že nedisponuje slobodou občianskou ani slobodou v rozhodovaní; to za neho robí jeho pán, majiteľ. Otrok si teda nemôže vybrať to, čo považuje za najlepšie pre seba – je nečinný (ήλιθιος). Aby jeho pozícia nebola podobná pozícii nečinného, neslobodného, bezmocného otroka, Kalliklés odmieta stanovovanie nejakých vlastných obmedzujúcich pravidiel, pretože by tým bola narušená jeho „prirodzená“ sloboda zvoliť si to, čo pre seba považuje za najlepšie.¹¹ Ak niečo alebo niekto vládatárovi bráni zvoliť si to, čo je pre neho najlepšie, tak to možno klasifikovať ako prekážku jeho slobody a šťastia (εὐδαιμονία).¹² Z toho vyplýva, že ak by bola limitovaná jeho „prirodzená“ sloboda, vládca by nemohol dosiahnuť šťastie. Rozvážnosť (σώφροσύνη) v podobe, ako ju prezentoval Sókratés (ako súčasť konvenčnej morálky), je teda v Kalliklovom chápaní nezlučiteľná so šťastím.

Mladý aténsky politik pokračuje: „No toto je podľa prirodzenosti krásne a spravodlivé (κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον), čo ja ti teraz otvorene hovorím (παρρησιαζόμενος λέγω)...“ (491e6-8). V citovanej pasáži nachádzame niekoľko momentov, ktoré treba objasniť. Po prvé, Kalliklés sa odvoláva na princíp prirodzenosti (κατὰ φύσιν), ktorý ostro odlišuje od princípu konvencie. Ten v riadku 492c7 charakterizoval ako „dohody ľudí

⁹ Sókratés sa hneď potom, čo si overí najzákladnejšiu tézu z Kalliklovho monológu (492d5-e1), pýta, či je pravda to, čo sa hovorí, že ľudia, ktorí nič nepotrebujú, sú šťastní (οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι, 492e3-4). Kalliklés reaguje: „... takto by boli najšťastnejšie (εὐδαιμονέστατοι εἴεν) kamene a mŕtvoly“ (492e5-6). Jeho replika je teda v súlade s tým, ako odpovedal na Sókratovu otázku (pripomínam, že to bolo ešte predtým, ako sa pustil do prejavu): rozvážni sú nečinní (491e2). Jeho argumentácia z riadkov 492e5-6 sa tak vracia k jeho východiskovej téze. To znamená, že rozvážnych charakterizuje ako nečinných – podobne, ako sú nečinné kamene a mŕtvoly. Ak nie sú šťastné kamene ani mŕtvoly, nemožno analogicky za šťastných považovať ani ľudí, ktorí sa riadia konvenčne chápanou rozvážnosťou.

¹⁰ Arlene W. Saxonhouseová uvádza, že Sókratés podľa Kallikla ponúka nové či iné formy otroctva (Saxonhouse 1983, 163).

¹¹ Jan Patočka konštatuje, že princíp rozvážnosti nie je podľa Kallikla ničím iným ako vnútornou poslušnosťou vyvolanou zvonku uloženým zákonom – je to interiorizácia zákona tých, ktorí sú horší (Patočka 2012, 155).

¹² Kalliklés na záver svojho monológu (492c3-6) vytvára väzbu medzi cnosťou a šťastím (ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία). To dokazuje, že šťastie má v jeho uvažovaní fundamentálnu pozíciu.

proti prirodzenosti (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων)¹³. Na základe tejto dištinkcie princíp prirodzenosti považuje za krásny a spravodlivý (καλὸς καὶ δίκαιος), kým princíp konvencie je jeho opozitom. Po druhé, mladý aténsky politik si dobre uvedomuje radikálnosť a neprijateľnosť konzekvencií (prirodzená nerovnosť medzi ľuďmi), ktoré vyplývajú z princípu prirodzenosti v prostredí demokratických Atén, kde sa aplikovala idea rovnosti občanov. Preto zdôrazňuje, že jeho reč je otvorená (παρησιαζόμενος λέγω) – slobodne vyjadruje to, o čom je presvedčený (antiegalitárne a antidemokratické idey), a to napriek tomu, že je to v ostrom konflikte s oficiálnym ideovým smerovaním jeho vlasti.¹⁴ V tejto súvislosti sa musíme spýtať: Ako mohol vysloviť tieto antiegalitárne a antidemokratické myšlienky bez strachu o svoju politickú budúcnosť? Na objasnenie treba zdôrazniť, že dialóg sa odohráva takmer výlučne pred zhromaždením mladých aténskych aristokratov, pretože len oni mali dostatok finančných prostriedkov na to, aby mohli zaplatiť za možnosť zúčastniť sa na Gorgiových prednáškach. Ak by mal Kalliklés niečo podobné povedať pred ľudovým zhromaždením, tak je viac ako pravdepodobné, že by sa jeho politická kariéra veľmi rýchlo skončila a na základe procedúry *ostrakizmu* by sa ocitol vo vyhnanstve.

V monológu mladého aténskeho politika nasleduje kardinálna veta:¹⁵ „... kto chce správne žiť (ὀρθῶς βιωσόμενον), musí nechať svoje túžby (τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ) čo najviac narastať (ὡς μέγιστα εἶναι) a nesmie ich krotiť (μὴ κολάζειν); a keď sú už najväčšie (ὡς μέγιστα), musí byť schopný slúžiť (ὑπηρετεῖν) im svojou statočnosťou a múdrosťou a dopriať si čokoľvek, po čom by kedykoľvek zatúžil¹⁶ (ἐπιθυμία)“ (491e8-492a3). Kalliklés teda prechádza k formulovaniu predstavy správneho života (ὀρθῶς βιωσόμενον),¹⁷ ktorá je určená – aby sme nezabudli zobrať do úvahy Sókratove otázky – len vládcom (ἄρχοντας).¹⁸ Jeho predstava je vylíčená v ostrom kontraste k Sókratovej pozícii: Vládcovia, ak chcú dosiahnuť správny život, nielen že nesmú krotiť (κολάζω),

¹³ Tento princíp prezentuje vo svojej „veľkej reči“ (482c4-486d1), najmä na mieste 482e2-484c3.

¹⁴ Michel Foucault konštatuje, že Kalliklés je iný ako všetci ostatní šľachtici, ktorí sa tvária, že súhlasia s tým, čo je pre neho škandalózne – s právom rovnosti. Táto situácia je pre neho neznesiteľná (Foucault 2011, 369).

¹⁵ Dôkazom toho, že táto veta má v celom skúmanom monológu najdôležitejšie postavenie, je to, že vo chvíli, keď si Sókratés vypočuje prejav svojho oponenta, sústreďuje sa práve na ňu (492d5-e1). Pre istotu si u Kallikla overuje, či bola jeho interpretácia v súlade s oponentovou myšlienkou. Kallikés túto skutočnosť potvrdzuje (492e2). R. D. Parry túto vetu dokonca považuje za Kalliklovo univerzálne vyhlásenie na adresu všetkých vládcov, ktorí by chceli správne žiť (Parry 2015, 68).

¹⁶ Upravujem Novotného preklad, keď nahrádzam výraz „zachcelo“ termínom „zatúžil“.

¹⁷ Tým reaguje na Sókratovu otázku, ktorá bola sformulovaná ešte v rozhovore so Sókratovým predchádzajúcim partnerom v dialógu (Pólom): Kto je šťastný, a kto nie je? (472c9-d1). Ide teda o problematiku spadajúcu pod otázku *Ako správne žiť?* (πὼς βιωτέον). Sókratés túto otázku, vyjadrenú v rôznych obmenách, kladie na dvoch miestach (487e9-488a2; 492d3-5) aj Kalliklovi. O dôležitosti uvedenej otázky v dialógu *Gorgias*, a najmä o jej recepcii v etike B. Williama referovala na stránkach časopisu *Filozofia Z.* Palovičová (Palovičová 2005).

¹⁸ Ako je zrejmé z riadkov 492b1-4, za vládcov považoval: (1) tých, ktorí majú kráľovský pôvod; (2) tých, ktorí sú svojou prirodzenosťou schopní získať: (2.1) vodcovské miesto; (2.2) samovládu; (2.3) zvrchovanú moc.

obmedzovať svoje túžby (ἐπιθύμια), ale naopak, musia ich podnecovať k čo najväčšiemu rastu (ὡς μεγίστας εἶναι).¹⁹ Opäť sa teda potvrdzuje, že Kalliklés presadzuje myšlienku „prirodzenej“ slobody bez obmedzení; vyjadrené modernou terminológiou: ide o krajné chápanie negatívnej slobody. To znamená, že akékoľvek obmedzenia, vonkajšie či vnútorné (konvenčne chápaná rozvážnosť),²⁰ sú pre jeho predstavu vládca nežiaduce a neprijateľné.²¹ Veď moc, ktorou disponuje vládca, mu umožňuje, aby svoju „prirodzenú“ slobodu neobmedzoval.²² Výsledkom takto chápanej „prirodzenej“ slobody je maximalizovanie túžob (ἐπιθύμια), ktoré nie sú limitované žiadnymi (konvenciou nanútenými) vnútornými ani vonkajšími pravidlami.²³ Len ak budú splnené uvedené požiadavky, bude život vládcov v súlade s princípom prirodzenosti (κατὰ φύσιν). Inými slovami, princíp prirodzenosti spočíva v tom, že vládár nie je k ničomu donucovaný, zotročovaný, nestane sa „nečinným“. Z tohto dôvodu Kalliklés presadzuje ideál veľkého, slávneho, mocného života, prežitého v nádhere a bohatstve.²⁴ Takúto predstavu správneho života mladý atén-

¹⁹ Otázke, či je možné túto Kalliklovu pozíciu charakterizovať ako hedonizmus, sa medzi interpretátormi venovalo pomerne veľa priestoru. Kladne na ňu odpovedali viacerí autori (Irwin 1995, 105-106; Foucault 2003, 78; Parry 2015, 68-69). Diametrálne odlišný názor prezentoval Kristian Urstad, podľa ktorého Kalliklove myšlienky nie sú hedonistické (Urstad 2011).

²⁰ Terence Irwin tvrdí, že Kalliklés úplne odmieta rozvážnosť (Irwin 1977, 120). Aj podľa N. Whitea Kalliklés zavrhuje všetky formy rozvážnosti (White 1985, 140-141). Podobne sa vyjadril E. R. Dodds, podľa ktorého Kalliklovo odmietanie rozvážnosti je negatívnou reakciou na konvenčnú morálku (Dodds 1959, 291). Klosko v tejto súvislosti upozornil, že rozvážnosť mala vo vtedajšej spoločnosti veľmi široké chápanie (Klosko 1984, 132). Túto myšlienku rozpracoval Urstad, podľa ktorého Kalliklés má odpor len k jej „neprirodzenému“ chápaniu, ktoré je obsiahnuté v konvenčnej morálke (Urstad 2011, 9-13).

²¹ Podľa Stauffera Kalliklés napáda obmedzenia všetkých druhov, naopak chváli slobodu a rozpútanie intenzívnej vášne (Stauffer 2006, 103). Aj podľa Jana Patočku slobodný človek je človek rozpútanej žiadostivosti – pudová bytosť, ktorá za jediné dobro považuje to, čo je v súlade s jej chůtkami, svojvůľou, totiž svoju slasť (Patočka 2012, 155-156). Opozičnú argumentáciu ponúkol Urstad, ktorý zdôrazňuje, že Kalliklés nie je pôžitkár, ktorý preferuje rýchle naplnenie túžob. Nie je správne o ňom hovoriť ako o niekom, kto by odmietal dlhodobu naplánovanú cieľ (Urstad 2011, 6-7). Podľa môjho názoru najpresnejšiu interpretáciu sformulovala Martha C. Nussbaumová. Podľa nej bol Kalliklés presvedčený, že najlepší život je život organizovaný rozumom tak, aby mal čo najväčší pôžitok zo zmyslovej slasti. Život je teda podľa tejto autorky formálne riadený a usporiadaný rozumom, ale väčšina jeho udalostí tvoria udalosti žiadostivej činnosti. Nussbaumová ďalej uvádza, že Kallikla neznepokojuje miera, pretože rozum „služi“ telesným potrebám. Žiada iba to, aby potreba zaisťovať uspokojenie zostávala v medziach rozumu a aby život nebol len čírou náhodou, ale aby podliehal výkonnému riadeniu rozumu. Kalliklés teda priradzuje pozitívnu hodnotu práve existencii týchto žiadostivých potrieb u človeka (Nussbaumová 2003, 307-308).

²² Podľa Irwinovej interpretácie sloboda je moc robiť to, čo vládár chce, a to bez obmedzenia (Irwin 1977, 120). Aj Kalliklov výklad Pindarových veršov dokazuje, že jeho predstava vládcu pripúšťa možnosť agresívne presadzovať svoje osobné záujmy, a to aj silou bez ohľadu na iných. K tomu pozri (Wollner 2014, 275-277).

²³ Kalliklés podľa T. Irwina tvrdí, že ak budeme identifikovať šťastie s maximálnym potešením, mali by sme súhlasiť s jeho expanzívnym poňatím šťastia, pretože ten, kto si plní veľké a náročné túžby, maximalizuje svoje potešenie. Šťastie teda spočíva v radosť z ich uspokojenia (Irwin 1995, 105).

²⁴ Čo dokazuje jeho zásada, že vládnuci majú mať viac (πλέον εἶναι) bohatstva ako tí horší (483c8-d2; 490a6-8; 491c6-d3).

sky politik považuje za šťastie (εὐδαιμονία). Na základe doterajších úvah možno konštatovať, že predstavu aktívneho (prirodzeného) života postavil proti predstave nečinného, pasívneho (konvenčného) života.²⁵

Na ďalší aspekt upozornil F. C. White: Kalliklov slobodný človek sa koncentruje na uspokojovanie vlastných túžob, sleduje len svoje potešenie. Nikde nezmieňuje iných (White 1990, 120). Vyjadrené moderným jazykom: Podľa Whitovej interpretácie Kalliklova pozícia predstavuje extrémnu podobu individualizmu – egoizmus. V tejto súvislosti však dávam do pozornosti riadok 492c2, v ktorom sa mladý aténsky politik vyjadruje o priateľoch vládarov. Uvádza, že ak by vládcovia nežili podľa jeho modelu, tak by svojim priateľom (τοῖς φίλοις) nemohli dať o nič viac ako svojim nepriateľom (ἐχθρός). To dokazuje, že Whitova myšlienka si vyžaduje korekciu: Kalliklov vládca nemá žiť izolovane, chránený pred všetkými občanmi; práve prítomnosť priateľov ho môže nasmerovať k tomu, aby nemyslel výlučne na seba a sústredil sa aj na uspokojovanie ich túžob.

Vráťme sa však k textu. Mladý aténsky politik v nasledujúcej vete potvrdzuje, že jeho požiadavka sa týka výhradne vládcov, ostatní (horší) občania „... takých jednotlivcov hania (αἰσχύνῃν), zakrývajúc tak svoju vlastnú bezmocnosť (τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν), a nazývajú túto neskrotnosť (τὴν ἀκολασίαν) niečím škaredým ..., snažiac sa z ľudí od prirodzenosti lepších urobiť otrokov (δουλοῦμενοι τοὺς βελτίους τὴν φύσιν ἀνθρώπους); a keď sami nemôžu svoje chůtky ukojiť, tak pre svoj nedostatok mužnosti (διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν) vychvaľujú rozvážnosť a spravodlivosť (τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην)“ (492a4-b1). Možno teda konštatovať, že Kalliklovo uvažovanie o človeku je založené na dištinkčnom modeli, ktorý ľudí delí podľa ich prirodzenosti na lepších (βελτίων) a horších. Ako je zrejmé z pasáží 483c8-d2, 490a6-8 a 491c6-d3, tí lepší majú vládnuť nad tými horšími (φαῦλος) a majú mať viac (πλέον ἔχειν) ako oni.²⁶ Ďalej, z dikcie vyššie citovanej pasáže je zrejmé, že vládnuci by mali rozvíjať svoju neskrotnosť (ἀκολασία), pretože je to v súlade s ich „prirodzenou“ slobodou (ἐλευθερία). Pod neskrotnosťou má Sókratov oponent na mysli maximalizovanie a následné ukojenie túžob tak, ako sa o tom píše vyššie. Čo je ešte možné vypovedať o vládcoch? Ak budeme formulovať opozitá slov, ktorými Kalliklés charakterizuje horších ľudí, tak o lepších (vládcoch) možno uviesť nasledovné: disponujú mocou (δύναμις)²⁷ a mužnosťou (ἀνδρεία). Majú teda všetky predpoklady na to, aby dosiahli to, čo si zaumienili, a uspokojili všetky svoje túžby.

²⁵ Potvrdzuje to Kalliklovo štylizovanie sa do postavy Zétha (485e3-486d1), ktorý dohovára svojmu nečinnému bratovi Amfiónovi (Sókratovi). Táto scéna pochádza z nezachovanej Euripidovej tragédie *Antiopé*, v ktorej dramatik vyjadril konflikt medzi činným a nečinným spôsobom života svojich hrdinov. Bližšie pozri (Dodds 1959, 275-279).

²⁶ Kalliklés na mieste 491b1-4 pod mocnejšími rozumel ľudí, ktorí: „... sú rozumní (φρόνιμοι) vo veciach obce (τῆς πόλεως πράγματα), vedia, akým spôsobom by mala byť dobre spravovaná, a sú nielen rozumní, ale aj zmužilí (ἀνδρεῖοι), schopní realizovať čokoľvek, čo si zmyslia, pričom neochabujú pre malátnosť svojej duše.“

²⁷ Podľa A. W. Saxonhouseovej rozdiel medzi Kalliklom a Sókratom spočíva v rôznom poňatí moci: moc nad ostatnými ako medzi pánom a otrokom (Kalliklovo chápanie) verzus moc nad sebou samým, schopnosť rozlišovať medzi dobrými a zlými vášňami (Sókratovo chápanie) (Saxonhouse 1983, 166).

Uskutočneniu Kalliklovej predstavy správneho života určenej vládcom však bránia horší ľudia. Tí sú naopak bezmocní (ἀδυναμία) a trpia nedostatkom mužnosti (ἀνανδρία), a tak nie sú schopní uspokojiť svoje túžby. Navyše, a to je z Kalliklovej perspektívy na celej situácii najhoršie, svojím konaním zabraňujú tým, ktorí sú na základe svojej prirodzenosti schopní dosiahnuť správny život, aby svoj cieľ dosiahli. Ako to robia? Jednak lepších ľudí zahanbujú (αἰσχύνη) tým, že neskrotnosť (ἀκολασία) prezentujú ako nepriateľný, zlý cieľ. Okrem toho ako protiklad neskrotnosti presadzujú cnosti rozvážnosť (σωφροσύνη) a spravodlivosť (δικαιοσύνη), ktorými sa riadia horší ľudia. To znamená, že morálny model platný v prípade horších ľudí je presadzovaný aj v prípade ľudí, ktorí sú svojou prirodzenosťou lepší. Týmto konaním robia z lepších ľudí „nečinných“, pasívnych otrokov (δουλόω), pretože ich zbavujú „prirodzenej“ slobody. Chyba takého spoločenského usporiadania, ktoré to umožňuje, spočíva v odmietaní uznať prirodzené nerovnosti medzi ľuďmi a v presadzovaní egalitarizmu.

Mladý aténsky politik si ďalej logicky kladie otázku: „... čo by bolo pre takýchto ľudí [vládcov] skutočne škaredšie a horšie (αἴσχιον καὶ κάκιον) než rozvážnosť a spravodlivosť (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης), pre ľudí [vládcov]..., ktorí si však sami nad sebou ustanovili pána – zákon, úsudok a hanbu obecného množstva (αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον)“ (492b4-8)? Odpoveď na túto otázku je implicitne obsiahnutá v časti vety v riadkoch 492b5-6: V takom prípade by si vládcovia nemohli užívať (ἀπολαύω) dobré veci, pretože by im v tom prekážali zákon, úsudok a hanba, ktorou sa riadi väčšinová konvenčná morálka. To znamená, že podľa Kallikla najväčšou prekážkou pre vládu, ktorý je od prirodzenosti lepším človekom, by bolo podriaďovať sa tomu, čo považujú za dobré horší ľudia. Nesmie sa teda podrobiť ich zákonom, úsudkom ani tomu, čo považujú za hanebné. Zákon, úsudok a hanba (νόμος – λόγος – ψόγος) – to je fundamentálna triáda, ktorá určuje konanie horších ľudí a ktorú presadzujú ako univerzálny vzor platný pre všetkých aténskych občanov. Uvedená triáda má zas priamy dopad na cnosti rozvážnosti a spravodlivosti, ktorých pôsobením sa z aktívnych, lepších ľudí stávajú nečinní, otrockí ľudia. Preto mladý aténsky politik opakuje, že pre vládcov nie je nič škaredšie a horšie ako rozvážnosť a spravodlivosť (αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης). Ak by sa totiž vládcovia podriadili hodnotám, ktoré presadzujú horší ľudia, nemohli by pestovať neskrotnosť (ἀκολασία). Bez neskrotnosti by zas nemohli dosiahnuť „prirodzenú“ slobodu (ἐλευθερία) a šťastie (εὐδαιμονία). Slobodný život vládcov je charakteristický aktívnosťou, neskrotnosťou – a len vtedy je aj šťastný.

V tejto súvislosti je potrebné pristaviť sa pri otázke: Prečo Kalliklés okrem rozvážnosti odmieta aj spravodlivosť? Podľa Terence Irwina plány lepšieho (nadradeného) človeka sú v rozpore so spravodlivosťou, pretože vyžadujú neobmedzenú slobodu túžob a spravodlivosť túto slobodu obmedzuje (Irwin 1977, 120). V inom diele sa vyjadril, že lepší človek môže byť šťastný, a pritom nemusí byť spravodlivý (Irwin 1995, 104-105). Ak by sme zobrali do úvahy len tri miesta (492a8-b1; b4-5; c1) monológu mladého aténskeho politika, tak by bola Irwinova interpretácia presná. Ak sa však zameriame na riadok 491e7, vidíme, že Kalliklés spravodlivé hodnotí pozitívne. Ako treba rozumieť týmto

protichodným stanoviskám? Diferencovaný prístup spočíva v tom, že na druhom z uvedených miest (491e7) mladý aténsky politik používa termín δίκαιος. No na troch zmiernených riadkoch používa termín δικαιοσύνη, ktorý vytvára dyádu s termínom σόφροσύνη. V opozícii k uvedenej dvojici Kalliklés používa dyádu krásne a spravodlivé (καλὸς καὶ δίκαιος). Z uvedeného vyplýva, že pracuje s protikladom δίκαιος – δικαιοσύνη. Druhý z týchto termínov sa viaže na predstavu konvenčnej spravodlivosti, ktorou sa riadia horší (slabí) ľudia. Termín δίκαιος je naopak zviazaný s „prirodzenou“ spravodlivosťou, ktorá má byť paradigmou konania lepších ľudí. K tomu ho podľa môjho názoru vedie skutočnosť, že tento termín sa používal v archaických hrdinských časoch opísaných Homérom, ktoré Kalliklés považoval v porovnaní so životom v jeho dobe za lepšie. Možno teda konštatovať, že mladý aténsky politik neneguje celú spravodlivosť, odmieta iba jej jednu podobu – konvenčnú spravodlivosť,²⁸ reprezentovanú termínom δικαιοσύνη. V súvislosti so spravodlivosťou nám zostáva ešte jeden problém: Ak sa pozrieme na ďalšiu Kalliklovu vetu, vidíme, že v nej je spravodlivosť a rozvážnosť (τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης) nazvaná krásou (τοῦ καλοῦ, 492c1). Ako si to máme vysvetliť? Mení svoje hodnotenie cností, ktoré sú typické pre horších ľudí? Mladý aténsky politik sa ukazuje ako veľmi dobrý pozorovateľ a vo svojej výpovedi aplikuje typický prvok Sókratovej stratégie – iróniu (εἰρωνεία). Dôkazom toho, že z jeho strany ide o iróniu, je skutočnosť, na ktorú som upozornil: krása (τὸ καλόν) je spolu s „prirodzenou“ spravodlivosťou (τὸ δίκαιον) fundamentálnou dyádou, podľa ktorej majú konať lepší ľudia.

Kalliklés ku koncu svojho monológu rezumuje: „No podľa pravdy, Sókratés... má sa to takto: blahobyť (τρυφή), neskrotnosť (ἀκολασία) a sloboda (ἐλευθερία), ak majú podporu (ἔαν ἐπικουρίαν ἔχη), sú cnosťou a šťastím (ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία)...“ (492c3-6). Možno konštatovať, že proti triáde, ktorú presadzujú horší ľudia (zákon, úsudok a hanba), kladie triádu lepších ľudí – blahobyť, neskrotnosť a sloboda (τρυφή – ἀκολασία – ἐλευθερία). Táto triáda privedie vládcov (lepších ľudí) ku skutočnej cnosti a k šťastiu, pretože sú v súlade s prirodzenosťou. Celkom na záver svojho prejavu Kalliklés rozvážnosť (σωφροσύνη) a spravodlivosť (δικαιοσύνη), napriek tomu, že ich explicitne neuvádza, charakterizuje ako ozdoby (τὰ καλλωπίσματα) a nezmysly, ktoré nestoja za nič (φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια, 492c6-8). Cnosti, ktoré sú platné medzi horšími ľuďmi, sú podľa jeho názoru len ozdoby, neprirodzené ľudské výtvory, ktoré nemajú zmysel. Z hľadiska „prirodzenej“ spravodlivosti sú rozvážnosť (σωφροσύνη) a spravodlivosť (δικαιοσύνη) nespravodlivé, pretože lepšieho človeka limitujú v jeho „prirodzenej“ slobode a robia z neho otroka.²⁹

²⁸ Porovnaj (Irwin 1995, 105).

²⁹ Za otvorenosť, s akou formuloval svoje myšlienky, ho bezprostredne po ich prednesení Sókratés chváli (492d1). Stauffer v tejto súvislosti uvádza, že Sókratovo použitie prítomného času v 492d3 – διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν – dokazuje, že podobne ako Kalliklés uvažujú aj mnohí ďalší (Stauffer 2006, 104, pozn. 23). James Doyle konštatuje, že Kalliklés hovoril o spôsobe života, ktorý nielen že bol skutočnou alternatívou, ale do určitej miery ho aj reálne žili mnohí členovia politickej triedy, ku ktorej patril, pričom mal svoje korene aj v heroickej tradícii (Doyle 2006, 95). Tento názor potvrdzuje aj T. Irwin, podľa ktorého Platón nezobrazuje Kalliklove myšlienky ani ako výstredné, ani ako krajne radikálne. Poňatie cností, ktoré je zamerané na moc, bohatstvo a postavenie jednotlivca, bolo

2. 2 Aká je funkcia φρόνησις? Keď sme už objasnili, v čom spočíva Kalliklova kritika rozvážnosti (σωφροσύνη), môžeme prejsť k otázke: Akú úlohu prisudzuje múdrosti (φρόνησις)? Najskôr sa pozrime na riadky 492c4-6. Píše sa tu, že ak majú blahobyť (τρυφή), neskrotnosť (ἀκολασία) a sloboda (ἐλευθερία) podporu (ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη), tak sú cnosťou a šťastím (ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία). Kľúčová otázka znie: Čo je tou podporou (ἐπικουρία)? Podľa môjho názoru odpoveď sa nachádza v nasledujúcej vete: „... a keď sú [túžby] čo najväčšie, musí byť schopný slúžiť (ὕπηρετεῖν) im svojou statočnosťou (ἀνδρείαν) a múdrosťou (φρόνησιν) a plniť čokoľvek, po čom kedykoľvek zatúži“ (492a1-3). To znamená, že hľadajú podporu (ἐπικουρία)³⁰ či pomocou, službou (ὕπηρετημα) sú mužnosť (ἀνδρεία) a múdrosť (φρόνησις). O mužnosti uvažuje Kalliklés aj na inom mieste (492b1), a to vtedy, keď hovorí o horších ľuďoch, ktorým okrem iného chýba práve táto cnosť. Mužnosťou disponujú len lepší ľudia, pretože len oni majú odvahu realizovať to, čo si zaumienili, teda to, čo si múdrosťou (φρόνησις) zvolili. O φρόνησις sa zmieňuje len na jedinom mieste – v riadku 492a2. Z dikcie slov Sókratovho oponenta vyplýva, že dyáda mužnosť (ἀνδρεία) a múdrosť (φρόνησις) majú pomáhať vládcovi k tomu, aby získal to, po čom túži,³¹ a tým nadobúdal vyšší cieľ – blahobyť, neskrotnosť a slobodu. Tie následne vedú k najvyššiemu cieľu vládará – k cnosti a šťastiu. Aby sa to mohlo uskutočniť, vládará nesmú limitovať žiadne prekážky či obmedzenia. Eliminuje ich mužným a múdrym konaním.³²

Záver. Poukázal som na skutočnosť, že Platónov Kalliklés postavil do opozície cnosti rozvážnosť (σωφροσύνη) a múdrosť (φρόνησις). Urobil tak preto, lebo σωφροσύνη považoval spolu so spravodlivosťou (δικαιοσύνη) za kardinálne súčasti typického správania slabých, horších ľudí. Cieľom týchto cností je krotiť túžby. Dôsledkom takéhoto konania je nečinný, pasívny, bezmocný život, ktorý sa podriaďuje zákonom, úsudkom a haneniu zo strany horších. Naopak múdrosť (φρόνησις) vytvára s mužnosťou (ἀνδρεία) dyádu a spoločne vládarovi pomáhajú maximalizovať jeho túžby, a tak menia jeho život na aktívny a smerujú ho k rozvoju jeho blahobytu, neskrotnosti a slobody, na základe čoho môže byť vládar cnostný a šťastný.³³

Literatúra

DODDS, E. R. (1959): *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

v gréckom etickom myslení pevne zakorenené (Irwin 1995, 103).

³⁰ Platónov Sókratés sa aj v dialógu *Prótagoras* pýta: „Uznávaš, že... múdrosť (τὴν φρόνησιν) je dostatočnou pomocnicou človeka (βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ)?“ (*Prot.* 352c2-7). Platón použil termín βοηθῶ, ktorý je obsahovo a významovo blízky pojmu ἐπικουρία použitému v *Gorgiovi*.

³¹ Porovnaj (Parra 2009, 65-66).

³² Podľa R. D. Parryho vládcu musí byť mužný a múdry, aby rozumel svojim túžbam; iba tak budú môcť rásť na najvyššiu možnú mieru (Parry 2015, 68-69).

³³ Za cenné pripomienky k predchádzajúcej verzii článku ďakujem Jaroslavovi Cepkovi a Andrejovi Kalašovi.

- DOYLE, J. (2006): The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 87-100.
- FOUCAULT, M. (2003): *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Přeložili K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka, Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2011): *The Government of Self and Others Lectures at the Collège de France 1982 – 1983*. Translated by G. Burchell, London: Palgrave MacMillan.
- IRWIN, T. (1977): *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T. (1995): *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- KLOSKO, G. (1984): The Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*. *Greece & Rome*, 31, (2), 126-139.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Přeložili D. Korte, M. Ritter, Praha: OIKOYMENH.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2005): Sokratovská otázka *Ako mám žiť?* a súčasná morálna teória. *Filozofia*, 60 (6), 383-398.
- PARRA, J. D. (2009): The Rhetoric of Action. A Reflection on Plato's *Gorgias*. *Praxis Filosófica*, (28), 55-75.
- PARRY, R. D. (2015): Psychological Dimensions of Elenchus in the *Gorgias*. In: *Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, 8 (14), 65-76.
- PATOČKA, J. (2012): *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Přeložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2015): *Prótagoras*. Přeložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH. (skratka: *Prot.*)
- SAXONHOUSE, A. W. (1983): An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 11 (2), 139-169.
- STAUFFER, D. (2006): *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- URSTAD, K. (2011): The question of temperance and hedonism in Callicles. *Leeds International Classical Studies*, 10 (2), 1-15.
- VICKERS, M. (1994): Alcibiades and Critias in the *Gorgias*: Plato's "fine satire". *Dialogues d'histoire ancienne*, 20 (2), 85-112.
- WHITE, F. C. (1990): The Good in Plato's *Gorgias*. *Phronesis*, 35 (2), 117-127.
- WHITE, N. (1985): Rational Prudence in Plato's *Gorgias*. In: O'Meara, D. J. (ed.): *Platonic Investigations*. Washington DC: Catholic University of America Press, 139-162.
- WOLLNER, U. (2010): Starosť o seba v Platónovom dialógu *Gorgias*. *Filozofia*, 65 (3), 227-238.
- WOLLNER, U. (2014): Dve interpretácie Pindarových veršov. *Filozofia*, 69 (3), 274-280.

Článok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0416/15.

Ulrich Wollner
 Katedra filozofie FF UMB
 Tajovského 40
 974 01 Banská Bystrica
 Slovenská republika
 e-mail: ulrich.wollner@umb.sk