

MORÁLNÁ FILOZOFIA
PLATÓNOVHO KALLIKLA
(vybrané aspekty)

Ulrich Wollner



Univerzita Mateja Bela

2023

Ulrich Wollner

**MORÁLNA FILOZOFIA
PLATÓNOVHO KALLIKLA
(vybrané aspekty)**

 **ELIANUM**

Univerzita Mateja Bela

2023

Morálna filozofia Platónovho Kallikla (vybrané aspekty)

doc. Mgr. Ulrich Wollner, PhD.

Monografia vznikla ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0020/21 *Vývoj pojmu hanby v antickej a súčasnej morálnej filozofii s dôrazom na jej etické funkcie.*

Recenzenti: prof. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.
 doc. Mgr. et Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Vydavateľ: Belianum. Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

Jazyková redakcia: Mgr. Dana Wollnerová

ISBN 978-80-557-2095-1

EAN 9788055720951

<https://doi.org/10.24040/2023.9788055720951>



Táto publikácia je šírená pod licenciou Creative Commons Attribution 4.0 International Licence CC BY (uviedenie autora).

OBSAH

ÚVOD	4
1 PLATÓN OV KALLIKLÉS	6
2 FUNKCIE HANBY (<i>AISCHYNÉ</i>)	16
2.1 Negatívne funkcie hanby	16
2.1.1 Hanba ako impulz na korekciu názorov	16
2.1.2 Hanba ako dôsledok nedostatku odvahy	18
2.1.3 Hanba ako mocenský nástroj	19
2.2 Pozitívne funkcie hanby	22
2.2.1 Hanba ako nástroj diskreditácie oponenta	22
3 OPOZÍCIA ROZVÁŽNOSŤ (<i>SÓFROSYNÉ</i>) – ROZUMNOSŤ (<i>FRONÉISIS</i>)	26
3.1 Sókratove otázky	26
3.2 Kalliklov monológ (491e5-492c8)	27
3.2.1 Kritika <i>sófrsyné</i>	27
3.2.2 Aká je funkcia <i>fronésis</i> ?	33
ZÁVER	36
SUMMARY	38
LITERATÚRA	40

ÚVOD

Platónovo dielo *Gorgias* možno charakterizovať ako komplexné, diferencované a mnohovrstvové, pretože sa tu riešia viaceré rôzne zamerané témy.¹ Tieto témy sa nastoľujú v dialogických rozhovoroch medzi piatimi postavami (Sókratom; jeho priateľom Chairefóntom a tromi oponentmi – Gorgiom, Pólom a Kalliklom).² Najväčší priestor majú myšlienky postavy Platónovho obľúbenca, jeho filozofického vzoru – Sókrata. Napriek tomu, že dielo je pomenované po jednej z postáv, jej filozofické myšlienky spomedzi Sókratových oponentov majú najmenší rozsah. Najväčší priestor z oponujúcich názorov Platón vložil do úst Kallikla. Cieľom monografie je preto analyzovať a interpretovať vybrané aspekty morálnej filozofie Platónovej postavy Kallikla.

Prvá kapitola sa zaoberá analýzou a interpretáciou postavy Kallikla, ktorý vystupuje ako ústredný a najradikálnejší oponent Sókrata. Cieľom je preskúmať literárny a filozofický obraz Kallikla ako predstaviteľa ambiciózneho aténskeho aristokratického učenia. Následne sa analyzuje Kalliklov sociologický profil ako mladého, zámožného a energického intelektuála s jasnými politickými postojmi a aspiráciami. Skúmaný je aj Kalliklov vstup do polemiky so Sókratom, v ktorom prostredníctvom svojej „veľkej reči“ nastoľuje ostrý protiklad medzi zákonnými konvenciami a „prírodným zákonom“. Pozornosť je venovaná aj Kalliklovmu postojom k demokratickým hodnotám dominujúcim v Aténach. Interpretovaná bude tiež polemika medzi Kalliklom a Sókratom, pričom sa skúmanie zameria na Kalliklove reakcie a argumentácie.

Cieľom druhej kapitoly je poskytnúť podrobnú analýzu a interpretáciu úlohy hanby³ a skúmať jej prejavy, dôsledky a súvislosti so širšími filozofickými myšlienkami prezentovanými Kalliklom. Pri analýze jeho myšlienok sa budem opierať o textové pasáže zachytávajúce jeho najrozsiahlejšiu výpoveď vyjadrenú v „otváracjej reči“ (482c4-486d1). Hlavným cieľom je skúmanie Kalliklovej argumentácie, ktorá vníma hanbu v dvoch základných rovinách: negatívnej a pozitívnej. V rámci negatívnych funkcií hanby sa sústredím na tri kľúčové aspekty: 1) Hanba ako impulz na korekciu názorov; 2) Hanba ako dôsledok nedostatku odvahy; 3) Hanba ako mocenský nástroj. Za pozitívnu funkciu hanby budem označovať Kalliklovu snahu vyvolať hanbu v Sókratovi, s cieľom vzbudiť v ňom nepríjemnú skúsenosť s touto emóciou. Tento proces diskreditácie je cieleň na Sókratov filozofický spôsob života, ktorý Kalliklés v dospelom veku interpretuje ako infantilný, nemužný a spoločensky nebezpečný.

Tretia kapitola sa zameriava na analýzu špecifickej terminologickej opozície v myšlienkovom svete postavy Kallikla – napätia medzi rozvážnosťou (σώφροσύνη)

¹ Erwin Sonderegger (2012, 131-137) napríklad rozlíšil a charakterizoval štyri za sebou nasledujúce kardinálne otázky dialógu: 1) Čo je rétorika? (448a-466a); 2) Má rétorika moc? Musí byť výkon moci spravodlivý? (466a-500a); 3) Ako žiť? (500a-521a); 4) Ako žiť tvárou v tvár smrti? (521a-527e).

² K charakteristike týchto postáv pozri: (Wollner 2017, 22-52). Sókratés rozvíja diskusiu najskôr so slávnym rétorom Gorgiom, potom s Gorgiovým žiakom Pólom a ako s posledným vedie dišputu s mladým aténskym politikom a Gorgiovým hosťiteľom Kalliklom.

³ Podľa Williama H. Raceho je otázka hanby dokonca leitmotívom diela (Race 1979, 197).

a rozumnosťou (φρόνησις). Skúmanie sa zameria najmä na druhý najrozsiahlejší Kalliklov monológ (491e5–492c8), v ktorom tento najradikálnejší Sókratov oponent artikuluje víziu dobrého života. Cieľom je identifikovať filozofické dôvody, pre ktoré Kalliklés tieto dva pojmy, Platónovým Sókratom vnímané ako komplementárne, stavia do nezlučiteľného protikladu. Kapitola má dva hlavné celky: Prvá časť reflektuje otázky Sókrata týkajúce sa sebaovládania a vlády nad sebou samým, ktoré slúžia ako priamy podnet pre Kalliklovu reakciu. Druhá časť je venovaná kritike morálneho ideálu rozvážnosti, ktorú Kalliklés interpretuje ako nástroj „slabých“ na potlačenie „prirodzene silných“ jednotlivcov. V druhej podkapitole sa skúma, ako Kalliklés redefinuje *frónésis* z pôvodnej morálnej cnosti na inštrumentálny nástroj, ktorý má slúžiť výhradne na maximalizáciu a uspokojovanie individuálnych túžob v súlade s právom prírody.

1. PLATÓN OV KALLIKLÉS

Predtým, ako pristúpim k skúmaniu vybraných aspektov morálnej filozofie Platónovho Kallikla, považujem za nevyhnutné venovať pozornosť charakteristike tejto postavy a stručne uviesť podstatu jeho myšlienok a reakcií na jeho názorového oponenta – Sókrata. Začnime otázkou, aký je Platónov obraz predstaviteľa Gorgiovho vzdelávania, aténskeho občana Kallikla? Podľa mnohých interpretátorov je práve táto postava ústredným Sókratovým protivníkom.⁴ Napriek jeho významu v texte sa o ňom ako o historickej osobnosti pôsobiacej v aténskej politike okrem dialógu *Gorgias* nič nezachovalo. O tom, či bol Kalliklés historickou postavou, sa vedú dlhoročné diskusie. Eric R. Dodds vyslovil hypotézu, podľa ktorej to bol ambiciózny, nebezpečne priamy človek, a preto mohol v spoločenských premenách na konci peloponézskej vojny stratiť život (Dodds 1959, 13).⁵ Niektorí interpretátori nasledujú E. R. Doddsa a odpovedajú kladne,⁶ iní sú presvedčení, že sa za touto postavou ukrýva historický Alkibiadés.⁷ Ďalšia skupina autorov argumentuje, že Kalliklés je zobrazený tak verne,⁸ že predstavuje časť Platónovej vlastnej prirodzenosti, ktorú zakladateľ Akadémie pod vplyvom Sókratovho učenia cielene potlačil. Ide teda o istý druh retrospektívneho autoportrétu.⁹ V miernejšej interpretačnej podobe Platón Kallikla predstavil s takou živosťou, že to prezrádza jeho sympatie s touto postavou. Podľa jedného z reprezentantov uvedeného názoru Georgea Kloska existuje veľa hľadísk, v ktorých majú Kalliklés a Platón podobné názory (Klosko 1984, 134-135).¹⁰

⁴ Eric R. Dodds konštatuje, že Kalliklés je impozantný a dôstojný Sókratov protivník (Dodds 1959, 267). Podľa Ch. Rocca je to skutočne hodný Sókratov súper (Rocco 1996, 364). Naproti tomu K. Boháček spochybňuje názor, že hlavným protihráčom Sókrata je Kalliklés; už úvod dialógu, podľa tohto interpretátora ukazuje na obcianskú väzbu medzi Atéňanmi Kalliklom, Chairefóntom a Sókratom, ktorí spoločne idú za dvomi sicílskymi cudzincami (Boháček 2009, 30). Podľa môjho názoru je spoločný pôvod týchto postáv nedostatočným argumentom, z ktorého by mala vyplývať nejaká ideová spriaznenosť.

⁵ Pozri aj (Nails 2002, 75-76).

⁶ Porovnaj napríklad: (Dodds 1959, 12-15); (Saxonhouse 1983, 141); (Beverluis 2000, 339, pozn. 1).

⁷ Michael Vickers uvádza, že Kalliklés je zobrazený tak starostlivo, že je ťažké uveriť, že je to úplne fiktívna postava. Tento autor podrobne argumentuje, že v postave Kallikla Platón zobrazil všetky vlastnosti Alkibiada, ktoré boli v rozpore so Sókratovým učením (Vickers 1994, 85-99).

⁸ John Beverluis vyhlasuje, že Kalliklés je jedným z najviac rozvinutých a jemne vypracovaných partnerov v raných Platónových dielach (Beverluis 2000, 339). Williams k tomu píše: „Kalliklés je ten najlepšie vykreslený a najviac odstrašujúci z Platónových amoralistov...“ (Williams 2010, 18).

⁹ Podľa Doddsa Platón v mladosti sympatizoval s podobnými názormi, obdivoval ich úprimnosť a zdieľal ich opovrhovanie masami, odsudzoval pokrytectvo spoločnosti, ktorej morálka bola podriadená zovňajšku. Preto má podľa tohto interpretátora Platónov portrét Kallikla nielen teplo a vitalitu, ale je aj zafarbený akousi ľudskou náklonnosťou (Dodds 1959, 13-14, 387). Aj E. Voegelin uvádza, že Kalliklés rozpráva takým spôsobom, akým nejaký rodinný priateľ mohol napomínať samého Platóna (Voegelin 2009, 63). Túto ideu kritizoval napríklad Guthrie (Guthrie 1971a, 106).

¹⁰ Predovšetkým v tom, že Platón podobne ako Kalliklés stojí proti konvenčnej morálke a rovnako ako on verí, že vládnuť majú jednotlivci s vynikajúcimi vlastnosťami. Okrem toho majú ešte jednu podobnosť – podobné chápanie morálnej autonómie (Klosko 1984, 134-135).

Sústredíme sa na postavu Kallikla tak, ako ju zobrazil dramatik Platón. Na začiatok je však dôležité uviesť, že dialóg *Gorgias* sa člení na tri nesymetricky rozsiahle časti podľa postáv, s ktorými Sókratés diskutuje. Poradie diskutujúcich je nasledovné: slávny rečník Gorgias (447a-461b); jeho žiak Pólos (461b-481b) a Kalliklés (481b-527c).¹¹ Aké sociologické a demografické skutočnosti sú o postave Kallikla možné na základe čítania textu vypovedať? Z miesta 495d3 vieme, že bol Aténčan z dému Acharnai.¹² Neskôr sa dozvedáme, že je začínajúci politik (515a1-2). Kalliklés je teda pomerne mladý,¹³ energický,¹⁴ zámožný, vzdelaný intelektuál (487b7) s politickými aspiráciami. E. R. Dodds upozorňuje na skutočnosť, že mená jeho priateľov uvedené v 487c naznačujú jeho príslušnosť k členom ambiciózne, mladej aténskej aristokracie, ktorá bola pod vplyvom sofistov – najmä Hippia (Dodds 1959, 282).¹⁵

Pri zmienke o štruktúre dialógu som uviedol, že postava Kallikla vstupuje do diskusie so Sókratom až ako tretia a zároveň posledná. Za dôležité však považujem uviesť, že na začiatku dialógu Sókratés diskutuje ako s prvou osobou s Kalliklom. Jeho rozhovor, dopĺňaný aj Chairefóntom¹⁶ (447a1-c8), je však čoskoro prerušený diskusiou medzi všetkými zvyšnými vystupujúcimi postavami dialógu (Sókratom, Chairefóntom, Gorgiom a Pólom). V tejto súvislosti je dôležité zdôrazniť, že Kalliklés je nielen prvým Sókratovým dialogickým partnerom, ale vôbec prvou postavou.¹⁷ Prvý víta na Gorgiovu prednášku meškajúcich Sókrata a Chairefóna, pričom sa obracia priamo na Sókrata slovami: „Takto neskoro sa vraj má chodiť do vojny a do bitky, Sókratés.“ (447a1-2). Všimnime si, že prvé slová, ktoré Kalliklés vysloví sú „vojna“ (πολέμου) a „bitka“ (μάχη).¹⁸ Tým Platón naznačí budúci charakter vývoja polemiky

¹¹ K analýze týchto častí pozri napríklad: (Guthrie 1975, 286-294).

¹² Saxonhouseová objasňuje, že Acharnia bola husto obývaná oblasť severne od Atén, ktorá ťažko trpela počas prvej invázie peloponézskych vojsk (Saxonhouse 1983, 141-142).

¹³ Podľa D. Nailsovej mal pravdepodobne cez 30 rokov (Nails 2002, 75).

¹⁴ W. Jaeger uvádza, že Kalliklova sila spočíva vo vitalite (Jaeger 2001, 697). David Sasone dokonca označuje Kallikla za najenergiejšieho Sókratovho protivníka (Sasone 2009, 633).

¹⁵ O týchto postavách referuje Debra Nailsová: Teisandros (Nails 2002, 294-295); Andrón (Nails 2002, 28-29); Nausikydes (Nails 2002, 210-211).

¹⁶ Postava Chairefóna je známa najmä z diela *Obrana Sókrata* (vystupuje aj v úvode (153b) dialógu *Charmidés*). Podľa Platóna (*Apol.* 20e) i Xenofóna (*Mem.* I.2.48) patril medzi najstarších a verných Sókratových žiakov. Bol to práve Chairefón, ktorý sa v najslávnejšej veštiarni v Delfách spýtal, či je niekto múdrejší ako Sókratés (*Apol.* 21a). E. R. Dodds poukázal na skutočnosť, že postava Chairefóna vystupovala vo viacerých súdobých komédiách, kde sa upozorňovalo na jeho piskľavý hlas, čo malo odrážať charakteristiku muža príliš závislého na štúdiu (Dodds 1959, 6). Pozri aj (Nails 2002, 86-87).

¹⁷ Ako zdôrazňuje A. Fussiová, dialóg sa začína Kalliklovými slovami a končí sa zariekavaním jeho mena – je to pohyb v kruhu (Fussi 2000, 49).

¹⁸ Na význam týchto slov pre celý spis *Gorgias* upozornilo viaceré interpretátorov. Porovnaj napríklad: (Burnyeat 1997, 11-12); (Saxonhouse 1983, 139); (Wardy 1996, 56); (Fussi 2000, 40). Podľa Aleša Havlíčka tieto slová predznamenávajú boj, ktorý Platón vyhlási aténskemu ľudu, teda všetkým, ktorí podobne ako Kalliklés zachraňujú svoj život, namiesto svojej duše (Havlíček 1996, (3)10). V analogickom zmysle sa vyjadril už E. Voegelin (2009, 49). Ch. Rocco uvádza, že nie náhodou Kalliklés otvorí dialóg týmito slovami, je to podľa neho náznak, že blížiaci sa filozofický rozhovor medzi Sókratom a Gorgiom bude „pokračovanie politiky inými

medzi Kalliklom a Sókratom. Podľa Jamesa Doyleho použité slová môžu byť tiež signálom Kalliklovej bojovej osobnosti (Doyle 2006a, 599). V nasledujúcej replike (447a5-6) Kalliklés pred prichádzajúcimi Sókratom a Chairefóntom chváli práve ukončenú Gorgiovu prednášku a vyjadruje údiv nad tým, že by Sókratés mal v budúcnosti záujem počuť Gorgiovu prednášku (447b4-5). V tejto súvislosti je dôležité upozorniť na skutočnosť, že tento údiv nevypovedá priamo k Sókratovi, ale obracia sa na Chairefóna. Analogicky bude konať, keď sa na riadkoch 481b6-7 rozhodne vstúpiť do dialógu so Sókratom, a tým zahájiť tretiu časť dialógu *Gorgias*. Prečo sa obáva priamo osloviť Sókrata a radšej využíva ako adresáta Chairefóna? Má voči Sókratovi rešpekt, je preňho autorita? Ak si pripomenieme hneď prvé riadky a prvé slová dialógu a tak isto začiatok jeho polemiky so Sókratom (481b10-c4), tak by sme o Kalliklovom vzťahu k Sókratovej autorite nemohli hovoriť. Tomuto problému sa však budeme venovať neskôr, teraz sa vrátíme k ďalšej skutočnosti, ktorá vyplýva z Kalliklovho údivu voči Sókratovej túžbe počuť Gorgiovu prednášku. Z nej vyplýva, že Kalliklés poznal Sókratove preferencie, medzi ktoré nepatrilo zúčastňovať sa nejakých prednášok. Ako je zrejmé z riadku 447a8, Sókratés uprednostňoval pobyt na agore.¹⁹ V nasledujúcom rozhovore Kalliklés Chairefóna a Sókrata informuje, že slávneho rečníka hostí vo svojom dome a ten by bol ochotný predniesť aj im svoju reč (447b7-8). Na záver svojho prvého vstupu Kalliklés oboznamuje Sókrata s tým, že Gorgias nabádal poslucháčov, aby mu kládli otázky a on na všetky odpovie (447c6-8).

Teraz prejdeme k analýze a interpretácii postavy Kallikla, keď vstupuje do skutočnej diskusie so Sókratom, a tým zahajuje tretiu časť *Gorgia*. Ako som uviedol, začiatok polemiky sa uskutočňuje nepriamo cez postavu Chairefóna, ktorého sa pýta, či Sókratés hovorí vážne alebo žartuje²⁰ (481b6-7). Kalliklés zároveň konštatuje, že ak by mal Sókratés pravdu, tak by sa ľudský život obrátil „hore nohami“. Prevrátil (*ἀνατετραμμένος*) by naruby skutočný poriadok vecí, a preto si správne pochopenie skutočného usporiadania vecí bude vyžadovať spätný argument (481b10-c4). Z toho jasne vyplýva kritika Sókratových etických téz, ktoré považuje za radikálne nové. Podľa E. Voegelina Kalliklés v Sókratových slovách správne vycítil revolučný názor vypovedajúci o omyloch vtedajšej spoločnosti. Pre túto príčinu sa verejný predstaviteľ daného spoločenského poriadku – Kalliklés neváha zapojiť do tejto slovnej vojny. Tento interpretátor konštatuje, že Kalliklova reakcia na Sókratove slová je agresívna, pretože predchádzajúcu diskusiu sledoval s hnevom (Voegelin 2009, 55-56).²¹ Naopak, podľa

prostriedkami.“ (Rocco 1996, 374). Podľa Annie Hourcadeovej Kalliklés v týchto slovách naznačuje, že odvahu vlastní bojovník, teda ten, kto rétoriku chápe ako zbraň (Hourcade 2009, 71-72). Aj John R. Wallach (2001, 186) konštatuje, že Kalliklés chápe slovný diskurz ako nástroj násilných skutkov. Na dôležitosť týchto slov upozornil aj K. Boháček, podľa neho znamenajú vyhlásenie vojny Gorgiovi a jeho škole (Boháček 2009, 29). Prvých osem riadkov dialógu *Gorgias*, ktoré predpovedajú opozíciu medzi filozofiou a rétorikou, podrobne analyzuje James Doyle (Doyle 2006a).

¹⁹ Porovnaj (*Ap.* 17c, 20e-23c, 23b-c).

²⁰ Podľa Ann N. Micheliniovej odkaz na žart je jedným z rysov, ktoré odlišujú Kallikla od Póla (Michelini 1998, 54).

²¹ Werner Jaeger túto Kalliklovu výpoveď označil za výbuch (Jaeger 2001, 693). Aj Johnson (1989, 208) uvádza, že skutočný Kalliklov hnev spôsobil záver diskusie medzi Sókratom a Pólom.

Doddsovej explikácie Kalliklés na rozdiel od Póla zahajuje debatu so Sókratom zdvorilo (Dodds 1959, 260).²²

Teraz sa môžem vrátiť k problému, či mal Kalliklés voči Sókratovi prílišný rešpekt, o ktorom som už písal. Podľa môjho názoru je na jednej strane Kalliklov vstup do rozhovoru oveľa miernejší ako tomu bolo u Póla. Je to spôsobené tým, že Kalliklés dokázal ovládnuť svoje rozhorčenie takým spôsobom, že sa radšej obracia na Sókratovho priateľa Chairefóna, ako by mal priamo konfrontovať pôvodcu týchto radikálnych myšlienok. Na druhej strane nie je adekvátne Kalliklovo zahájenie diskusie charakterizovať ako úprimne zdvorilé a už vôbec nie ako srdečné. Mladý aténsky politik totiž už keď sledoval predchádzajúce diskusie, zastával diametrálne odlišné názory ako jeho dialogický partner.

Z následnej Kalliklovej najrozsiahlejšej monologickej výpovede, často označovanej ako „veľká reč“²³ (482c4-486d1), sa dá odvodiť niekoľko závažných charakteristík myslenia tejto postavy. Kalliklés otvorene verbalizuje to, čo si ostatní predstavitelia jeho spoločenskej vrstvy – aristokracie – myslia, ale boja sa to povedať.²⁴ Chris Rocco uvádza, že Kalliklés je dôstojný protivník, lebo sa nebojí nahlas povedať to, čo Gorgias a Pólos len nedostatočne maskovali: spravodlivosť nadvlády (Rocco 1996, 370).²⁵ Kritizuje panujúcu demokratickú morálku, ktorú charakterizuje ako morálku otrokov, teda súbor dohovorov vykonaných slabými a vzájomne rovnými, ktorí si na svoju ochranu vytvorili koncepciu spravodlivosti. Spravodlivosť si zadefinovali v svoj vlastný prospech a pre svoju vlastnú ochranu.²⁶ Preto sa odmieta

²² Analogicky sa vyjadřila Micheliniová, podľa ktorej sa Kalliklés na začiatku rozhovoru javí ako slušný (Micheliniová 1998, 50). Podľa Doyleho začiatok výmeny medzi Sókratom a Kalliklom stanovuje bezstarostný vzťah medzi hlavnými protagonistami, ale tento vzťah následne degeneruje do otvoreného nepriateľstva. Táto zmena pôvodne srdečných vzťahov medzi Sókratom a Kalliklom je jedným z najdramatickejších a alarmujúcich psychologických zvrátov u Platóna (Doyle 2006b, 89).

²³ Niekedy označovaná ako „otváracia reč“.

²⁴ V tejto súvislosti je dôležité zdôrazniť, že Kalliklés je ochotný, na rozdiel od svojich dvoch predrečníkov, povedať, čo si skutočne myslí. No zároveň je nutné pripomenúť, že dialóg *Gorgias* sa odohráva takmer výlučne pred zhromaždením mladých aténskych aristokratov, pretože len oni si mohli dovoliť zaplatiť za Gorgiove prednášky. Ak by mal niečo podobné vysloviť pred ľudovým zhromaždením, tak je viac ako pravdepodobné, že by sa jeho politická kariéra veľmi rýchlo skončila a ocitol by sa vo vyhnanstve.

²⁵ Andreas Graeser formuloval názor, že Kalliklés sa stavia na stranu revolučnej etiky, ktorú chápe prirodzene právnym spôsobom v plnom zmysle tohto slova – niektorí ľudia majú právo žiť svoj život na úkor iných a presadzovať svoje záujmy bez ohľadu na záujmy iných (Graeser 2000, 95). Michel Foucault konštatuje, že Kalliklés nie je taký mladý šľachtic ako všetci ostatní, ktorí sa tvária, že súhlasia s tým, čo je pre neho škandalózne – právo rovnosti. Táto situácia je preňho neznesiteľná (Foucault 2011, 368-369).

²⁶ Podľa Rebeci Bensen Cainovej Platón používa argumentácie z Antifónových kritických argumentov proti νόμος z jeho diela *O pravde* (Bensen Cain 2008, 213). Je pravdepodobné, že sa Platón pri charakteristike Kalliklovoho myslenia inšpiroval myšlienkami sofistu Antifóna. Antifón totiž uskutočnil rozlíšenie medzi tým, čo je spravodlivé podľa φύσις, a tým, čo je spravodlivé iba konvencionálne – zákon (νόμος). Napísal: „Zákony obce sú totiž umelé, zákony prírody však nevyhnutné. A nariadenia zákonov sú dohodnuté, nie prirodzené, nariadenia prírody však prirodzené, nie dohodnuté ... väčšina toho, čo je spravodlivé podľa zákona, stojí nepriateľsky k prírode.“ (DK 87 B44). Antifón spochybňuje aj myšlienku, že konvencionálny právny systém je pre ľudí užitočný: „Užitočné veci, ak sú určené zákonom, sú putami prírody, a ak sú určené prírodou, sú slobodné ... tým, čo dodržiujú takéto [konvencionálne] zásady, nemôže zákonné právo osožiť...“ (DK 87 B44). V tejto súvislosti však považujem za potrebné uviesť, že kardinálny rozdiel medzi Kalliklom a Antifónom je v ich chápaní

podriaďovať takýmto konvenciam. E. R. Dodds z tohto dôvodu Kallikla charakterizuje ako vzdorného prehodnocovateľa demokratických hodnôt (Dodds 1959, 15).²⁷ Položme si otázku, z akého dôvodu sa Kalliklés neobával otvorene kritizovať základné hodnotové piliere aténskeho demokratického zriadenia. Vyplýva to z miesta, na ktorom sa uskutočnila ako Gorgiova prednáška, tak aj následné diskusie medzi postavami dialógu a anonymnými poslucháčmi.²⁸ Územné vymedzenie – „javisko“ dialógu - sa totiž neodohráva na verejnom priestranstve prístupnom pre všetky vrstvy občanov. Túto skutočnosť je možné interpretovať tak, že Gorgias mal prednášku pred vybraným aristokratickým (veľmi pravdepodobne platiacim) publikom, z ktorého mnohí, tak ako Kalliklés, mali eminentný záujem o Gorgiovo rétorické učenie. Preto si Kalliklés mohol dovoliť bez zábran formulovať svoje názory.

Dôležité je však upozorniť na skutočnosť, že Kalliklés nekritizuje len skutkový stav spoločnosti, ale predkladá predstavu o tom, ako by to malo byť, ako by mala obec fungovať.²⁹ Opisuje realizovanie „prírodného zákona“ (φύσεως δίκαιον) v prírode a v medzinárodných vzťahoch³⁰ (483c8-e4, 484a2-b1), podľa ktorého silnejší vládnu nad slabšími³¹ a majú mať viac ako oni. Z toho vyplýva, že Kalliklés je typickým predstaviteľom aristokratického bojového, hrdinského étosu. Jeho ideálom bol odvážny hrdina z minulosti, preto túži po veľkom, slávnom a nádhernom živote. Z tohto dôvodu nadraduje svoje názory nad názory ostatných (οἱ πολλοί). James Doyle konštatuje, že Kalliklés hovoril o spôsobe života, ktorý bol nielen skutočnou alternatívou, ale do určitej miery bol reálne žitý mnohými členmi politickej triedy, do ktorej patril, pričom mal niektoré svoje korene v heroickej tradícii, ktorou boli prestúpení všetci

rovnosti. Sofista totiž napísal: „Lebo od prírody sme si všetci vo všetkom rovní, barbari aj Gréci. Možno to povedať podľa vecí, ktoré sú od prírody pre všetkých ľudí nevyhnutné.“ (DK 87 B44).

²⁷ Aj Sara S. Monosonová sa vyslovila, že Kalliklés nie je extrémista, ale čestný, úprimný odhaľovateľ logiky bežného pohľadu (Monoson 2000, 163). Podľa môjho názoru je potrebné upresniť, že nešlo o bežný pohľad, ale o pohľad aristokratov.

²⁸ Gorgiova replika z 458b5-c2 potvrdzuje, že na „scéne“ (v budove) je rovnaké publikum ako to, ktoré počúvalo jeho prednášku. A z následnej Chairefóntovej odpovede 458c3-5 je zrejmé, že poslucháčov bolo pomerne dosť, pretože hovorí o „hlučnom odpore týchto mužov“. Anonymní poslucháči sa pravidelne domáhajú pokračovania diskusie. Platón o publiku píše okrem uvedenej časti aj na miestach (455c6-d1, 473e5, 487b2-5 a 490b1-7).

²⁹ Podľa Kloska sa Kalliklés zamýšľal nad otázkami morálky a zastával pomerne konzistentné morálne stanovisko (Klosko 1984, 136).

³⁰ Podľa Arlene W. Saxonhouseovej Kalliklés *de facto* popisuje akcie Aténčanov, ktorí vo svojich vzťahoch s ostatnými obcami Grécka ukázali, že odmietli myšlienku rovnosti a práve vo vzťahoch medzi obcami odhalili skutočnú spravodlivosť prírody (Saxonhouse 1983, 157-158). Ako objasňuje Balot, podľa meradla „prírodnej spravodlivosti“ je demokratická rovnosť nespravodlivá. Kalliklés bol podľa tohto interpretátora vychovaný skúsenosťami demokracie a imperializmu (Balot 2006, 108, 193).

³¹ A. W. Saxonhouseová konštatovala, že Kalliklés je tým, kto je ochotný pozrieť sa von z obce, je ochotný prehliadať úplne tradičné hodnoty a pozrieť sa do prírody a neobmedzovať sa požiadavkami politického spoločenstva. Dokáže si predstaviť nový zmysel pre spravodlivosť, môže potvrdiť víziu o nerovnosti (Saxonhouse 1983, 147). Podľa Marian Demosovej Kalliklov dôraz na oprávnenosť požiadaviek silnejších možno označiť za τὸ δίκαιον, pretože tvrdí, že príroda obľubuje to, čo je silnejšie. Zákon prírody treba brániť s odôvodnením, že prírodná spravodlivosť je spravodlivosťou vhodnejšou (Demos 1994, 101).

vzdelaní Gréci (Doyle 2006b, 95).³²

To, že je vzdelaný, Kalliklés demonštroval aj na citovaní približne prvých päť a pol riadka z poémy slávneho básnika Pindara. Zároveň však Sókrata a prítomné auditórium upozorňuje, že verše nevie naspamäť. To mu však nebráni vyhlásiť, že sa mu zdá, ako keby (δοκεῖ δέ μοι) Pindaros vo svojej básni vyjadril názory podobné tým jeho.³³ Ďalšie verše z poémy nerecitoval, ale obmedzil sa na parafrázu a výklad ich zmyslu (λέγει). Od Kallikla sa dozvedáme, že slávny grécky hrdina Héraklés si bez súhlasu majiteľa prisvojil dobytok patriaci Géryonovi (484b10-c3).³⁴ Dobytok teda nezískal prostredníctvom legálnej obchodnej transakcie ani ako dar. To naznačuje, že Héraklés ho nadobudol násilným, nezákonným konaním – lúpežou. No podľa Kalliklovej interpretácie Héraklés tak konal na základe presvedčenia, že jeho počínanie je od prírody spravodlivé (τοῦ δικαίου φύσει, 484c1).³⁵ To znamená, že Héraklovo správanie nepotrebuje ospravedlnenie, pretože má na svoje konanie „prirodzené právo“, to, čo koná, koná v súlade so spravodlivosťou. Takto chápaná spravodlivosť podľa Kallikla garantuje, že kravy alebo iné hnutel'né či nehnuteľné majetky nižších a slabších ľudí patria človeku lepšiemu a silnejšiemu (τοῦ βελτίονος τε καὶ κρείττονος, 484c2).³⁶ Héraklovo konanie teda slúži Kalliklovi ako model, vzor konania podľa spravodlivosti prírody.³⁷ Tým, že sa Kalliklés odvoláva na Pindarovu autoritu, legitimizuje svoj

³² Tento názor potvrdzuje aj Terence Irwin, podľa ktorého Platón nezobrazuje Kalliklove myšlienky ako výstredné alebo krajne radikálne. Poňatie cnosti, ktoré je zamerané na moc, bohatstvo a postavenie jednotlivca, bolo dobre zavedené v gréckom etickom myslení (Irwin 1995, 103).

³³ Podľa Lloyda-Jonesa Platón nielen v *Gorgiovi*, ale aj na iných miestach, kde sa odvoláva na tento fragment, hrubo skresľuje Pindarovo myslenie. Zakladateľ Akadémie totiž využíva báseň na svoje vlastné účely. Pindaros nebol imoralistom podľa vzoru Kallikla (Lloyd-Jones 1972, 45). Proti uvedenému názoru vyjadrujem námietku. Ak totiž vychádzame z pasáží v Platónových *Zákonoch*, tak je veľmi pravdepodobné, že zakladateľ Akadémie interpretoval Pindarovu báseň v súlade s tým, ako ju vysvetľuje postava Kallikla. Aténčan v *Leg.* 690b-c konštatuje, že silnejší má vládnuť a slabší poslúchať – to je najrozšírenejšia vláda „... medzi všetkými živými tvormi a zodpovedá prirodzenosti, ako kedysi povedal tébsky Pindaros. Avšak najväčší nárok je zrejme ten, ..., ktorý prikazuje, aby nevedomý poslúchal a rozumný viedol a vládol. A práve o tom, veľmúdry Pindaros, by som skoro súdil, že sa to deje nie proti prírode, ale podľa prírody: vláda zákonov nad všetkými, čo ju dobrovoľne prijímajú, a ktorá nevyrastá z násilia.“ Na inom mieste (*Leg.* 714e-715a) Aténčan tvrdí: „... povedali sme, tuším, že to Pindaros vydáva za prirodzené, keď robí z práva najväčšie násilie, ako hovorí.“ Aj iný odkaz postavy Aténčana, hoci keď v ňom Pindarovo meno nie je uvedené, zdôrazňuje: „To všetko sú, priatelia, u mladých ľudí myšlienky múdrych mužov, píšucich prostou rečou, aj básnikov, ktorí tvrdia, že najvyššie právo je všetko, čo si kto vymáha násilím ... vzbury ľudí, snažiacich sa týmto prostriedkom zavliecť mládež k správne mu životu podľa prírody, ktorý vraj skutočne spočíva v živote, v ktorom má človek moc nad ostatnými...“ (*Leg.* 890a).

³⁴ Géryonés bol známy z gréckej mytológie ako obor s tromi telami, ktorý vlastnil veľké stáda hovädzieho dobytku vynikajúceho krásou.

³⁵ Podľa E. R. Doddsa si Pindaros nemyslel, že Héraklove násilné činy sú nejakým spôsobom „obvyklé“ (Dodds 1959, 270). M. Ostwald objasňuje, že Géryon je Pindarom predstavovaný ako obeť násilia nespravodlivo páchaného hrdinom, ktorý bol bežne považovaný za osloboditeľa *par excellence*, a to od monštier, ktoré spôsobovali ľuďom problémy (Ostwald 1965, 118). Aj autorke M. Demosovej sa zdá, že Pindaros sa sústredil na násilné konanie zo strany Hérakla (Demos 1994, 95-98).

³⁶ Na mieste 488b Sókratés stotožňuje Kalliklovu pozíciu s Pindarovou a pýta sa ho: „... ako je to s tým právom podľa prírody (τὸ δίκαιον ... τὸ κατὰ φύσιν)? Aby mocnejší násilím uchvacoval veci slabších a aby vládol lepší nad horšími a aby zdatnejší mal viac ako menej zdatný?“

³⁷ Grote upozorňuje na skutočnosť, že Kalliklés naruša mýtus tým, že prisudzuje svoj vlastný záujem ako

názor a zároveň chce poukázať na skutočnosť, že jeho postoj nie je nový, revolučný.³⁸ Jeho cieľom bolo podporiť svoj názor, že vládnuť majú najmocnejší, najschopnejší. Inými slovami, je prirodzené, a teda spravodlivé, ak silnejší vládnu slabším. A zároveň je prirodzené, že silní majú mať viac ako slabí. Takto chápaný princíp by mal platiť aj do budúcnosti, pretože ho považuje za všeobecne platný pre celé tvorstvo, pre všetkých ľudí a všetky generácie.³⁹ Podľa Kallikla je νόμος (chápaný ako právo prírody – τῆς φύσεως δίκαιον, 484b1)⁴⁰ právo silnejšieho, a to vo všetkých prípadoch.⁴¹ Grote uvádza, že podľa Kallikla silný muž uplatňuje svoje prirodzené právo vládnuť slabšiemu, čo je vyjadrením spravodlivosti prírody v samotných násilných činoch. Násilie nie je potrebné odôvodňovať, pretože je to spravodlivosť prírody (Grote 1994, 30-31). Tým však nepriamo presadzuje ideu práva tyrana žiť svoj život na úkor iných, presadzovať svoje záujmy bez ohľadu na záujmy iných a mať k dispozícii všetko, po čom zatúži. Ak to zhrnieme, tak Kalliklés νόμος chápe vo význame zákona, princípu, normy, bol stotožnený s prírodou či prirodzenosťou (φύσις). Tento νόμος by sa mal chápať ako všeobecne uznávaný, a teda považovaný za záväzný pre všetkých. Podľa jeho interpretácie bol Pindaros obhajcom zásady vlády silných nad slabými a aj práva silnejšieho na všetko, čo mal vo vlastníctve slabší. Kalliklés s citátmi slávneho básnika, ktorý mal v gréckej kultúre status autority, narába manipulatívne a jeho predstava o najlepšej forme štátneho usporiadania by vyústila do tyranie.

Kalliklés teda na jednej strane tvrdí, že je treba rešpektovať zákon prírody, podľa ktorého silnejší vládnu nad slabými a majú mať viac ako oni. Z toho možno dedukovať, že opovrhuje aténskou verejnosťou,⁴² pretože žije podľa konvencie, ktorú prijali slabí proti silným.

motív konaniu Hérakla. Héraklés však vzal dobytok Géryonovi preto, lebo mu to prikázal Eurystheus, a nie preto, že ho chcel sám pre seba, a už vôbec nie na základe myšlienky, že silný má dominovať a okrádať slabých (Grote 1994, 22).

³⁸ Podľa Doddsa by sme len ťažko mohli pripísať zbožnému Pindarovi takýto šokujúci názor (Dodds 1959, 270). Martin Ostwald dokazuje, že Kalliklov výklad vychádza z dištinkcie νόμος – φύσις, ktorá sa však rozvinula až niekoľko desaťročí po Pindarovej smrti. Kalliklov pokus vnášať do básnikových veršov túto dištinkciu, s ktorou prišli až neskoršie generácie, považuje tento interpretátor za nebezpečné (Ostwald 1965, 123). Marian Demosová zdôrazňuje, že Kalliklov názor, podľa ktorého silnejší majú mať výhody oproti slabším, je jeho interpretáciou νόμος, ale tá nie je v zhode s Pindarovou pozíciou. Kalliklés mení význam veršov Pindarovej poémy tak, aby vyhovoval jeho filozofickej pozícii (Demos 1994, 100-101).

³⁹ Podľa Kallikla tento princíp („prírodného zákona“) platí nielen v prírode, ale aj vo vzťahoch medzi obcami (483d).

⁴⁰ Na riadku 483e3 Kalliklés hovorí o „prirodzenom zákone“ (κατὰ νομον γε τὸν τῆς φύσεως). Marian Demosová upozorňuje, že Kalliklés v uvedenom slovnom spojení spája chápanie νόμος a φύσις do širokej hry slov. Kalliklés teda používa slová φύσις, τὸ δίκαιον a νόμος zameniteľne. Νόμος a φύσις sa v kontexte Kalliklovej argumentácie asimilovali v súlade s chápaním spravodlivosti. Ak teda Kalliklés tvrdí, že pojmy νόμος, φύσις a τὸ δίκαιον sú rovnaké, tak normatívne tvrdenie, podľa ktorého je správne, ak silnejší získa výhodu nad slabším, možno považovať za univerzálnu pravdu (Demos 1994, 89-90).

⁴¹ Čo odporuje tomuto princípu, to Kalliklés nazýva „neprirodzenými zákonmi“ (νόμους τοὺς παρὰ φύσιν, 484a5).

⁴² Podľa Doddsa jeho chápanie prirodzenosti, ktoré uprednostňuje nad zákonom, ho robí antidemokratom (Dodds 1959, 13). Aj R. K. Balot konštatuje, že Kalliklove myšlienky vypovedajú o jeho revolučnej antidemokratickej mentalite (Balot 2006, 109).

Na druhej strane je však ctižiadostivý politik, ktorý sa uchádza o priazeň ľudí, ktorými pohŕda (483b4-6).⁴³ Zdá sa, že Kalliklove ambície sú nielen navzájom nezlučiteľné, ale aj v rozpore. Tento rozpor veľmi dobre explikovala Saxonhouseová, podľa ktorej Kalliklés nesúhlasí so zásadami, o ktoré sa opiera demokracia, ale podporuje ambície máš uskutočniť z Atén imperiálnu veľmoc (Saxonhouse 1983, 156).⁴⁴ Postava Kallikla má v sebe hlboký konflikt – na jednej strane hlboko pohŕda masami, ich konvenčnou morálkou a spravodlivosťou, na strane druhej ako ambiciózny politik pôsobiaci v demokratickom zriadení je nútený uchádzať sa o ich priazeň, aby naplnil svoje politické ambície. Tenzia medzi jeho elitárskym presvedčením a praktickou potrebou podpory väčšiny obyvateľstva je kľúčovou črtou jeho politickej identity.

Kalliklés sa ukazuje byť pozorným poslucháčom, pretože okrem vyjadrenia vlastných predstáv o fungovaní spoločnosti reaguje aj na predchádzajúce diskusie. Veľmi dobrým príkladom je Sókratova kritika rétoriky (vyjadrená v predchádzajúcich diskusiách), ktorá vyvolá u Kallikla protiofenzívu voči Sókratovej najdôležitejšej téme – filozofii (484c4-485e2). Filozofii sú podľa neho smiešni pri súkromných alebo obecných zasadnutiach. Kalliklés teda naznačuje nezlučiteľnosť filozofického a politického spôsobu života. Podľa jeho názoru filozof nevie použiť metódu, ktorá sa používa v politickom živote – rétoriku a sofistiku.⁴⁵ Filozofiu považuje za vhodnú len pre mladých; u dospelého muža ju vníma ako smiešnu a škodlivú, pretože ho robí nepripraveným na praktický politický život.

Na ďalšie príklady toho, ako sa Kalliklés poučil z predchádzajúcich diskusií, poukázali Beversluis a Micheliniová. Podľa prvého menovaného je Kalliklés natoľko šikovný, že si zapamätal Sókratove vyjadrenia o tom, že má otvorene hovoriť a nikdy nemá byť ostýchavý, aby neodporoval samému sebe (Beversluis 2000, 343). Kalliklés bude najmä druhú Sókratovu „radu“ hájiť až do konca dialógu. Z tohto dôvodu môže Klosko oprávnene tvrdiť, že sa Kalliklés, na rozdiel od Gorgia a Póla, nedostal do sebarozporu, a preto ani nepociťuje žiadnu hanbu (Klosko 1984, 136). Podľa Ann N. Micheliniovej sa zas Kalliklés poučil zo Sókratovej diskusie s Pólom, keď Sókratés zdôvodňoval Pólovo neslušné správanie poukazovaním na jeho

⁴³ W. K. C. Guthrie uvádza, že Kalliklés opovrhne ľuďmi a chce ho len zneužiť pre naplnenie vlastných ambícií (Guthrie 1975, 301). Jaeger konštatuje, že Kalliklovým pánom a vládcom bol aténsky ľud. Kalliklés je podľa tohto interpretátora vlastne slabým človekom, ktorý sa prispôbi prevažujúcej situácii, jednoducho využíva svoju flexibilitu, aby si mohol udržať moc (Jaeger 2001, 711-712). Podľa Doyleho Platón videl, že na postave Kallikla je niečo atraktívne, myšlienka silnej osobnosti, ktorá odmieta masu. Sókratov rozhovor s Kalliklom však ukazuje, že je to len prelud – Kalliklés nie je schopný povzniesť sa nad masami, ale musí sa pred nimi ponižovať (Doyle 2006b, 100).

⁴⁴ Saxonhouseová upozorňuje na paralelu s Alkibiadovou rečou k Aténčanom u Thúkydida (*Historiae*, 6. 18. 3-7) (Saxonhouse 1983, 156, pozn. 41).

⁴⁵ Saxonhouseová explikuje, že filozof podľa Kallikla nie je súčasťou celku a nestará sa o názory a hodnoty celku. Individuálne, nezávislé a nezaujaté stanoviská, ktoré stáli v strede predchádzajúcej časti Kalliklovej reči, sú teraz považované za ohrozujúce prežitie a slobodu obce, na ktorej závisí Kalliklés. Podľa tejto interpretátorky pri posune v zameraní z prvej polovice Kalliklovej reči do druhej polovice nastal posun chápania významov otroctva a slobody. V prvej predstave „slobodného muža“ je to taký človek, ktorý poruší reťaze z vôľou alebo v prípade Atén je to predstava o tlení ostatných obcí a o hrozbe tým, ktorí sa nepodriaďujú. Druhý koncept slobody je sústredený na „liberálneho“ muža (takéto pomenovanie použil už E. R. Dodds (Dodds 1959, 274)), ktorý je posudzovaný svojimi rovesníkmi ako šľachtic, ktorý disponuje potrebnými sociálnymi cnosťami a ktorý môže pomôcť svojim priateľom, keď potrebujú jeho pomoc. Otrokom v prvej časti je ten, kto sa zhoduje so stanoviskami mnohých, otrokom v druhej časti je ten, kto nechodí na zhromaždenia mnohých (Saxonhouse 1983, 160).

mladosť. Preto sa Kalliklés snaží vymeniť si so Sókratom pozície a prezentuje jeho pozíciu ako infantilnú, tým sa snaží spochybniť závažnosť Sókratových výpovedí (Michelini 1998, 55). Táto autorka ďalej naznačila, že je tu prítomný aj skrytý sexuálny kontext, pretože podľa bežnej mienky bolo sexuálnou úlohou dospelého muža byť aktívnym a nie pasívnym (Michelini 1998, 55, pozn. 27). Pasívna úloha patrila mladým, nedospelým mužom.⁴⁶

Po upozornení na Kalliklove kardinálne vyhlásenia v jeho „otváracjej reči“ sa môžeme venovať ďalšiemu priebehu diskusie medzi jej hlavnými aktérmi. Na základe toho môžeme vyvodit' ďalšie charakteristiky postavy Kallikla. Predstieraný priateľský prístup mladého aténskeho politika voči Sókratovi netrvá dlho.⁴⁷ Na mieste 489b7 odmieta prijať Sókratove závery a, podobne ako Pólos, „vybuchuje“: „Tento muž neprestane tárať (φλυαρῶν)“. Bezstarostný rozhovor sa zmení na prudkú výmenu názorov, ako je zrejme na miestach 489b7-c7; 490c8-d1, 490e4 a 491a1-3, z ktorých vyplýva, že Sókratés podľa jeho názorového oponenta uvádza neadekvátne príklady, a tým hovorí samé hlúposti.⁴⁸ Podľa Doyleovho názoru sa nikde inde u Platóna čitateľ nestretne s takým pocitom, že sa „zhodili rukavice“ a je to práve tento pocit, ktorý dáva jeho konfrontácii jednoznačne naliehavú intenciu (Doyle 2006b, 88-89). Môžeme teda povedať, že postava Kallikla sa vyznačuje priamosťou, ale aj agresivitou, hnevom až aroganciou.

V priebehu diskusie sa Kalliklés mení z aktívneho, otvoreného účastníka na odlúčeného a cynického pozorovateľa, ktorý by najradšej nechal Sókrata hovoriť samého.⁴⁹ Ak neodpovedá povrchne a bez záujmu, tak sa počas zvyšku diskusie sťažuje na Sókratovu taktiku (489b7-c1 – chytá ho za slová; 489e1 – používa iróniu; 490c8-d1, 491a1-3 – zámerne skresľuje jeho názory; 490e4 – hovorí nezmysly; 494d1 – je podivín a ako keby hovoril k davu (δημηγόρος); 494e7-8 – vedie zahanbujúce reči; 495b1 – hovorí proti svojmu názoru; 497a6 – hovorí nezmysly (mudruje); 497b6-7 – pýta sa na malicherné a bezcenné veci; 499b4-6 – správa sa ako dieťa; 505d4 – správa sa násilnícky (tyrantsky); 511a4-5 – neustále obracia svoje reči; 515b5

⁴⁶ K problematike *pederastrie* (παιδεραστία) v klasickom období gréckych dejín pozri: (Golden 1984); (Cohen 1987); (Foucault 2003, 247-326); (Yates 2005); (Hejduk 2007, 15-30); (Porubjak 2008). K otázke *pederastrie* v Platónovom dialógu *Lysis* pozri: (Wollner 2006, 118-122).

⁴⁷ Annie Hourcadeová konštatuje, že na mieste 486a Kalliklés uviedol, že je voči Sókratovi priaznivý. Odkaz na priazeň je aj na mieste 485e vo väzbe k priateľstvu a k bratstvu. Aj neskôr (487b a 487d) je εὔνοια opätovne spojená s priateľstvom (Hourcade 2009, 69). Ako však táto autorka zdôrazňuje, dôležité je diferencovať medzi priazňou a priateľstvom. Priazeň znamená záujem o ostatných, kým priateľstvo je úplne nezištné (Hourcade 2009, 73-74).

⁴⁸ Kalliklés je podľa E. R. Doddsa neznesiteľne povýšený, počas diskusie sa stáva nepríjemne hrubým (489b, 490e, 497b-c) (Dodds 1959, 14).

⁴⁹ V kritických okamihoch, keď Kalliklés nechce pokračovať v dialógu, musí zasiahnuť Gorgias (497b4-5, b8-10 a 506a1-b3), aby mladého aténskeho politika motivoval a povzbudzoval. Podľa Christiny H. Tarnopolskyovej by tieto Gorgiove zásahy mohli znamenať, že sa Gorgias zaujíma o to, čo sa mu Sókratés pokúša ukázať pri vyvracaní Kallikla. Ukázať mu chcel nový typ rétoriky – ušľachtilú rétoriku (Tarnopolsky 2010, 88). Aj iní interpretátori (Weiss 2003, 199-201; Stauffer 2006, 41) naznačujú, že Gorgias by mohol mať záujem o to, aby sa zoznámil s týmto Sókratovým typom rétoriky. K ušľachtilej/pravdivšej rétorike v *Gorgiovi* pozri: (Wollner 2016b).

– chce vždy vyhrať;⁵⁰ 515e8-9 – Sókratovu kritiku Perikla stotožňuje s názorom Sparťanov). Okrem toho sa v priebehu dialógu stáva rezignovanejší a chce, aby Sókratés viedol dialóg s niekým iným (505c1-2, 505d4-5) alebo uvádza, že odpovedá len preto, aby potešil Gorgia (501c7-8, 505c5-6), alebo Sókratovi odporúča, aby si odpovedal sám (505d8-9; 506c4, 507a4; 510a1-2).⁵¹ Na mieste 522e7-8 Kalliklés definitívne opúšťa dialóg a necháva Sókrata hovoriť samého.⁵² Podľa Beversluisa sa Kalliklés pustil do diskusie ako ochotný a aktívny účastník, no postupne sa premenil na odlúčeného a cynického pozorovateľa, ktorý necháva Sókrata hovoriť, čo chce (Beversluis 2000, 370).⁵³

⁵⁰ Terence Irwin konštatuje, že tieto Kalliklove námietky neboli medzi komentátormi brané príliš vážne (Irwin 1986, 68).

⁵¹ Kalliklés sa dočasne vrátil do diskusie, keď súhlasí so Sókratom a dodáva, že je pripravený kedykoľvek ho chváliť, ak hovorí dobre (510a11-b1).

⁵² Podľa MacIntyreho Sókratés Kallikla v argumentácii neporazil, uviedol síce niektoré prekážky v jeho pozíciách, ale žiadna z nich nie je taká presvedčivá, ako boli jeho námietky proti Gorgiovi a Pólovi (MacIntyre 2004, 166).

⁵³ Ako uvádza Micheliniová, pod Kalliklovou maskou je to, čo Pólos ukázal otvorene – arogancia a pohrdanie (Michelini 1998, 58).

2. FUNKCIE HANBY (AISCHYNÉ)⁵⁴

Po charakteristike postavy Kallikla prejdeme k skúmaniu významného aspektu jeho morálnej filozofie – funkcii hanby (αἰσχύνη). Rozsah výskumu som limitoval na Kalliklovu „otváraciu reč“ (482c4-486d1), pretože v tejto najrozsiahlejšej monologickej výpovedi sú prítomné jeho najautentickejšie vyjadrené kardinálne myšlienky. Ich autenticita je garantovaná skutočnosťou, že sú formulované ešte predtým, ako by mohli byť ovplyvnené alebo korigované Sókratovými názormi či námietkami. Prečo považujem za dôležité skúmať to, čo na uvedenom mieste, ale aj v nasledujúcej polemike so Sókratom vyslovila táto postava? Inšpiroval ma názor Johna Coopera, vyjadrený v kapitole „Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*“, že Platónova inovácia v oblasti morálnej psychológie sa v *Gorgiōvi* nepredstavuje prostredníctvom Sókrata, ale prostredníctvom Kallikla (Cooper 1999, 29-75). Z tohto dôvodu považujem za nevyhnutné skúmať, ako mladý aténsky politik chápal hanbu a aké funkcie jej pripisoval. Pri analýze a interpretácii Kallikových myšlienok sa zameriam na rozdiel medzi dvoma funkciami hanby: (1) negatívnou – (1.1) ako impulz na korekciu názorov, (1.2) ako dôsledok nedostatku odvahy, (1.3) ako nástroj slabých na ovládanie „prirodzene silných“ a (2) pozitívnou – ako nástroj diskreditácie (Kalliklova snaha vyvolať hanbu v Sókratovi).

2.1 Negatívne funkcie hanby

Prečo používam pomenovanie „negatívne funkcie“? Je to z toho dôvodu, že Kalliklés kriticky reagoval na rôzne podoby zneužívania hanby. Táto kritika je zacielená na jej tri negatívne funkcie.

2.1.1 Hanba ako impulz na korekciu názorov

Kalliklés zaháji svoju „otváraciu reč“⁵⁵ (482c4-486d1) tým, že Sókratovu predchádzajúcu, pomerne rozsiahlu odpoveď na Kalliklove pochybnosti o serióznosti Sókratových názorov⁵⁶ považuje za rétorické stratégie podobné tým, ktoré používajú politickí rečníci. Aténsky občan z dému Acharnai⁵⁷ následne poukáže na Sókratove vyvrátenie Póla, ktoré považuje za analogické Sókratovmu vyvráteniu Gorgia (482c4-7).⁵⁸ V nasledujúcich riadkoch interpretuje Pólovo chápanie príčiny Gorgiovho vyvrátenia Sókratom.⁵⁹ Vyvrátenie bolo dôsledkom toho, že Gogias si pod vplyvom Sókratových otázok a argumentácií odporoval

⁵⁴ Kapitola je doplnenou a prepracovanou verziou článku: (Wollner, 2023).

⁵⁵ V interpretačnej literatúre často označovaná ako „veľká reč“ (*great speech*).

⁵⁶ Kalliklés dychtivo vstupuje do diskusie so Sókratom a okamžite vyjadruje pochybnosti o serióznosti jeho predchádzajúcich názorov vyslovených v dialógu s Pólom (481b10-c1). Curtis N. Johnson uvádza, že skutočný Kalliklov hnev spôsobil záver diskusie medzi Sókratom a Pólom, keď Sókratés formuluje argument, že konanie bezprávia je hanebnejšie ako jeho znášanie (Johnson 1989, 208).

⁵⁷ Ako je zrejmé z riadku 495d3, Kalliklés pochádzal z tohto dému.

⁵⁸ Sókratés vyvracia Gorgia na mieste 460e6-461b2.

⁵⁹ Pólos rozvádza príčiny Gorgiovho vyvrátenia Sókratom v riadkoch 461b3-c4.

vo vlastných názoroch. Tento rozpor vo vlastných úsudkoch bol zas následkom toho, že sa Gorgias zahanbil (αἰσχυνθῆναι, 482d2).⁶⁰

Uvedenie si hanby vychádza podľa Kallikla z toho, že Gorgias korigoval svoje názory v súlade so všeobecným názorom (482d3-5). Všeobecný názor, reprezentovaný prítomným aténskym publikom,⁶¹ by bol totiž pohoršený, ak by Gorgias prehlasoval niečo, čo je s ním v nesúlade. Prítomnosť publika, ktoré sa zúčastnilo Gorgiovej prednášky a zotrvalo aj na diskusii medzi piatimi účastníkmi dialógu, vytvára u cudzincov (Gorgia a Póla) potrebu zosúladiť svoje osobné názory so všeobecným názorom publika. Kalliklés však neostal len pri kritike Gorgia, vracia sa ku kritike Póla za to, že bol, tak ako Gorgias, Sókratom vyvrátený.⁶² Analogicky obviňuje Póla z toho, že sa hanbil (αἰσχυνθείς, 482e2) povedať to, čo si skutočne myslel. Aj Póla teda hanba prinútila skryť svoje skutočné názory.⁶³

Z uvedeného vyplýva, že Gorgias aj Pólos pociťujú hanbu, ktorá v nich vzniká pôsobením tlaku vonkajšej konvenčnej morálky. Tlak pôsobí tak, aby svoje názory podriadili platným spoločenským konvenciám. Obaja odmietli narušiť tieto konvencie, aj keď ich to dovedlo k rozporom s vlastnými názormi.⁶⁴ Inak povedané, dali prednosť vlastnému protirečeniu si pred tým, aby vyslovili názory, ktoré sú v rozpore s názorom občanov *polis*, a tým nevyjadrili niečo hanebné.⁶⁵ Konali tak z obavy, v akom svetle by sa javili pred prítomným publikom.⁶⁶ Boli si totiž vedomí, že spôsob, akým hovorili, aj to, čo hovorili, zostáva neúprosne spojené so spôsobom, akým sa rečník javí svojim poslucháčom, potenciálne platiacim žiakom. Z tohto dôvodu dali prednosť tomu, že ich názory nie sú vnútorne

⁶⁰ Podľa mojej interpretácie sa na základe uvedeného Kalliklés odhodlal neprejsť v nasledujúcom dialógu so Sókratom pocit hanby, a to malo viesť, podľa logiky jeho uvažovania, k vyhnutiu sa rozporom vo vlastných názoroch, a tým zabrániť porážke v dialógu so Sókratom.

⁶¹ Z miest 458b5-6, 455c6, 473e5, 487b4 je zrejmé, že všetky rozhovory účastníkov dialógu sa uskutočnili pred rovnakým publikom, aké bolo prítomné na Gorgiovej prednáške. Z iného riadku je zas zrejmé, že poslucháčov bolo pomerne dosť, pretože Sókratov priateľ Chairefón hovorí o „hlučnom odpore týchto mužov“ (458c4). Aj z textu na 490b1-2 vyplýva, že rozhovory sleduje veľa divákov. Je pravdepodobné, že audítórium tvorili takmer výlučne mladí aténski aristokrati, pretože len oni si mohli dovoliť zaplatiť za možnosť počúvať prednášky slávneho rétora Gorgia. Thomas J. Lewis (1986, 196) vyslovil presvedčenie, že Platón vykreslil Sókrata ako manipuluje s Gorgiom, Pólom a Kalliklom s cieľom presvedčiť veľmi odlišné publikum – skupinu prítomných mladých mužov, čo považujem za neodôvodnené. K „javisku“, na ktorom sa odohráva dialóg, bližšie pozri: (Wollner 2017, 17-18).

⁶² K analogickému hodnoteniu dospel Sókratés (487a7-b5). Neskôr Sókratés súhlasí, že Gorgias a Pólos boli zahanbení jeho otázkami (494d2-4), inými slovami to opakuje na mieste 508b7-c3.

⁶³ Rebecca Bensen Cainová konštatuje, že Pólos napodobňuje svoj vzor – Gorgia a rovnako ako on zámerne skrýva svoje postoje. Pólos na verejnosti nehovorí to, čo by vyjadril v súkromí (Bensen Cain 2008, 225).

⁶⁴ Bensen Cainová (2008, 213) uvádza, že Gorgias i Pólos chcú uviesť do omylu svojich poslucháčov, skrývajú svoje skutočné názory a zostávajú ľahostajní k rozporom vo svojich pozíciách.

⁶⁵ Podľa Paula Woodruffa (2000, 145) boli Gorgias a Pólos dohnaní k protirečeniu, aby nepovedali niečo hanebné.

⁶⁶ Ako píše Paul Woodruff: „Hanba úzko súvisí so strachom z vylúčenia zo svojej skupiny, keďže výsmech vo všeobecnosti označuje exponovanú osobu ako outsidera.“ (Woodruff 2000, 133).

konzistentné, pred tým, aby vyzneli ako tí, ktorí nerešpektujú spoločenské konvencie. Hanba, ktorá je pociťovaná pri vystavení verejnosti, núti oboch rečníkov, aby brali do úvahy to, ako sa javia publiku, akú majú povest' a či ich povest' nie je v ohrození. Ak to zhrnieme, môžeme povedať, že hanba z toho, že môj názor je iný, ako zastáva väčšina spoločnosti, pôsobí na rétora tak, aby prehodnotil svoj názor. Prvá negatívna funkcia hanby podľa našej interpretácie Kalliklovho uvažovania spočíva v korekcii názorov jednotlivca v zmysle ich zosúladiťovania s názormi platnými v konkrétnej *polis*.

Do tejto skupiny by som čiastočne zaradil aj Kalliklov ostrý výpad voči Sókratovi, ktorý sa nachádza až po „otváracej reči“, keď sa začne dialóg medzi oboma aktérmi vyostrovat'.⁶⁷ Kalliklés sa najskôr obráti na publikum: „Tento muž neprestane tárať (φλυαρῶν).“ Následne ostro reaguje: „Povedz mi, Sókratés, nehanbíš sa (οὐκ αἰσχύνῃ), ty, vo svojom veku, chytať za slovo (ὀνόματα θερέων) a považovať za šťastný nález, ak niekto v slove pochybí?“ (489b7-9). Robert Wardy objasňuje: „Kalliklovi, pre ktorého je jediným mužným zamestnaním nespútané úsilie o politický vplyv prostredníctvom rétorickej *dynamis*, sa jazyk dialektiky musí zdať zároveň regresívne naivný a falošne afektovaný: tieto nekonečné, nudné diskusie neobsahujú slová moci, ktoré udeľujú víťazstvo nad inými dospelými, ktoré by za to stálo.“ (Wardy 1996, 79).

2.1.2 Hanba ako dôsledok nedostatku odvahy

Poukázali sme na to, že Kalliklés prezentuje Sókrata ako politického rečníka, ktorý dosahuje víťazstvo nad svojimi súpermi tým, že využíva ich pocit hanby za vlastné názory, ktoré nie sú v súlade s mienkou prítomného publika. Podľa Kallikla Sókratés využíva ďalšiu stratégiu, ktorá mu zabezpečuje triumf v polemike. Spočíva v tom, že zavádza do nechutných a k davu hovoreným zásad,⁶⁸ ktoré od prírody (ἄ φύσει) nie sú krásne, ale podľa zákona (νόμῳ) také sú. Pričom príroda a zákon sú vzájomne protikladné (482e2-6). Sókratés má podľa mladého začínajúceho aténskeho politika postupovať tak, že ak niekto hovorí hľadiac na zákon (κατὰ νόμον), on kladie otázky podľa prírody (κατὰ φύσιν). Ak hovorí o veciach prírody (τῆς φύσεως), on o veciach zákona (τοῦ νόμου, 483a3-4). Kalliklés teda zdôrazňuje, že hoci sa Sókratés prezentuje ako ten, kto hľadá pravdu, v skutočnosti je to nečestný diskutér, ktorý sa snaží v polemike zvíťaziť pomocou rôznych trikov a stratégií.

Pre naše skúmanie je však dôležité, že Kalliklés sa medzi tým, ako opisoval uvedenú Sókratovu stratégiu, vrátil k motívu pomenovania príčiny vyvrátenia oponentových názorov. Dôvod vyvrátenia nachádza v tom, že ak sa niekto hanbí (αἰσχύνεται) a neodvažuje sa hovoriť to, čo si myslí, je nútený protirečiť si (482e6-483a2). Kalliklés teda chápe vznik hanby ako dôsledok nedostatku odvahy (τόλμα) konkrétneho človeka. Ako upozornil Eric R. Dodds, odvaha je skutočne „prirodzenou“ cnosťou, ktorú Kalliklés najviac obdivuje (Dodds 1959, 314). Z uvedeného dôvodu je mladý aténsky politik odhodlaný vyhnúť sa hanbe, nepripustiť si ju. Ako uvádza Richard McKim, Kalliklés sa domnieva, že je odolný voči hanbe, pretože hanba

⁶⁷ Podľa Doyleovho názoru sa nikde inde u Platóna čitateľ nestretne s takým pocitom, že sa „zhodili rukavice“ a je to práve tento pocit, ktorý dáva jeho konfrontácii jednoznačne naliehavú intenciu (Doyle 2006, 88-89).

⁶⁸ Tým Sókrata opäť obviňuje, že využíva stratégie politického rečníka. Porovnaj: (482c5).

bráni ľuďom vyjadriť ich skutočné presvedčenie (McKim 2002, 40).

Kalliklés je pripravený hovoriť to, čo si skutočne myslí (hovoriť otvorene, to znamená uplatniť princíp parrhésie⁶⁹). Je vnútorne presvedčený, že nemá dôvod ustupovať komukoľvek a čomukoľvek, jeho túžbou je prezentovať sa ako odvážny, a tým sa oslobodiť od hanby. Hanbu by pociťoval pri predstave, že by nemohol svoju odvahu prezentovať a zdal by sa byť zbabelým/nemužným. Takým je len ten, kto sa stotožňuje alebo prispôsobuje stanoviskám mnohých, konvenčnej morálke. Kalliklés má, na rozdiel od Gorgia a Póla, odvahu hlásať svoje názory, aj keď sú v rozpore so všeobecnou mienkou.

Ďalším benefitom uvedenej stratégie bude, že ak sa nezahanbí, tak sa mu od seba podarí odvrátiť Sókratovo vyvrátenie.⁷⁰ Kalliklés bol presvedčený, že sa dá vyhnúť protirečeniam, z ktorých Sókratés usvedčil Gorgia i Póla, ak bude zastávať len jednu z dvoch strategických viarivateľných variant používaných Sókratom – buď neustále preferovať „princípy zákona“ (κατὰ νόμων) alebo „princípy prírody“ (κατὰ φύσιν). Kalliklés odmieta spoločenské konvencie („princípy zákona“) a bude zastávať koncepciu: „Od prírody je totiž hanebnejšie (αἰσχίον) všetko, čokoľvek je tiež horšie, teda bezprávie znášať, podľa zákona však bezprávie činiť. Veď tento stav, znášať bezprávie, ani nesluší mužovi, ale nejakému otrokovi...“ (483a7-9). Kalliklés sa teda hlási k mužnej slobode od spoločenských konvencií, ktoré spútvajú silných a robia ich podobných otrokom. Ak zhrnieme naše zistenia, tak možno konštatovať, že podľa Kallikla je druhou negatívnou funkciou hanby to, že sa prejavuje u tých, ktorí nie sú ochotní hovoriť otvorene. Preto spôsob, ako sa jej vyhnúť, spočíva v *parrhesiastickom* prejave.

2.1.3 Hanba ako mocenský nástroj

Načrtli sme, že Kalliklés odmieta „princíp zákona“ (κατὰ νόμων). V ďalšej argumentácii túto kritiku rozvíja, keď konštatuje, že zákony vytvárajú slabí ľudia a množstvo (väčšina) ľudí. Takéto zákony sú v ich prospech aj vtedy, keď udeľujú pochvaly a vyslovujú hany (ψόγους).⁷¹ Pričom zastrajú silnejších ľudí a tých, ktorí sú schopní mať viac (δυνατοὺς ... πλέον ἔχειν). Silnejších a tých, ktorí sú schopní mať viac, zákon nazýva nespravodlivými a hanebnými (αἰσχρὸν) (483b6-c7).⁷² To znamená, že tí, ktorí sú silnejší, sú zákonnými ustanoveniami, ktoré prijali slabí, nútení hanbiť sa za to, že majú viac a túžia mať viac.⁷³ Týmto spôsobom slabí,

⁶⁹ Παρρησία – „otvorenosť“, „úprimnosť“, „sloboda prejavu“ (Liddell – Scott 1996, 1344). Podľa Sary S. Monosonovej (2000, 52-53) hovoriť s *parrhésiou* v širšom zmysle znamenalo „povedať všetko“, v užšom zmysle vyjadrovalo „odvážne (úprimné) hovorenie“, „vyslovovanie oprávnenej kritiky“ či „hovorenie pravdy tak, ako ju chápeme“.

⁷⁰ Podľa Laury Candiottovej bol Kalliklés presvedčený, že ak by účastník rozhovoru kvôli hanbe skryl nejakú svoju myšlienku, tak by sa dostal do rozporu (Candiotta 2014, 199-200).

⁷¹ Výraz ψόγος sa prekladá ako zavinená chyba, kaz, vada, chyba, obviňovať, viniť, odcudzovanie. Pozri (Liddell – Scott 1996, 2025). Tento termín použije Platón, v Novotného prekladoch ako hana a hanenie, už len na riadkoch 492b8 a 512d5.

⁷² Podľa Woodruffovej interpretácie si Kalliklés musel myslieť, že hanba je neprirodzená emócia, pretože je ovládaná konvenciou (Woodruff 2000, 133).

⁷³ Ako uvádza Daniel R. N. Lopes: „Podľa Kalliklovej morálnej psychológie môžu pocity ako je hanba a strach brániť procesu napĺňania túžby mať viac, ak osoba nemá dostatočnú statočnosť, aby ich prekonala.“

ktorých je väčšina, vytvorili cnosť z ich slabosti a pomocou ich pozitívneho zákonodarstva, odmieta a zahanbovania krotia tých, ktorí sú prirodzene silnejší a sú schopní mať viac. Kalliklés teda kritizuje panujúcu demokratickú morálku, ktorú charakterizuje ako súbor dohovorov vykonaných slabými, ktorí si na svoju ochranu vytvorili koncepciu spravodlivosti.⁷⁴

Z tohto pohľadu hanba funguje ako druh politického nástroja, ktorý používajú „prirodzene slabí“ na kontrolu a ovládanie „prirodzene silných“. Daniel R. N. Lopes konštatuje, že podľa Kalliklovho politického názoru je hanba znakom prirodzenej podradnosti väčšiny, ktorá zavádza zákony a predpisuje, že mať viac ako majú iní je hanebné a nespravodlivé. Z tohto hľadiska hanba preberá úlohu udržiavania nadradených ľudí v súlade so zákonmi stanovenými väčšinou a bráni im dosiahnuť dominantné postavenie (Lopes 2017, 50-51). Podľa Kallikla „princíp prírody“ ukazuje opak – „... spravodlivé je, aby mal lepší viac ako horší a mocnejší viac ako menej mocný.“ (483c8-d2).⁷⁵ Za podstatnú známku spravodlivosti považuje zásadu, „aby silnejší vládol slabšiemu a mal viac ako on“. To nazýva „prirodzený zákon“,⁷⁶ ktorý je iný ako ten, ktorý si dávame my (483d5-e4).⁷⁷ Z toho vyplýva, že ho považuje za univerzálne platný, teda taký, ktorý bol platný nielen v minulosti, ale má platiť aj do budúcnosti.

Kalliklés sám seba chápe ako „prirodzeného človeka“⁷⁸, ktorý stojí nad rámcom

(Lopes 2017, 39).

⁷⁴ Podľa Bensen Cainovej Platón používa argumentácie z Antifónových kritických argumentov proti νόμος z jeho diela *O pravde* (Bensen Cain 2008, 213). Je pravdepodobné, že sa Platón pri charakteristike Kalliklovho myslenia inšpiroval myšlienkami sofistu Antifóna. Antifón totiž uskutočnil rozlíšenie medzi tým, čo je spravodlivé podľa φύσις, a tým, čo je spravodlivé iba konvencionálne – zákon (νόμος). Napísal: „Zákony obce sú totiž umelé, zákony prírody však nevyhnutné. A nariadenia zákonov sú dohodnuté, nie prirodzené, nariadenia prírody však prirodzené, nie dohodnuté ... väčšina toho, čo je spravodlivé podľa zákona, stojí nepriateľsky k prírode.“ (DK 87 B44). Antifón spochybňuje aj myšlienku, že konvencionálny právny systém je pre ľudí užitočný: „Užitočné veci, ak sú určené zákonom, sú putami prírody, a ak sú určené prírodou, sú slobodné ... tým, čo dodržiajú takéto [konvencionálne] zásady, nemôže zákonné právo osožiť...“ (DK 87 B44). V tejto súvislosti však považujem za potrebné uviesť, že kardinálny rozdiel medzi Kalliklom a Antifónom je v ich chápaní rovnosti. Sofista totiž napísal: „Lebo od prírody sme si všetci vo všetkom rovní, barbari aj Gréci. Možno to povedať podľa vecí, ktoré sú od prírody pre všetkých ľudí nevyhnutné.“ (DK 87 B44).

⁷⁵ Túto pozíciu Kalliklés opakuje na riadkoch 490a6-8. Bližšie pozri: (Wollner 2018, 98-100).

⁷⁶ Pokiaľ ide o túto „prirodzenú spravodlivosť“, Kalliklés tvrdí, že len popisuje situáciu, ktorá prevažuje po celom svete – princípy fungujúce medzi zvieratami, ako aj v mestách a kmeňoch ľudských bytostí a obzvlášť veľkými imperialistami, ako sú perzskí králi Xerxes a Darios, ukazujú, že silní dominujú nad slabými (483d2-3). George Klosko uvádza, že prvá diskusia o takzvaných „prirodných zákonoch“ a prvé použitie tohto termínu v gréčtine sa nachádza v Platónovom *Gorgiovi* (Klosko 2006, 4).

⁷⁷ Marian Demosová upozorňuje, že Kalliklés v uvedenom slovnom spojení spája chápanie νόμος a φύσις do širokej hry slov. Kalliklés teda používa slová φύσις, τὸ δίκαιον a νόμος zameniteľne. Νόμος a φύσις sa v kontexte Kalliklovej argumentácie asimilovali v súlade s chápaním spravodlivosti. Ak teda Kalliklés tvrdí, že pojmy νόμος, φύσις a τὸ δίκαιον sú rovnaké, tak normatívne tvrdenie, podľa ktorého je správne, ak silnejší získa výhodu nad slabším, možno považovať za univerzálnu pravdu (Demos 1994, 89-90).

⁷⁸ Podľa Arlene W. Saxonhouseovej Kalliklés vidí sám seba ako týčiaceho sa nad konfliktom medzi prírodou a konvenciami, a to natoľko, že môže spojiť dva pojmy v prekvapujúcu novú frázu „zákon prírody“ (νόμος τῆς φύσεως). Kalliklés je tým, kto je ochotný pozrieť sa von z obce, je ochotný prehliaďať úplne tradičné hodnoty a pozrieť sa do prírody a neobmedzovať sa požiadavkami politického spoločenstva. Dokáže si

konvenčného zákona a hanby, ktorú používajú slabí ľudia ako nástroj ovládnutia silných.⁷⁹ Štylizuje sa do pozície „prirodzene silného“ a konštatuje, že my utvárame najlepších a najsilnejších z nás už od detstva. No spoločnosť tieto deti zotročuje tým, že im vštepuje zachovávanie rovnosti, pretože podľa jej zásad v tom spočíva krásno aj spravodlivo (483e4-484a2). Mladý aténsky politik teda pomenováva nástrahy konvenčnej výchovy a vzdelávania, ktoré explicitne prikazujú rešpektovať rovnosť a ako implicitný nástroj na ovládanie silných používa hanbu.⁸⁰ Podľa Daniela R. N. Lopesa hanba funguje ako druh politického nástroja, ktorý používa podriadený na kontrolu a podvádzanie nadriadeného. Táto hanba sa netýka vrodeneho sentimentu, ale skôr morálneho pocitu v duši jednotlivcov od detstva (Lopes 2017, 51).

Možno konštatovať, že Kalliklés vníma hanbu ako morálny pocit vštepovaný mladým ľuďom výchovným pôsobením a príkazmi zákonov. Túto funkciu hanby môžeme charakterizovať ako pomocný nástroj konvenčného zákona na ovládanie „prirodzene silných“. Kalliklés považoval za hanebné, že tí, ktorí sú od prírody lepší a silnejší, sa musia obmedzovať konvenčným zákonom.⁸¹ Vyslovuje nádej, že ak sa vyskytne muž⁸² náležite od prírody nadaný, ten všetko zo seba strasie, prerazí a unikne von, pošliape neprirodzené zákony (νόμους τοὺς παρὰ φύσιν) a stane sa našim pánom a bude platiť právo prírody (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον) (484a2-b1).⁸³ Lopes uvádza, že ak má zvíťaziť prirodzená spravodlivosť, musí mať jedinec vo svojej podstate dostatočnú vôľu pošliapať všetky mechanizmy morálnej kontroly (Lopes 2017, 51). Tým sa snaží vzbudiť nádej, že sa nespravodlivosť, ktorá sa prostredníctvom zákonov, výchovy a hanby ako nástrojov politickej a morálnej kontroly deje „prirodzene silným“, zvráti. Dôležité je upozorniť na skutočnosť, že Kalliklés nehovorí o tom, aký je skutkový stav

predstaviť nový zmysel pre spravodlivosť, môže potvrdiť víziu o nerovnosti (Saxonhouse 1983, 147-148).

⁷⁹ Kalliklés odmieta „konvenčnú spravodlivosť“, ktorú nahrádza doktrínou „prirodzenej spravodlivosti“. Bližšie pozri: (Dodds 1959, 266-268); (Kahn 1983, 99-100). Neskôr na mieste 484c-e sa hlási k protichodnej túžbe byť úplne naladený na konvenčné aténske normy.

⁸⁰ Ako zdôrazňuje Lopes (2017, 44) sám Kalliklés musel byť schopný prekonať tieto obmedzenia vštepované výchovou, aby umožnil svojej prirodzenej nadradenosti zvíťaziť.

⁸¹ Podľa Christiny H. Tarnopolskyovej Kalliklés v sebe obsahuje protichodné elitárske impulzy vplyvných aténsky politikov Kleóna a Alkibiada (Tarnopolsky 2010, 31). Eric R. Dodds (1959, 13-14) a James L. Kastely (1991, 101-102) Kalliklov postoj charakterizujú iba ako prejav aristokratického pohrdania ľuďom. Jacqueline de Romillyová (Romilly 1992, 160) a Devin Stauffer (2006, 147) správne upozorňujú na jeho ambivalentné pohrdanie a lásku k ľudu (*démos*).

⁸² Dodds poznamenáva, že Kalliklova vízia veľkého človeka, ktorý prekonal útlak zo strany slabých, ho dokonca vedie k tomu, aby používal „slová, ktoré naznačujú náboženské zjavenie“ (Dodds 1959, 266-267). Pozri tiež (Kahn 1983, 99-100); (Saxonhouse 1983, 157).

⁸³ Kalliklés následne dokazuje správnosť svojich názorov odvolaním sa na autoritu básnika Pindara. K interpretácii Pinarových veršov Platónovým Kalliklom pozri (Dodds 1959, 270-272); (Ostwald 1965); (Demos 1994); (Grote 1994); (Wollner 2014, 275-277).

spoločnosti, ale o tom, ako by to malo byť, ako by mala spoločnosť fungovať.⁸⁴ Pre naše skúmanie je dôležité, že treťou negatívnou funkciou hanby je, že hanba slúži ako nástroj slabých na ovládanie silných.

2.2 Pozitívne funkcie hanby

Teraz môžeme prejsť na skúmanie pozitívnej funkcie hanby. Zameriame sa na to, akým spôsobom Kalliklés modifikuje postoj k hanbe z jej kritiky na využitie jej potenciálu vo svoj prospech (preto používam označenie „pozitívna funkcia“).

2.2.1 Hanba ako nástroj diskreditácie

Kalliklés sa vo svojom monológu presúva od kritiky konvenčnej spravodlivosti a s ňou súvisiacou treťou negatívnou funkciou hanby, k úplne novej téme. Vyzýva Sókrata, aby zanechal filozofiu a venoval sa väčším veciam.⁸⁵ Na riadkoch 485a4-b2 opäť opakuje svoje stanoviskom z miesta 484c4-d7, že filozofia je potrebná pre všeobecné vzdelanie a pokiaľ je človek mladý, nie je pre neho hanebné (αἰσχρὸν) zaoberať sa ňou,⁸⁶ ale ak sa filozofiou zaoberá starší človek, tak je to smiešne (καταγέλαστον),⁸⁷ a takíto ľudia na Kallikla pôsobia dojmom podobným detskému džavotaniu a hraniu sa (παίζοντας).⁸⁸ Podľa Jeffreyho E. Greena Kalliklés v tomto prípade neodsudzuje filozofiu, iba rehabilituje nefilozofický spôsob života. Z tejto krátkej pasáže vyplýva, že Sókratova univerzalizácia života filozofa je rovnako detinská ako Kalliklova univerzalizácia každodenného a normálneho života (Green 2005, 270-271). Uvedené hodnotenie považujem za adekvátne len v jeho druhej časti, Kalliklés totiž pracuje s dištinkčným modelom – politický verus filozofický spôsob života. Ak preferuje politický život, tak v súlade s týmto modelom odsudzuje filozofický život u dospelých občanov.

Neskôr dokonca dodáva dehonestujúce poznámky, podľa ktorých správanie dospelého muža, ktoré je nasmerované na filozofické úvahy, je „... smiešne (καταγέλαστον) a nemožné/zženštilé (ἄνανδρον) a zdá sa, že to zasluhuje bitie (πληγῶν).“ (485c1-2).⁸⁹ Starší

⁸⁴ Podľa Michela Foucaulta Kalliklés nie je mladý šľachtic taký ako všetci ostatní, ktorí sa tvária, že súhlasia s tým, čo je pre neho škandalózne – právo rovnosti. Táto situácia je preňho neznesiteľná (Foucault 2010, 369).

⁸⁵ Kalliklov útok na filozofiu mohol byť vyprovokovaný Sókratovými poznámkami vyslovenými pred Kalliklovou „otváracou rečou“. Sókratés hovoril o svojom „miláčikovi“ filozofii a o Kalliklovom „miláčikovi“ aténskom ľude (482a4-b6).

⁸⁶ V *Ústave* je reprezentantom takéhoto stanoviska postava Adeimanta. Porovnaj: (*Rep.* VI, 487d).

⁸⁷ K analýze funkcie slovesa *katagelán* v *Gorgiovi* a v ďalších Platónových „sofistických“ dialógoch pozri (Petrželka 2001).

⁸⁸ Kalliklés sa vracia k svojej otázke nasmerovanej na Chairefóna v riadkoch 481b6-7, v ktorej sa ho pýta, či to, ako Sókratés uzavrel debatu s Pólom, hovorí vážne alebo sa zahráva (παίζει). Otázku opakuje priamo Sókratovi v riadku 481c1, kde opäť použil pojem zahrávať sa (παίζοντα). Slová vo význame „hra“, „hranie sa“, „zahrávanie sa“ Kalliklés používa aj na miestach 485c1 (παίζοντα), 499b5 (παίζων), aby dehonestoval Sókratovu činnosť. V riadkoch 500b7 a 500c1 ich zas použije Sókratés, aby Kalliklovi pripomenul, že z negatívneho chápania hrania obviňoval Sókrata Kalliklés.

⁸⁹ Kalliklés tento agresívny postoj opakuje na 485d2-4.

muž venujúci sa filozofii sa teda bude podľa Kallikla vyhýbať stredným časťami mesta a zhromaždeniam občanov, na ktorých sa muži vyznamenávajú, ale zalezie niekde do zákutia v spoločnosti pár mladíkov a tam bude džavotať a nikdy nevysloví slobodné, veľké a mužné slová (485d5-e2).⁹⁰ Podľa Ann N. Michelini sa Kalliklés poučil zo Sókratovej diskusie s Pólom, keď Sókratés zdôvodňoval Pólovo neslušné správanie poukazovaním na jeho mladosť. Preto sa Kalliklés snaží vymeniť si so Sókratom pozície a prezentuje jeho pozíciu ako infantilnú, tým sa snaží spochybníť závažnosť Sókratových výpovedí (Michelini 1998, 55). Georgia Sermamoglou-Soulmaidiová zdôrazňuje, že Kalliklés svoju kritiku filozofie konkretizuje, keď tvrdí, že pre Sókrata je hanebné byť v takom stave, v akom sa nachádza, pretože nie je schopný chrániť seba a svojich drahých pred potenciálnymi hrozbami (Sermamoglou-Soulmaidiová 2019, 412). Tarnopolskyová píše: „Kalliklovou prudérnou túžbou je, aby sa človek mohol naučiť stať cnostným občanom jednoduchým prispôbením sa prevládajúcim normám „cnostného“ občianstva v imperialistických Aténach, a to následne vedie k jeho túžbe doslova zbiť každého, kto ako Sokrates tieto normy spochybňuje.“ (Tarnopolsky 2010, 22).

Z pohľadu Kalliklovho „prirodzene silného“ človeka sa Sókratés chová hanebne: „Avšak milý Sókratés – a nehnevaj sa na mňa, pretože budem tak hovoriť, že to s tebou myslím dobre (εὐνοία)⁹¹ – nezdá sa ti hanebné (αἰσχρὸν) byť v takom stave, v akom, myslím, si ty aj ostatní, ktorí zabiehajú vo filozofii príliš ďaleko?“ (486a4-7).⁹² Z uvedeného vyplýva, že Kalliklés uskutočňuje atak na filozofický spôsob života v zrelom veku jeho aktéra. Postupuje tak, že od Sókrata preberá motív hanby a nasmeruje ho na útok proti svojmu dialogickému partnerovi. Atak je cielený na podstatu Sókratovej činnosti – filozofovanie, ktoré charakterizuje ako činnosť vhodnú pre deti, ako nejakú hru. Mladý aténsky politik filozofiu praktizovanú vo vyššom veku prezentoval ako striktné osobnú záležitosť, ktorá nemá žiadnu väzbu na občiansky život. Kalliklés sa teda snaží pred prítomným publikom vystaviť Sókrata hanbe, chce ho zobrazit' ako smiešneho človeka, ktorý sa venuje hanebnej činnosti. Takého človeka považuje za slabého až otrockého, a to z toho dôvodu, že sa nevenuje svojim občianskym povinnostiam. Pre svoje nadšenie pre filozofiu zanedbáva otázky týkajúce sa participovania na spoločenskom živote aj záležitosti týkajúce sa spravovania obce.⁹³

⁹⁰ Na podporu svojho stanoviska Kalliklés cituje Euripidove verše z tragédie *Antiopa* (485e6-486a3). K rozboru vzťahu medzi Platónovým *Gorgiom* a Euripidovou *Antiopou* pozri: (Dodds 1959, 275-279); (Nightingale 1992); (Trivigno 2009).

⁹¹ Odkaz na priazeň je aj na mieste 485e2-3 vo väzbe k priateľstvu a k bratstvu. Aj neskôr (487b7 a 487d4) je priazeň (εὔνοια) opätovne spojená s priateľstvom. Kalliklov predstieraný priateľský prístup voči Sókratovi netrvá dlho, rozhovor sa zmení na prudkú výmenu názorov. Kalliklés je podľa E. R. Doddsa (1959, 14) neznesiteľne povýšený, počas diskusie sa stáva nepríjemne hrubým.

⁹² Platón veľmi podobnú výčitku formuloval v diele *Obrate Sókrata*. Pokarhanie vyjadril Sókratov imaginárny dialogický partner – niekto, kto sa pýta: „A tu sa nehanbíš (οὐκ αἰσχύνῃ), Sókrates, že si sa oddal takému zamestnaniu, pre ktoré ti teraz hrozí nebezpečenstvo smrti (ἐξ οὗ κινδυνεύεις νομί ἀποθανεῖν)?“ (*Ap.* 28b3-5). Bližšie pozri: (Cepko 2023, 260-261).

⁹³ Interesujúca je premena Kalliklovej pozície – z ostrého kritika jedného z kardinálnych znakov demokracie – princípu občianskej rovnosti k apológii demokracie (Sókratovi vyčíta, že sa vyhýba stredným časťami mesta a zhromaždeniam občanov, teda že neparticipuje na fungovaní demokratického zriadenia). Skúmanie uvedenej problematiky by si však vyžadovalo samostatnú štúdiu.

Mladý aténsky politik pokračuje vo svojej diskreditačnej kritike a stupňovaní vzbudzovania pocitu hanby u svojho oponenta tým, že vyslovuje hypotézu, podľa ktorej ak by Sókrata niekto odvádzal do väzenia, aj keby bol nevinný, tak by si sám uvedomoval, že by na svoju obranu nedokázal nič povedať. A ak by predstúpil pred súd, tak napriek tomu, že by mal proti sebe slabšieho žalobcu, aj tak by bol odsúdený na smrť (486a7-b3).⁹⁴ Kalliklova kritika zdôrazňuje, že skutoční muži, teda tí, čo sú politicky aktívni, by sa hanbili, ak by sa ukázalo, že nie sú schopní brániť sa proti svojim spoluobčanom. Podľa Foucaultovej interpretácie Kalliklés hovorí, že človek by nemal robiť to, čo robia otroci, pretože len otroci trpia bezprávie bez toho, aby boli schopní brániť sa (Foucault 2010, 368). Prečo Kalliklés zahanbuje Sókrata tým, že o ňom tvrdí, že by sa pred súdom nedokázal brániť? Jeho útok je zacielený na to, že Sókratés nepozná fungovanie princípov občianskeho života v polis. Navyše nevie použiť metódu, ktorá sa používa v politickom živote – rétoriku. Sókratovi teda hrozí smrť, pretože nepozná fungovanie spoločenských mechanizmov ani účinný nástroj na svoju úspešnú obranu – rétoriku. Za uvedené by sa mal hanbiť, pretože všetky tieto potrebné oblasti zanedbal v prospech rozvíjania filozofie.

V ďalšej časti Kalliklés pokračuje v zahanbovaní dialogického partnera a Sókratovi vyčíta, že nedokáže ochrániť (βοηθεῖν) ani vyslobodiť z najväčších nebezpečenstiev (ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων) ani seba, ani nikoho iného a je svojimi nepriateľmi olupovaný o všetok majetok (486b6-c1). Mladý aténsky politik teda kritiku Sókratovej občianskej nekompetencie rozširuje mimo jeho osobnú sféru aj na sféru jeho priateľov, tým by tiež nedokázal pomôcť. Hanbiť by sa mal aj za to, že nedokáže ochrániť ani svoj majetok. Takýto človek vo svojej obci žije bez cti (ἄτιμον) a môžeš ho biť po hlave a nič sa ti za to nestane (486c1-3). Kalliklés tým naznačuje, že taký človek by sa mal hanbiť, pretože nemá občianske práva. Nemôže sa teda domáhať občianskej dôstojnosti. Na koniec svojho monológu vyzýva Sókrata, aby prestal s filozofickým skúšaním (παῦσαι δ' ἐλέγχω)⁹⁵ svojich dialogických partnerov a iným prenechal tieto múdrosti, či už im je treba hovoriť táraniny (φάνας) alebo tliachy (φλυαρία)⁹⁶ a nebral si za vzor mužov, ktorí rozumujú o týchto malichernostiach.⁹⁷ Naopak, Kalliklés odporúča Sókratovi, aby robil to, čím si získa povest' rozumného muža a aby si bral za vzor mužov, ktorí majú postavenie aj vážnosť a mnoho iných dobrých vecí (486c5-d1). Z dikcie uvedených pasáží je zrejmé, že Kalliklés sa usiluje vyvolať v Sókratovi emóciu hanby za dôsledky jeho filozofického spôsobu života. To znamená, že osoba, ktorá sa filozofii venuje aj v dospelosti,

⁹⁴ Aj na mieste 521b4-5 Sókratés vyzýva Kallikla, aby mu neopakoval, že ho (na súdnom procese) pripravia o život. Kalliklés opätovne vyhlasuje, že Sókratés môže byť súdený (521c4-5). Hrozbu stíhania Sókrata vyslovili aj postavy Menóna (80b) a Anyta (94e) v dialógu *Menón*.

⁹⁵ Starogrécky pojem ἔλεγχος sa môže prekladať ako výčitka, hanba, potupa, dehonestovanie, zneuctenie, argument vyvrátenia. Termín ἐλέγχω sa prekladá ako hanba, potupa, zahanbiť sa, hanbiť sa, výsluch, testovať, priviesť k dôkazu, vyvrátiť, rozhodnúť spor (Liddell – Scott 1996, 531). Platónov Sókratés tieto pojmy používa na označenie druhu vyšetovania, ktoré využíva na skúmanie myšlienok svojich dialogických partnerov.

⁹⁶ Kalliklés k Sókratovi: „Tento muž (οὔτοσι ἀνήρ) neprestane tliachať (φλυαρῶν).“ (489b7). Kalliklés aj neskôr (490c8-d1, e4) opakuje urážku o tliachaní (φλυαρία).

⁹⁷ Aj neskôr (497b6-7) sa Kalliklés Gorgiovi sťažuje, že Sókratés sa pýta na malicherné a banálne veci (σικκρά και ολίγου ἀξια ἀνέρωτα). Ku Kalliklovým sťažnostiam na Sókratov výber (údajne malicherných a banálnych) tém pozri (Babut 1992, 65-66), (Wollner 2018, 100-103).

vo verejnom živote nedokáže chrániť seba, svojich priateľov alebo príbuzných pred nebezpečenstvami takéhoto života. Takáto osoba je pre Kallikla hanebná, nemužná a nevyzretá, preto si zasluhuje, aby bola vnímaná ako smiešna a dokonca potrebuje bitie. Mladý aténsky politik teda naznačuje nezlučiteľnosť filozofického (pasívneho) a politického (aktívneho) spôsobu života.⁹⁸ Podľa Tarnopolskyovej Kalliklés pohrda filozofiou a celým spôsobom života zasväteným takejto hlúposti (Tarnopolsky 2010, 85). Filozof nie je mužom činu; naopak, je nečinný, pasívny, akoby nikdy nežil.⁹⁹ Kalliklés je presvedčený, že chvályhodný človek, ten, koho si budú ľudia pamätať, musí byť úspešným verejným občanom. No filozofia podľa neho v konečnom dôsledku ničí človeka, pretože takýto človek smeruje svoju energiu a talent mimo aktívny (politický) život. Mladý aténsky politik sa snaží o univerzalizáciu aktívneho, participujúceho, každodenného občianskeho života ako jediného správneho (vhodného) modelu pre život. Pre tento cieľ používa stratégiu vyvolania hanby u svojho oponenta, ktorej nepríjemné dôsledky, najmä ak je formulovaná v prítomnosti publika, majú dialogického partnera doviesť k zamietnutiu dovtedajšieho spôsobu života.

⁹⁸ Potvrďuje to Kalliklovo štylizovanie sa do postavy Zétha (485e6-486a3), 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. Odkaz na hru, vyjadrený tentokrát Sókratom, je na mieste 506b5-6.

⁹⁹ Ako budem dokazovať v nasledujúcej kapitole, Kalliklés ostro kritizoval a odmietal cnosť rozvážnosť (σώφροσύνη), pretože tá spôsobuje nečinnosť.

3. OPOZÍCIA ROZVÁŽNOSŤ (SÓFROSYNÉ) – ROZUMNOSŤ (FRONÉISIS)¹⁰⁰

Venujme pozornosť ďalšiemu aspektu Kalliklovej morálnej filozofie – chápaniu dvoch morálnych cností rozvážnosti (σώφροσύνη) a rozumnosti (φρόνησις). Výskum v tejto otázke zacielim najmä na Kalliklove myšlienky z jeho druhej najrozsiahlejšej výpovede (491e5-492c8). V nej 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 takej miery, do akej je to len možné. Tieto maximalizované túžby má rozvíjať pomocou svojej mužnosti (ἀνδρεία) a rozumnosti (φρόνησις). Cieľom tejto kapitoly bude preskúmať, z akých dôvodov Kalliklés stavia σωφροσύνη a φρόνησις do opozície. Kapitola je rozdelená na dve časti. Jej prvá časť je zameraná na skúmanie Sókratových otázok, ktoré predchádzali Kalliklov prejav. Druhá podkapitola je zacielená na Kalliklovu kritiku morálneho ideálu rozvážnosti a na funkciu φρόνησις v jeho myslení.

3. 1 Sókratove otázky

Skôr, ako prejdeme k analýze a interpretácii opozície σωφροσύνη – φρόνησις v Kalliklovom prejave, považujem za nutné objasniť, čo ju predchádzalo. Aténsky občan z dému Acharnai¹⁰¹ pred svojou druhou najrozsiahlejšou monologickou výpoveďou v celom dialógu reagoval na Sókratovu otázku – „... aký je u nich [vládnucich] pomer k samým sebe? Sú vládnci, či ovládaní (ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους)?“ (491d4-5). Kalliklés sa dvakrát (491d6; d9) sťažoval, že nerozumie, na čo sa ho spoludiskutujúci pýta.¹⁰² 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

¹⁰⁰ Kapitola je doplnenou a prepracovanou verziou článku: (Wollner, 2016).

¹⁰¹ Porovnaj: 495d3.

¹⁰² Sókratés totiž uvedenými otázkami zdanlivo opustil predchádzajúcu tému rozhovoru – spravodlivosť. K tomu pozri (Klosko 1984, 127).

(σώφροσύνη) a zdržanlivosť (ἐγκράτεια).¹⁰³ Pomocou tejto dvojice cností má byť človek schopný ovládnuť, skrotiť dvojicu, ktorá je prekážkou sebaovládania: slasť (ἡδονή) a túžbu (ἐπιθύμια).¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ Jednoducho vyjadrené, politikom môže byť len ten, kto je schopný starostlivosti o seba v zmysle ovládania všetkých pokúšení týkajúcich sa slasť a túžob. Mladý začínajúci aténsky politik¹⁰⁶ na túto požiadavku reaguje veľmi opovržlivo: „Ty si dobrý: nečinných¹⁰⁷ nazývaš rozvážnymi (τοὺς ἡλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας).“ (491e2). Keď to Sókratés odmietne, Kalliklés začne monologicky demonštrovať svoju pozíciu.

3. 2 Kalliklov monológ (491e5-492c8)

Reakciu mladého aténskeho politika štruktúrujem do dvoch častí. V prvej časti sa budem zaoberať jeho kritikou cnosti σώφροσύνη. Druhá, rozsahom podstatne kratšia časť, bude zameraná na objasnenie funkcie φρόνησις.

3. 2. 1 Kritika σώφροσύνη

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 (ἡλίθιος).¹⁰⁸ Prečo ľudia, ktorí sa riadia touto cnosťou, považuje za nečinných, pasívnych či nedisponujúcich mocou? Odpoveď načrtne už začiatok Kalliklovho monológu, keď si kladie otázku: „... akoby človek mohol byť šťastný (εὐδαίμων), ak by hocikomu otročil (δουλεύων ὀτρωοῦν)?“ (491e5-6). Ak zoberieme do úvahy to, o čom hovoril Sókratés – požiadavku, aby vládatelia sami v sebe ovládali slasť a túžby, tak je zrejmé, že jeho spoludiskutujúci ju považoval za chybnú, a preto zlú. Prečo ju však implicitne

¹⁰³ K Sókratovmu chápaniu rozvážnosti (σώφροσύνη) a zdržanlivosti (ἐγκράτεια) v *Gorgiōvi* pozri (Wollner 2010, 233-235).

¹⁰⁴ Richard D. Parry poukázal na skutočnosť, že uvedené otázky zavádzajú do diskurzu pojmy slasť a túžby, teda témy, ktoré budú ústrednými témami zvyšku dialógu (Parry 2015, 68).

¹⁰⁵ Tento názor Sókratés opakuje aj v závere celého dialógu (527d1-5).

¹⁰⁶ Ako je zrejmé z riadkov 515a1-2.

¹⁰⁷ Upravujem Novotného preklad, keď namiesto „bláznivých“ prekladám „nečinných“. K tomu pozri (Liddell, Scott 1996, 768). V ďalšom texte budem poukazovať na dôležitosť preferovania tohto prekladu v kontexte mojej interpretácie.

¹⁰⁸ 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 εἶεν) 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.

stotožnil s otroctvom?¹⁰⁹ Otrok je charakteristický tým, že nedisponuje slobodou občianskou ani slobodou v rozhodovaní; to zaňho 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.¹¹⁰ Ak niečo alebo niekto vládárovi bráni zvoliť si to, čo je pre neho najlepšie, tak to možno klasifikovať ako prekážku jeho slobody a šťastia (εὐδαιμονία).¹¹¹ 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 diferencoval od princípu konvencie. Ten v riadku 492c7 charakterizoval ako „dohody ľudí proti prirodzenosti (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων)“.¹¹² 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 (παρρησιαζόμενος 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.¹¹³ 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

¹⁰⁹ Arlene W. Saxonhouseová uvádza, že Sókratés podľa Kallikla ponúka nové či iné formy otroctva (Saxonhouse 1983, 163).

¹¹⁰ Jan Patočka konštatuje, že princíp rozvážnosti nie je podľa Kallikla ničím iným ako vnútornou poslušnosťou vyvolanou zvonka uloženým zákonom – je to interiorizácia zákona tých, ktorí sú horší (Patočka 2012, 155).

¹¹¹ Kalliklés na záver svojho monológu (492c3-6) vytvára väzbu medzi cnosťou a šťastím (ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία). To dokazuje, že šťastie má v jeho uvažovaní fundamentálnu pozíciu.

¹¹² Tento princíp prezentuje vo svojej „veľkej reči“ (482c4-486d1), najmä na mieste 482e2-484c3.

¹¹³ Michel Foucault konštatuje, že Kalliklés je iný ako všetci ostatní šľachtici, ktorí sa tvária, že súhlasia s tým, čo je preňho škandalózne – s právom rovnosti. Táto situácia je pre neho neznesiteľná (Foucault 2011, 369).

ostrakizmu by sa ocitol vo vyhnanstve.

V monológu mladého aténskeho politika nasleduje kardinálna veta:¹¹⁴ „... kto chce správne žiť (ὀρθῶς βιωσόμενον), musí nechať svoje túžby (τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ) čo najviac narastať (ὡς μεγίστας εἶναι) a nesmie ich krotiť (μὴ κολάζειν); a keď sú už najväčšie (ὡς μεγίσταις), musí byť schopný slúžiť (ὕπηρετεῖν) im svojou statočnosťou a múdrosťou a dopriať si čokoľvek, po čom by kedykoľvek zatúžil¹¹⁵ (ἐπιθυμία)“ (491e8-492a3). Kalliklés teda prechádza k formulovaniu predstavy správneho života (ὀρθῶς βιωσόμενον),¹¹⁶ ktorá je určená – aby sme nezabudli zobrať do úvahy Sókratove otázky – len vládcom (ἄρχοντας).¹¹⁷ Jeho predstava je vylíčená v ostrom kontraste k Sókratovej pozícii: vládcovia, ak chcú dosiahnuť správny život, nielen že nesmú krotiť (κολάζω), obmedzovať svoje túžby (ἐπιθυμία), ale naopak, musia ich podnecovať k čo najväčšiemu rastu (ὡς μεγίστας εἶναι).¹¹⁸ 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),¹¹⁹ sú pre jeho predstavu vládcu nežiaduce a neprijateľné.¹²⁰ Veď moc, ktorou disponuje vládca, mu umožňuje, aby svoju

¹¹⁴ 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. Kalliklés 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).

¹¹⁵ Upravujem Novotného preklad, keď nahrádzam výraz „zachcelo“ termínom „zatúžil“.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ Ako je zrejme 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.

¹¹⁸ 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).

¹¹⁹ 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).

¹²⁰ 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, svojvôľou, totiž jej 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 naplánované ciele (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

„prirodzenú“ slobodu neobmedzoval.¹²¹ Výsledkom takto chápanej „prirodzenej“ slobody je maximalizovanie túžob (ἐπιθύμια), ktoré nie sú limitované žiadnymi (konvenciou nanútenými) vnútornými ani vonkajšími pravidlami.¹²² 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.¹²³ Takúto predstavu správneho života mladý aténsky politik považuje za šťastie (εὐδαιμονία). Na základe doterajších úvah možno konštatovať, že predstavu aktívneho (prirodzeného) života postavil proti predstave nečinného, pasívneho (konvenčného) života.¹²⁴

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 vládcov. 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 (αἰσχύνην), zakrývajú 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

a usporiadaný rozumom, ale väčšina jeho udalostí tvoria udalosti žiadostivej činnosti. Nussbaumová ďalej uvádza, že Kallikla neznepokojuje miera, pretože rozum „slúži“ telesným potrebám. Žiada iba to, aby potreba zaistiť uspokojenie zostávala v medziach rozumu a aby život nebol len čírou náhodou, ale aby podliehal výkonnému riadeniu rozumu. Kalliklés teda priradzuje pozitívnu hodnotu práve tomu, aby sme mali tieto žiadostivé potreby (Nussbaumová 2003, 307-308).

¹²¹ 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 vládcov pripúšťa možnosť agresívne presadzovať svoje osobné záujmy, a to aj silou bez ohľadu na iných. K tomu pozri (Wollner 2014, 275-277).

¹²² 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).

¹²³ Čo dokazuje jeho zásada, že vládnuci majú mať viac (πλέον εἶχειν) bohatstva ako tí horší (483c8-d2; 490a6-8; 491c6-d3).

¹²⁴ 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).

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.¹²⁵ 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)¹²⁶ a mužnosťou (ἀνδρεία). Majú teda všetky predpoklady na to, aby dosiahli to, čo si zaumienili, a uspokoili všetky svoje túžby.

Uskutočneniu Kalliklovej predstavy správneho života určenej vládcami 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 ho dosiahli. Ako to robia? Jednak lepších ľudí zahanbujú (αἰσχύνει) tým, že neskrotnosť (ἀκολασία) prezentujú ako neprijateľný, 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 (αἰσχίον 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 podriať sa tomu, čo považujú za dobré horší ľudia. Nesmie sa teda podrobiť ich zákonom, úsudkom a tomu, čo oni 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

¹²⁵ Kalliklés na mieste 491b1-4 pod mocnejšími rozumel ľudí, ktorí: „... sú rozumní (φρόνιμοι) vo veciach obce (τῆς πόλεως πράγματα), akým spôsobom by mala byť dobre spravovaná, a nielen rozumní, ale aj zmužilí (ἀνδρεῖοι), schopní realizovať čokoľvek, čo by si zmysleli, pričom nechávajú pre malátnosť svojej duše.“

¹²⁶ 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, moc rozlišovať medzi dobrými a zlými vášňami (Sókratovo chápanie) (Saxonhouse 1983, 166).

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 ich život 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 zmienených riadkoch používa termín δικαιοσύνη, ktorý vytvára dyádu s termínom σωφροσύνη. 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,¹²⁷ reprezentovanú termínom δικαιοσύνη. V súvislosti so spravodlivosťou nám zostáva ešte jeden problém: Ak sa pozrieme na ďalšiu Kalliklovu vetu, tak 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 má podporu (ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη), je cnosť a šťastie (ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία)...“ (492c3-6). Možno konštatovať, že v opozícii k 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)

¹²⁷ Porovnaj (Irwin 1995, 105).

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, nepriradené ľudské výtvary, 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.¹²⁸

3. 2. 2 Aká je funkcia φρόνησις?

Keď sme už objasnili, v čom spočíva Kalliklova kritika rozvážnosti (σωφροσύνη), môžeme prejsť k otázke: Akú úlohu prisudzuje rozumnosti (φρόνησις)? Z dôvodu, že Kalliklés sa o φρόνησις vo svojej druhej najrozsiahlejšej výpovedi zmieňuje len na jedinom mieste – v riadku 492a2, obrátíme našu pozornosť na tú časť diskusie medzi Kalliklom a Sókratom, v ktorej mladý aténsky politik sformuluje svoje chápanie φρόνησις.¹²⁹ Kalliklés na výzvu dialogického partnera, koho myslí mocnejšími, v zmysle skutočných vládcov, reaguje slovami: „...tými mocnejšími (τοὺς κρείττους) nemyslím obuvníkov ani kuchárov, ale tých, ktorí sú rozumní vo veciach obce (εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι), akým spôsobom by bola dobre spravovaná, a nielen rozumní (μὴ μόνον φρόνιμοι), ale aj zmužilí (ἀνδρεῖοι), schopní uskutočňovať, čokoľvek by si zmysleli (ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν),¹³⁰ a ktorí neochabujú pre malátnosť svojej duše (μαλακίαν τῆς ψυχῆς).“ (491a7-b4).¹³¹ Kalliklés teda hovorí, že skutočných vládcov je možné definovať triádou – „mocnejší“, „rozumní“, „zmužilí“.

Akú funkciu má teda plniť Kalliklova rozumnosť (φρόνησις)? Jedna z možných interpretácií by sa dala formulovať nasledovne: rozumnosťou disponuje taký vládca, ktorý dáva svojim túžbam voľný priechod a má odvahu (mužnosť) uspokojiť ich. Z toho by jednoznačne vyplývalo, že rozumnosť plní hedonistickú funkciu. Inú interpretáciu ponúkol Terence Irwin, podľa ktorého aspirácie Kalliklovho lepšieho muža nezostanú na úrovni toho, čo je preňho

¹²⁸ 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 bol nielen skutočnou alternatívou, ale do určitej miery ho reálne žili mnohí členovia politickej triedy, ku ktorej patril, pričom mal svoje korene aj v heroickej tradícii, ktorou boli prestúpení všetci vzdelaní Gréci (Doyle 2006, 95). Tento názor potvrdzuje aj T. Irwin, podľa ktorého Platón nezobrazuje Kalliklove myšlienky ako výstredné alebo krajne radikálne. Poňatie cnosti, ktoré je zamerané na moc, bohatstvo a postavenie jednotlivca, bolo v gréckom etickom myslení pevne zakorenené (Irwin 1995, 103).

¹²⁹ Kalliklés prvýkrát použil adjektívum φρονεῖν vo svojom najrozsiahlejšom príhovore, ktorý zakončuje výzvou k Sókratovi: „Nuž, priateľu, počúvaj ma ... a realizuj to, čím si získaš povest' rozumného (φρονεῖν) muža, ... [ber si za vzor mužov], ktorí majú aj postavenie aj vážnosť a mnoho iných dobrých vecí.“ (486c4-d1).

¹³⁰ A. W. Saxonhouse upozorňuje na skutočnosť, že nápadne podobný jazyk je použitý v reči Korint'ánov u Thúkydida (*Historiae*, 1. 70. 2) (Saxonhouse 1983, 155, pozn. 39; Saxonhouse 2009, 362, pozn. 19).

¹³¹ Podľa Johna R. Wallacha Kalliklova odpoveď pripomína Gorgiovo chápanie rétoriky ako nadradenej *techné*, ktorá by bola schopná vysporiadať sa s akoukoľvek politickou otázkou. Tí, ktorí túto *techné* vykonávajú, nie sú typickí odborníci, ako obuvníci či kuchári, ale sú rozumní (*fronimoi*) v záležitostiach *polis* a poznajú najlepšie postupy na jej správu (Wallach 2001, 202).

v súčasnej dobe ľahké ani ľahko dostupné, bude chcieť viac, ako má, a bude chcieť také cnosti, ktoré mu umožnia previesť jeho túžby do praktických cieľov tak, aby svoje ciele uskutočnil. To je dôvod, prečo zdôrazňuje hodnoty rozumnosti a zmužilosti (Irwin 1995, 103). Eric C. Sanday zas píše: „Kalliklés prijíma rozumnosť ako znak nadradenosti, pretože rozumnosť vysvetľuje vzťahy dominancie a podriadenosti.“ (Sanday 2012, 204). Vyjadrené inak, je to rozumnosť, chápaná ako bezprostredná účinná znalosť, ktorá robí človeka, ktorý ju vlastní, skutočným vládcom. *Fronésis* je tu teda chápaná ako istá podoba „vypočítavej rozumnosti“, „dôvtipu“, či rozumnosti, ktorá sa realizuje v konaní, ktorá však nemá podobu niečoho hotového. Okrem uvedeného je potrebné poukázať na skutočnosť (vyplývajúca z riadku 491b1), že rozumný vládár nesmeruje všetku svoju pozornosť len na uspokojovanie hedonistických túžob, ale aj na politické záležitosti obce (πόλεως πράγματα). Skutočný vládár musí vedieť vládnuť, to znamená, že musí disponovať rozumnosťou (a zmužilosťou).¹³²

Teraz sa môžeme vrátiť k druhej najrozsiahlejšej Kalliklovej výpovedi a skúmať, ako je v nej chápaná 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 mužnosťou (ἀνδρείαν) a rozumnosťou (φρόνησις) a plniť čokoľvek, po čom kedykoľvek zatúži“ (492a1-3). To znamená, že hľadajú podporu (ἐπικουρία)¹³³ či pomocou, službou (ὕπηρετημα) sú mužnosť (ἀνδρεία) a rozumnosť (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 rozumnosťou (φρόνησις) zvolili. Z dikcie slov Sókratovho oponenta vyplýva, že dyáda mužnosť (ἀνδρεία) a rozumnosť (φρόνησις) má pomáhať vládcom k tomu, aby získal to, po čom túži,¹³⁴ a tým nadobúdal vyšší cieľ – blahobyť, neskrotnosť a slobodu. Tie následne vedú k najvyššiemu cieľu vládatelja – k cnosti a šťastiu. Aby sa to mohlo uskutočniť, vládca nesmú limitovať žiadne prekážky či obmedzenia. Eliminuje ich tak, že bude konať mužne a rozumne.¹³⁵

Ak porovnáme obe chápania použitia pojmu φρόνησις vo vzťahu k ďalším súvisiacim pojmom, tak možno konštatovať, že Kalliklove výpovede nemožno z hľadiska použitia kardinálnych pojmov považovať za identické. Jeho vyššie citované chápanie (491a7-b4) totiž obsahuje pojmy „mocnejší“ (κρείσσονες), „rozumný“ (φρόνιμοι) a „zmužilý“ (ἀνδρεῖοι), kým

¹³² E. C. Sanday uvádza, že v politickej akcii rozumnosť nie je dostačujúca, musí ju dopĺňať zmužilosť, ak politická akcia zmení kontext, v ktorom sa uskutočňovala. Zmužilosť je teda nevyhnutná pre realizáciu politickej iniciatívy až do konca (Sanday 2012, 205).

¹³³ Platónov Sókratés sa aj v dialógu *Prótagoras* pýta: „Uznávaš, že ... rozumnosť (τὴν φρόνησιν) je dostatočnou pomocnicou človeku (βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ)?“ (*Prot.* 352c2-7). Platón použil termín βοηθῶ, ktorý je obsahovo a významovo blízky pojmu ἐπικουρία použitému v *Gorgi*.

¹³⁴ Porovnaj (Parra 2009, 65-66).

¹³⁵ Podľa R. D. Parryho vládca musí byť mužný a múdry, aby rozumel svojim túžbam; iba tak budú môcť rásť na najvyššiu možnú mieru (Parry 2015, 68-69).

v jeho vyjadrení (492a1-3) z druhého najrozsiahljšieho monológu absentuje adjektívum „mocnejší“ (κρείσσονες). Tým sa Kalliklova triáda redukuje na dyádu a tá je nevyhnutnou podmienkou, ktorou musí disponovať každý skutočný vládca. Pomocou tejto dyády má jeho skutočný vládca naplniť svoje poslanie – vládnuť v *polis* a zároveň realizovať úzko (hedonisticky) chápanú požiadavku „mať viac“.

ZÁVER

Cieľom monografie bolo analyzovať a interpretovať vybrané aspekty morálnej filozofie Platónovej postavy Kallikla vystupujúcej v dialógu *Gorgias*. Predtým, ako som pristúpil k naplneniu uvedeného cieľa, som prvú kapitolu venoval syntézam poznatkov o tejto postave. Poukázal som, že Kalliklova bojovná osobnosť a miestami zanietená až agresívna argumentácia vnášajú do dialógu napätie. Platón v Kalliklovi vytvoril typologický obraz vzdorného prehodnocovateľa demokratických hodnôt, ktorý reprezentuje autentickú alternatívu k myšlienkam dominujúcim v súdobých Aténach. Dokazoval som, že dištinkcia medzi „prírodným zákonom“ a konvenčnou spravodlivosťou slúži Kalliklovi ako základ pre kritiku demokratickej morálky, ktorú interpretuje ako nástroj slabých na ovládanie prirodzene silnejších jednotlivcov. Základným pilierom jeho myšlienkového sveta je presvedčenie o nadradenosti „prírodného zákona“, podľa ktorého je spravodlivé, aby silnejší vládol slabšiemu a mal viac ako on. Dokazoval som, že Kalliklovo odvolávanie sa na básnika Pindara neslúži len ako rétorická ozdoba, ale ako snaha o legitimizáciu jeho presvedčenia. Týmto spôsobom Kalliklés povyšuje násilie a dominanciu silnejšieho na úroveň „prírodného zákona“, ktorý stojí nad rámec akejkoľvek konvenčnej spravodlivosti. Postava Kallikla je stelesnením reálnych postojov mladých predstaviteľov vtedajšej aristokratickej elity, pre ktorú bola filozofia v dospelom veku vnímaná ako nemužná a spoločensky diskreditujúca aktivita. Analýza potvrdzuje, že Kalliklovo odmietnutie Sókratových etických a politických téz je vedomým rozhodnutím uprednostniť aktívny život politickej moci a uspokojovania túžob pred pasívnym filozofickým životom.

V druhej kapitole som pristúpil ku skúmaniu významného aspektu Kalliklovej morálnej filozofie – funkcii hanby (αἰσχὺνη). Rozsah výskumu som limitoval na Kalliklovu „otváraciu reč“ (482c4-486d1), pretože v tejto najrozsiahlejšej monologickej výpovedi sú prítomné jeho najautentickejšie vyjadrené kardinálne myšlienky. Argumentoval som, že Kalliklés pripisuje hanbe dvojité rolu. Prvú som označil ako negatívnu rolu, druhej som priradil pozitívnu úlohu. Podľa mojej interpretácie sa Kalliklova negatívna funkcia hanby dá diferencovať na tri aspekty. Prvá spočíva v tom, že koriguje názory jednotlivca, aby sa prispôbili názorom prijímaným v danej *polis*. Druhá negatívna rola hanby spočíva v tom, že sa prejavuje u ľudí, ktorí sa zdráhajú hovoriť otvorene a skutočné názory zatajujú. Tretia negatívna rola hanby spočíva v tom, že v politickom kontexte je vnímaná ako umelý produkt „slabých“, ktorí pomocou zákonov a morálnych sankcií krotia „prirodzene silnejších“ jednotlivcov, aby im zabránili dosiahnuť dominanciu. Ako pozitívnu rolu hanby som identifikoval Kalliklovu snahu vyvolať hanbu u Sókrata, aby mu spôsobil nepríjemný zážitok spojený s touto emóciou. Pod jej vplyvom sa svojho dialogického oponenta snažil podnietiť k tomu, aby prehodnotil svoje presvedčenie o tom, čo je pre neho najlepšie a aký by mal viesť život. Podľa Kallikla po sérii výrokov vyvolávajúcich hanbu by si Sókratés mal uvedomiť, že filozofický spôsob života je v zrelom veku človeka hanebný, pretože jeho aktéra vedie k politickej neschopnosti a pasivite. Dospel som k názoru, že hanba v Kalliklovej morálnej filozofii nefunguje len ako morálny cit, ale predovšetkým ako efektívny nástroj sociálnej kontroly a osobnej dehonestácie oponenta. Som toho názoru, že Platón si na základe postupu, ktorý pripísal Kalliklovi, mohol uvedomiť, že hanba môže byť silným stimulom na prehodnotenie dovtedajšieho spôsobu života a zároveň vhodným doplnkom k presvedčaniu založenému na argumentoch.

V tretej kapitole som skúmal ďalší aspekt Kalliklovej morálnej filozofie – chápanie dvoch morálnych cností rozvážnosti (σώφροσύνη) a rozumnosti (φρόνησις). Výskum v tejto otázke som zacielil na Kalliklove myšlienky z jeho druhej najrozsiahlejšej monologickej výpovede (491e5-492c8). Potvrdilo sa, že Kalliklés vedome narúša chápanie cností, ako im rozumie Platónov Sókratés, a to tým, že stavia rozvážnosť (σώφροσύνη) a rozumnosť (φρόνησις) do ostrej opozície. Táto tenzia vyplýva z jeho radikálneho odlišenia sféry konvencie (νόμος) od sféry prirodzenosti (φύσις). Zistenia možno sumarizovať do dvoch kardinálnych bodov: 1) Kalliklés vníma σώφροσύνη ako umelý produkt väčšinovej morálky, ktorý vedie k pasivite a nečinnosti. Podľa jeho interpretácie rozvážnosť slúži na krotenie túžob, čo v konečnom dôsledku zbavuje prirodzene nadradeného človeka jeho slobody a schopnosti dosiahnuť to, čo chce. Z týchto dôvodov ju odmieta. 2) Kalliklés φρόνησις interpretuje ako nevyhnutný strategický nástroj, ktorého úlohou je, v symbióze s mužnosťou (ἀνδρεία), vládárovi pomáhať maximalizovať jeho túžby. V dyadickom vzťahu menia jeho život na aktívny a smerujú ho k rozvoju vládárovho blahobytu, neskrotnosti a slobody, na základe čoho vládár môže byť cnostný a šťastný.

Na základe uvedeného možno konštatovať, že Kalliklova morálna filozofia predstavuje koherentnú, aj keď kontroverznú alternatívu k etike Platónovho Sókrata. Cnosti ako rozvážnosť a konvenčná spravodlivosť sú podľa neho nezmyslami, ktoré zakrývajú bezmocnosť slabých, naopak pomáhajú utláčať silných. Jeho ideál aktívneho, neskrotného a politicky aktívneho života tak zostáva fascinujúcim svedectvom o rôznych odpovediach na otázku morálnej filozofie – *ako žiť?* a o intelektuálnom zápase v oblasti politického myslenia v Aténach.

SUMMARY

The aim of the monograph was to analyse and interpret selected aspects of the moral philosophy of Plato's character Callicles, who appears in the dialogue *Gorgias*. Before proceeding to fulfil this main objective, I dedicated the first chapter to syntheses of knowledge regarding this character. I pointed out that Callicles' combative personality and occasionally passionate, even aggressive, argumentation introduce tension into the dialogue. In Callicles, Plato created a typological image of a defiant re-evaluator of democratic values, representing an authentic alternative to the ideas dominating contemporary Athens. I argued that the distinction between "natural law" and conventional justice serves Callicles as a basis for a critique of democratic morality, which he interprets as a tool of the weak to control naturally stronger individuals. The fundamental pillar of his thought world is the conviction of the superiority of "natural law," according to which it is just for the stronger to rule the weaker and to possess more than they do. I demonstrated that Callicles' appeal to the poet Pindar serves not only as a rhetorical ornament but as an effort to legitimize his conviction. In this way, Callicles elevates violence and the dominance of the stronger to the level of "natural law," which stands beyond the scope of any conventional justice. The character of Callicles embodies the real attitudes of young representatives of the then-aristocratic elite, for whom philosophy in adulthood was perceived as an unmanly and socially discrediting activity. The analysis confirms that Callicles' rejection of Socrates' ethical and political theses is a conscious decision to prioritize an active life of political power and the satisfaction of desires over a passive philosophical life.

In the second chapter, I proceeded to examine a significant aspect of Callicles' moral philosophy – the function of shame. I limited the scope of the research to Callicles' "opening speech" (482c4-486d1) because his most authentically expressed cardinal ideas are present in this most extensive monological statement. I argued that Callicles assigns a dual role to shame. I designated the first as a negative function and assigned the second a positive function. According to my interpretation, Callicles' negative function of shame can be differentiated into three aspects. The first consists in the fact that it corrects an individual's views so that they adapt to the opinions accepted in a given *polis*. The second negative role of shame consists in the fact that it manifests in people who are reluctant to speak openly and conceal their true opinions. The third negative role of shame consists in the fact that, in a political context, it is perceived as an artificial product of the "weak," who use laws and moral sanctions to tame "naturally stronger" individuals to prevent them from achieving dominance. As a positive function of shame, I identified Callicles's attempt to evoke a feeling of shame in Socrates, to cause him an unpleasant experience associated with this emotion and, under its influence, to prompt him to reconsider his beliefs about what is best for him and what kind of life he should lead. Callicles believes that, after a series of statements evoking shame, Socrates should realise that the philosophical way of life is unworthy in mature age because it leads to political incompetence and inactivity. On this basis, I reached the conclusion that shame in Callicles' moral philosophy does not function only as a moral sentiment, but primarily as an effective tool of social control and the personal demeaning of an opponent. I argue that Plato, based on the stance on justice he attributes to Callicles, could have realised that shame can be a powerful stimulus for re-evaluating one's previous way of life and, at the same time, a suitable

complement to persuasion based on arguments.

In the third chapter, I examined another aspect of Callicles' moral philosophy – the understanding of two moral virtues: temperance (σώφροσύνη) and practical wisdom (φρόνησις). I focused my research on Callicles' views regarding these virtues in his second most extensive monological statement (491e5–492c8). It was confirmed that Callicles consciously disrupts the understanding of virtues as understood by Plato's Socrates by setting temperance (σώφροσύνη) and practical wisdom (φρόνησις) in sharp opposition. This tension arises from his radical differentiation of the sphere of convention (νόμος) from the sphere of nature (φύσις). The findings can be summarized into two cardinal points: 1) Callicles perceives σώφροσύνη as an artificial product of majority morality, which leads to passivity and inactivity. According to his interpretation, temperance serves to tame desires, which ultimately deprives a naturally superior person of their freedom and ability to achieve what they want. For these reasons, he rejects it. 2) Callicles interprets φρόνησις as an essential strategic tool whose task, in symbiosis with courage (ἀνδρεία), is to help the ruler maximize his desires. In a dyadic relationship, they change his life into an active one and direct it toward the development of the ruler's well-being, unrestraint, and freedom, on the basis of which the ruler can be virtuous and happy.

Based on the above, it can be stated that Callicles' moral philosophy represents a coherent, though controversial, alternative to the ethics of Plato's Socrates. In this view, virtues such as temperance and conventional justice are nonsense that masks the helplessness of the weak; conversely, they help to oppress the strong. This ideal of an active, unrestrained, and politically active life thus remains a fascinating testimony to the various answers to the question of moral philosophy – *how to live?* and to the intellectual struggle in the field of political thought in Athens.

LITERATÚRA

Primárna:

- BURNET, J. (ed.) (1900-1907): *Platonis Opera*. vol. I-V, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- DIELS, H. – KRANZ, W. (Hrsg.) (1952-1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. 3 zv., 6. vyd. Berlin: Weidemann. (skratka *DK*)
- HERODOTOS (1985): *Dejiny*. Preložil J. Špaňár, Bratislava: Tatran. (skratka *Hist.*)
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH. (skratka *Gorg.*)
- PLATÓN (1996): Hippias Větší. In: Platón: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 13-47. (skratka *Hipp. Ma.*)
- PLATÓN (1996): Ión. In: Platón: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 83-100. (skratka *Ion*)
- PLATÓN (2005): Kritón. In: Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 79-96. (skratka *Crito*)
- PLATÓN (2000): Menón. In: Platón: *Euthydémus. Menón*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 71-114. (skratka *Meno*)
- PLATÓN (2005): Obrana Sókrata. In: Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 41-71. (skratka *Ap.*)
- PLATÓN (2000): *Prótagoras*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH (skratka *Prot.*)
- PLATÓN (2017): *Ústava*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH. (skratka *Resp.*)
- PLATÓN (1997): *Zákony*. Preložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH. (skratka *Leg.*)

Interpretačná:

- BABUT, D. (1992): ΟΥΤΟΣΙ ΑΝΗΡ ΟΥ ΠΑΥΣΕΤΑΙ ΦΛΥΑΡΩΝ: Les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue. *Revue des études Grecques*. 105 (1), 59-110.
- BALOT, R. K. (2006): *Greek Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BENSEN CAIN, R. (2008): Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias*. *Philosophy and Rhetoric*. 41 (3), 212-237.
- BEVERSLUIS, J. (2000): *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOHÁČEK, K. (2009): *Gorgias* 447a-448e aneb Opožděný prolog. *Aithér. Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice*. 1 (1), 23-41.
- BURNYEAT, M. F. (1997): First Words: A Valedictory Lecture. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. 43, 1-20.
- CANDIOTTO, L. (2014): *Elenchos* public et honte dans la troisième partie du *Gorgias* de Platon. *Chóra. Revue d'études anciennes et médiévales*. 12, 191-212.
- CATANA, L. (2019): The Ethical Discussion of Protection (BOËTHEIA) in Plato's *Gorgias*. *The Classical Quarterly*. 68 (2), 1-17.
- CEPKO, J. (2023): Hanba, zázračný prsteň a Platónov Sokrates. *Filozofia*. 78 (4), 259-272.
- COHEN, D. (1987): Law, Society and Homosexuality in Classical Athens. *Past and Present*.

- 117 (1), 3-21.
- COLLOBERT, C. (2013): La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias*. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 58 (2), 107-138.
- COOPER, J. (1999): *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- DEMOS, M. (1994): Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*. *Harvard Studies in Classical Philology*. 96, 85-107.
- DODDS, E. R. (1959): *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- DOYLE, J. (2006a): On the First Eight lines of Plato's *Gorgias*. *The Classical Quarterly*. 56 (2), 599-602.
- DOYLE, J. (2006b): 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. (2010): *The Government of Self and Others Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Translated by G. Burchell, London: Palgrave MacMillan.
- FUSSI, A. (2000): Why Is the *Gorgias* so Bitter? *Philosophy and Rhetoric*. 33 (1), 39-58.
- GOLDEN, M. (1984): Slavery and Homosexuality in Athens. *Phoenix: The journal of the Classical Association of Canada*. 38 (4), 308-324.
- GREEN, J. E. (2005): The Shame of Being a Philosopher. Critical Response to Tarnopolsky. *Political Theory*. 33 (2), 266-272.
- GRAESER, A. (2000): *Řecká filosofie klasického období*. Přeložil M. Petříček, Praha: OIKOYMENH.
- GROTE, D. (1994): Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B. *The Classical Journal*. 90 (1), 21-31.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971a): *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato, the Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAVLÍČEK, A. (1996): Spravedlnost jakožto uměřenost duše v dialogu *Gorgias*. *Reflexe*. 15, (3)1-14.
- HEJDUK, T. (2007): *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- HOURCADE, A. (2009): Les qualités du conseiller: savoir, bienveillance, franc-parler (Platon, *Gorgias*, 486e6-487d7). *Dissertatio: Revista de filosofia*. 29, 59-83.
- IRWIN, T. (1977): *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T. (1986): Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic. *Revue internationale de philosophie*. 40, 49-74.
- IRWIN, T. (1995): *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- JAEGER, W. (2001): *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przełożyli M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- JOHNSON, C. N. (1989): Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*. *Phoenix: The*

- journal of the Classical Association of Canada*. 43 (3), 196-216.
- KAHN, Ch. (1983): Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 1, 75-121.
- KAHN, Ch. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KASTELY, J. L. (1991): In Defense of Plato's *Gorgias*. *Publications of the Modern Language Association of America*. 106 (1), 96-109.
- KLOSKO, G. (1984): The Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*. *Greece & Rome*. 31 (2), 126-139.
- KLOSKO, G. (2006): *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, T. J. (1986): Refutative Rhetoric as True Rhetoric in Plato's *Gorgias*. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. 14 (2-3), 195-210.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LLOYD-JONES, H. (1972): Pindar Fr. 169. *Harvard Studies in Classical Philology*, 76, 45-56.
- LOPES, D. R. N. (2017): Moral Psychology in Plato's *Gorgias*. *Journal of Ancient Philosophy*. 11 (1), 20-65.
- MacINTYRE, A. (2004): *Ztráta cnosti. K morální krizi současnosti*. Přeložili P. Sadílková, D. Hoffman, Praha: OIKOYMENH.
- McKIM, R. (2002): Shame and Truth in Plato's *Gorgias*. In: Griswold, Ch. L. (ed.): *Platonic Writings. Platonic Readings*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 34-48.
- MICHELINI, A. N. (1998): ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*. *Classical Philology*. 93 (1), 50-59.
- MONOSON, S. S. (2000): *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- MOSS, J. (2005): Shame, Pleasure, and the Divided Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 29, 137-170.
- NAILS, D. (2002): *The People of Plato : A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- NIGHTINGALE, A. W. (1992): Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: A Study in Generic Transformation. *Classical Antiquity*. 11 (1), 121-141.
- NUSSBAUMOVÁ, M. C. (2003): *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Přeložili D. Korte, M. Ritter, Praha: OIKOYMENH.
- OSTWALD, M. (1965): Pindar, Nomos, and Heracles. *Harvard Studies in Classical Philology*. 69, 109-138.
- 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*. *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.
- PETRŽELKA, J. (2001): *Katagelán v Platónových „sofistických“ dialozích*. *Pro-Fil*. 2 (2).
- PORUBJAK, M. (2008): Priateľstvo ako cnosť súkromná i verejná. *Ostium*. 4 (1), 1-7.

- RACE, W. H. (1979): Shame in Plato's *Gorgias*. *The Classical Journal*. 74 (3), 197-202.
- ROCCO, Ch. (1996): Liberating Discourse: The Politics of Truth in Plato's *Gorgias*. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. 23 (3), 361-385.
- ROMILLY, J. (de) (1992): *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by J. Lloyd, Oxford: Oxford University Press.
- SANDAY, E. C. (2012): Challenging the Established Order: Socrates' Perversion of Callicles' Position in Plato's *Gorgias*. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 16, (2), 197-216.
- SASONE, D. (2009): Once Again the Opening of Plato's *Gorgias*. *The Classical Quarterly*. 59 (2), 631-633.
- SAXONHOUSE, A. W. (1983): An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. 11 (2), 139-169.
- SAXONHOUSE, A. W. (2006): *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCOTT, G. A. (2000): *Plato's Socrates as Educator*. Albany: State University of New York Press.
- SCHOFIELD, M. (2006): *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, T. W. (2003): Rhetoric and the Defence of Philosophy in Plato's *Gorgias*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*. 20 (1-2), 62-84.
- SONDEREGGER, E. (von) (2012): Zur Funktion des Personenwechsels im *Gorgias*. *Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft*. 69 (2), 129-139.
- STAUFFER, D. (2006): *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TARNOPOLSKY, Ch. (2004): Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato and the Contemporary Politics of Shame. *Political Theory*. 32 (4), 468-494.
- TARNOPOLSKY, Ch. H. (2010): *Prudes, pervers, and tyrants : Plato's Gorgias and the politics of shame*. Princeton: Princeton University Press.
- TELOH, H. (2008): Colloquium 3: Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 23 (1), 57-82.
- TRIVIGNO, F. V. (2009): Paratragedy in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 36, 73-105.
- 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.
- VOEGELIN, E. (2009): *Platon*. Tłumaczenie A. Legutko-Dybowska, Warszawa: Teologia Polityczna.
- WALLACH, J. R. (2001): *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park, PA : Pennsylvania State University Press.
- WARDY, R. (1996): *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and Their Successors*. London and New York: Routledge.
- WARNEK, P. (2005): *Descent of Socrates. Self-Knowledge and Cryptic Nature in the*

- Platonic Dialogues*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- 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.
- WILLIAMS, B. (2010): Platón proti amoralistům. In: Jirsa, J. (ed.): *Rozum, cnosti a duše*. Přeložili J. Jirsa a M. Ritter, Praha: OIKOYMENH, 10-22.
- WINKLER, J. J. (1990): Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens. In: Halperin, D. M. – Winkler, J. J. – Zeitlin, F. I. (eds.): *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press, 171-209.
- WOLLNER, U. (2006): Dva typy priateľstva v Platónovom dialógu *Lysis*. In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika I. Sokratovská tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*. Prešov: FF PU, 109-124.
- 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.
- WOLLNER, U. (2016): Opozícia *sófrosyné* – *frónésis* u Platónovho Kallikla. *Filozofia*. 71 (5), 369-378.
- WOLLNER, U. (2017): *Prolegomena k Platónovmu dialógu Gorgias*. Banská Bystrica: Belianum. (CD-ROM)
- WOLLNER, U. (2018): Kto sú *fronimoi* v Platónovom dialógu *Gorgias*? (*Gorg.* 489e3-491d3). *Filozofia*. 73 (2), 97-107.
- WOLLNER, U. (2023): Funkcie hanby v Kalliklovej „otváracjej reči“ (*Gorg.* 482c4-486d1). *Filozofia*. 78 (4), 273-284.
- WOODRUFF, P. (2000): Socrates and the irrational. In: Smith, N. D. – Woodruff, P. B. (eds.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press, 130-150.
- YATES, V. (2005): *Anterastai*: Competition in Eros and Politics in Classical Athens. *Arethusa*. 38 (1), 33-47.

Názov: **Morálna filozofia Platónovho Kallikla (vybrané aspekty)**
Autor: Ulrich Wollner

Recenzenti: prof. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.
doc. Mgr. et Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Jazyková redakcia: Mgr. Dana Wollnerová
Rok vydania: 2023
Vydavateľ: Belianum. Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej
Bystrici

Rozsah: 44 strán
Autorské hárky: 3,6 AH
Publikovaná online

ISBN 978-80-557-2095-1

EAN 9788055720951

<https://doi.org/10.24040/2023.9788055720951>