

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Sókratovský *elenchos***

Argumentace v dialogu *Hippias Menší* v kontextu analytické diskuse argumentačních vzorců v raných Platónových dialozích

**Kateřina Merglová**

Plzeň 2014

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Humanistika**

**Sókratovský *elenchos***

Argumentace v dialogu *Hippias Menší* v kontextu analytické diskuse argumentačních vzorců v raných Platónových dialozích

**Kateřina Merglová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Kryštof Boháček, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2014*

.....

## Obsah

Úvod.....	1
1. <i>Elenchos</i> v raných Platónových dialozích .....	4
1.1 Gregory Vlastos.....	4
1.1.1 <i>Problém elenchu</i> .....	5
1.1.2 Podmínky elenktické argumentace .....	6
1.1.3 Průběh elenktické argumentace .....	7
1.1.4 Konkrétní řešení <i>problému elenchu</i> .....	9
1.2 Hugh H. Benson: dva <i>problémy elenchu</i> .....	10
1.3 Michelle Carpenter a Ronald M. Polansky .....	12
1.4 John Beversluis .....	13
1.4.1 Sókratova donucovací metoda .....	15
1.4.2 Beversluisova kritika Vlastosova kritéria vážnosti.....	16
1.5 Charles H. Kahn .....	19
1.5.1 Platónova transformace původně negativní Sókratovy metody v metodu pozitivní .....	21
1.6 Richard Robinson.....	22
1.6.1 Primární a sekundární otázky.....	23
1.6.2 <i>Ironický elenchos</i> .....	23
1.6.3 Sókratův přímý a nepřímý argument .....	25
1.6.4 Absurdita jako součást metody .....	26
1.6.5 Platónova logika.....	26
1.7 George Klosko.....	27
1.7.1 <i>Elenchos</i> jako dvě řady otázek.....	28
1.7.2 Hranice sofistiky .....	28
1.8 Jan Patočka .....	29
1.9 Závěr první části.....	30
2. Účastníkův souhlas.....	31
2.1 Beversluisova kritika <i>požadavku upřímného souhlasu a požadavku vyjadřovat pouze své skutečné mínění</i> .....	32
2.2 Hippiův souhlas .....	37
3. <i>Hippias Menší</i> .....	40
3.1 Dva klamné posuny .....	41
3.2 Modifikace Vlastosovy koncepce <i>standardního elenchu</i> .....	42

3.3	Kritické zhodnocení Vlastosova a Beversluisova pojetí <i>elenchu</i> v rámci konkrétní aplikace.....	44
3.4	Klam jako součást metody.....	45
3.5	Dodatek k druhé části .....	52
3.6	Závěr třetí části .....	52
	Závěr .....	53
	Literatura:.....	56
	Resumé.....	59

## Úvod

Naším cílem bude pátrání po tom, co tvoří jádro rané sókratovské dialektiky. Za tímto účelem bude využita textová analýza a komparace sekundární literatury. Dále postupy hermeneutické filologie, strukturální analýza a na základě myšlenek Richarda Robinsona bude přehlédnuto k problému neadekvátnosti řešení sókratovské otázky nástroji moderní logiky. S ohledem na využitou sekundární literaturu bude věnována pozornost proléptickému čtení platónských dialogů a jejich interpretaci z pohledu unitariánské (Charles Kahn) a developmentalistické (Gregory Vlastos) pozice.

Se zřetelem k záměru práce se budeme věnovat koncepcím *elenchu* u vybraných komentářů se zaměřením na analytickou rekonstrukci struktury argumentů, skrze niž tyto koncepce podrobíme kritice v rámci interpretace elenktického postupu v dialogu *Hippias Menší*.

Pojem *elenchos*, který je dnes spojován zejména se Sókratovou argumentační metodou, se vyskytoval dávno před Sókratem a prošel mnohými významovými změnami. U Hésioda, Tyrtaia a Homéra byl spojen s hanbou člověka, který se provinil proti své cti, například útekem z bitvy.<sup>1</sup> Ale u Pindara už nalézáme jistý významový posun. Pindaros totiž spojil pojetí *elenchu* jako hanby s procesem testování. Jednalo se tedy o zahanbení sebe či někoho jiného skrze test.<sup>2</sup> Dalšího posunu se můžeme dopátrat u Bakchylida, kde sloveso *elenchó* znamená „testovat na něčem“, „naznačovat“ nebo „ukazovat“.<sup>3</sup> Z toho je možné vypožorovat, že v první polovině pátého století *elenchos* (a to i v podobě slovesa *elenchó*) už není pojímán výlučně v souvislosti s hanbou či zostuzením, ale jeho význam je nyní spojen s procesem testování,<sup>4</sup> a to

---

<sup>1</sup> Zde uvedme jeden příklad za všechny. S ohledem na práci, kterou za nás v našem pátrání provedl již James Leshner (LESHNER, H. James. *Parmenidean Elenchos*. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. ISBN 0-271-02173-x, s. 22.), přejímám jím vyhledané příklady, které ponechávám v anglickém překladu, a z nichž na tomto místě volím výskyt našeho pojmu u Hésioda: „*Shepherds of the wilderness, things of shame [kak`elenchea], mere bellies, We know how to say many false things resembling what is true.*“ (Hesiodos, *Theogony* 26-27).

<sup>2</sup> LESHNER, H. James. *Parmenidean Elenchos*. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 24. Ale touto hanbou je u Pindara míněna zejména selhání v atletických závodech a testem míní testování básníkova díla veřejným míněním. (Tamtéž, s. 28.) Tento posun u Pindara nám Leshner dokládá následujícími citacemi: „*when they went down to the races, they put the Hellenic hosts to shame [élenxan] through their swiftness of foot.*“ (Pythian XI. 49); „*He was handsome to look upon, and by deed he did not disgrace his beauty of form [ou kata eidos elenchón] when he won the wrestling match.*“ (Olympian VIII. 19). Tamtéž, s. 23-24.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>4</sup> Tamtéž.

jak přirozenosti věcí, tak lidské povahy.<sup>5</sup> U Aischyla nalézáme první použití slova *elenchos* pro označení procesu testování osoby za účelem odhalení, zda zná pravdu, nebo zda je nevědomá.<sup>6</sup> U Sofokla jej můžeme nalézt jak ve významu pře či souboje, tak ve smyslu testování pravdivosti něčích slov.<sup>7</sup> U Eurípida (stejně jako u Pindara a Bakchylida) se *elenchos* používá ve významu testování směřující k odhalení skutečné podstaty věci či člověka<sup>8</sup> a stejně je tomu u Hérodota.<sup>9</sup> Ovšem Hérodotos probíraný pojem používá i ve významu vyvrácení či popření něčeho, co nám sděluje druhý. Tento význam je nám známý od Sókrata z Platónových raných dialogů, který účastníky testuje a vyvrací jejich tvrzení.<sup>10</sup> A je to právě tento *elenchos* Sókrata raných dialogů, kterým se v této práci budeme zabývat. Otázku, zda se jedná o vyvrácení člověka jako takového nebo jen jeho daného tvrzení, zatím ponecháme stranou, ale v průběhu práce se k tomuto tématu budeme vracet.

Než však přistoupíme k samotné aplikaci koncepcí *elenchu*, budeme se ve druhé části práce zabývat problematikou dvou Sókratových požadavků zaměřených na upřímnost účastníka.<sup>11</sup> Abychom věrně postihli charakter postupu Sókratovy argumentace, vyložíme ji v závěrečné třetí části věnované aplikaci koncepcí *elenchu* vybraný autorů na argumentační postup v dialogu *Hippias Menší* s přihlédnutím ke kulturnímu kontextu, v němž se utvářela. Kořeny *elenchu* jako metody filosofického zkoumání či diskuse můžeme sice nalézt už Parmenida,<sup>12</sup> ale nás bude zajímat bezprostřednější vliv, jenž se v Sókratově vývratném postupu odráží a který lze spatřovat v sofistické rétorice. Vždyť je to právě sofista Prótagorás, který, dle Díogena Laertského (DL, IX, 8, 51-54), jako první řekl, že o všem jsou možné dvě protichůdné výpovědi, a jenž je

---

<sup>5</sup> LESHER, H. James. Parmenidean Elenchos. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 28.

<sup>6</sup> Zde u Aischyla nám Leshner předkládá příklady: „*exelenche him and decide justly*“ (*Eumenides* 433); „*I wish to elexai the messenger*“ (*Libation Bearers* 851). Tamtéž, s. 25.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>8</sup> Tamtéž.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>10</sup> Tamtéž. Přesto musíme mít na mysli, že s jistotou můžeme užití *elenchu*, jako vyvrácení v Platónově díle, nalézt až v dialogích *Prótagoras* a *Gorgias*. Původní význam *elenchu*, jako testování zde však není nahrazen, ale obohacen o účel vyvrácení. (Tamtéž, s. 26) Ale ani u Platóna se nesetkáváme pouze s jedním stálým významem *elenchu*, neboť například v *Ústavě* jej lze nalézt spíše ve smyslu testování nežli ve významu vyvrácení nebo dokázání. Tamtéž, s. 27.

<sup>11</sup> Označení účastník volím proto, že osoby většinou vstupují se Sókratem do diskuse nikoli jako rovnocenní partneři, ale spíše se rozmluvy pouze aktivně účastní, neboť její průběh je očividně převážně v Sókratových rukou.

<sup>12</sup> Jak ukazuje Leshner: LESHER, H. James. Parmenidean Elenchos. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 19-35.

považován za prvního, kdo k závěru docházel prostřednictvím otázek, a tak inicioval vznik sókratského způsobu dialogického zkoumání.

V této práci nebude využito sekundární literatury z německého prostředí, neboť hlavní komentáři zde dominujícího proudu se mívají s analytickým pohledem, jenž bude naším hlavním zájmem a se kterým nesdílí metodologická východiska.



## 1. *Elenchos* v raných Platónových dialozích

Zabýváme-li se sókratovským *elenchem* a hledáme-li, co tvoří jeho základ, otevírá se před námi otázka, zda ho lze označit za jednotnou metodu<sup>13</sup> charakteristickou pro Platónova Sókrata, nebo zda je jen její součástí. Je však možné, na základě nejednotnosti a nejasnosti podmínek sókratovského *elenchu*, jak je předváděn v jednotlivých raných dialozích, dojít k přesvědčení, že Sókratés žádnou ucelenou metodou nemá. A tak může čtenář Platónových raných dialogů nabýt dojmu, že Sókratés při své argumentaci prostě rád používá určitých prvků. Druhá záležitost, na kterou je nutné zaměřit pozornost, je otázka, zda nám Sókratés nabízí kromě negativních aspektů v rámci vyvracení svých účastníků také nějakou pozitivní nauku, která by stála v pozadí jeho elenktického postupu.

### 1.1 Gregory Vlastos

Platónův Sókratés o svém postupu čtenáře nijak přímo neinformuje a ani nedává najevo, že by si byl nějakého vlastního metodologického postupu vědom či jej dokonce pojmenoval.<sup>14</sup> Jediným vodítkem, jak nás správně upozorňuje Gregory Vlastos,<sup>15</sup> je nám Sókratovo konání. Na základě své analýzy je Vlastos přesvědčen, že v Platónových raných dialozích, vyjma dialogů *Euthydemos*, *Hippias Větší*, *Lysis* a *Menexenos*, nalézáme vzor Sókratova zkoumání.<sup>16</sup>

Tento Sókratův *elenchos* má, podle Vlastose, dva přesně vytyčené cíle. A to odhalit způsob, jakým by měl každý člověk správně žít (tedy odhalování pravdy o dobrém životě) a dále vyzkoušet, zda účastník tímto správným způsobem života žije (tedy, dle Vlastose, se jedná o funkci terapeutickou), přičemž jedna funkce v rozdílných fázích přechází v druhou. K naplnění obou těchto náročných cílů má Sókratés k dispozici pouze jeden jediný *elenchos*.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Je ovšem nutné upozornit, že v těchto dialozích s označením metoda nesetkáme.

<sup>14</sup> Slovo *elenchos* (či sloveso *elenchein*), pro jehož překlad Vlastos uvádí možnosti „to refute“, „to examine critically“, „to censure“ používá Sókratés k popisu a ne k označení postupu zkoumání, který provádí. Jinak je tomu v dialozích středních, kde už sám na metodu odkazuje. VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ISBN 13-978-0-521-44213-8, s. 1-2.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 1-2.

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 10.

### 1.1.1 *Problém elenchu*

Vlastos na základě Sókratovo chování dochází k mínění, že Sókratés nenutí účastníka dialogu, aby vyvozoval důsledky svých tezí, ale je to Sókratés sám, kdo je odvozuje a jeho společník je k těmto důsledkům proti své vůli dotlačen.<sup>18</sup> Ovšem jádro sókratovského *elenchu* tkví, dle Vlastose, v tom, že Sókratés dokáže účastníkovi, že tvrzení, které „přijal,“<sup>19</sup> náleží do nekonzistentní skupiny premis, a nikoli v prokázání, že je diskutované tvrzení nepravdivé. Stručně řečeno, jde Sókratovi o prokázání, že buď je nepravdivé toto konkrétní tvrzení, nebo je nepravdivá některá z premis, z nichž je odvozeno.<sup>20</sup> Zde je však potřeba si společně s Vlastosem položit otázku, jež je pro jeho interpretaci *elenchu* stěžejní, a která vrcholí v koncepci známé jako *problém elenchu* (*the problem of the elenchus*): jak může Sókratés něco takového tvrdit, když jediné co ukázal je, že je tvrzení nekonzistentní s premisami, jejichž pravdivost v dané argumentaci nebyla stanovena, a tedy do ní vstupují pouze jako tvrzení, se kterými Sókratés a účastník souhlasí.<sup>21</sup>

K řešení tohoto problému přistupuje Vlastos skrze vymezení oblasti působnosti *elenchu* v raných dialozích. Jakýmsi klíčem je nenechat se zmást tím, že Sókratés často používá příklady z praktických oborů a klade otázky, které se daného problému zdánlivě netýkají.<sup>22</sup> Musíme si však uvědomit, že tyto otázky jsou kladeny v provokativním smyslu a že hlavní funkcí *elenchu* je hledání morálních pravd.<sup>23</sup> Jsou to tedy jen morální témata, která spadají do kompetence *elenchu* a pravdy náležející tematicky do odlišné oblasti nepokládá (nebo pro takový předpoklad alespoň nenachází opodstatnění) Vlastos za elenktické argumenty.<sup>24</sup> V raných dialozích je *elenchos* použit k prověření pouze morálních tezí a ne k ověřování tezí epistemologických

---

<sup>18</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 2.

<sup>19</sup> Uvozovky zde mají v návaznosti na předcházející Vlastosův názor vyjádřit právě to, že s tvrzením se účastník ztotožnil pod zmíněným nátlakem. (pozn. autora)

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>21</sup> Tamtéž.

<sup>22</sup> Ke kritickému zhodnocení tohoto „klíče“ se vrátíme ve třetí části této práce.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>24</sup> Tamtéž. Zdánlivě se tomuto pravidlu vymyká pravda matematická, která je hledána v dialogu *Menón*, kde se Sókratés vyzpovídá mladého otroka. Tuto pasáž pojímá Vlastos jako Platónův „*grand step*“ k nauce o rozpominání, tedy je jakýmsi transformativním krokem od Sókrata moralisty, jak vystupuje v raných dialozích k Sókratovi středních dialogů, kde vystupuje jako metafyzik. V tomto dialogu slouží Sókratovo vyzpovídání k podpoře nauky o rozpominání se, a má tedy k tomuto rozpomenutí dopomoci. *Elenchos* je zde použit k napravení chyb a, jak Vlastos zdůrazňuje, nemá toto vyzpovídání se mladého otroka povahu elenktickou, ale maieutickou. (VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 5.) Více k Vlastosově interpretaci dialogu *Menón* a Platónovo vztahu k matematice: VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ISBN 0-521-30733-3, s. 107-114.

nebo metafyzických, jak tomu bude u Sókrata v Platónových středních dialozích<sup>25</sup> Raný Sókratés je, dle Vlastose, umíněným moralistou, který se nepouští do meta-elenktické argumetace, která by prozkoumávala oprávněnost jeho metody nebo pravdivost jejích předpokladů.<sup>26</sup>

### 1.1.2 Podmínky elenktické argumentace

Ale přesto právě od předpokladů otázky „*Co je X?*“, musíme začít, chceme-li se zde podrobněji zabývat Vlastosovo koncepcí *elenchu*. Logické předpoklady pro správné zodpovězení této otázky nezískává Sókratés od účastníků, ale je to naopak on sám, kdo je účastníkům předkládá a požaduje po nich, aby se jim přizpůsobili. Jestli jsou tyto předpoklady správné, Sókratés vůbec neřeší.<sup>27</sup> A nemá to ani zapotřebí, protože se nikdy nestane, že by na ně účastník měl jiný názor nebo je nepřijal. To však ještě neznamená, že jsou tyto předpoklady účastníky pochopeny.<sup>28</sup>

Zcela jiné je Sókratovo chování, co se týče morálních pravd. Sókratés, ve Vlastosových očích, zpochybňuje vše, co o nich bylo kdy dříve řečeno a přistupuje k nim, jako by ještě nikdy nebyly prověřovány tím správným způsobem, tedy prostřednictvím elenktické metody, kterou na ně sám aplikuje. A odlišný je zde i Sókratův postoj k účastníkovi, po kterém je na poli morálních soudů požadována vlastní odpověď a nejen potvrzení, že řečenému rozumí, jak tomu bylo u výše probíraných předpokladů. V případě, že účastník k odpovědi užije názor někoho jiného, bude jej Sókratés považovat za názor jemu vlastní a bude očekávat, že jej také jako takový bude účastník hájit.<sup>29</sup> Zde se už dotýkáme záležitosti, které Vlastos ve svém pojetí přikládá velký význam, a to je Sókratův opakovaný příkaz, aby účastník říkal pouze to, čemu věří. Hlavní význam tohoto pravidla je metodologický, neboť je tak

---

<sup>25</sup> Více k Vlastosově charakterizaci Sókrata raných a středních dialogů na základě Vlastosovo deseti tezí: VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 47-49.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>28</sup> Tamtéž. Zde jen zavzpomínejme na Hippia v dialogu *Hippias Větší*. (pozn. autora)

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 7. Vlastosův žák John Beversluis tento obecný názor či názor mnohých („*public opinion*“, či názor „*of the Many*“) považuje za temný nediferenciováný druh účastníka v raných dialozích. Tento „účastník“ stejně jako bůh v Delfách nemůže být přímo ignorován. V raných dialozích je, dle Beversluise, samozřejmé, že tato mínění mnohých jsou při nejlepším zmatená a při nejhorším nepravdivá. Jakýkoli účastník poštelil dost, aby odpověděl v jejich zastoupení, si kope vlastní hrob. BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003. ISBN 0 511 01721 9 virtual (netLibraty Edition), s. 33-34.

vyloučena debata zakládající se na premisách, se kterými účastník nesouhlasí.<sup>30</sup> Toto je známo jako: *požadavek vyjadřovat skutečné mínění (say what you believe requirement)*.<sup>31</sup>

### 1.1.3 Průběh elenktické argumentace

Po charakteristice podmínek přistupme k samotnému průběhu Sókratovy argumentace, jak probíhá dle Vlastose a v čem spočívá jeho řešení *problému elenchu*.

Přestože elenktický argument se může ubírat odlišnými směry v závislosti na konkrétní debatě, která mezi Sókratem a účastníkem probíhá, Vlastos se domnívá, že je zde vždy zachován určitý vzor, jenž nazývá *standard elenchus*. Tento *standardní elenchos* zahrnuje čtyři následující body:

1. Účastník tvrdí tezi  $p$ , kterou Sókratés považuje za nepravdivou a směřuje k jejímu vyvrácení.
2. Sókratés zajišťuje souhlas pro další premisy, prohlásí  $q$  a  $r$  (z nichž každá může ručit za dílčí část tvrzení). Souhlas je *ad hoc*: Sókratés argumentuje na základě  $\{q, r\}$ , a ne pro ně.
3. Sókratés potom argumentuje a účastník souhlasí, že  $q$  a  $r$  mají za následek  $ne-p$ .
4. Sókratés potom tvrdí, že ukázal, že  $ne-p$  je pravdivé,  $p$  nepravdivé.<sup>32</sup>

Ovšem premisy  $\{q, r\}$  v bodě 2., které jsou pro Sókrata východiskem k vyvrácení oponentovy teze, nemají logické zajištění v rámci argumentu. Oprávněnost užití těchto premis zakládá Sókratés na souhlasu účastníka, který mu stačí k tomu, aby mohl argument úspěšně pokračovat. Tento souhlas ovšem není Sókratem vynucen poukázáním na nutnost tyto premisy přijmout, protože jejich pravdivost má sebepotvrzující charakter nebo, že se jedná o běžně přijímaný názor.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> A tím to požadavkem se, dle Vlastose, Sókratova dialektika liší od zenónské a vlastně od každé dřívější dialektiky. VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 14.

<sup>31</sup> Překlad K. M. Ovšem ne vždy Sókratés na tomto požadavku striktně trvá. Situace, ve které je Sókratés ochotný se tohoto požadavku zříci nastává, když účastník debatu prohrává a jde mu o záchranu své cti, a to způsobem, že se namísto aktivní účasti v debatě postaví do role diváka. VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 10-11.

<sup>32</sup> Překlad K. M. „(1) The interlocutor asserts a thesis,  $p$ , which Socrates considers false and targets for refutation; (2) Socrates secures agreement to further premises, say  $q$  and  $r$  (each of which may stand for a conjunct of propositions). The agreement is *ad hoc*: Socrates argues from  $\{q, r\}$ , not to them; (3) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that  $q$  &  $r$  entail  $not-p$ ; (4) Socrates then claims that he has shown that  $not-p$  is true,  $p$  false.“ Tamtéž, s. 11.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 13. Ovšem obhajuje-li Sókratés nějakou myšlenku, která je v rozporu s tradičním názorem, ne vždy o ni účastníka přesvědčí. Účastník je přesto stále pod tlakem takto dokázané teze, a pokud je

Zvláštnost Sókratovy metody tkví ve Vlastosově podání v tom, že závěry zde nejsou získávány odvoláváním se na obecně přijímaný názor, ale teze, na kterých poté také spočívá vyvrácení, jsou získány z tezí, kterým sám účastník věří.<sup>34</sup> A zde se už v konkrétní podobě dotýkáme již uvedené (kap. 1.1.2) hlavní podmínky, pro úspěšnost této argumentace, jež je zároveň jediným omezením účastníka ze Sókratovy strany, tedy že může říct pouze to, v co skutečně věří.<sup>35</sup>

Přesto pokud účastník už jednou potvrdí pravdivost Sókratových premis, a chce si zachovat racionálnost, přijme následně i závěr, který z těchto přijatých premis plyne.<sup>36</sup> Vlastos upozorňuje, že pro účastníka není přijetí  $p$  jako nepravdivého tvrzení nutností, neboť když se ukáže, že jeho výpověď obsahuje rozpor, má stále možnost se rozhodnout, které z protichůdných tvrzení chce vzít zpět.<sup>37</sup> Když tedy Sókratés ukáže účastníkovi, že premisa, kterou uznává, vede k negaci jeho vlastní teze, může účastník na svém původním tvrzení trvat a nepřijmout jednu či více z uznaných premis. Tohoto nebezpečí si je Sókratés dobře vědom, ale nevyvolává v něm obavy, protože věří, že pokud byla učiněna špatná volba, vždy bude moci kompenzovat tuto ztrátu v dalším *elenchu*. Toto je, dle Vlastose, Sókratův hlavní, obecný pohled.<sup>38</sup> Pokud zklameme Sókrata zamítnutím  $q$  namísto  $p$ , je Sókratés plně přesvědčen, že pokud začne zcela znovu, nalezne další premisy, které budou zároveň i míněním účastníka, aby ukázal, že účastník se nezbaví problému, pokud bude na  $p$  trvat, neboť bude v konfliktu i s novými premisami jako předtím s  $q$  a  $r$ .<sup>39</sup>

---

poražen, neposkytuje mu případný návrat ke své původní tezi již žádnou naději na zvrácení tohoto argumentu. Vlastosovi zde nejde o to omezit Sókrata v užívání těchto běžně přijímaných názoru, neboť jakékoli tvrzení, na kterém se s účastníkem shodnou, využije Sókratés ve prospěch své argumentace a jedná-li se o obecné mínění nebo o tvrzení, které je očividně pravdivé, je to jen další výhoda na Sókratově straně. Tamtéž, s. 15.

<sup>34</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 16.

<sup>35</sup> Tamtéž, 17. Než Vlastos přistupuje k problematice čtvrtého bodu své koncepce *standardního elenchu*, který považuje za největší „*novel of my proposals*“, pokládá za nutné kriticky předložit své původní stanovisko, které je, dle jeho vlastních slov, „*extreme opposite*“ ke stanovisku, jež zastává nyní. Vlastos se totiž dříve domníval, že Sókratés v argumentaci nepostupuje za třetí bod a jeho cílem je pouze ukázat nepořádek, který panuje v mysli účastníka. Jinými slovy, Sókratés pouze ukáže, že tvrzení, jež účastník zastává, je v rozporu s jinými jím zastávanými tvrzeními. (Tamtéž, s. 17.) Vlastos sám považuje tento obraz Sókrata ve svých dřívějších pracích za „*very much of a minority view*“, ke kterému se přikláněl, neboť se mu jeho založení v Platónově zobrazení elenktického argumentu v jeho raných pracích zdálo bezpečné. (Tamtéž, s. 18.) Právě tento čtvrtý bod nás vede ke zmíněnému *problému elenchu*.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 20. Vlastos svůj názor rozebírá na dialogu *Gorgias*, kde Sókratés ukáže nekonzistenci skupiny premis  $\{p, q, r\}$  a dokáže, že  $p$  je nepravdivé a  $ne-p$  pravdivé. A v jedné z jeho poznámek stranou Sókratés tvrdí, že to samé umí udělat proti všem přichozím (*Gorg.* 474a5-6). Tamtéž, s. 20-21.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>38</sup> Tamtéž.

<sup>39</sup> Tamtéž.

Zvláštností Sókratova umu tkví tedy v tom, že vždy ví jakým způsobem dosáhnout vyvrácení účastnickovy teze a donutit jej k uznání, že je tato jeho teze nepravdivá.<sup>40</sup> Ovšem je nemožné, aby takového úspěchu dosáhl oponent vůči Sókratovi. Nelze mu dokázat, že nemá pravdu.<sup>41</sup>

#### 1.1.4 Konkrétní řešení *problému elenchu*

Což nás, dle Vlastose, přivádí znovu k otázce, kterou sám dříve nazýval *the problem of the elenchus*: jak může Sókratés tvrdit, že prokázal, že je teze nepravdivá, když, co se týče logiky, dokázal pouze, že je její spojení s premisami, na nichž se s účastníkem shodli a pro jejichž platnost nebyl dán v diskuzi žádný důvod, nekonzistentní?<sup>42</sup> Proč Sókratés očekává, že takto dosáhne pravdy?

Tento problém řeší prostřednictvím rozlišení morální víry či morálního mínění na *zjevné*<sup>43</sup> (*overt belief*) a *skryté* (*covert belief*).<sup>44</sup> S ohledem na toto rozlišení nalézá Vlastos u Sókrata dva zásadní předpoklady. Prvním předpokladem je, že kdokoli má nepravdivé morální mínění, bude mít vždy zároveň i mínění pravdivé, které bude mít za následek negaci mínění nepravdivého.<sup>45</sup> Vzdá-li se tedy účastník premis, z nichž Sókratés odvozuje negaci účastnickovy teze, má Sókratés k dispozici jiné ze souboru účastnickových mínění, na základě nichž může *p* vyvrátit.<sup>46</sup> Důvodem proč tento svůj předpoklad Sókratés nejenže neobhájuje, ale dokonce se o něm ani nezmiňuje, je pro Vlastose jeho samotná podstata, neboť je tento předpoklad vlastně meta-elenktickým tvrzením.<sup>47</sup> Aby jej tedy mohl Sókratés podpořit, musel by se zabývat meta-elenktickým zkoumáním, a to, dle Vlastose, Sókratés v raných dialozích nikdy

---

<sup>40</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 21.

<sup>41</sup> Tamtéž. To Vlastos dokládá místem z *Gorgii*, kde se Pólos Sókratovi posmívá, že by bylo mnohem těžší vyvrátit Sókratovu tezi. Sókratés na to odpovídá, že ne pouze těžké, ale nemožné, proto že to, co je pravdivé není nikdy vyvráceno (*Gorg.* 473b 10-11). Tamtéž.

<sup>42</sup> Zde se setkáváme s „*the puzzle of the elenchus*“, tedy s problémem, jak je možné, že Sókratés předpokládá, že argumentativní metodou dosáhne pravdy, když skrze ni pouze ověřuje konzistenci tvrzení. VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 15.

<sup>43</sup> *Zjevné*, ve smyslu vyjeveného či veřejného, tedy veřejně prohlášeného mínění (pozn. autora).

<sup>44</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 23.

<sup>45</sup> Toto Sókratovo stanovisko, že každý má v sobě skrytá mínění, tedy že každý má v sobě vedle nepravdivého mínění i mínění pravdivé, vedlo, dle Vlastose, Platóna k přesvědčení, že každá duše má v sobě prenatální znalosti o všem. Vlastos chápe Platónovu nauku o rozpominání se jako reakci na daný problém v Sókratickém *elenchu*. Tamtéž, s. 29.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>47</sup> Tamtéž.

nedělá. Sókratés si zde zachovává epistemologickou nevinnost a metodologickou naivnost.<sup>48</sup> Sókratés prostě předpokládá, že jeho metoda je správná.<sup>49</sup>

To co nám zde Vlastos vysvětluje takto rafinovaným způsobem, lze, dle mého názoru, vysvětlit zcela prostě. Sókratés předpokládá, že každému člověku náleží „zdravé morální cítění“, ale takto formulováno, ztrácí vysvětlení na své záhadnosti.

Druhým Sókratovým předpokladem v této souvislosti je, že jeho sada elenkticky ověřených morálních mínění je vždy konzistentní.<sup>50</sup> Sám Sókratés nám toto své východisko nikde nesděljuje, ale opět zkrátka v jejich koherenci věří. Pokud se opravdu soubor Sókratových mínění skládá výlučně z mínění pravdivých, je tím, podle Vlastose, Sókratés ospravedlněn i v zastávání předpokladu prvního.<sup>51</sup> A to je vlastně i poslední krok k vyřešení *problému elenchu*. Vyplývají-li totiž  $q$  a  $r$ , na jejichž základě je prokázána nepravdivost  $p$ , ze Sókratova souboru pravdivých mínění, je tím potvrzena i správnost závěru, že  $ne-p$  je pravdivé.<sup>52</sup>

Podle Vlastose má tedy sókratovský *elenchos* raných dialogů pozitivní cíl a tím je objevit a bránit pravdivou morální nauku. Proto Sókratés v morální oblasti usiluje prostřednictvím *elenchu* o nalezení vědění a nikoli pouhého mínění.<sup>53</sup>

## 1.2 Hugh H. Benson: dva problémy *elenchu*

Než přejdeme k významné kritice Vlastosova pojetí *elenchu*, kterou provedl jeho žák John Beversluis, alespoň nastíníme jeden z možných a, dle mého názoru, opodstatněný kritický pohled na to, co Vlastos označil za problém *elenchu*. Autorem této kritiky je Hugh H. Benson.

Benson se snaží *problém elenchu* nejen reflektovat, ale jeho úsilí je směřována přímo na jeho odstranění.

---

<sup>48</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 25.

<sup>49</sup> Moment, jenž Vlastos považuje za zlomový, nalézá v dialogu *Gorgias*. Kde první Vlastosem formulovaný předpoklad vyjadřuje Sókratés v myšlence, že i přestože účastníci odporují, je v nich pravdivé mínění již přítomno a budou-li mu vzdorovat, odsoudí sami sebe k životu v nevědomém vnitřním rozporu. Proto Vlastos soudí, že v *Gorgiovi* to není Sókratés, ale Platón, který dosáhl tohoto nového pohledu na Sókratovu metodu a proto tento první předpoklad považuje za Platonův dárek jeho učiteli a zároveň tento moment považuje Vlastos za okamžik, kdy Platón začíná o *elenchu* pochybovat. Tuto pochybnost však Platón překoná zásluhou svých matematických studií, jež jej přivedou k vytvoření metody nové: εἰς ἀποθεσες σκοπεισθαι (*Meno*. 86e3). Tamtéž, s. 33-37.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Tamtéž.

<sup>53</sup> VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 14.

Dle Bersona tento problém spočívá ve dvou na sobě závislých tezích:

1. Sókratés tvrdí, že prokázal, že domnělý refutand je nepravdivý, a
2. „*co se logiky týče*“ může *elenchos* stanovit pouze nekonzistenci.<sup>54</sup>

Tyto teze, spadající do bodu jedna, však nemají status prvních principů. Nejen že se nejedná o axiomy, ale dokonce ani o mínění a to jak osobní, tak i obecná. Jediný jejich status uvnitř argumentace je, že se na nich Sókratés a jeho účastník shodli.<sup>55</sup> Tímto pohledem nám ovšem Benson neříká nic, co bychom neznali již z Vlastosovy koncepce *elenchu*.

Ohledně druhé teze, je z Bensonova pohledu možné uznat, co se logické stránky týče, že sókratovský *elenchos* je schopen prokázat nekonzistenci účastníkových tezí a tím ukázat jeho nevědomost. Sókratova tvrzení, že takto lze prokázat ještě i něco jiného, přijmout nelze.<sup>56</sup>

Přesto Benson nepopírá, že by Sókratés nepokrytě usiloval o pravdu a vedl k ní i své účastníky, ale odmítá se ztotožnit s Vlastosovým názorem, že by k dosažení těchto cílů Sókratés vždy přímo využíval *elenchos*. Jinak řečeno, čtenář by neměl předpokládat, že kdykoliv Sókratés vstupuje do filosofické diskuze, musí být jeho jednání elenktické.<sup>57</sup>

Tato svá tvrzení dokládá Benson na dialogu *Kritón*, ve kterém je mnoho premis uvedeno bez Kritónova souhlasu. Tak v tomto dialogu Sókratés sice usiluje o pravdu, ale v tomto svém úsilí nepoužívá *elenchu*. Z toho Benson vyvozuje, že *problém elenchu* zde vlastně nevyvstává.<sup>58</sup>

Obecně tedy lze, dle Bersona, tento problém shrnout tak, že Sókratés neargumentuje elenkticky pokud jeho argument obsahuje premisy, které jsou charakterizovány jiným rysem, než je víra účastníka v jejich pravdivost. Pokud tedy Sókratovy argumenty požadují takovéto premisy, jež nejsou založeny na souhlasu

---

<sup>54</sup> Překlad K. M. „1. *Socrates claim to have proved that the apparent refutand is false, and 2. „in point of logic“ the elenchos can only establish inconsistency.*“ BENSON, H. Hugh. Problems with Socratic Method. In *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. ISBN 0-271-02173-x, s. 102

<sup>55</sup> Tamtéž.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 106.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 107.

<sup>58</sup> Tamtéž.



účastníka, tak zde, dle Bensona, není nic takového jako je Vlastosův *problém elenchu*, který by stál v cestě tomu usilovat prostřednictvím těchto premis o pravdu.<sup>59</sup>

Namísto tohoto problému poté Benson předkládá dva odlišné, na které by chtěl soustředit pozornost komentátorů. Tyto problémy bych zjednodušeně zformulovala takto: jak může Sókratés usilovat o definici ctnosti, když on ani jeho účastník nevědí, co to ctnost je a jak je možné rozpoznat nevědomost druhého, když sám Sókratés danou vědomost nemá.<sup>60</sup>

### 1.3 Michelle Carpenter a Ronald M. Polansky

Už u Vlastose, a nejen u něj, jsme se setkali s konstatováním, že *elenchos* může v raných dialozích nabývat mnoha rozličných podob. Autoři, kteří na rozdíl od Vlastose, jenž za touto mnohostí viděl základní jednotné schéma, které zformuloval ve své koncepci *standardního elenchu*, Michelle Carpenter a Ronald M. Polansky na této rozmanitosti své pojetí *elenchu* staví.

Carpenter a Polansky považují vyvracení za jeden a snad i nejvýznamnější z účelů sokratovského *cross-examination*, během kterého se uskutečňují i účely ostatní.<sup>61</sup> Toto vyvracení má ovšem mnoho podob, které čtenář ani účastníci nemusí postřehnout.<sup>62</sup> Není zde totiž nic takového, jako je obecná metoda *elenchu*.<sup>63</sup> A co nás možná překvapí, neboť se s tím u žádných jiných zde probíraných komentátorů neseznamujeme, je, že původcem elenktické argumentace nemusí být Sókratés. Pro tento pár autorů tedy není Sókratés jediný, kdo v dialogu *elenchos* používá.<sup>64</sup>

Tyto dva komentátoři tedy rozlišují v Sókratově počínání několik způsobů vyvracení, a to dle toho, na čem se zakládá. My si zde však uvedeme jen dva vybrané příklady, o kterých pojednáme ve stručnosti.

---

<sup>59</sup> BENSON, H. Hugh. Problems with socratic Method. In *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 108.

<sup>60</sup> Tamtéž, 112. Dle Bensona nás tyto úvahy přivádí k problému, který nazývá *problém budování bloku vědomostí*. K tomuto problému více: Benson H. Hugh. Problems with socratic Method. In *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 112-113.

<sup>61</sup> CARPENTER, Michelle, POLANSKY, M. Ronald. Variety of Socratic Elenchi. In *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. ISBN 0-271-02173-x, s. 89.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 89-90.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 91.

<sup>64</sup> Tamtéž.

Například v dialogu *Alkibiadés I*, je Aklibiádovo tvrzení vyvráceno nikoli proto, že by se ukázalo jako nepravdivé, ale jednoduše z důvodu, že vede ke špatným výsledkům či následkům. Tvrzení zde tedy není vyvráceno na základě nepravdivosti, ale protože se ukáže špatné v praxi.<sup>65</sup>

Poněkud odlišný případ vyvrácení, založeném na praxi, je Melétovo tvrzení v *Apologii*, že všichni Athéňané mládež zlepšují, jen Sókratés jí škodí. Toto tvrzení je vyvráceno tím, že se Melétos zkoumáním toho, kdo mládeži neprospívá, v praxi nevěnoval. Vyvrácení zde není založeno na nějaké doktríně, ale na tom zda má Melétos odpovídající praktickou zkušenost, aby takto mohl soudit. Melétos však takovou zkušeností nedisponuje, a tím je celá jeho žaloba znevážena.<sup>66</sup>

Autorům jde o to ukázat, že vyvrácena může být jak logicky nesprávně, tak správně formulovaná definice. Neboť definice je úzce spojena nejen s procesem svého vytváření, ale i s chováním toho, kdo ji vytváří a dále i s již existující naukou.<sup>67</sup>

#### 1.4 John Beversluis

Odlišný názor na Sókratovo zkoumání nám předkládá Vlastosův žák John Beversluis. Od svého učitele se odlišuje tím, že pro něj Sókratés nedisponuje pozitivní naukou a jeho pátrání v raných dialozích pojímá nejen jako hledání pravdy, ale snahu nalézt další její příznivce, kteří budou o její nalezení usilovat spolu s ním.<sup>68</sup>

V Sókratově počínání je pro Beversluisse zásadní interakce mezi ním a jeho účastníky. A zde nachází i hlubší dimenzi Sókratovského *elenchu*, s níž jsme se setkali již u Vlastose, a která spočívá v usvědčení účastníků z nevědomosti a jejich následného obrácení k životu založenému na filosofickém zkoumání. Cílem Sókratova počínání, a tedy i jeho *elenchu*, je péče o duše druhých. Prvek, jež k tomu pohledu Beversluis přidává je, že člověk sám nemůže mít z filosofie maximální prospěch.<sup>69</sup> K tomu je

---

<sup>65</sup> CARPETER, Michelle, POLANSKY, M. Ronald. Variety of Socratic Elenchi. In *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, s. 97.

<sup>66</sup> Tamtéž.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 99. Na závěr jen dodejme, že si nutnosti zahrnout do hodnocení Sókratovy metody i minulost účastníka povšiml také John Beversluis (kap. 2.1).

<sup>68</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 26.

<sup>69</sup> Aktivní přítomnost účastníků je podmínkou hlubšího a člověku nejprospěšnějšího způsobu filosofování. A důležitým prvkem je kritika účastníků na účet jejich domnělé vědomosti. Ovšem testovány jsou mínění obou, jak tazatele tak odpovídajícího. Názory respondenta jsou testovány tazatelem a tazatelovy jsou testovány *logem*. Tento názor na účastníky v konceptu sókratovského *elenchu* je Beversluisem považovaný za oficiální. Tím je dán Sókratovi dobrý důvod, aby byl na účastníky a sebe

zapotřebí druhého člověka, který jej nenechá upadnout do samolibosti a bude upozorňovat na nevědomost, ve které se nalézá.<sup>70</sup>

Tato Sókratova snaha se však v raných dialogích setkává povětšinou s naprostým nezdarem a mnoho těchto dialogů končí v aporii. Sókratovi se účastníky nepodaří přesvědčit<sup>71</sup> a máme-li spolu s Beversluisem věřit Vlastosovi, tak se Sókratovi nikdy nepodaří nad oponentem vyhrát. Je-li zmíněný motiv Sókratova počínání opravdu jediný cíl filosofického života, jsme nuceni si položit otázku, jak může přes svůj neúspěch stále věřit v užitečnost takového konání? Či jak by ve filosofickém životě mohla spočívat nevyšší forma lidského štěstí, a proč Sókratés neupustí od své božské mise jako beznadějného úkolu a stále se věnuje těmto nevděčným účastníkům?<sup>72</sup>

Beversluis nám poskytuje možná vysvětlení, proč přes všechny nezdar Sókratés ve své snaze setrvává. Prvním je, že si Sókratés uvědomuje náročnost takového „*examined life*“, která může vést k upuštění od tohoto způsobu života provázeného velkou mírou selhání. Druhou možností je, že přestože Sókratés nikdy zcela nad účastníkem nevyhraje, zaznamenává alespoň dílčí pokroky. Dalším důvodem Sókratovy vytrvalosti může být také jeho poslušnost bohu z Delf.<sup>73</sup>

Beversluis však nalézá ještě jedno možné vysvětlení předložené samotným Sókratem, ve kterém spatřuje právě onu hlubší dimenzi *elenchu*, která byla naznačena výše. Pro žití filosofického života není péče o duše druhých jediným ani hlavním důvodem. Beversluis zde vychází z povahy sókratovského *elenchu*, kterou nepovažuje za čistě nepřátelskou nebo čistě altruistickou. Na základě takového pohledu Sókratés nevyhledává a nerozmlouvá s účastníky jen pro jejich zlepšení, ale i pro svůj vlastní prospěch.<sup>74</sup> Skrze zkoušení ostatních zkouší Sókratés sám sebe a tak společně s dušemi

---

tvrdý, když jde o zlepšení své i jejich duše. A právě tento oficiální názor považuje Beversluis za „*noble and puzzling*“ zároveň. Vzneseným je, protože zajišťuje Sókratovo podnikání v tomto ohledu hlubokou morální vážnost; záhadný je neboť ve většině případů je jeho záměr milně definován. Cílem totiž také nemusí být někoho zlepšit, ale jednoduše vyhrát argument. Tamtéž, s. 36.

<sup>70</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 34.

<sup>71</sup> Tomuto názoru se, podle mého mínění, vymyká dialog *Hippias Menší*, na konci kterého se Hippias zdá být přinejmenším zmaten a na pochybách, když vidí, k jaké morální nepravdě může jeho tvrzení vést.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 34-35.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>74</sup> Tamtéž. Tuto vzájemnou prospěšnost dokládá Beversluis odvoláním se na *Apológii* (*Apol.* 38a4-5), kde se dovídáme, že elenktický postup je zároveň i zkoušením sebe sama. Tamtéž.

účastníků zlepšuje i svou vlastní. Filosofování v izolaci by znamenalo nejen popřít tuto nezbytnost, ale bylo by projevem strachu být sám podroben zkoumání ostatních.<sup>75</sup>

#### 1.4.1 Sókratova donucovací metoda

Beverluis Sókratovu metodu považuje za donucovací. Zmatení účastníci se najednou ocitají v závažné diskuzi, v níž nejsou schopni obstát, neboť nedisponují potřebnými schopnostmi, a tak jsou přinuceni danému tvrzení uvěřit.<sup>76</sup> I přes donucovací charakter Sókratovy metody je účast v diskuzi dobrovolná,<sup>77</sup> přestože je pravdou, že Sókratés účastníky do diskuze vláká, aniž by tušili, jaká omezení a cíl se za sókratovským *elenchem* skrývají. Jediné co někteří z nich vědí je, že se mají zdržet dlouhých proslovů a říkat jen to, co si skutečně myslí.<sup>78</sup> Tak je účastník vtažen do diskuze bez vědomí jejího záměru, a než si stačí uvědomit, co se vlastně děje, je vyvrácen jeho názor, a on se na tomto procesu sám aktivně podílí, když přitakává, na Sókratem při každém tvrzení požadovaný souhlas, je už pozdě. Přestože je nesouhlas nejen možný a žádaný, zdají se účastníkovy teze natolik neškodné nebo je pokládá za tak rozšířené pravdy, že je bez obav potvrdí. Posléze se tyto odsouhlasené teze obrátí proti němu samému. Tak si účastník s každým přitakáním zužuje manévrovací prostor, neguje svá minulá či budoucí tvrzení a spěje ke svému sebezničení.<sup>79</sup> Tímto způsobem je tedy účastník vyvrácen<sup>80</sup> na základě svých vlastních mínění a usvědčen z domnělého vědění, čímž se však zároveň dostává jeho duši, podle Sókrata, tolika potřebné péče v rámci sókratovské božské mise.<sup>81</sup>

Co se cíle Sókratovy metody týče, vidí jej Beverluis, stejně jako Vlastos, zastřešený božským posláním. Ovšem s tím rozdílem, že dříve zmíněný komentátor, klade oprávněný důraz na donucovací charakter Sókratova postupu v rámci jejího naplňování.

---

<sup>75</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 36. Tento názor, jak uvidíme dále, je shodný s názorem Jana Patočky (kap. 1.8).

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 30-31.

<sup>77</sup> Což Beverluis dokládá odkazy na: *Charm.* 158e3, *Lach.* 188a6-c3 a 189a1-3. Tamtéž, s. 31.

<sup>78</sup> Tamtéž.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 31-32.

<sup>80</sup> Přestože spojení „vyvrácení účastníka“ může čtenáři znít poněkud zvláště, má vystihnout skutečnost, že se nejedná o vyvrácení pouhého účastníkovy tvrzení, ale jeho životního postoje (pozn. autora).

<sup>81</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 32.

### 1.4.2 Beversluisova kritika Vlastosova kritéria vážnosti

S pojetím Sókratovy metody jako donucovací souvisí i Beversluisova kritika Vlastose (a nejen jeho), která vychází z teze: „*Sókratés často užívá chybné argumenty a bezohledných dialektických taktik, aby vyvolal otázku důležitosti jím prohlášené vážnosti a starosti o duše svých společníků [...]*“<sup>82</sup>

Beversluis totiž zastává názor, že sókratsvká dialektika a sofistická eristika k sobě mají tak blízko, že je nejen těžké je od sebe odlišit, ale ve skutečnosti to ani nelze.<sup>83</sup> Sókratés nám sice tvrdí, že hledá pravdu a jeho argumentace není zaměřena striktně na vítězství, ale přesto často vidíme, že k němu své argumenty, ať už jsou jakékoli, směřuje.<sup>84</sup> Beversluis se v souvislosti s tím obrací proti přehnané důležitosti, která je připisována *požadavku upřímného souhlasu (sincere assent requirement)*.<sup>85</sup> Podle Beversliuse není totiž tento požadavek tak všudypřítomný a účinný jak se mnozí komentátoři domnívají,<sup>86</sup> neboť se i Sókratés, snad právě proto, aby mohl nad účastníkem zvítězit, často sám dopouští porušení tohoto požadavku.<sup>87</sup>

Nelze, jak nás Beversluis upomíná, posuzovat a ospravedlňovat sókratsvkou dialektiku a klamně zdůvodňování na základě zjevně filosofického konce, ke kterému směřuje. K posouzení Sókratovy dialektické argumentace máme užívat jen jediného dostupného kritéria, a tím je její logická znamenitost.<sup>88</sup>

Vlastos sám uznává, že Sókratova dialektická taktika je občas bezohledná, přesto popírá, že by Sókratés švindloval a brání jej proti obviněním z eristiky a záměrné sofistiky.<sup>89</sup> Sókratés, dle Vlastose, sice někdy používá dialektické triky, ale pokud

---

<sup>82</sup> Překlad K. M. „*Socrates frequent use of faulty argumens and unscrupulous dialectical tactics calls into question his announced seriousness and concern for the souls of his fellows [...]*“ BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato`s Early Dialogues*, s. 37.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 39

<sup>84</sup> Tamtéž.

<sup>85</sup> Překlad K. M.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 37-38.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 40. K Beversluisově kritice tohoto požadavku se budeme podrobněji věnovat později (kap. 2.1).

<sup>88</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato`s Early Dialogues*, s. 40-41.

<sup>89</sup> Zajímavou kritiku tohoto Vlastosova názoru lze nalézt v díle G. Kloska, který se snaží stanovit hranice, kdy lze považovat argumentaci, kterou vkládá Platón do úst svého Sókrata, za sofistickou a kdy nikoli. Za tímto účelem stanovuje Klosko terminologii pro jednotlivé kategorie argumentů. Ovšem upozorňuje i na nejasnost samotného vymezení pojmu argument, přičemž toto slovo má úzce vymezený, relativně technický smysl: (a) „*a logical construction in which a set of premises is used to infer some conclusion.*“ (Tento význam argumentu nazývá Klosko „*sense*“) Co se Platóna týče, má tento pojem širší a méně technický smysl: (b) „*a body of material presented by one character in the dialogue, generally Socrates,*

argumentuje vážně, tak nikdy nepoužívá klamu. A zde se otevírá otázka, dle jakého kritéria lze posoudit, kdy Sókratés argumentuje vážně a kdy nikoli. Vlastos tvrdí, že nám jedno takové kritérium poskytují rané dialogy: Sókratovy argumenty nemohou zahrnovat nic nepravdivého, pokud se jedná o zkoumání správné cesty jak žít a pokud toto zkoumání Sókratés považuje za poslušnost božskému příkazu.<sup>90</sup> Tedy argumentuje-li Sókratés vážně, tak jej nelze vinit z dialektického klamu, pokud argumentace z jeho strany vážná není, je v těchto případech vždy za klam vinen.<sup>91</sup>

S tímto Vlastosovým názorem však Beversluis nesouhlasí,<sup>92</sup> neboť je takový pohled nedostatečný, a to z důvodu, že zde chybí jednoznačné kritérium, jež by nám umožnilo posoudit vážnost Sókratovy argumentace.<sup>93</sup> Vlastosovo kritérium vážnosti nedostačuje k podložení tvrzení, že Sókratés nikdy nepředkládá klamně tvrzení či nevyvozuje klamnou inferenci vědomě. Dle Beversluisse je toto jen nezbytnou podmínkou a je zapotřebí přidat podmínku další, a to takovou, že toto kritérium platí, je-li ve hře *standardní elenchos* spíše než jeho nepřímá podoba.<sup>94</sup> Tak kdykoliv Sókratés tvrdí falešnou premisu nebo potvrzuje (či podporuje) klamný argument, poskytuje mu Vlastosova analýza dvě možnosti úniku:

#### 1. Sókratés neargumentuje vážně.

---

*in order to prove some point to his interlocutor.*“ (takovýto argument označuje Klosko jako „proof“ a „refutation, depending upon the purpose for which the material is presented.“) Argument nabývá však ještě dalšího, širšího smyslu: (c) „the material presented by both parties to the discussion in some portion of the dialogue; here it is similar in sense to „debate“ or even „discussion“.“ (pro tento smysl argumentu je nazván „exchange.“) A právě důvodem, proč se nám některé Sókratovy argumenty mohou zdát jako platné i jako klamně zároveň je, že se nejedná o argumenty, ale *důkazy*, u kterých je těžké stanovit jejich obsah. Čtenář se navíc také setkává s „somewhat loose presentation of material driving towards a conclusion,“ ovšem jak se k takovému závěru došlo, není jasné. Jako příklad takové argumentace, kde je problematické identifikovat logickou strukturu argumentu, předkládá Klosko argument třetího muže v dialogu *Parmenidés* (*Parm.* 131e-132b). Tento problém je spojen s používáním *tichých (tacit) premis*, na jejichž analýze, dle Kloska, závisí adekvátní interpretace takovýchto argumentů a stanovení jaký druh *tichých premis* lze v argumentu užít, aby mohla být stále ještě označen za platný. KLOSKO, G. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, [online]. [cit. 12.3.2014]. Dostupné z: <http://www.jstro.org/stable/638780/>, s. 363-367.

<sup>90</sup> „Then Socrates is searching for the right way to live, in circumstances in which it is reasonable for him to think of the search as obedience to divine command, his argument cannot involve wilful untruth.“ BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 41.

<sup>91</sup> Tamtéž.

<sup>92</sup> Další komentátor, který je s Beversluisem téhož názoru, a se kterým se zde později podrobněji seznámíme je G. Klosko.

<sup>93</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 41-42.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 42.

## 2. Argumentuje vážně, ale nezaměstnává *standardní elenchos*.<sup>95</sup>

Ovšem Beversluis toto Vlastosovo kritérium vážnosti označuje za odvážný pokus vysvětlit možnost rozporuplnosti tkvící v tom, že filosof, který používá klamu a nesprávné argumentace, může být zároveň filosofem hledajícím vážné morální pravdy.<sup>96</sup> Pokus v tom smyslu, že zde Vlastos neuspěl, neboť toto jeho pojetí může být vystaveno následujícím námitkám.<sup>97</sup>

První námitkou je, že je zde omezováno použití elenktického argumentu pouze na ta místa, kde se Sókratés zaobírá správnou cestou jak žít v poslušnosti k delfskému bohu, a tedy argumentuje vážně. Ostatní pasáže by potom nespádaly do oblasti sókratovského *elenchu* a Sókratés by se mohl nejspíše chovat svévolně.<sup>98</sup> Tento způsob dělení dialogu na vážné a nevážné pasáže je, dle Beversluise, samoučelný a má pouze omluvit Sókratovy dialektické chyby a chránit jeho pověst co by “*the honest arguer we know him to be*.”<sup>99</sup>

Druhou Beversluisovou námitkou je, že pokud budeme chtít Vlastosovo kritérium aplikovat důsledně, tak je v mnoha pasážích nemožné určit, zda a v jakém rozsahu toto kritérium splňují. Navíc nelze zcela oddělit vážné a nevážné momenty, neboť pokud je vážností míněno bez humoru Sókratés je jen zřídka zcela vážný a pokud nevážností míníme lehkomyšlnost a neznepokojování se tou vážnou cestou, je Sókratés zřídka, pokud vůbec, nevážným.<sup>100</sup>

Třetí námitka směřuje nejen na nemožnost rozlišit dle Vlastosova kritéria pasáže, v nichž Sókratés argumentuje vážně od těch kdy nevážně, ale není dokonce jasné, jak máme kritériu vážnosti rozumět. Vlastos nám sice říká, že Sókratés argumentuje vážně ve chvíli, kdy filosofuje, zkouší sebe a druhé v poslušnosti delfskému bohu, když hledá správnou cestu jak žít, ale není jasné, jak máme rozlišit, že právě toto v danou chvíli Sókratés dělá. A v tomto bodě nám Vlastos není nijak nápomocen, neboť sice určuje, co máme považovat za vážné, ale už neurčuje, jak poznáme, kdy je Sókratés

---

<sup>95</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 42.

<sup>96</sup> Tamtéž.

<sup>97</sup> Tamtéž.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>99</sup> Tamtéž.

<sup>100</sup> Tamtéž.

filosofující.<sup>101</sup> Vlastos nám neposkytuje kritérium, kdy na základě empirie a textové evidence lze rozlišit, zda je Sókratés z podvodu vinen či nikoli. Tvrdí-li tedy Vlastos, že Sókratés nikdy nepodvádí, vyjadřuje tím pouze textově neusvědčitelný podvod.<sup>102</sup>

S touto Bevrsluisovou kritikou Vlastosova ospravedlňování Sókratovy klamnosti na základě kritéria filosofické vážnosti nezbyvá než souhlasit, neboť za hlavní téma mnoha raných dialogů, lze považovat téma ryze morální. A tedy nejenže nelze v rámci nich oddělit pasáže, kdy Sókratés argumentuje vážně, ale čtenář by očekával, že k takto vážným morálním tématům, jako je dobro, výchova nebo zbožnost, bude Sókratés jako morální filosof přistupovat s vážností nejvyšší. K tomuto očekávání nás nabádá i Vlastosův předchůdce Richard Robinson (kap. 1.6) svým pojetím *elenchu* jako skládajícího se z primárních a sekundárních otázek. Primární otázka má čistě etický obsah a sekundární otázky, přestože přímo nespádají do morální oblasti, jsou s ní neodlučitelně spojeny. Funkce druhotných otázek, kterou je vyvrácení mylného tvrzení tvořícího odpověď na prvotní otázku, je, z mého pohledu, ryze morálního charakteru. Není zde hranice mezi momenty, kdy Sókratés argumentuje vážně či nevážně. Klamný argument je vážný už z hlediska své funkce.

### 1.5 Charles H. Kahn

Do opozice proti Vlastosovi a jeho developmentaristickému pojetí Platónova myšlení a tvorby lze postavit pojetí unitariánské,<sup>103</sup> jehož představitelem je Charles Kahn.

Jakýmsi odrazovým můstkem pro Kahnovo pojetí *elenchu* je *Apologie*.<sup>104</sup> V tomto „dialogu“<sup>105</sup> vidí Kahn Sókrata líčeného jako racionalistu a zároveň jako hluboce

---

<sup>101</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 43-44.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>103</sup> Developmentaristické pojetí vychází z myšlenky, že Platón procházel určitým vývojem, který se vždy plně odráží v jeho díle a Platón nám tak vždy sděluje vše, k čemu na daném stupni tohoto vývoje došel. Unitariáni věří v komplexní promyšlenost Platónovy filosofické tvorby, přičemž nám Platón v jednotlivých dialozích předkládá ze svého myšlení jen to, co je pro čtenáře na daném stupni filosofického vzdělání vhodné znát.

<sup>104</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-43325-8, s. 97. Kahn popisuje *elenchos* v *Apologii* jako zkoumání osoby, a nikoli testování tvrzení, což platí i pro dialogy *Lachés* (187e-188b), *Prótagoras* (333c) a *Ión*. (Tamtéž, s. 97.) To proč Kahn staví svou koncepci sókratovského *elenchu* na *Apologii*, lze vysvětlit jednoduše tím, že právě tuto Platónovu práci považuje Kahn za nejlepší zdroj, budeme-li pátrat po historickém Sókratovi. Tamtéž, s. 88-89.

<sup>105</sup> Dále také v dialozích *Kritón* (44a-b) a *Faidros* (60e-61b). Tamtéž, s. 97.



zbožného muže.<sup>106</sup> Jenomže podle Kahna si byl Platón vědom, že filosofie nemůže být založena pouze na náboženském ujištění a proto vytvořil základnu pro Sókratův závazek k morálnímu životu. Aby tohoto cíle dosáhl, musí Platón transformovat sókratovský *elenchos* v *metodu hypotézy (method of hypothesis)*, která se objevuje v dialogu *Menón*, přičemž mezi tímto dialogem a *Apologii* bude Platónův Sókratés nabývat několika odlišných podob a rolí.<sup>107</sup>

Že je tento Kahnův názor ohledně postupné transformace sókratovského *elenchu* správný, nám dokazuje sám Kahn poukazem na počátky logické terminologie, objevující se v dialogu *Hippias Menší*. Zde se poprvé setkáváme s dialogem, jenž nám ve třetí části této práce poslouží k posouzení, které koncepce průběhu elenktické argumentace jednotlivých komentátorů, tvořící obsah první teoretické části práce, ob stojí při konkrétní aplikaci. V tomto dialogu nás ohledně zmíněné terminologie upozorňuje Kahn, na následně uvedená místa.

368e3, kde se objevuje výraz τα ωμολογημενα [přesněji v tomto případě ve tvaru ωμολογηται, (pozn. autora)], určený pro premisy, na kterých se Sókratés s účastníky shodl.<sup>108</sup>

369a5, kde Sókratés upamatovává Hippia na to, „co nám vychází z té úvahy (λογος),“ [v našem dialogu, v původním znění ο ημιν συμβανει εκ του λογου (pozn. autora)], použité, dle Kahna, proto, co dnes označujeme jako závěr.<sup>109</sup>

368e-369a1, kde se nachází tvrzení, že výčet v případě dané επαγωγη je kompletní nebo jeho dokončení může být snadno dosaženo.<sup>110</sup>

369d5, kde se objevuje výraz συμβιβαζω τα λεγομενα pro srovnání vypovědí, aby se ukázalo, zda jsou skutečně konzistentní.<sup>111</sup>

371a6, se objevuje fráze εαυτω [...] εναντια λεγειν, která je Kahnem považována za standardní pro vyvrácení sebe sama.<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 97.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 120.

<sup>109</sup> Tamtéž.

<sup>110</sup> Tamtéž.

<sup>111</sup> Tamtéž.

<sup>112</sup> Tamtéž.

A nakonec, Kahn upozorňuje na místo 373a, které považuje za první úmyslné kontrastní odlišení mezi Sókratovou technikou krátkých otázek a odpovědí a upřednostňováním dlouhých proslovů, které je vlastní sofistům.<sup>113</sup>

Je to právě tato Kahnova terminologická analýza, která byl inspirací pro volbu dialogu *Hippias Menší*, neboť Kahn upozorňuje nejen na důležitost *επαγωγή*<sup>114</sup> pro Sókratovu argumentaci, ke které se ještě vrátíme (kap. 3.3), ale také na Platónovu potřebu odlišit Sókrata od sofistů poukazem na požadavek krátkých otázek a odpovědí. Kahn tak potvrzuje správnost názoru, který Beversluis s takovou důkladností hájí, tedy že nelze zcela odlišit sókratovskou dialektiku od sofistické eristiky.

### 1.5.1 Platónova transformace původně negativní Sókratovy metody v metodu pozitivní

Kahn se k vážnosti, kterou Sókratés klade na morální záležitosti, staví z jiného úhlu pohledu, než jak jsme viděli u Vlastose a Beversluise. Hlavní otázkou, kterou si v tomto kontextu pokládá je, jak je možné sloučit Sókratovo popření vědomosti v nejdůležitějších lidských záležitostech, které nacházíme v *Apologii*, s jistotou, se kterou Sókratés vystupuje v morálních záležitostech?<sup>115</sup> Nebo jinak řečeno, jak to, že Sókratův teoretický agnosticismus nemá dopad na jistotu v morálních záležitostech s ohledem na praktická rozhodnutí?<sup>116</sup>

Obdobná záhada, dle Kahna, vyvstává z kontrastu mezi negativními a pozitivními momenty sókratovského *elenchu*. Tedy kontrast mezi negativitou *elenchu*, který vede k vyvrácení účastníků a Sókratovým pozitivním postojem a nabádáním k morálnímu zlepšení a činěním duší co nejlepšími. A zde si Kahn klade podobnou otázku, na kterou upozornil Benson ve své kritice Vlastosova *problému elenchu* (kap. 1.2). Kahn ji řeší a formuluje poněkud jinak: Jak je možné, že Sókratés postrádající moudrost ví, co dělá duše dobrými?<sup>117</sup> Takto se může zdát, že Sókratés musel vědět, co je spravedlnost a proč není v ničím zájmu být nespravedlivý. Dle Kahna si byl, jak už bylo naznačeno,

---

<sup>113</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 120-121.

<sup>114</sup> Na důležitou roli *επαγωγή* v Sókratově argumentaci upozorňuje i Robinson (ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. b. p. v. New York: Cornell University Press, 1941, s. 41.), který ji považuje za hlavní součást dvou nejdelších argumentačních postupů právě v rámci dialogu *Hippias Menší*. Pro bližší analýzu možných průběhů *επαγωγή*, k odlišnostem v jejím pojetí u Sókrata a Platóna, a dále také ke vztahu *επαγωγή* k sylogismu v rámci sókratovského *elenchu* a její funkci v průběhu argumentace viz ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 35-50.

<sup>115</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 95-96.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>117</sup> Tamtéž.

Platón vědom, že je na něm jako na Sókratovu následovníku, aby hájil Sókratovu koncepci ctnosti, a to v racionálních termínech, jak to dělá v dialogu *Gorgias* a později v *Ústavě*. Za tímto účelem musí Platón nejprve dát pozitivní obsah pojmu moudrost, aby filosofie mohla být chápána jako forma znalosti, jako naučitelná *τεχνη* a ne jako pouhé zkoumání.<sup>118</sup>

Vedle negativního *elenchu* vedoucího ke kontradikci se Kahnovi zdá, že Sókratés používá jen jednu formu pozitivní argumentace, kterou je *επαγωγή*, neboli odvozování skrze analogie z paralelních případů. Tato metoda postrádá přísnost, potřebnou pro přesvědčivý filosofický argument, což bylo, podle Kahna, důvodem, proč Platón počal psát aporetické dialogy.<sup>119</sup>

Dle Kahna je tedy negativní forma *elenchu*, kterou nalzáme v *Apologii*, Platónem transformována do pozitivní metody, na základě které Sókratés poté ve středních dialozích vyvozuje systematické teorie.<sup>120</sup>

V *Apologii* Sókratés neusiluje o moudrost, kterou nevlastní, ale je tiše přesvědčen, že jeho jednání je spravedlivé. Sókratés se řídil příkazy z Delf, hlasem uvnitř něho samého a snem, o kterém se sám zmiňuje, a to vše zajišťuje, že jeho jednání je správné. Sókratův postoj je zde jím samým ospravedlněn božskou misí, která mu byla uložena.<sup>121</sup>

Tedy ani Kahn se ve své interpretaci sókratovského *elenchu* v raných dialozích neobejde bez jejího ukotvení v božském.

## 1.6 Richard Robinson

O tomto Vlastosovu předchůdci jsme se zmínili již v závěru kapitoly 1.4.2. Na rozdíl od Vlastose, se tento komentátor ovšem nesnaží chránit Sókratovu pověst “*the honest arguer we know him to be*,”<sup>122</sup> jak charakterizoval Vlastosovu snahu John Beversluis.

---

<sup>118</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 96.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 98. Z formálně aporetické považuje Kahn tři dialogy definice: *Lachés*, *Charmidés* a *Euthyfrón*; a dále jsou aporetickými dialogy: *Prótagoras*, *Menón* a *Lysis*. (Tamtéž.) Z pozdních dialogů se k aporetické formě vrací *Theaitétos*, kterým počíná nová fáze Platónova myšlení. Aporetická forma slouží k tomu, aby ve čtenáři vyvolala dojem, že je zapotřebí začít zkoumat zcela od začátku. Tamtéž, pozn. 48.

<sup>120</sup> Tamtéž.

<sup>121</sup> Tamtéž.

<sup>122</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 43.

Robinson nám představuje raného Sókrata jako někoho, kdo si nejen libuje v sylogismech, ale často máte účastníky zatajováním velké premisy. Sókratés na nás v Robinsonově pohledu působí, jako osobnost spoléhající na nevyřčená tvrzení a absurditu. Ovšem než se budeme zabývat absurditou jako metodologickým prostředkem, na který se Sókratés spoléhá, uvedeme stěžejní aspekty Sókratovy argumentace, jak nám je Robinson předkládá.

### 1.6.1 Primární a sekundární otázky

Je zapotřebí rozlišovat primární otázku, kladenou účastníkovi Sókratem, která spadá do oblasti etické. Sókratés se při jejím kladení tváří, jakoby chtěl pouze získat informace, které sám postrádá, nikoli tázaného zkoušel. Sókratés v raných dialozích se, dle Robinsona, vždy tváří jako neznalý odpovědí na obecné etické otázky, které klade druhým.<sup>123</sup> Následný sled otázek sekundárních se zdánlivě první otázky netýká a zdá se být přirozené a rozumné s nimi souhlasit prostým „ano“. Ovšem když pak Sókratés ukáže souvislost mezi sekundárními a primární otázkou, zdají se být účastníkovy odpovědi na druhé otázky v rozporu s odpovědí na otázku počáteční.<sup>124</sup> A to je, podle Robinsona, prvek přítomný ve všech raných dialozích, díky kterému se zdá, že Sókratés těchto dialogů nemluví s nikým, aniž by jej nevyvrátil. A tak to vypadá, že Sókratés má znalost daného tématu, na základě níž vyvrací názory účastníků.<sup>125</sup>

### 1.6.2 Ironický elenchos

Za typický rys sókratovského *elenchu*, jak jej nalézáme v raných Platónových dílech, považuje Robinson ironii. Proto se neostýchá jej nazvat *ironickým elenchem* (*ironical elenchus*), který tímto svým základním rysem má sloužit k zmatení účastníka.<sup>126</sup> Důsledkem tohoto ironického *elenchu* jsou rozhněvaní účastníci, kteří takto vedle Sókrata vypadají jako méně schopní. Je tedy pochopitelné, že díky takovému počínání

<sup>123</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 7-8. Jako výjimku uvádí Robinson dialog *Menón* (98b) což je jediné místo, kde Sókratés disponuje nějakou důležitou informací. Tamtéž, 8.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>125</sup> Tamtéž, 7-8. Robinson zdůrazňuje, že Sókratés v raných dialozích maskuje prostřednictvím implikací, že by chtěl účastníkův názor vyvrátit, a v ostatních případech popírá, že je to on, kdo účastníka vyvrací, neboť to není on Sókratés, ale samotný *λογος*, nad kterým Sókratés nemá vládu. Ovšem na základě logické struktury argumentu, je, dle Robinsona, zjevné, že je to Sókratés, který k tomuto vyvrácení účastníkovi odpovědi na primární otázku míří. To co v raných dialozích dělá Sókratés takto skrytě, je, dle Robinsona, přesně to, co činí v *Republice I* (348-49) zcela otevřeně, tedy hledá cestu jak přimět účastníka, že jeho teze je nepravdivá a pokud se mu to nedaří, pokračuje v rozhovoru a hledá jiný bod, na základě kterého by vyvrácení dosáhl. Sókratovo odkazování se na špatnou paměť považuje Robinson za další prvek Sókratovy strategie stejně jako je tomu u stavění se do postoje nerozumného obdivovatele. Tamtéž, s. 9.

<sup>126</sup> Tamtéž.

není Sókratés u účastníků nijak populární, ale zato je tomu naopak u mladých lidí, kteří jej imitují, což jen zvětšuje zlost těch, co padli pod nápor Sókratovy ironie.<sup>127</sup>

Sókratovský *elenchos* nebyl tedy zrovna oblíbený a nadělal Sókratovi nepřátele. Dle Robinsona, to byl právě *elenchos*, který jej přivedl nejen před soud, ale dovedl jej až na smrt.<sup>128</sup> Platón tedy musel nalézt způsob, jak tento Sókratův nevybíravý postup vyvracení ospravedlnit.<sup>129</sup> První ospravedlnění Sókratova počínání nalézá Robinson v dialogu *Menón*, kde se dozvídáme, že lepší je ten, kdo o své nevědomosti ví, než ten, kdo si ji není vědom. Úkolem *elenchu* je právě ukázat, že vědomost byla pouze domnělá, tím je účastník uveden v údiv, což je první krok k filosofování. A tak *elenchos*, dle Robinsona, je učební metodou, která připravuje či uschopňuje člověka k přijímání nových znalostí.<sup>130</sup>

Druhé místo, skrze které Platón *elenchos* ospravedlňuje, se nalézá v dialogu *Sofisté* (229e-230e). Na základě této pasáže interpretuje Robinson *elenchos* jako součást učební metody, v rámci níž slouží co prostředek k očistění od domýšlivosti. A třetí místo Robinson nalézá v *Apologii*, kde se setkáváme s *elenchem* jako s prostředkem k prozkoumání lidského života, které má přivést k zahanbení se nad špatným životem.<sup>131</sup>

V *Apologii*, *Menónovi* a *Sofistovi* je tedy pohlíženo na *elenchos* jako na způsob, jak ukázat člověku, že jeho vědomost byla pouze domnělá. Zároveň je *elenchos* úzce spojen s morálkou a náboženstvím.<sup>132</sup> Povstal z božské věštby a Sókratés se cítí zavázán uskutečňovat tuto svou božskou misi. Funkce *elenchu* není jen vzdělávací, ale má také sloužit k morálnímu zlepšení a z tohoto pohledu je Sókratés morálním reformátorem.<sup>133</sup> Na rozdíl od ostatních, kteří používají metodu pouhého napomínání, má Sókratés výhodu vědomí, že morální zlepšení nestačí k tomu, aby byl změněn charakter daného

---

<sup>127</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 10. Tato svá tvrzení opírá Robinson o *Soph.* 230c, *Apol.* 23c, cf. 33c, *Rep.* VII 539b. (Tamtéž.) Dle Robinsona má *elenchos* v raných dialozích šokovat a zahanbit. V pozdějším období své tvorby však Platón ironii opouští, snad právě proto, že jsou zde možné námitky proti této ironii, kterou Sókratés své účastníky rozhněvá a obrátí proti sobě tím, že je takto zesměšňuje. Tento posun v koncepci Platónova *elenchu* ve středních a pozdních dialozích charakterizuje Robinson jako přeměnu *elenchu* v dialektiku, negativního v pozitivní, pedagogického v objevitelské a morálního ve vědecké. Tamtéž, s. 19-20.

<sup>128</sup> Tamtéž, 10.

<sup>129</sup> Tamtéž, 10-11.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>132</sup> Zde už čtenář jistě tuší, že směřujeme opět k záležitosti nadpozemského původu *elenchu*. (pozn. autora).

<sup>133</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 14.

člověka. K tomu je zapotřebí vědění o tom, co je ctnost. A čtenář raných dialogů jistě ví, že vědění definice ctnosti a ctnostný život v praxi jsou jedno a to samé. *Elenchos* je tak pro Robinsona nástrojem k morálnímu vzdělávání.<sup>134</sup>

Za esenci *elenchu* pokládá Robinson, pro nás již tak dobře známé, ukázání účastníkovi neslučitelnost jeho aktuálních tvrzení s hlavní tezí, jíž zastává. Podmínka, kterou v této souvislosti Robinson na *elenchos* klade, se po naší exkurzi do pojetí *elenchu* vybraných komentátorů, zdá přinejmenším přísná. Vyvrácení hlavního účastníkova tvrzení musí zcela zjevně vyplývat z následně zastávaných mínění, a to jak pro účastníka samotného, tak pro případné obecenstvo.<sup>135</sup>

Častá námitka, které musí raný sókratovský *elenchos* čelit, jak jsme již viděli, je, že nám ukáže pouze mylnost účastníkova tvrzení, ale neposkytuje nám vysvětlení, v čem a proč je jeho mínění chybné. Nedodá nám nic pozitivního. Na tuto kritiku reaguje Robinson tvrzením, že *elenchos* sice neposkytuje účastníkovi pravé vědění, ale tím, že jej vyvede z vědění domnělého, mu poprvé představí ideu vědění pravého, bez které by nikdy nemohl žádného pozitivního vědění dosáhnout.<sup>136</sup>

### 1.6.3 Sókratův přímý a nepřímý argument

Sókratés své argumenty často nesestavuje zrovna způsobem, který by šel označit za čestný. Když se mu kýžených premis nedostává přímo od účastníků, je více než schopný si je obstarat, a to rozhodně ne vždy logicky správnou cestou. A to je snad i důvodem, proč sókratovský *elenchos* nabývá tak mnoha podob, že pro všechny ani nenalzáme pojmenování. Podle Robinsona, je zde však jedno základní rozlišení v rámci argumentace, a to rozdělení na přímé a nepřímé argumenty. Přímé vyvrácení teze spočívá v jejím vyvrácení z ní samé. Nepřímé vyvrácení teze znamená, že stanovení její nepravdivosti vyplývá ne z této teze jako takové, ale z její negace.<sup>137</sup> Ne vždy je hranice mezi přímým a nepřímým argumentem takto zjevná a navíc se otevírá i možnost, že každý přímý argument je možné převést na nepřímý. Nepřímý argument totiž vyžaduje dodatečné premisy, bez kterých by závěr logicky nevyplýval. Nic však nebrání tomu, transformovat tezi do její negace, doplnit ji o tyto premisy

---

<sup>134</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 14-15.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 17-18.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 21-23.

a učinit tak z přímého argumentu nepřímý.<sup>138</sup> Jak je ale Sókratovu tajnůstkářství vlastní, často nám nejsou tyto dodatečné premisy poskytnuty.<sup>139</sup>

A tím se dostáváme k Robinsonově kategorizaci v rámci nepřímých argumentů, mezi kterými rozlišuje ty, které kromě malé premisy, jež musí být součástí každého sylogismu, obsahují velkou premisu, a ty, které ji neobsahují.<sup>140</sup> A tak se poté stává, že Sókratés dá účastníkovi odsouhlasit premisu malou a velkou premisu si účastník (a čtenář) musí uhádnout sám.

#### 1.6.4 Absurdita jako součást metody

Na začátku této kapitoly bylo řečeno, že u rozebíraného autora na nás Sókratés působí jako utápějící své účastníky v sylogismech a absurditě. O sylogismech jsme již pojednali a nyní probereme absurditu jako součást Sókratovy metody.

Z bohatého výběru Sókratových úskoků nás Robinson upozorňuje na dva základní. Jedním je Sókratovo zneužívání toho, že nikdo nebude zastávat tezi, která je očividně nesmyslná. Druhý úskok se zakládá na tom, že nikdy nebude zastávat tezi, jež je zjevně iracionální. Sókratés spoléhá v mnohém na absurditu, již se daná tvrzení mohou vyznačovat, nebo k ní vést. Že je tomu opravdu tak, nám, dle Robinsona, dokazuje Platónova záliba v absurdních kontradikcích, ke kterým Sókratés účastníka dotlačí.<sup>141</sup>

#### 1.6.5 Platónova logika

Velkou zásluhu musíme Robinsonovi připsat za zdůraznění faktu, jenž se na první pohled může zdát triviální, na který přesto mnoho Platónových komentátorů zapomíná brát zřetel. Tímto faktem je, že Platón své argumenty nepodroboval logické analýze, jak je to dnes obvyklé. Podrobuje-li tedy Robinson argumenty výše naznačené kategorizaci, činí tak s tímto vědomím.

Protože tedy Platón nemohl nalézt takovouto logickou distinkci v rámci argumentů svého Sókrata, pojímal své argumenty, jako by byly z našeho pohledu vždy nepřímé.

---

<sup>138</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 23-26. Pro lepší ilustraci použijme příklad samotného Robinsona. Přímý argument: všichni lidé jsou nesmrtelní → všichni hříšní lidé jsou nesmrtelní. Budeme-li však chtít říci, že Bonzo je nesmrtelný je zapotřebí přidat k přímému argumentu premisu, že Bonzo je člověk, aby tvrzení o jeho nesmrtelnosti z argumentu vyplývalo. Nepřímý argument: 1. premisa: všichni muži jsou nesmrtelní; 2. dodatečná premisa: Bonzo je člověk; závěr vyplývající z premis: Bonzo je nesmrtelný. Tamtéž, 23-26.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 26-27.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 28-30.

Podle Robinsona Platón chápal *elenchos* vždy jako založený na redukování teze na sebe-vyvracející tvrzení a jednoduše jej nenapadlo, že *elenchos* může nabýt i podoby přímého argumentu bez přítomnosti zvláštních dodatečných premis.<sup>142</sup> Z pohledu samotného Platóna důsledky vždy vyplývají přímo z teze, kterou vyvrací. Přestože my nacházíme v tomto procesu dodatečné premisy či předpoklady, autor raných dialogů tento střední člen, dle Robinsona, neviděl.<sup>143</sup>

Máme-li v Robinsonově pojetí nalézt zásadní a obecnou charakteristiku *elenchu* v raných dialozích, kloním se k přesvědčení, že je to právě rys, který nalzáme u většiny autorů uvedených v této práci. Tedy, že *elenchos* přinutí účastníka, aby vyvrátil sám své tvrzení, a to vždy na základě toho, že změní-li své mínění, bude v rozporu s tím, jež zastával dříve.<sup>144</sup> Možná se zdá takové pojetí jednoduché, ale právě díky této své prostotě je na obecné rovině velice přesné.

## 1.7 George Klosko

Na Robinsonovu kategorizaci argumentů navazuje G. Klosko. V jeho pojetí je však primárně kladen důraz na distinkci mezi autorem a samotným textem.

Dle Kloska chceme-li se zabývat komplexně Sókratovými důkazy,<sup>145</sup> je třeba si uvědomit odlišnost mezi Platónem jako autorem a mezi postavami, které ve svých dialozích zobrazuje. Podle Kloska mají totiž tyto důkazy, jež Platón vkládá do úst Sókratovi či účastníkům, odlišné funkční úrovně. Na jedné úrovni se jedná o nástroj, který Platón využívá jako prostředek ke své výuce. Zde musí být čtenář obezřetný, aby nepřipisoval Platónovi každý Sókratém vyřčený, názor. Na jiném úrovni jsou Sókratova tvrzení součástí dramatické skladby.<sup>146</sup> Klosko k tomu dále poznamenává, že Sókratovy argumenty mají smysl nejen pro Sókrata, ale i v rámci kontextu dialogu jako celku, a proto je nutné si uvědomit, že tyto dva významy ne vždy splývají.<sup>147</sup>

Co se raných dialogů týče, přiklání se Klosko k mínění, že důkazy v rámci sókratovského *elenchu* slouží k vyvrácení účastníků, přičemž se odvolává na tvrzení

---

<sup>142</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 28-29.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>145</sup> Více k terminologii, kterou Klosko vytváří, jsme uvedli v kap. 1.4.2, pozn. 74. nebo je k nalezení KLOSKO, G. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, s. 364, 365.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 367.

<sup>147</sup> Tamtéž.



Robinsona, že *elenchos* je obvyklou součástí raných dialogů, a že Sókratés zde tedy nemluví k žádnému účastníkovi, aniž by nevyvrátil jeho mínění.<sup>148</sup>

### 1.7.1 *Elenchos* jako dvě řady otázek

Samotný *elenchos* charakterizuje Klosko tradičně, jako vyvrácení nějaké teze zastávané Sókratovým účastníkem, přičemž dramatické zobrazení *elenchu* se obvykle skládá ze dvou kroků:s

1. Sókratés položí otázku, či sérii otázek, za účelem stanovit oponentův názor na dané téma, či tezi, kterou účastník ohledně tohoto předmětu zastává. (Tyto otázky Klosko nazývá, Robinsonovu terminologii, otázkami primárními.)
2. Sókratés následně tento účastníkův názor vyvrátí, což probíhá opět prostřednictvím řady otázek. (Tyto otázky Klosko nazývá opět v návaznosti na Robinsonovu terminologii jako otázky sekundární.)

Kloskova charakteristika primárních a sekundárních otázek se neliší se od té Robinsonovy. Co je však v jeho pojetí nové, je uvědomění, že ze strany účastníka *elenchos* vypadá jinak, než jak se jeví Sókratovi. A tak se ze Sókratova pohledu může zdát argument jako platný, z pohledu účastníka jako klamný. Jeden důkaz může tedy obsahovat co do platnosti dva rozdílné argumenty. Je proto velice těžké hodnotit argumentaci, jejíž jedna část se může skládat z platného/ých argumentů a druhá se zdá nebo má působit jako skládající se z argumentu/tů klamných.<sup>149</sup>

### 1.7.2 Hranice sofistiky

Zde dospíváme k problému, na nějž nás upozornil už Kahn (kap. 1.5), a který bude stěžejní pro naši interpretaci argumentace v *Hippiovi Menším* v závěrečné části této práce a našeho zkoumání. Nakolik můžeme ztotožnit či odlišit Sókratův argumentační postup s postupem sofistů?

Klosko ve své snaze stanovit hranice, kdy můžeme Sókratovu argumentaci považovat za klamnou či sofistickou, opakovaně upozorňuje, že je zapotřebí rozlišovat

---

<sup>148</sup> KLOSKO, G. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, s. 367.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 367-368. Tuto problematiku Klosko ukazuje na analýze argumentace v dialogu *Gorgias*. Tamtéž, s. 368-369.

v této otázce morální a filosofické aspekty.<sup>150</sup> Jako nejvýznamnější interpretační limitaci uvádí Klosko, že komentátor nesmí do důkazu vnášet nic, co by jej zavádělo za hranice účastníkového pohledu.<sup>151</sup>

Dle Kloska má být totiž sporný *důkaz* hodnocený z pohledu účastníka, který odpovídá na Sókratovy otázky. V případě, že z pohledu účastníka obsahuje *důkaz* klamné argumenty, měl by být Sókratés shledán vinným z klamu a v případě, že argument obsahuje ještě jiné atributy,<sup>152</sup> je vinen z používání sofistiky.<sup>153</sup> Pokud z pohledu odpovídajícího se argument zdá nejen očividně klamný, ale také, vyjádřeno Kloskovými slovy, „*seem to rest heavily on duplicitous steps*“, měl by být Sókratés viněn nejen z klamu, ale také ze sofistiky. Pokud jsou Kloskova východiska správná, zdá se, že Sókratés v mnoha dialozích užívá sofistické argumentace, a tak je tomu, dle Kloska, i v dialogu *Hippias Menší*, *Euthydemus* (301 a-c), *Prótagoras* a v *Ústavě* (zjm. 348b-354c).<sup>154</sup> Ve všech těchto případech je zřejmé, že si je Sókratés vědom, že jeho *důkazy* jsou chabé a stavěné na sofistice.<sup>155</sup>

## 1.8 Jan Patočka

Stejně, jako tomu bylo u Vlastose i dle Patočky má Sókratův způsob vedení řeči funkci dušení terapeutiky.<sup>156</sup> Sókratés má k tomuto účelu k dispozici pouze jediný lék, kterým je řeč, λογος,<sup>157</sup> přičemž ελεξις, tedy v Patočkově duchu, vyvrácení účastníkového mínění ohledně jednání, je prvním krokem této péče o duši, který je nutně několikrát opakován, protože vyvrácení pouze jednoho bodu je pro to nedostatečné. Sókratés se při tomto vyvrácení nedrží vždy formálního postupu. To pro nás není nic nového, co však považuji za důležitý aspekt, kterého si Patočka všiml, je, že Sókratés přizpůsobuje argument dané osobě a situaci.<sup>158</sup> *Elenchos* u Patočky má v jistém smyslu i pozitivní

---

<sup>150</sup> KLOSKO, G. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, s. 370.

<sup>151</sup> „[...] that the commentator cannot introduce material into some proof that takes him beyond the point of view of Socrates' interlocutor.“ Tamtéž.

<sup>152</sup> K těmto atributům více: KLOSKO, George. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, s. 363-370.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 370.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 372-373.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 373.

<sup>156</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés, Přednášky z antické filosofie*, 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, s. 113.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 114. Podobný názor nalézáme i u K. Boháčka: BOHÁČEK, Kryštof. Hektór a Odysseus v dialogu *Hippias Menší*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 34-52. ISBN 80-7298-145-5, s. 41.

význam, který lze charakterizovat jako vědění o existenci lidského dobra v celku, a jež můžeme shrnout do následujícího postupu.

Prvním krokem ελεξις, jak již bylo řečeno, je samotné vyvrácení účastníkovy „přirozené jistoty“. Toto vyvrácení se ještě přímo netýká problematičnosti samotného dobra. Tento krok má v účastníkovi vyvolat nejistotu a prázdnotu, která je výsledkem Sókratovy elenktiky a kterou Patočka ztotožňuje se Sókratovou otázkou. Sókratovi jde v první řadě o to, aby se účastník naučil klást otázku po lidském dobrém. Účastník má pak dvě možnosti, buď uteče před Sókratovým dotazováním,<sup>159</sup> nebo se jím nechá strhnout do nevědění. Ustavičným dotazováním se ukáže, že účastník si neprávem domníval, že má znalost tohoto lidského dobra v celku, že neví, co toto dobro znamená a dále, že přestože o něm nemá vědění, tak zde tento cíl (τελος), kterým je dobro je nějak přítomen.<sup>160</sup> Tento lidský τέλος, je charakterizován jako jednotný, a jak Patočka říká, v sobě upevnění a pravý život.<sup>161</sup>

Je tedy zapotřebí, aby povrchní mravní soudy byly přezkoumány, a toto vědomé zkoumání je již samotnou náplní vědomého života.<sup>162</sup> Sókratés svou mravní přeměnu nestaví na logickém formalismu, neboť teprve až jednotný život se může vyznačovat jednotou myšlení a tedy i jednotou formální.<sup>163</sup>

## 1.9 Závěr první části

Jak se nám nyní, potom, co jsme prošli jednotlivé koncepce elenktické argumentace vybraných platónských komentátorů, sókratovský *elenchos* jeví? Nejedná se o pevně daný logický postup, pro který bychom mohli nalézt univerzální logický zápis, jak se chtěl domnívat Vlastos<sup>164</sup> a Beversluis. Už samotná snaha uzavřít *elenchos* do okovů současného logického uvažování, a tak ponechávat stranou důležité prvky, které jej nejen provází, ale tvoří jeho nedílnou součást, bez níž by nedosáhl požadovaného účinku na účastníka, by byla chybou. *Elenchos* zahrnuje tvrzení, pro něž nelze najít logicky správné zajištění, neboť jejich přijetí pramení z donucování (Beversluis), ironie a absurdity (Robinson) a sofistiky (Klosko). Důsledkem toho vyvstávají obtíže,

---

<sup>159</sup> Jak Patočka ukazuje na Alkibiadově vyznání v dialogu *Symposium*: PATOČKA, Jan. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*, s. 112.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 115.

<sup>161</sup> Tamtéž.

<sup>162</sup> Tamtéž.

<sup>163</sup> Tamtéž.

<sup>164</sup> Ke kritice koncepce *standardního elenchu* se vrátíme ve třetí části této práce, kde se budeme zabývat její aplikací na konkrétní argumentaci.

tzv. *problémy elenchu*. Sókratův vývratný postup je komplexem prvků, jež jsou ze své podstaty proměnlivé, neboť je vždy třeba je přizpůsobit danému tématu, situaci a osobě. Proto *elenchos* nabírá rozličných podob. Přes tuto mnohotvárnost lze ze Sókratova chování vyzorovat jisté nároky, které klade, aby účastníkovy teze a následně i je samé popírající závěr, byly v nějakém smyslu věrohodně, když už ne „logicky,“ zajištěny. Garancí správnosti závěru není způsob jeho vyvození, ale splnění podmínek, které zaručí, že účastník je ve svých vyjádřeních zcela upřímný a říká jen to, v co skutečně věří, a nesouhlasí s ničím, co nepřejímá zcela za své.<sup>165</sup> Otázkou je, jak moc sám Sókratés dbá na dodržování svých požadavků. Je však možné na základě textové analýzy posoudit upřímnost názoru a rozeznat dle charakteru souhlasu jakou váhu mu přisoudit? To je problém, který si vyžaduje naší pozornost, a v následující kapitole se podíváme, s jakou vážností k *požadavku upřímného souhlasu* přistupují Jan Patočka a Gregory Vlastos.

## 2. Účastníkův souhlas

Patočka, přestože se nezaměřuje přímo na problematiku, zda účastník opravdu věří v názor, který v dialogu se Sókratem zastává, pohlíží na neustále vyžadovaný souhlas podobně jako Vlastos.

Vlastos tvrdí, že ve chvíli kdy se účastník přikloní k nějakému názoru, není mu již Sókratem dovoleno říkat myšlenky, jež mu z podmětu, kterým je Sókratova otázka, přišly na mysl a neshodují se s jeho skutečným názorem. Sókratés též odmítá přijímat ve zkoumání hypotetické, či podmíněné teze ve smyslu účastníkových odpovědí na způsob „*když si přeješ,*“ „*když myslíš,*“ které jsou jinak běžně v disputaci a argumentaci přijímány a to i v oblastech matematiky.<sup>166</sup> Patočka tento Sókratův odpor přijímat podmíněné odpovědi vysvětluje tím, že Sókratovi jde o vyvrácení konkrétního účastníka (či jeho samého), a stejně jako u Vlastose, je ve hře účastníkův vlastní způsob života.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> S těmito podmínkami jsme se setkali u Vlastose (kap. 1.1.2), který jim přikládal velký metodologický význam.

<sup>166</sup> VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 7-8.

<sup>167</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés, Přednášky z antické filosofie*, s. 113. Proč tento způsob filosofické argumentace odmítá, nám Sókratés sám nesděluje, avšak Vlastos pro to nachází tři důvody: Prvním důvodem je poctivost argumentace. Co se týče eristické roviny, kde hlavním cílem je vyhrát, může argumentující říci cokoli, co mu poskytne kýženu výhodu. Ale v *elenchu*, kde je cílem pravda, nesmí být použit nějaký názor jen pro to, že je pro mluvčího výhodný. Při elenktickém zkoumání je potřeba, aby

Již jsme se v této práci několikrát setkali s podmínkami, jež si Sókratés klade, aby zkoumání mohlo být úspěšné. Sókratés zejména vyžaduje, aby otázky a odpovědi byly krátké a přímé. Často stačí pouhé „ano“ či „ne“, až se nám, dle Jana Patočky, může zdát, že jsou takové odpovědi zbytečné, ale tak tomu není. Protože Sókratés zkoumá názor druhého, je mu zapotřebí alespoň letmého souhlasu či nesouhlasu s výpověďmi, které účastníkům vnucuje.<sup>168</sup> Slovo, jež je vyřčeno pozbylo subjektivního charakteru a vymyká se vůli svého řečníka. Nejdůležitější tedy pro Sókrata, dle Patočky, je, že je zde osoba, která za proneseným slovem stojí.<sup>169</sup>

## 2.1 Beversluisova kritika požadavku upřímného souhlasu a požadavku vyjadřovat pouze své skutečné mínění.

Přesto, se však stává, že účastníci se Sókratem nejsou zajedno nebo mu dokonce kladou odpor. Beversluis nás proto upozorňuje na několik důvodů, proč účastníci Sókratovi odporují. Někdy nesouhlasí s jednou nebo více premisami, jindy je důvodem diskuze analogie, jež Sókratés provádí, a ze které odvozuje pro účastníky kompromitující inferenci na základě jimi dříve přijatých premis, či se jim nezdá inference samotná. Za nejzajímavější formu vzdoru účastníků považuje Beversluis, když účastník vylekaný obratností Sókratovy dedukce, která způsobuje pro něj nežádoucí důsledky, a to na základě toho, co účastník sám tvrdil, už není ochotný se jakkoliv vyjádřit. V tomto případě je na Sókratovi, aby odvodil účastníkův počáteční

---

účastník říkal jen to, v co opravdu věří a to i v případě, že to sebou nese riziko prohry. Druhým důvodem je otestování, zda má účastník vážný zájem na tom hledat pravdu, neboť tato serióznost v jejím hledání může být předstíraná a účastník svou upřímnost může pouze hrát. Tento test má ještě další účel. Tím je zjistit, že účastník nezastává cizí názor, protože mu přijde věrohodnější než jeho vlastní. Jenže cizí názor Sókratés po účastníkovi nechce, chce, aby výroky účastníka byly vyjádřením jeho skutečného mínění, vázaného na jeho život. Třetím důvod, dle Vlastose, vychází z „*other dimension of the elenchus*“. Tento třetí důvod je výrazný, kde jinde, než v *Apologii*, ve které je Sókratovo zkoumání zároveň výzvou k jeho následovníkům, aby změnili své životy, přestali se starat o peníze a pověst a naopak se zabývali tou nejdrahocennější věcí ze všech, ctností. [Což je v souladu i s pojetím Robinsonovým (kap. 1.6.2, pozn. autora).] Bude-li někdo Sókratovi tvrdit, že ctnost je právě tím, o co dbá, podrobí jej přísnému dotazování a ukáže-li se, že tomu tak není, bude nařčen, že nepřikládá ctnosti patřičnou hodnotu a naopak přespříliš vysoko hodnotí věci zcela triviální. Důvodem Sókratovy přísnosti v otázkách ctnosti, a Sókratés, dle Vlastose, v jiných oblastech takto nekompromisní není, je existenciální rovina *elenchu*. Zde nejsou zkoumány pouhé propozice, ale život sám. Sókratovi se jedná totiž o to, aby účastník vydal počet ze svého vlastního života. VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*, s. 8-9.

<sup>168</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés, Přednášky z antické filosofie*, s. 113.

<sup>169</sup> Tamtéž. V této souvislosti jen doplňme názor G. Kloska, který přestože je pro jeho pojetí *elenchu* důležitý, považují za vhodnější zmínit jej až zde. Klosko, stejně jako Patočka, upozorňuje na osobní charakter sókratovského *elenchu*, díky němuž je však tazatel určitém způsobem omezen, neboť musí získat souhlas odpovídajícího, aby jej mohla zahrnout do svého důkazu. Z toho důvodu je to, dle Kloskova názoru, odpovídající, kdo vytváří logos projevující se v *elenchu*. KLOSKO, G. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*, s. 370-371.

souhlas. Ten nemusí být jednoznačným „ano“ či „ne“, ale může nabývat i jiných podob podle toho, jakou velkou důvěru klade účastník v danou tezi.<sup>170</sup>

Další skutečností, kterou bychom neměli přehlížet je, že Sókratés jen zřídka uznává nechť účastníku dát mu svůj nekvalifikovaný souhlas. Sókratés většinou minimalizuje, nebo dokonce ignoruje tyto jejich obavy či nechť a jejich souhlas si vynucuje filosoficky manipulativními taktikami, které, dle Beversluise, naznačují, že přestože Sókratés oficiálně vyžaduje upřímný souhlas, je ochotný se spokojit i se souhlasem někdy až velice silně podmíněčným.<sup>171</sup> V tomto bodě se Beversluis nijak zvlášť nerozchází s Vlastosem, jenž si této skutečnosti byl očividně dobře vědom.

Beversluis dále upozorňuje na zvláštnost toho, že ačkoliv je mnoho komentátorů, kteří kladou důraz na *požadavek upřímného souhlasu*, tak nevěnují pozornost otázce, co za něj má být pokládáno.<sup>172</sup>

Dle Beversluise to, že někdo tvrdí *p*, ještě není nezbytnou podmínkou pro to, abychom mu mohli víru v *p* připsat, a není to ani podmínka dostatečná. Stejně jako můžeme v *p* věřit bez toho, abychom jej tvrdili, můžeme také *p* tvrdit, aniž bychom v ně věřili.<sup>173</sup>

Beversluis klade, co se projednávaného problému týče, důraz na chování mluvčího. Abychom mohli někomu připsat nějaký vnitřní stav či mínění *p*, tak zde musí být očividné spojení mezi tímto míněním *p* a minulým, přítomným a budoucím chováním daného člověka. Jinak řečeno, pokud bude někdo tvrdit *p*, ale jeho chování nebude

---

<sup>170</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 44-46. Čtenář Platónových dialogů nemůže než uznat tuto skutečnost. Vedle prostého „ano“, se setkáváme s pestrou škálou souhlasů, a dle toho, bychom k nim měly také přistupovat. Každý přeci musí pociťovat jisté stupně v tom, jakou důvěru účastník v přijatou tezi klade ve chvíli, kdy ji přímá stručným „ano“, důrazným „jistě“, „to si myslím“, pochybovačným „zdá se“, „patrně“, nebo podmíněčným souhlasem „chceš-li“, „jak si přeješ“. Proto ve svém schématu argumentace první části dialogu *Hippias Menší* (kap. 3.3) tyto stupně souhlasu zohledňuji (pozn. autora).

<sup>171</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 46. Za tyto filosoficky manipulativní taktiky Beversluis považuje to, že si Sókratés vynucuje souhlas: „[...] by asking leading questions, by resorting to mock flattery, by employing shame tactics, by soliciting the aid of other auditors, and even by threatening to leave (Prot. 335c2-6)“. Tamtéž.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 47. „It is, of course, reasonable for you to assume that if I believe that *p*, I will assert *p* in apposite circumstances and assent to *p* when it is proposed for my assent. But the converse is not true. Taken by itself – detached from specific contexts and disconnected from my past, present, and future behavior – no utterance (assertorial or otherwise) is a sufficient condition for a belief ascription.“ Tamtéž, s. 47-48.

odpovídat tomu, že v ně opravdu vnitřně věří, je rozumné, přes veškeré ujišťování dané osoby, že její víra v *p* je skutečná, pochybovat, že *p* je jejím skutečným míněním.<sup>174</sup>

A takto je tomu i s jednáním lingvistickým. Navíc zde však není zapotřebí jen, aby mínění bylo v souladu s chováním, ale také s přítomnými, minulými a budoucími míněními. Mínění, které je izolované od ostatních mínění daného člověka, totiž, dle Beversluise, je téměř neanalyzovatelné.<sup>175</sup> Neboť není typické, aby člověk opustil pouze jedno mínění jako takové, ale většinou se jedná o opuštění dané skupiny mínění.<sup>176</sup> V tomto kontextu Beversluis ještě upozorňuje, že skutečnost, že jsou Sókratovy účastníci imaginativní, ještě neznamená, že nemají minulost a budoucnost, která není do dialogu zahrnuta.<sup>177</sup> Nebrat tuto skutečnost na vědomí, znamená nepochopit „logiku“ fiktivních tvrzení a „realitu“ postav. Dále by to také znamenalo trivializovat rané dialogy, neboť by takto byly zbaveny dramatické síly a psychologického dopadu.<sup>178</sup>

Beversluis též upozorňuje na situaci, kdy se jedná pouze o otázku zdánlivou či jinak řečeno řečnickou a opírá se zde o Austina a jeho pojetí jak je možné dělat věci se slovy. Beversluis to ilustruje na příkladě, kdy člověk vstoupí do místnosti, kde je setkání učitelů, a přestože ví, že je ve správné místnosti zeptá se „*Je zde setkání učitelů?*“ Tato otázka může vyjadřovat nějaký postoj či pocit tazatele, který zaujímá k situaci, ve které se nachází, nebo pocit, který v něm tato situace vyvolává. Podstatné však je, že odpověli mu někdo „*Ano,*“ tak se nejedná o tvrzení odpovídajícího, ale odlišný řečový akt, kterým je potvrzení tazatelova tvrzení a nikoli tvrzení odpovídajícího.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 48.

<sup>175</sup> Tamtéž.

<sup>176</sup> Tamtéž. Tento svůj názor na to, jak máme přistupovat k tvrzením a souhlasům účastníků shrnuje Beversluis takto: „*Any even remotely plausible account must take careful note both of the compatibility (or lack of it) between what they say and how they behave and of the continuity (or lack of it) between the propositions to which they assent during their dialectical encounters with Socrates and the propositions they brought with them into the discussion and to which they would have assented (or would have been disposed to assent) before these encounters.*“ Tamtéž.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>178</sup> Tamtéž s. 50. „[...] is to misunderstand the “logic” of fictional statements and the “reality” of the characters who utter them. It is also to trivialize the early dialogues by depriving them of their dramatic power and their psychological impact.“

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 51-52. V tomto kontextu upozorňuje Beversluis na ještě více nebezpečné a jasně vypočítavé otázky, které mají zajistit požadovanou odpověď, například: „*You did promise that I could borrow your car for the weekend, didn't you?*“ nebo „*Jimmy is sorry, aren't you Jimmy?*“. Nebo, ptáme-li se cizoložníka v přítomnosti jeho žárlivé ženy, zda schvaluje cizoložství, můžeme se spolehnout na to, že odpoví, že jej neschvaluje a bude zapírat. Tamtéž, s. 52.

Podle Beversluise jsou souhlasné odpovědi účastníka často jen filosoficky nezajímavou skutečností. Účastník prostě nevidí žádný důvod, proč by právě toto neměl tvrdit.<sup>180</sup> To nás však ještě nemá vést k domněnku, že tvrzením, s nimiž souhlasil, skutečně věří.<sup>181</sup> Zkrátka se jedná jen o mínění, které účastník zastával před tím, než byl vystaven Sókratově otázce.<sup>182</sup>

Sókratés sice naznačuje, že není nic snadnějšího, než říci své skutečné mínění, ale, podle Beversluise, je to ve skutečnosti těžké. Lidé mohou váhat vyřknout své mínění, zkrátka proto, že si jím nejsou jisti. Mínění nelze považovat za kognitivní stavy mysli, které si, abychom použili Beversluisovo přirovnání, člověk nese v hlavě podobně jako nákup v tašce. Člověk se nemůže podívat do mysli druhého, zda tam požadované tvrzení má či ne, jako by se podíval do tašky, aby mohl dotyčného vyzkoušet, zda si pamatuje, co do ní vložil. Často jsme také otázaní na věc, na kterou jsme si ještě zcela neutvořili názor, nebo na ni žádný názor nemáme a nikdy mít nebudeme. Radikální dichotomie a výlučné disjunkce nás zde budou pouze svádět z cesty.<sup>183</sup> Hlavní příčinou těžkostí, jenž s sebou *požadavek upřímného souhlasu* přináší je, že Sókratovy účastníci z rozličných důvodů souhlasí s tvrzením, aniž by je chápali. V takovém případě se zdá, že jedinou upřímnou odpověď, kterou by mohli dát, není „ano“ nebo „ne“, ale spíše, jak Beversluis trefně formuluje: „*I have no opinion one way or the other. The proposition has never entered my head.*“<sup>184</sup>

I pro tento případ má však Vlastos odpověď. To že tvrzení účastníkovi nikdy nepřišlo na mysl je zcela v souladu s tím, když řekne, že v to věří, neboť můžeme říkat a věřit ve věci, o kterých jsme ještě nepřimýšlely, ale důvěra v ně se odvíjí od toho, v co věříme v obvyklém či běžném užití tohoto slova.<sup>185</sup> Tato mínění nejsou *zjevná*, ale *skrytá*.<sup>186</sup> Kdokoli, kdo zjevně věří v *p*, a kdo také zjevně věří v *q* a *r*, které způsobují *ne-p*, zjevně věří v *ne-p*. Tento pohled je Sókratem očividně zastáván.<sup>187</sup>

---

<sup>180</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 52.

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 52-53.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>183</sup> Zde Beversluis naráží na Vlastosovu dichotomii *zjevných* a *skrytých* morálních mínění. (pozn. autora). K jejich rozlišení v rámci Vlastosovy koncepce *elenchu* viz kap. 1.1.4.

<sup>184</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 53.

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 53-54.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>187</sup> Tamtéž.



Beverluis ovšem tvrdí, že na tomto Vlastosovu pohledu je něco špatně. Pokud zjevně věřím v  $p$  a také v  $q$  a  $r$ , jež mají za následek  $ne-p$ , pak je logicky přípustná víra v  $ne-p$ ,<sup>188</sup> ale to ještě neznamená, že je tato víra dána předem.<sup>189</sup> Vždyť ani Kritón nevstoupil do Sókratovy cely se skrytou vírou ve správnost Sókratova setrvání ve vězení a následného požití jedu.<sup>190</sup>

Probírané Vlastosovo pojetí víry je, dle Beverluisse, neslučitelné se Sókratovým tvrzením v *Apologii*, kde nám sděluje, že jeho božská mise směřuje k tomu ukázat účastníkům jejich nevědomost. Nejednalo by se totiž o nevědomost účastníků, ale pouhou zmatenost. V takovém případě by si například Pólos a nejspíše i účastníci jiných dialogů pouze neuvědomovali, co ví.<sup>191</sup>

Za klamně považuje Beverluis i Vlastosův názor, že Sókratés vždy nalezne mezi účastníkovými míněnými tvrzení, které bude mít za následek Sókratovu tezi. Sókratés často pokládá otázky zamýšlené tak, aby zajistily odpovědi, jež potřebuje a je mu, dle Beverluisse, lhotejně jestli účastníkova odpověď odpovídá jeho skutečnému mínění. Sókratés totiž přesně ví, jakou odpověď potřebuje, aby mohl účastníka vyvrátit, a tedy je svým způsobem dodává on sám. Ve chvíli, kdy Sókratés svými výchozími otázkami nezajistí kýženou odpověď, tak prostě pokračuje v tázání, dokud takovou odpověď nezíská.<sup>192</sup>

Tak nejsou otázky samy o sobě správné nebo špatné, protože v jednom kontextu může být otázka sice špatná, ale v jiném správná. Navíc pokud Sókratés skutečně nebere na vědomí opravdové mínění účastníka a získává si jeho souhlas skrze premisy, které sám poskytuje, tak pracuje s klamným kritériem, zcela odlišným od jím vyřčeného požadavku, aby účastník říkal jen to, co si skutečně myslí. Uspokojivá poté pro Sókrata není odpověď vyjadřující skutečný názor odpovídajícího, ale odpověď, která mu umožňuje účastníka vyvrátit nehledě na to, že vyřčený názor často neodpovídá účastníkovu mínění.<sup>193</sup>

---

<sup>188</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 54.

<sup>189</sup> Tamtéž.

<sup>190</sup> Tamtéž.

<sup>191</sup> Tamtéž, s. 54 -55.

<sup>192</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>193</sup> Tamtéž.

Důležitější otázkou je Sókratův stupeň závazku k upřímnému souhlasu. Beversluis v této souvislosti upozorňuje na nepřítomnost tohoto požadavku ve většině raných dialogů a ve skutečnosti ho Sókratés uplatňuje pouze v dialogích *Kritón*, *Prótatoras*, *Gorgias* a *Ústava I*. Vlastos absenci požadavku vysvětluje tím, že je brán za obecně stanovený. Je tedy pevně daným pravidlem elenktické debaty a je zmíněn jen ve zvláštních případech, kdy je zapotřebí, aby jej účastník vzal skutečně na vědomí.<sup>194</sup> I když je toto pravidlo stanoveno, je, dle Beversluisse, často jen psychologickou technikou, jak nalákat účastníka do diskuze. Třetí Beversluisovou námitkou v tomto směru je, že ačkoliv se Sókratés požadavku dovolává na začátku diskuze, není pak Sókratem vždy prosazen a jsou případy, kdy se jej Sókratés zcela vzdá. Vlastos tuto skutečnost vysvětluje tak, jak jsme v této práci již jednou viděli v rámci rozboru Vlastosova pojetí *elenchu* (kap. 1.1), že od požadavku je za protestů upuštěno v případě nouze, aby diskuze mohla pokračovat.<sup>195</sup> Dle Beversluisova názoru se však Sókratés požadavku vzdává mnohem častěji, než je Vlastos ochoten přiznat. Nejproblematictější je poslední Beversluisova námitka, že i když Sókratés požadavek prosazuje, tak se ne vždy ubezpečí, je-li teze, kterou vyvrací, právě tou, jež účastník původně tvrdí spíše než nějakou její tendenční reformulaci.<sup>196</sup>

Beversluis tedy tvrdí, že textová základna pro založení probíraného požadavku je příliš chudá a nejistá, aby na ní mohl být vystavěn takto důležitý metodologický princip. Požadavek se v dialogích objevuje příliš řídko, je prosazován svévolně a často má příliš podmíněný charakter na to, aby mu mohl být přisuzován tak velký význam a byl předpokládán ve všech raných dialogích.<sup>197</sup> V tomto smyslu oceňuje Beversluis Kahna, který „*sincerity*“ považuje spíše za žádanou věc („*desideratum*“) než za pravidlo, nebo přinejlepším za pravidlo „*more honored (or at least more often mentioned)*“ v nedodržení než v nedodržování.<sup>198</sup>

## 2.2 Hippiův souhlas

S tímto závěrem nezbyvá než souhlasit, ovšem přesto nelze brát *požadavek upřímného souhlasu*, ani *požadavek na vyjadřování pouze svého skutečného názoru* na

---

<sup>194</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 56, pozn. 41.

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 56, pozn. 42.

<sup>196</sup> Tamtéž.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 57, pozn. 44.

lehkou váhu. Podívejme se nyní podrobněji na pasáž 366a1-c5 v dialogu *Hippias Menší*, který je považován za typického představitele raných dialogů. Sókratés, zde přímo nevyřkne požadavek na vyjadřování pouze bytostně přijímaného mínění, ale z jeho chování můžeme usoudit, že právě k odhalení, zda Hippias říká skutečně jen to, co si myslí, směřuje.

*Sókr.* Počkej: upamatujme se, jaký má smysl, co pravíš. Tvrdíš, že lháři jsou mohoucí a rozumní a znalí a moudří pro věci, v kterých jsou lháři?

*Hipp.* Ano, to tvrdím. (Φημι γαρ ουν.)

*Sókr.* A že pravdiví a lháři jsou jiní lidé a jedni že jsou pravý opak druhých?

*Hipp.* Tak soudím. (Λεγο ταυτα.)

*Sókr.* Nuže tedy: podle tvého soudu náleží lháři, jak se podobá, mezi lidi schopné a moudré?

*Hipp.* Arciže. (Μαλιστα γε.)

*Sókr.* A když tvrdíš, že lháři jsou schopní a modří právě k tomu, zdalipak myslíš, že jsou schopni lhát, jestliže chtějí, či že nejsou schopni k těm lžím, které mluví?

*Hipp.* Jistěže jsou schopni. (Δυνατους εγωγε.)

*Sókr.* Tedy zkrátka řečeno: lháři jsou lidé moudří a schopní lháti.

*Hipp.* Ano. (Ναι.)

*Sókr.* Tedy muž neschopný lháti a nemoudrý by nebyl lživý.

*Hipp.* Je tomu tak. (Εχει ουτως.)

*Sókr.* Mohoucí je tedy každý, kdokoli dělá, cokoli chce, tehdy, kdykoli chce; nemyslím toho, komu brání nemoc nebo některá z takových překážek, nýbrž jako ty jsi schopen, napsat mé jméno, kdykoli chceš, tak to myslím. Či snad ty nenazýváš schopným toho, kdokoli je v takovém stavu?

*Hipp.* Ano. (Ναι.)<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> Pro tuto pasáž bylo využito českého překladu Františka Novotného.

Všechny souhlasy v této pasáži jsou naprosto jednoznačné. Žádný podmíněný mezi nimi není. Až se čtenář musí ptát, proč Sókratés takto „omílá“ již několikrát Hippiovu potvrzené mínění, než dojde k definici člověka mohoucího (δυνατός). Jedna možná odpověď, která je s ohledem na následující argumentační postup rozumná, je, že se Sókratés ujistí uje, zda si Hippias za svým názorem stojí a jedná se skutečně o Hippovo mínění. Druhou možností je spatřovat v tomto Sókratově ujistování záměr silně si zde zabezpečit názor účastníka, na němž si bude moci následně vystavět či odvíjet svůj elenktický postup. Záměr, se kterým zde Sókratés, sice ne explicitně, ale prakticky *požadavek upřímného souhlasu* vyžaduje, už vystupuje za hranice textové evidence a výše zmíněné možnosti jsou jen spekulací. Proto se podívejme, jak působí Hippiovo chování s ohledem na Beversluisovu kritiku dvou požadavků, které má účastník a Sókratés splňovat.<sup>200</sup>

Hippias zde působí, jako člověk vyjadřující své opravdové mínění, a to i vezmeme-li v potaz jeho minulé, přítomné i budoucí chování. Co se Hippiovy mimotextuální minulosti týče, je sofistou a můžeme proto u něj předpokládat, že se takto má chovat i v průběhu dialogu. Sám Hippias nás o své minulosti přeci informuje v úvodu dialogu, kde se dovídáme o jeho skvělé pověsti a schopnostech. Čtenář z toho může zachytit hlavní rysy Hippiovy povahy, jako jsou sebevědomí, domnění o vlastní vzdělanosti a neporazitelnosti. Jeho chování během dialogu, je, alespoň v počátcích, ve shodě s touto jeho úvodní prezentací, a lze jej nadále sledovat i v průběhu první *επαγωγή* (366c-367c). Ta se zdá být v souladu s Hippiovým chováním v tom ohledu, že si stojí za svou pověstí neporazitelného rétora, jenž se nebude vyhýbat žádným otázkám, a vždy se znovu nechá vtáhnout Sókratem nebo, přesněji řečeno, Sókratem a Eudikem, zpět do rozpravy. Pasáž 371e1-372a5, svědčí o tom, že Hippias nemá tušení, kam jeho mínění v Sókratových rukou směřují a směřovat mohou, když odmítá Sókratův závěr, že lepší jsou ti, co lžou úmyslně než neúmyslně. Hippias je o pravdivosti svých tvrzení přesvědčen, když se jich ani přes tento nezdár nevzdává. Jeho budoucí chování naznačuje konec dialogu, který také vypovídá o jeho oddanosti tezí, jež v průběhu dialogu zastával a věrně se jich drží i v závěrečné *επαγωγή*, jež končí morálně nepřijatelným závěrem (373c5-376b9). Přestože se Hippias zdá vědom toho, že k němu jeho teze vedly, odmítá je na základě zdravého morálního citění přijmout. Nabízejí se dvě možná vysvětlení tohoto Hippiova chování. Buď tvrdohlavě lpí na svých tezích

---

<sup>200</sup> K těmto požadavkům a jejich kritice provedené Beversluisem viz kap. 2.1.

ze strachu, aby nepřišel o prestiž, nebo v ně skutečně věří. Je rozumné přiklonit se spíše ke druhé možnosti, protože Hippiás se na konci dialogu zdá sám z nepřijatelného závěru přinejmenším zmaten.

Co se týče posouzení Sókratova dodržování či nedodržování těchto dvou požadavků, je nám ztíženo, nebo snad přímo znemožněno, Sókratovou ironií.<sup>201</sup> Sókratova ironie je velkým tématem, neboť nejenže Sókratovi slouží jako jeden z prostředků vedení argumentace, ale zdá se, že je v úzkém spojení s klamem a lží, což se výrazně projevuje *Hippiovi Menším*.<sup>202</sup>

### 3. *Hippias Menší*

*Hippias Menší* je považován za nejzáhadnější Platónův dialog.<sup>203</sup> Jeho volba, pro zhodnocení jednotlivých koncepcí sókratovského *elenchu*, byla provedena v návaznosti na Kahnovu terminologickou analýzu (kap. 1.5). Vzhledem k nejasnosti v průběhu argumentace, nám tento dialog může poskytnout nejlepší vodítko k tomu, co je skutečným jádrem Sókratovy metody a jaké koncepce, probrané v první části této práce, jsou schopné obstát v popisu průběhu vyvracení Hippiova názoru.

Není pro nás překvapující, že názory na to, co je hlavním tématem tohoto dialogu se liší. Můžeme jej pojímat jako kritické zhodnocení mravní nauky ztvárněné homérickými hrdiny,<sup>204</sup> či řešení otázky kompetence ve výchově,<sup>205</sup> mnohoznačnosti dobra<sup>206</sup> nebo můžeme společně s Juliem Tominem považovat za hlavní smysl dialogu Platónův záměr ukázat Sókratovi, jak jeho způsob rozmlouvání působí a přesvědčit jej, aby přestal se svou hranou nevědomostí.<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup> K Sókratově ironii více v kap. 3.4.

<sup>202</sup> Jsou však i autoři, kterým právě ironie slouží k očištění Sókrata od lží, jak uvidíme v kap. 3.4.

<sup>203</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 113.

<sup>204</sup> BOHÁČEK, Kryštof. Hektór a Odysseus v dialogu *Hippias Minor*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002), s. 51.

<sup>205</sup> HOBZA, Pavel. Sókratés jako nový paideutický ideál. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 91-113. ISBN 80-7298-145-5, s. 100-101.

<sup>206</sup> ŠPINKA, Štěpán. Sókratovo podivné dobro. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 71-90. ISBN 80-7298-145-5, s. 71.

<sup>207</sup> Tento Tominův názor však vyplývá z jeho přesvědčení, že *Hippias Menší* byl napsán ještě za Sókratova života. TOMIN, Julius. Datování a interpretace *Hippii Menšího*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 7-20. ISBN 80-7298-145-5, s. 15-17.

### 3.1 Dva klamné posuny

Záhadnost probíraného dialogu spatřuji, společně s Charlesem Kahnem,<sup>208</sup> ve zcela očividné morální nepravdě, ke které dialog spěje, tedy že „*dobrému muži náleží křivdit úmyslně, zlému pak bezděčně, ač jestliže má dobrou duši*“ (376b, překlad František Novotný). K tomuto šokujícímu závěru, dle Kahna, vede cesta skrze dva zásadní klamy. Prvním je posun od schopnosti lhát k lháři jako takovému.<sup>209</sup> Tento posun od tvrzení, že kdo je v nějaké záležitosti schopný lhát je zároveň nejschopnější říci o ní pravdu k tvrzení, že lživý a pravdivý člověk je jeden a ten samý, musí každému čtenáři přijít jako očividně nesprávný a nelze si jej vysvětlit jinak, než že Sókratés záměrně Hippiu klame. Sám Sókratés se závěrem, ke kterému dospěl, nesouhlasí, přestože k němu Hippiu sám v průběhu dialogu vedl a lze jen těžko uvěřit, že by tak jednal Sókratés neúmyslně. A Kahn nepochybuje o tom, že si toho byl sám Platón dobře vědom.<sup>210</sup>

Vlastos za základní problém tohoto dialogu považuje rozdíl mezi tím, zda  $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$  pro nás bude znamenat člověka, který je lhářem ze své povahy, nebo zda tak označíme toho, kdo má pouze schopnost lhát. Máme-li tedy na tento problém pohlížet skrze Vlastosovu koncepci *elenchu*, tak se problém odvíjí už od logických předpokladů (jejichž shrnutí nalezneme v pasáži 366a-c5), které mu Sókratés klade, a s nimiž Hippias souhlasí, bez toho však, aby jim porozuměl, neboť nemá na zřeteli právě rozdíl mezi schopností lhát a lhářem jako takovým. Vlastos se zde tedy drží své koncepce *elenchu*, kde se teze nesetkávají s nesouhlasem, ale s nepochopením ze strany účastníka. Čtenář má, dle Vlastose, po celý dialog  $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$  chápat jako člověka schopného lhát a nikoli jako lháře.<sup>211</sup>

Druhý posun, který Kahn nalézá, je založen na paradoxu, že kdo dělá špatné úmyslně je lepší než ten, kdo tak činí bezděčně. Aplikujeme-li tento paradox na různorodou škálu lidských aktivit, zdá se být takové tvrzení v pořádku, nebo dokonce i rozumné.<sup>212</sup> Problém nastává až ve chvíli, kdy je vztáhneme na spravedlnost. Sókratés proto, aby toto své tvrzení mohl dále zastávat, definuje spravedlnost jako mohoucnost či vědění, anebo jako toto obé (375d). Tím, jak Kahn správně odhalil, ztotožňuje

---

<sup>208</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 113.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 115.

<sup>210</sup> Tamtéž.

<sup>211</sup> VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 276-277.

<sup>212</sup> Ovšem analogie je zde použita, k očividnému oklamání, jak si je vedle Kahna, vědom i Guthrie. GUTHRIE, W. K. C. *Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. A History of Greek Philosophy, Volume 5. ISBN 0-521-20002-4, s. 199.

spravedlnost s různými obory *τεχνη*, se kterými jsme se setkali v první části dialogu, tedy například s počtářstvím nebo geometrií. Čímž ztotožní dobro ve funkčním smyslu s dobrem ve smyslu morálním.<sup>213</sup> Ale tento druhý posun, je opět klamný, protože spravedlnost nelze ztotožnit s nějakou schopností, která umožňuje svému nositeli vykonávat příslušnou činnost dobře či špatně.<sup>214</sup> Spravedlivý člověk prostě buď je, nebo není. Nebo jak, nás upozorňuje Ivan Chvatík,<sup>215</sup> spravedlivé či nespravedlivé mohou být pouze činy, neboť spravedlnost není nějakou mohoucností, jako je tomu v případě vědění v oblasti odborných znalostí.

Smysl Platónovo počínání a užití těchto dvou klamů, poté shledává Kahn jako snahu ukázat, že morální ctnost nebo neřest nejsou schopnosti, které lze získat jednoduše prostřednictvím cvičení. Ctnost tak z Kahnova pohledu je sice *τεχνη*, ale je jím pojímána jako zcela zvláštní druh takovéto znalosti.<sup>216</sup>

Kahn ve své interpretaci argumentace v *Hippiovi Menším* přikládá význam *επαγωγή*, jako pozitivní formě argumentace, jak již bylo ukázáno (kap. 1.5). V následující kapitole zhodnotíme, jak ve výkladu Sókratova elenktického postupu uspějí koncepce, jež do svého argumentačního schématu odvozování analogie z paralelních příkladů nezahrnují.

### 3.2 Modifikace Vlastosovy koncepce *standardního elenchu*

Co se týče Vlastosovy čtyřbodové schematizace sókratovského *elenchu*, považuje ji Beversluis za formální a přehlednou, ale na úkor toho zanedbávající neformální komplexnost Sókratova *elenchu* a kontext, ve kterém probíhá.<sup>217</sup>

Na základě těchto svých mínění a kritického přehodnocení Vlastosovy koncepce, se Beversluis zabývá také její aplikovatelností.<sup>218</sup> a dochází k tomu, že je zapotřebí tuto schematizaci následujícím způsobem upravit.

---

<sup>213</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 117, pozn. 19.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 116-117.

<sup>215</sup> CHVATÍK, Ivan. *Polytropos* Odysseus, *polytropóteros* Hippias, *polytropótatos* Sókratés. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 53-59. ISBN 80-7298-145-5, s. 58.

<sup>216</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 118.

<sup>217</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 45.

<sup>218</sup> „Given Socrates' frequent violations of the sincere assent requirement, we need to distinguish the arguments to which Vlastos's schematization of "peirastic" argumentation is applicable (in which Socrates abides by the requirement and refutes the thesis affirmed by his interlocutor) from those to

1. Účastník tvrdí nějakou tezi, říká  $p$ , kterou Sókratés chybně vyloží jako  $p^*$ .
2. Sókratés zajišťuje účastníkům kvalifikovaný (někdy velmi kvalifikovaný) souhlas pro další premisy, tím, že předloží tvrzení  $q$  a  $r$ .
3. Sókratés poté prosazuje, a účastník souhlasí, že  $q$  a  $r$  mají za následek  $ne-p^*$ .
4. Načež Sókratés tvrdí, že  $ne-p^*$  bylo prokázáno jako pravdivé a  $p^*$  jako nepravdivé.<sup>219</sup>

Beverluis dochází k názoru, že Vlastosovu schematizaci nelze použít na sókratovské argumenty spadající do druhé kategorie.<sup>220</sup> Na základě tohoto rozlišení podává Beverluis vysvětlení chování, které je méně urážlivé pro účastníka, jenž potvrdil  $p$  a na nějakém stupni souhlasil s  $q$  a  $r$ , které mají za následek  $ne-p^*$ , a jenž neopouští  $p$  a tvrdí  $ne-p^*$ . Takovému účastníkovi potom nemusíme spílat do tvrdohlavce, zvrhlíka a vyčítat mu neochotu následovat argument kamkoli vede, neboť je zde vysvětlení, které je k účastníkovi laskavější. Účastník nepotvrzuje  $not-p^*$ , protože on nikdy nepotvrdil  $p^*$ , ale  $p$ .<sup>221</sup>

A dále, i přestože je vyvrácená teze původní tezí tvrzenou účastníkem, má tento účastník stále ještě dobrý důvod ji neopouštět, neboť každý platně odvozený argument je buď prokázáním jeho závěru, nebo vyvrácením pravdivosti přinejmenším jedné z premis závěru. Tedy stupeň účastníkovy důvěry v  $ne-p$ , nemůže být silnější než jeho důvěra v  $q$  a  $r$ . A tak, souhlasil-li účastník s  $q$  a  $r$ , a všimnul-li si, že tyto tvrzení mají za následek  $ne-p$ , můžeme se domnívat, že jeho souhlas s  $q$  a  $r$  byl ukvapený, protože se podvolil tlaku, který na něj Sókratés vyvinul. V tomto případě, nejen že by jeho odpor opustit svou původní tezi byl pochopitelný, ale byl by ospravedlněný.<sup>222</sup>

Vyvrácení teze, kterou Sókratés tendenčně formuloval, není jediná bezohledná dialektická taktika, používaná Platónovým Sókratem, ale je to taktika, jež patří mezi nejvíce Sókratem praktikované. Dle Beverluisse, to vypovídá, dle mého názoru

---

*which it is not (in which he disregards the requirement and refutes a tendentiously reformulated thesis).*“ Tamtéž, s.

<sup>219</sup> Překlad K. M. „(i) The interlocutor asserts some thesis, say,  $p$ , which Socrates construes, i.e., misconstrues, as  $p^*$ ; (ii) Socrates secures his interlocutor's qualified (sometimes heavily qualified) agreement to further premises, say,  $q$  and  $r$ ; (iii) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that  $q$  and  $r$  entail  $not-p^*$ ; (iv) Thereupon Socrates claims that  $not-p^*$  has been proved true,  $p^*$  false.“ BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 57-58.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>221</sup> Tamtéž.

<sup>222</sup> Tamtéž.



o správně prosazované skutečnosti, že bychom neměli tolik věřit v důležitost a účinnost požadavku upřímného souhlasu.<sup>223</sup> Přesto jsme se výše (kap. 2.2) snažili ukázat, že tento požadavek má v Sókratově metodě své místo, a proto budeme v následující kapitole při své analýze sókratovského *elenchu* brát zřetel i na stupně Hippiova souhlasu.

### 3.3 Kritické zhodnocení Vlastosova a Beversluisova pojetí *elenchu* v rámci konkrétní aplikace

Ani Beversluisova modifikace Vlastosovy logické koncepce *elenchu*, není podle mě dostatečná a nevystihuje Vlastosovo zásadní pochybení, kterým je jeho výše zmíněný názor (kap. 1.1.1), že se čtenář nemá nechat zmást Sókratovými příklady z oblasti různých praktických oborů, a tak následně tuto okolnost ze své koncepce zcela vypouští. Sókratovská *επαγωγή* je totiž nedílnou součástí argumentace v raných dialozích a k vyvrácení účastníka by bez ní, alespoň co se dialogu *Hippias Menší*, nedošlo. Dle mého názoru, je průběh argumentu v první části dialogu<sup>224</sup> následující:

1. Hippiova teze: Ahilleus je pravdivý a přímý (*αληθης τε και απλους*), kdežto Odysseus zchytralý a lživý (*πολυτροπος τε και ψευδης*) (365b).
2. Dodatečná premisa předložené Sókratem, a odsouhlasené Hippiou: zchytralý (*πολυτροπον*) = lživý (*ψευδη*) (365b-c).
3. Tvzení předložené Sókratem, a odsouhlasené Hippiou: pravdivý muž (*ανηρ αληθης*) je jiný než lživý (*ψευδης*), a ne týž (365c).
4. Sókratés pokládá Hippiovi otázky, na něž Hippias neodpovídá (až na 365e) pouhým „ano“, ale delší replikou svědčící o jeho přesvědčení tímto názorem, a které ústí do teze: lháři jsou lidé moudří a schopní (*σοφοι τε και δυνατοι*) lhát, kterou Hippias potvrdí už jen prostým „ano“. (366b)
5. Následuje první *επαγωγή* (366c-367c) na základě níž dochází k závěru, že lživý a pravdivý člověk je týž (367d), který vyvrací tezi 1. skrze vyvrácení teze 3.
6. Následuje druhá *επαγωγή* (367d-368c) potvrzující předešlý závěr, že lživý a pravdivý člověk je týž, následně však Sókratem vztažený na postavy Achillea a Odyssea (369b), čímž je docíleno bezprostředního vyvrácení teze 1.

---

<sup>223</sup> BEVERSLUIS, John. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, s. 58.

<sup>224</sup> Zde se držím tradičního dělení dialogu na tři části, které zastává z autorů, kterým se v této práci věnujeme například: KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 113-119.

Druhým velkým omylem, kterého se dopustil sám Beversluis, je, že Sókratés účastníkově tvrzení  $p$  transformuje na  $p^*$ , neboť v případě Hippiova tvrzení, že Achilles je nejlepší a Odysseus nejzchytralejší (Nestora, který je Hippiovi považován za nejmoudřejšího z argumentace, stejně jako Hippias a Sókratés, zde vypouštíme, protože, dle mého názoru, se hlavní Hippiova teze objevuje až 365b) k žádné takové modifikaci ze Sókratovy strany nedochází. Tedy jak Vlastosova, tak ani Beversluisova logická koncepce *elenchu* není obecně platná a může posloužit pouze jako ilustrativní a velice abstraktní zobecnění, které však při konkrétní aplikaci neobstojí.

Vlastosovo schéma *standardního elenchu* ani její modifikace provedená Beversluisem, nám v rámci dialogu *Hippias Menší* nijak nepomůže, neboť není s to, bez zahrnutí *επαγωγή* do struktury Sókratovy argumentace, zachytit Sókratovy klamné posuny. Vlastos sice vidí problém v rozdílu mezi schopností lhát a lhářem jako takovým, ovšem, aby tento posun nemusel považovat za Sókratův klam, odvolává se na špatné pochopení Sókrata Hippiovi. Čtenář má, dle Vlastose, po celý dialog *ψευδης* chápat jako člověka schopného lhát a nikoli jako lháře.<sup>225</sup>

### 3.4 Klam jako součást metody

Pečlivý čtenář uzná, že jsme se zde v našem pátrání po základu metody raného Platónova Sókrata zabývali sice jen hrstkou vybraných komentátorů, však se snahou nevynechat jediný aspekt, který by nám mohl pomoci nalézt jádro sókratovského *elenchu*. Víme, k čemu může sloužit a jak lze pohlížet na rozdílnost v jeho průběhu. V úvodu jsme se seznámili se stěžejními proměnami, kterými *elenchos* prošel od Homéra (9. -8. Stol. př. n. l.) až do podoby, se kterou se setkáváme u raného Platónova Sókrata. Dosud jsme se však nezabývali pojetím argumentace, které bezprostředně ovlivnilo Sókratův elenktický postup. A možná právě odhalení zdroje, na který přímo navazuje sókratovské pojetí *elenchu*, by nám mohl pomoci vysvětlit mnoho problému, s nimiž se při výkladu raných Platónových dialogů setkáváme.

Proto například Jan Patočka, než přistupuje ve svých přednáškách k samotné charakteristice Sókrata, považuje za nutné čtenáře hlouběji seznámit nejen s historickou situací, ze které jeho myšlení vychází, ale i s dalším myšlenkovým základem tohoto „bosého“ filosofa, jenž tvoří jiná odnož vyrůstající z dobových požadavků společnosti. Touto odnoží není nikdo jiný než sofisté. Konkrétně se Patočka zaměřuje na Próta goru,

---

<sup>225</sup> VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 276-277.

jako možného zakladatele žánru *σοκρατικοί λόγοι*.<sup>226</sup> V této souvislosti příkládá Patočka význam „příručce“ *Δισσοί λόγοι*,<sup>227</sup> v níž je čtvrtá část věnována právě problému, známého nám z *Hippii Menšího*, tedy pravdě a nepravdě a po sofistickém způsobu ukazuje, jak je možné témuž výroku připsat obě protikladné pravdivostní hodnoty. Na základě podobnosti této „příručky“ s Platónovými dialogy upozorňuje Patočka na možnost, že právě argumentace v prótagorovském duchu mohla být nejen pro Sókrata, ale i například pro Xenofóna východiskem. Platónův Sókratés by tak měl ze sofisty společného mnohem více, než jen tematické zaměření.<sup>228</sup>

Takové vysvětlení původu Sókratovy metody je velice lákavé, ale nese s sebou jedno, interpretačně zatím nepřekonatelné, úskalí. Tím je nejasnost ohledně datace spisu *Δισσοί λόγοι*. Patočka totiž spis datuje do doby konce Peloponéské války, tedy do roku 404. Tak činí na základě explicitního zmínění nedávného vítězství Lakedaimoňanů nad Athéňany. Proto si Patočka dovoluje spekulovat o možném pobytu autora tohoto spisu v Athénách, kde by v té době mohl zastihnout sókratiku v pokročilé fázi rozvoje.<sup>229</sup>

Proti takovému pohledu na zdroj Sókratovy metody lze vznést podstatné námitky. D. T. J. Bailey upozorňuje, že takto jednoznačná datace spisu *Δισσοί λόγοι* není oprávněná.<sup>230</sup> Vznik spisu je možné, s ohledem na dílo Sexta Empirica, datovat o šest set let později. Navíc je spis sepsán v Dórštině, přestože se zde nalézají mnoho atticismů a nádech Iónského dialektu.<sup>231</sup> Účel a doba vzniku tohoto spisu je tedy více než spekulativní. Přestože, jak říká Patočka, by dle *Δισσοί λόγοι* bylo možné, na základě jejich rozpracování, sepsat platónský dialog a pohlížet pak na díla žánru *σοκρατικοί λόγοι*, jako na vycházející z jednoho pramene, jímž je nějaká prótagorovská příručka,<sup>232</sup> není možné, takovýto názor s ohledem na datační a nářeční nejasnosti, stavět čistě na podobnosti tohoto žánru s tajemstvím zahalenými *Δισσοί λόγοι*.

O tom, že Patočka není jediným, kdo ztotožňuje Sókrata a Platónovu ranou tvorbu s tímto, snad původně se sofistickou spojeným žánrem, nás přesvědčuje i Charles Kahn, který svou chronologii platónských dialogů z velké části zakládá právě na komparaci

---

<sup>226</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*, s. 28-63.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>228</sup> Tamtéž, s. 56-63.

<sup>229</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>230</sup> BAILEY, D. T. J. *Excavating Dissoi Logoi*, str. 249-264.

<sup>231</sup> Tamtéž, s. 259-250.

<sup>232</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*, s. 56-57.

jednotlivých děl autorů *σοκρατικοί λόγοι*.<sup>233</sup> Ovšem u Kahna s tím rozdílem, že by v raných Platónových dialozích nehledal postavu historického Sókrata, neboť *σοκρατικοί λόγοι* považuje jen za žánr literární fikce. Výjimku u něj tvoří *Apologie*, v níž se, dle jeho názoru, jedinečně setkáváme s historickým Sókratem (viz kap. 1.5.1) a jeho pojetím vztahu vědění a *τεχνη*.<sup>234</sup>

Patočka odvíjí svou interpretaci argumentace v dialogu *Hippias Menší* skrze Robinsonovo pojetí, probíhající ve dvou etapách, spočívajících, jak již víme, na rozlišení primárních a sekundárních otázek (kap. 1.6.1). Ovšem Patočka, což je pro nás nejdůležitější, společně s Robinsonem uznává, že Sókratés Hippia klame, a že právě klamnost a lstivost jsou součástí Sókratovy metody jak účastníkovy tvrzení vyvrátit.<sup>235</sup>

John Beversluis se též k základu sókratovského *elenchu* přiblížil názorem, o těžkosti rozlišení sókratovské dialektiky a sofistické eristiky, jak bylo zdůrazněno v první části této práce. Ovšem přikloníme-li se k Robinsonovu názoru o nemožnosti promítat do Platónových dialogů logické myšlení charakteristické pro naši dobu, musíme zavrhnout Beversluisovo kritérium logické znamenitosti, které mělo sloužit k odlišení Sókratovy metody od sofistické eristiky. Dle mého názoru, jsou od sebe neoddělitelné, stejně jako nelze pojímat Sókrata, jako jedince izolovaného od vlivu doby, v níž žije, nelze oddělit metodu, kterou používá od té, již disponovali jeho předchůdci a současníci. Jinak řečeno, Sókratés lže a klame, jak nám ukázal Robinson v rámci své analýzy sókratovského sylogismu a koncepce ironického *elenchu*, a jak vystihl i Beversluis charakteristikou *elenchu* jako metody donucovací a kritikou Vlastosova kritéria vážnosti (kap. 1.4.2).

Vlastosova snaha o interpretaci klamu v dialogu *Hippias Menší* skrze *Apologii* úzce souvisí i se snahou vnášet do interpretace daného dialogu Sókratův názor, známý nám právě z *Apologie*, že nikdo nekoná zlo vědomě.<sup>236</sup> Guthrie v *Hippiovi* též vidí tuto

---

<sup>233</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 1-35, 42-48.

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 102-117.

<sup>235</sup> PATOČKA, Jan. *Platón: Přednášky z antické filosofie*, 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-04-25609-0, s. 120-132.

<sup>236</sup> Jak to činí Kahn (KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 117.), Vlastos (VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 278), ale také například Miroslav Šedina (ŠEDINA, Miroslav. Achilleova pata. Ekonomie filosofického dramatu v Platónově dialogu *Hippias Menší*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 21-33. ISBN 80-7298-145-5, s. 27.).

Sókratovu „*nauku*“,<sup>237</sup> kterou Platón od svého učitele převzal. Platón však potřeboval čas se s tímto tvrzením vyrovnat, aby jej mohl následně překonat, a právě tato potřeba je, dle Guthrieho, zachytitelná v našem krátkém dialogu.<sup>238</sup> Uznávám, že se takovýto výklad nabízí, je ale třeba si uvědomit, že se může jednat jen o omluvu Sókratova zjevně špatného chování. Neboť jestliže Sókratés úmyslně lže, otvírá se před námi otázka, nakolik můžeme jeho vědomě špatné jednání ospravedlnit poukazem na cíl, ať už za něj budeme pokládat výchovný, terapeutický, nebo boží záměr.

*Apologie* je apologie. Přestože se v ní Platónův Sókratés nevyhýbá smrti, očividně hájí svůj život a svou nevybíravou argumentační taktiku. Budeme-li tuto obhajobu brát doslova, ocitneme se vždy v oblasti božského, a pak nám hrozí riziko, že budeme tím božstvím natolik zaslepeni, že nevidíme prostý klam a jasnou lež. A to ani lež, k níž se nám Sókratés sám přiznává. Jsou tací, kteří alespoň částečně zprošťují Sókrata obvinění ze lži, zejména co se jeho hrané nevědomosti týče, skrze interpretaci sókratovské ironie.

Podle Patočky je Sókratův *λογος* charakteristický ironií,<sup>239</sup> která je součástí Sókratova výchovného a duševně terapeutického snažení.<sup>240</sup> Přes zdání, že se Sókratés ironií snižuje, když se hlásí ke své dvojmyslné nevědomosti, je Patočkou ironie považována za dialektický prvek Sókratovy s elenktikou spřízněné metody.<sup>241</sup> Ironie je však širší pojem, nadřazený elenktice, jež slouží k pochopení ironie.<sup>242</sup>

Ironie je dána už samotnou dvojnásobností Sókratova života a není nějakou obmyslnou taktikou. Sókratés žije s ostatními v jednom mravním světě, jehož součástí jsou normy a určitý pojmový aparát. On však těmto pojmům dává ještě druhý, hlubší smysl. Mluví-li tedy Sókratés a jeho účastník například o dobru, neomluví o tom samém.<sup>243</sup>

Patočka, stejně jako Vlastos,<sup>244</sup> upozorňuje na Xenofontův nedostatek citu, tuto sókratovskou ironii zachytit. Přesto však její výskyt, u tohoto autora *σωκρατικοι λογος*,

---

<sup>237</sup> Musíme ji však společně s Guthriem vyčíst v *Hippiovi Menším* mezi řádky. Oprávněnost „včítání“ tohoto Sókratova tvrzení, že nikdo nekoná zlo úmyslně, nám Guthrie dokazuje nikoli odkazem *Apologii*, ale na dialog *Gorgias*. GUTHRIE, W. K. C. *Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period*, s. 198.

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 199.

<sup>239</sup> Zde se Patočkův názor shoduje s názorem Robinsonovým a jeho pojetím *elenchu* jako ironického (kap. 1.6.2).

<sup>240</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés, Přednášky z antické filosofie*, s. 122.

<sup>241</sup> Tamtéž, s. 122-123.

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>244</sup> VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 30-32.

pokládá za důkaz pro považování ironie za skutečnou součást metody historického Sókrata.<sup>245</sup> Podle Patočky je sókratovská ironie, chápána v jistém smyslu jako životní cesta, irone vážná.<sup>246</sup> A je odlišná od pozdější ironie platónské, charakteristické odcizeným postojem ke smyslovému světu.<sup>247</sup>

Vlastos vidí v Sókratovi iniciátora a nositele přeměny *ειρωεια*, která značí jednoduše, že člověk říká něco opačného tomu, co si myslí, s úmyslem druhé oklamat, jak je vlastní sofistům, a pro kterou Vlastos zavádí pojem *jednoduché ironie (simple irony)*. Ji Sókrates přetvořil ve dvojmyslnou „*ironii*“, Vlasosem nazvanou *komplexní ironie (complex irony)*, jež je odprošena od záměru klamat a skrze niž výroky nabývají v odlišných smyslech kladné i záporné pravdivostní hodnoty.<sup>248</sup>

Skrze tento posun ve významu se Vlastos pokouší řešit paradox, který je dán Sókratovým opakovaným doznáním nevědomosti. Z pohledu komplexní ironie je toto Sókratovo přiznání jak pravdivé, tak nepravdivé. Pravdivé je v tom smyslu, že Sókratés nemá v morální oblasti žádné poznatky, které by mohl tvrdit s jistotou. Ale je-li vědění chápáno ve smyslu elenktickou metodou prozkoušeného a tak oprávněného pravdivého mínění, je Sókratův výrok o nevědění nepravdivý, protože je zde mnoho, o čem může tvrdit, že znalost má. A právě takto, jako komplexní, má být, dle Vlasose, pojímána Sókratova ironie.<sup>249</sup>

To samé platí, vztáhneme-li rozlišení komplexní a jednoduché ironie na Sókratovo pojetí a vztah k učení. V běžném smyslu pojaté učení, jako prostý přesun informací od učitele k žákovi, který si je pouze nekriticky osvojí, Sókratés nepraktikuje, a z tohoto pohledu tedy nelže. Ale co se týká učení ve smyslu probuzení v účastníkovi vědomí jeho vlastní nevědomosti, snahy po hledání pravdy a morálním sebezlepšování prostřednictvím elenktické argumentace, je Sókratés, jak říká Vlastos, jediným pravým učitelem.<sup>250</sup> Říká-li Sókratés, že nemá žádnou naprostou znalost, jíž by mohl někoho naučit, tak se lži nedopouští. Ovšem dovtípit se, co touto svou *komplexní ironii* Sókratés míní, je už na každém z nás.<sup>251</sup>

---

<sup>245</sup> PATOČKA, Jan. *Sókratés, Přednášky z antické filosofie*, s. 122.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>247</sup> Tamtéž.

<sup>248</sup> VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, s. 21-31.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 31-32.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>251</sup> Tamtéž.

Takové vysvětlení sókratovské ironie se zdá být opravdu zprošťující Sókrata obvinění, že by skrze ni účastníky čistě klamal. Nezabavuje však Sókrata viny za porušování *požadavku vyjadřovat pouze své skutečné mínění*. Zde musíme tedy dát za pravdu Johnu Beversluisovi, jenž kritizuje Vlastosův přehnaný důraz na *požadavek vyjadřovat své skutečné mínění*. Neboť sám Sókratés tento svůj požadavek v dialogu *Hippias Menší* očividně vědomě porušuje, když jím tvrzená nevědomost je pouze hraná a sám se k tomu nepřímou přiznává s odvoláním se na „nemoc“ (*Hipp. Min.* 372e). To však nemění nic na tom, že úmyslně zastává stanoviska, ke kterým nechová požadovanou důvěru.<sup>252</sup>

V *Hippiovi Menším* se totiž Sókratés ptá, zda nejsou lháři neschopni něco dělat, tak jako je tomu u lidí nemocných (365d), a dále i nemožnost ztotožňuje s nemocí (366b-c). Proto lze jeho odvolání se na záchvat (372d-e) a následnou prosbu o léčbu směřovanou na Hippia (372e-373a), pochopit jako Sókratovo přiznání ke lži. Ani se nemusíme odvolávat na to, že na nás Sókratés v tomto dialogu působí jako člověk, který očividně svou nevědomost pouze hraje a lže Hippiovi i čtenáři svým postojem neznalého prostáčka. Robinson upozorňuje, že je možné tohoto dojmu nabýt (kap. 1.6.1). Sókratés se díky své neporazitelnosti jeví jako znalý předmětu, na který účastník z jeho pohledu vyslovil mylný názor.<sup>253</sup> A právě takovou znalost, podle mě, Sókratés v Hippiovi zapírá. Přinejmenším tají před Hippiou, záměnu schopnosti lhát s lhářem jako takovým, již si je očividně vědom, když na ní zakládá svou argumentaci. A to i připustíme-li, že lze Sókratovu lež chápat jako slovní  $\mu\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ , sloužící k dosažení terapeutického účinku.<sup>254</sup>

A zde navažme právě místem, které nám dokládá, nejenže je Sókratova nevědomost předstíraná, ale že už od začátku ví, kam Hippiova tvrzení spějí. Tím mám na mysli pasáž 366a, kde Sókratés Hippia výslovně varuje: „*Počkej: upamatujme se, jaký má smysl co pravíš.*“ (překlad František Novotný), přičemž následuje sled jedné a té samé otázky, skrze niž Sókratés čtyřikrát předloží Hippiovi sporná tvrzení, která poté vedou

---

<sup>252</sup> O tom, že nejsem sama, kdo dochází k tomuto názoru, svědčí: KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 117-118; a BOHÁČEK, Kryštof. Hektór a Odysseus v dialogu *Hippias Minor*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002), s. 51., když o Sókratovi v rámci projednávaného dialogu píše: „*Na počátku nás ujistil, že se jako nevědomý táže moudrého, ukázalo se však, že něco jiného říkal a něco jiného myslil.*“

<sup>253</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, s. 8.

<sup>254</sup> ŠEDINA, Miroslav. Achilleova pata. Ekonomie filosofického dramatu v Platónově dialogu *Hippias Menší*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002), s. 29-30.

právě k výše probíranému klamnému posunu, k přezkoumání, a to vždy tak, že druhé je pouze ekvivalentní negací prvního (366b5-6, 366b8, 367b3-4, 367b4-6). I zde se dá říci, že Sókratovi jde o to, utvrdit se v přesvědčení, že si právě tohle Hippias myslí. Přehodnocení nebo dokonce rozeznání kam mohou taková tvrzení vést však Hippias v Platónově podání není schopen.

Nesmíme se tedy nechat tolik vést tím, co Sókratés říká v *Apologii*, ale spíše se zaměřit na to, jak se v raných dialozích chová, na což nás paradoxně upozorňuje sám Vlastos (kap. 1.1).

V dialogu *Hippias Menší* jedná Sókratés jako sofist.<sup>255</sup> Dokonce se zde sofistovi podobá více než sám Hippias. Pavel Hobza upozorňuje, že tehdejší Athénian neočekával jako dnešní Platónův čtenář, že je-li účastníkem Hippias půjde v dialogu o střet mezi sofistickým pragmatismem a Sókratovou filosofickou pravdou, neboť rozlišení mezi Sókratovým postojem a postojem sofistů uskutečnil až Platón. A tak si dobový Athénian daného rozdílu nebyl vědom. Filosof a sofist pro něj byla zaměnitelná označení.<sup>256</sup> Jak s odlišením těchto dvou pojmenování Platón započal, nám ukázal Kahn poukazem na požadavek krátkých otázek a odpovědí, který se vyskytuje poprvé právě v tomto dialogu (kap. 1.5.).<sup>257</sup> Přesto i sám Kahn líčí Sókrata dialogu *Hippias Menší* jako bezohledného sofistu bránícího očividně nepravdivou tezi prostřednictvím klamných argumentů.<sup>258</sup> Ani W. K. C. Guthrie se ve své interpretaci, námi v předchozí kapitole probraného prvního klamného posunu, neobejde bez předchozí pozitivního srovnání Sókrata se sofisty, když Sókratovo počínání na tomto místě hodnotí, jako dělání opaků z něčeho, co je otázkou pouze stupně.<sup>259</sup>

Přestože je tento dialog krátký, je dokonalou ukázkou Sókratovy rétoriky využívající eristické argumentace,<sup>260</sup> v níž je hlavním cílem vyhrát argument a to i za cenu použití prostředků, kterými by se morální reformátor neměl co chlubit. Právě naopak by on, ale zejména jeho následovníci, pocítovali potřebu takové praktiky ospravedlnit. Ovšem to nezmění nic na tom, že v rámci dialogu *Hippias Menší* jsou lež

---

<sup>255</sup> Jak nás ohledně tohoto dialogu upozornil Klosko (kap. 1.7.2).

<sup>256</sup> HOBZA, Pavel. Sókratés jako nový paideutický ideál. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002), s. 91-92.

<sup>257</sup> KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue*, s. 120-121.

<sup>258</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>259</sup> GUTHRIE, W. K. C. *Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period*, s. 195.

<sup>260</sup> K Sókratově rétorice v dialogu *Hippias Menší* z pohledu dialogu *Gorgias* více: BOHÁČEK, Kryštof. Hektór a Odysseus v dialogu *Hippias Minor*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002), s. 34-52.



či zapírání a klam neoddělitelnou součástí Sókratovy metody a επαγωγή je jedním z prostředků vedoucích k tomuto klamu.

### 3.5 Dodatek k druhé části

Vraťme se nyní krátce k problematice účastníkovu souhlasu, kterému byla věnována druhá část této práce. Podívejme se, jak se nám po kritické aplikaci jednotlivých názorů na sókratovský *elenchos* v rámci dialogu *Hippias Menší* jeví a jaký má vliv na analýzu samotné argumentace. K „upřímnému“ souhlasu je účastník často nechtěně doveden, aniž by si uvědomoval jeho rozsah a důsledky, což nám potvrzuje, že Sókratův *elenchos* je skutečně, jak tvrdí Beversluis, spojen s donucovacími praktikami. To dokazuje i větší opatrnost a odstup v Hippiových souhlasech v druhé επαγωγή (367d-368c),<sup>261</sup> Když totiž Hippias zjistí, kam Sókratés svými analogiemi spěje, nejsou jeho přitakání pokaždé tak jednoznačná,<sup>262</sup> jako tomu bylo v pasáži 366a1-c5, kterou jsme rozebírali (kap. 2.2). A že sám Sókratés *požadavek na vyjadřování pouze svého skutečného mínění* nedodrží, vyplývá ze sofistických kořenů způsobu jeho argumentace. Sókratovi jde o to vyhrát, tedy vyvrátit účastníkovu mínění, aby tak mohl dosáhnout požadovaného účinku na účastníka, který má začít pochybovat o správnosti svých názorů a rozsahu svého vědění. Přesto, že se jedná o ušlechtilý cíl, praktiky, jež provází snahu o jeho dosažení, jsou silně manipulativní. Sókratés chce vyhrát a to, že toho dosáhne zmatením druhého a „překroucením“ jeho tvrzení, mu nečiní potíže.

### 3.6 Závěr třetí části

Co se charakteristiky průběhu argumentace v dialogu *Hippias Menší* týče, viděli jsme, na základě kritické komparace, že Kahnovo uchopení argumentačního postupu dialogu vycházejícího ze dvou klamných posunů, vystihuje základní argumentační zlomy dialogu. Prvním je posun od schopnosti lhát k lživému člověku, druhým je ztotožnění spravedlnosti s nějakou vlastností, které vede k morálnímu paradoxu, že kdo koná špatné úmyslně je lepší než ten, který tak dělá bezděčně. Klamnosti obou těchto posunů si Platónův Sókratés musel být zjevně vědom, neboť právě jimi směřoval vyvrácení Hippiova mínění a otřesení jeho rétorické sebejistoty, čehož také dosáhl.

---

<sup>261</sup> Zde se držím svého schématu argumentace první části dialogu *Hippias Menší* uvedeného v kap. 3.3.

<sup>262</sup> Jen v pasáži 368a nalezneme tři, vůči Sókratovi, méně vstřícné souhlasy, které vypovídají o Hippiově počínající nejistotě: „*Pravděpodobně, Sókrate.*“ (Εἰκος γε, ὦ Σωκράτης.; překlad František Novotný); „*Patrně tak.*“ (Φαίνεται οὕτως.; překlad František Novotný); „*Podobá se.*“ (Εοικεν.; překlad František Novotný). Právě po tomto posledním souhlasu následuje Sókratova ironická replika směřovaná na Hippiu jako všeměla.

Kahn v rámci Sókratova chování přikládá oprávněně velký význam *επαγωγή* jako pozitivní formě argumentace. Oprávněně proto, že bez zahrnutí těchto analogií do koncepce sókratovského *elenchu*, nedokážeme uspokojivě vysvětlit průběh argumentu a zachytit v něm klamnost daného postupu. Jsou to právě takovéto analogie, které vedou k druhému klamnému posunu. Sókratés prostřednictvím příkladů z různých druhů *τεχναι* ztotožňuje spravedlnost se schopností či odbornou znalostí. Následkem toho je dobro ve funkčním smyslu Sókratem klamně ztotožněno s dobrem v oblasti morální. Z důvodu nedostatečného zhodnocení významu *επαγωγή* a jejímu opomíjení ve schematizaci postupu argumentace je nutné označit i modifikaci Vlastosovy koncepce *elenchu* provedenou Beversluisem za nedostatečnou. Uvědomíme-li si dále, že Sókratés ve své argumentaci nepostupuje podle žádných předem stanovených logických pravidel, která mají někteří dnešní komentátoři tendenci do dialogů promítat, musíme nutně dojít k závěru, že nic jako *standardní elenchos* v raných dialozích nenalezneme. To má ovšem další a hlubší důvod, kterým je sofistický základ Sókratovy argumentace. Sókratés chce vyhrát, a proto používá prostředků, které nelze zcela logicky zachytit a analyzovat. Můžeme rozpoznat klam a stanovit zásadní kroky, jimiž Sókratés účastníka mate, ale nikdy se nám nepovede schematizovat ironii, lež nebo nevědomost, ať už hranou nebo skutečnou.

## **Závěr**

V první části této práce jsme se dozvěděli, jak je možné pohlížet na průběh argumentace raného Platónova Sókrata, směřující k testování účastníkovy postoje, vyvrácení jeho tvrzení a prokázání jeho nevědomosti. Tento postup, tvořící jádro Sókratovy „metody,“ je znám pod označením sókratovský *elenchos*. Na Sókratův elenktický postup můžeme nahlížet jako na obsahující prvky donucování, ironie, absurdity, ale zejména je jeho jádrem sofistika, kterou nelze rozlišit natož odloučit od sókratovského *elenchu*. Donucovací složka spočívá v tom, že účastník je na základě zdánlivě snadné otázky vtažen do diskuze, která nabude na vážnosti a v níž je účastník nucen pokračovat, přijmout Sókratovy požadavky na rozmluvu a reflektovat své domnělé vědění a životní postoj. Sókratův postup má zkrátka manipulativní charakter. Ironie je pro Sókrata nástrojem ke zmatení účastníka, který zpravidla v Sókratově postoji nic ironického neshledává. Čtenář raných dialogů si tak musí položit otázku, kde leží hranice mezi ironií, neupřímností a lží? Sókratés také ve své argumentaci spoléhá na předpoklad, že nikdo rozumný, chtějící si zdání rozumného člověka zachovat,

nebude zastávat tezi, která vede k absurdnímu tvrzení. A tak směřuje argument složený z účastnickových tezí k závěru, který racionální a morální člověk nebude chtít uzнат. Účastníka to povede k opuštění nebo přinejmenším k pochybnostem o správnosti jeho tvrzení. Takováto rozmanitost prvků Sókratova *elenchu* vede k otázce, zda je vůbec možné průběh takovéto argumentace zobecnit natolik, že lze vytvořit jedno univerzální schéma s využitím znalostí dnešní logiky a podle čeho pak, když ne dle logických požadavků na argumentaci, máme hodnotit, zda si Sókratés počíná správně?

Jisté řešení se nám nabídlo, když jsme logické požadavky nahradili *požadavky upřímného souhlasu a vyjadřování pouze svého skutečného mínění*, které klade sám Sókratés. Problém těchto požadavků je, že často nejsou vyjádřeny explicitně, ale spíše je musíme vyzorovat ze Sókratova a účastnickova chování. Jejich dodržení či nedodržení ze strany Sókrata nám však může posloužit jako orientační měřítko, nakolik je Sókratova argumentace poctivá a nakolik lze dané tvrzení skutečně pokládat součástí účastnickova postoje. A právě to je pro nás důležité, neboť na tom závisí, zda je účastnickovo tvrzení konzistentní či nekonzistentní nejen s jeho dalšími tvrzeními, ale i s jeho způsobem života.

Na základě analýzy souhlasu v dialogu *Hippias Menší* lze soudit, že na jedné straně není možné na *požadavek upřímného souhlasu* zcela spoléhat, protože Sókratés jej ne vždy explicitně vyjadřuje nebo se ho dožaduje. Na druhou stranu jej nelze přehlížet. Jelikož je však souhlas Sókratem často vymáhán manipulativním způsobem, je zapotřebí brát ohled i na charakter daného souhlasu, tedy zda je jednoznačný či podmíněný. A dále vzít v potaz, jestli je odsouhlasené tvrzení ve shodě nejen s předchozími a následujícími, které účastník v „přítomnosti“ zastává, ale i s jeho minulým a budoucím chováním, jež může přesahovat i mimo textový rámec konkrétního dialogu.

Při aplikaci různorodých názorů a pohledů na sókratovský *elenchos* v rámci dialogu *Hippias menší* se ukázalo, že Sókratova argumentace je očividně založena na klamu, neupřímnosti a matení účastníka. Za tímto účelem Sókratés používá prostředků, které nelze všechny zcela textově doložit, ale je zapotřebí zohlednit i kulturní a historické zázemí. Navíc se zdá, že Sókratés vždy argument přizpůsobuje konkrétní osobě. Z uvedeného již vyplývá, že není možné nalézt jednotné obecné schéma sókratovského *elenchu*. Přesto je zde pro přijetí názoru, že *elenchos* nabývá mnoha podob, ještě další

důvod. *Elenchos* nelze redukovat na logický postup, a tedy jej ani vyjádřit formálním jazykem dnešní logiky. Nástroje logiky pro nás mohou být pomůckou, ale nikoli směrodatným vodítkem, protože například klam a ironii, které se ukázali jako neodlučitelné součásti Sókratovského *elenchu*, nelze logickými prostředky uspokojivě zachytit. Co se sofistické eristiky týče, můžeme ji považovat za východisko Sókratova pojetí způsobu, jak vyvrátit nějaké tvrzení. Přestože je téměř nemožné nalézt zásadní rozdíl mezi Sókratem a sofisty, jeden takový je nám předložen právě v dialogu *Hippias Menší*, a to v podobě požadavku na krátké odpovědi a otázky v kontrastu k dlouhým proslovům, upřednostňovaným sofisty.

Ironie, absurdita, sofistická eristika, *požadavek upřímného souhlasu*, *požadavek vyjadřování pouze svého skutečného mínění* a *επαγωγή* jsou vzájemně se prolínající prvky sókratovského *elenchu*, které se často pohybují na hranici mezi lží a klamem. Zvláštní místo mezi nimi zaujímá *επαγωγή*. Tyto analogie z různých okruhů lidské činnosti či praktických znalostí umožňují Sókratovi oklamat účastníka tím, že závěry z nich plynoucí považuje za platné i pro oblast morální. Charakteristický analogický posun argumentace nalézáme, v závěrečné části *Hippii Menšího* (375c5 – 375d6). Sókratés zde dané tvrzení (lepší je to X, které koná špatné úmyslné než to, jenž tak činí bezděčně) ověřuje a získává pro ně Hippiův souhlas nejprve v oblasti lidské činnosti, z níž postupuje k činnosti lidských orgánů, od nich k lidmi užívaným nástrojům a konečně od nástrojů ke zvířecí a pak i lidské duši. Přestože tvrzení se v případě lidské duše jeví absurdním, zdá se, že z analogií skutečně vyplývá a tak je zapotřebí, aby Hippias zvážil správnost své teze, která vede k morálnímu paradoxu.

Sókratovský *elenchos* je komplex proměnlivých prvků, z jejichž podstaty je komplexem značně flexibilním, který díky tomuto svému charakteru může dobře splňovat svůj úkol. Ten na základě komparace uvedené sekundární literatury, co se raných dialogů týká, spočívá zejména v motivaci účastníků reflektovat své „vědění“, a tím je uchránit jak před samolibostí, tak je varovat ohledně pohodlného přijímání obecně uznávaných názorů a přivést je na cestu filosofického života.

## **Literatura:**

### **Prameny:**

DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov: Nová tiskárna, Pelhřimov, s. r. o., 1995.

*Δισσοι λόγοι (Διαλεξις)*. [online]. [cit. 23.2. 2014]. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/90/90.pdf>

*Dissoi Logoi*. Překl. Robinson, T. M. [online]. [cit. 23.2.2014] Dostupné z: <http://www2.comm.niu.edu/faculty/kwhedbee/dissoilogo.pdf>

*Ἰππίας Ἐλαττων* [online]. [cit. 24.11.2013] Dostupné z: <https://archive.org/details/platonisionethip00platuoft>

PLATÓN. *Apologie*. 4. vyd. (Překlad: František Novotný). Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-454-1.

PLATÓN. *Hippias Menší*. 4. vyd. (Překlad: František Novotný). Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-454-1.

### **Slovníky a příručky:**

NIEDERLE, Jindřich, NIEDERLE, Václav a VARCL, Ladislav. *Mluvnice jazyka řeckého*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-283-7.

Liddell-Scott Greek Lexicon – Perseus Digital Library. [online]. [cit. 23.2.2014]. Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>

### **Sekundární literatura:**

BAILEY, D. T. J. *Excavating Dissoi Logoi* [online]. [cit. 27.2.2014]. Dostupné z: [http://www.colorado.edu/philosophy/paper\\_bailey\\_Excavating%20Dissoi%20Logoi%2004.pdf](http://www.colorado.edu/philosophy/paper_bailey_Excavating%20Dissoi%20Logoi%2004.pdf)

BENSON, H. Hugh. Problems with Socratic Method. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. s. 101-113. ISBN 0-271-02173-x.

BEVRSLUIS, John. *Cross – Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003. ISBN 0 511 01721 9 virtual (netLibraty Edition).

BOHÁČEK, Kryštof. Hektór a Odysseus v dialogu *Hippias Minor*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 34-52. ISBN 80-7298-145-5.

CARPENTER, Michelle, POLANSKY, M. Ronald. Variety of Socratic Elenchi. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, s. 89-100. ISBN 0-271-02173-x.

GUTHRIE, W. K. C. *Plato The Man and His Dialogues: Earlier Period*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. A History of Greek Philosophy, Volume 5. ISBN 0-521-20002-4.

HOBZA, Pavel. Sókratés jako nový paideutický ideál. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 91-113. ISBN 80-7298-145-5.

CHVATÍK, Ivan. *Polytropos* Odysseus, *polytropóteros* Hippias, *polytropótatos* Sókratés. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 53-59. ISBN 80-7298-145-5.

KAHN, Charles, H. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-43325-8.

KLOSKO, George. *Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogue*. [online]. [cit. 12.3.2014]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/638780/>

LESHER, H. James. Parmenidean Elenchos. In: *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. SCOTT, Gary Alan. ed. b. p. v. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, s. 19-35. ISBN 0-271-02173-x.

PATOČKA, Jan. *Platón: Přednášky z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-04-25609-0.

PATOČKA, Jan. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. b. p. v. New York: Cornell University Press, 1941.

ŠEDINA, Miroslav. Achilleova pata. Ekonomie filosofického dramatu v Platónově dialogu *Hippias Menší*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 21-33. ISBN 80-7298-145-5.

ŠPINKA, Štěpán. Sókratovo podivné dobro. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 71-90. ISBN 80-7298-145-5.

TOMIN, Julius. Datování a interpretace *Hippii Menšího*. In: *Platónův dialog Hippias Menší: Sborník příspěvků z platónského symposia* (25. 10. – 26. 10. 2002). Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 7-20. ISBN 80-7298-145-5.

VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ISBN 0-521-30733-3.

VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ISBN 13-978-0-521-44213-8.

## Resumé

Earlier socratic *elenchus* is a complex strategy how to refute erroneous statements. Complex, because there are many elements we must take due note of. These elements are for example and primarily επαγωγή, irony, fallacy, „say what you believe“ and „sincere assent requirements“. These components have changeable character and, in an effort to suit the argument to a given person, socratic *elenchus* takes many forms. But there is another very important aspect we can find in Socrates argumentation, without it we will never understand Socrates position. It is historical connection with sophistic manner of argumentation, that was not only a part of cultural context in which Socrates lived, but it was also a part of his way of refutational process. So we cannot separate it from him. The best example is the *Hippias Minor* where Plato's Socrates introduces his modification of sophistic rhetoric, as demonstrated by his way of controlling the argument, which is aim to focus on short and well-defined questions and answers. Socrates uses fallacy and lie in an effort to win arguments because it was prevailing policy of his time.