

VLASTOSŮV ELENCHOS

I

Gregory Vlastos

Socratic Studies (vyd. by M. Burnyeat)
Cambridge University Press 1994,
284 stran

Pro širší filosofickou veřejnost nepředstavují Platónovy rané, tzv. sókratovské dialogy příliš zajímavou část filosofie. Provádí se zde totiž pouze etické zkoumání, jež navíc končí zpravidla aporií, tedy bez nějakého konkrétního výsledku. A toto neúspěšné etické zkoumání může vyvolávat pocit, že zde neexistují problémy či témata, jimiž by se bylo možné teoreticky zabývat a jež by vyžadovala důkladné interpretační úsilí. Ale ať už se v raných dialozích objevují zajímavé teoretické problémy nebo ne, je třeba si uvědomit, že na pochopení raných dialogů závisí i pochopení středních dialogů, a tedy i klíčových témat Platónovy metafyziky.

Bez nadsázky lze říci, že kniha *Socratic Studies* (Sókratovské studie) jednoho z předních znalců antické filosofie, Gregory Vlastose, s jehož jménem je tento obor již neodmyslitelně spjat, představuje jednu z nejlepších pomůcek, jak proniknout do myšlenkového světa raných dialogů a jeho peripetii. Nejedná se ovšem o žádný učebnicový úvod do problému, neboť tato kniha – jak ostatně napovídá i její název – je sestavena z pěti studií, které čtenáři umožní nahlédnout do peripetii interpretační práce.

První studie „The Socratic Elenchus: Method is All“ (Sókratovský elenchos: Metoda je vším) byla poprvé uveřejněna v roce 1983 a ihned vyvolala velmi živou a dodnes neukončenou diskusi o povaze Sókratovy filosofické aktivity. (Pokud jde o Sókratovu historičnost, pokládá Vlastos – jak známo – Sókrata Platónových raných dialogů za totožného s historickým Sókratem.) „V Platónových raných dialozích (...) se Sókratova aktivita odvíjí podle určitého vzorce zkoumání, jehož zdůvodnění není ovšem předmětem zkoumání. Jeho filosofická aktivita se řídí pravidly, která se nijak nepokouší zdůvodnit.“ (1)¹ Avšak na rozdíl od Sókrata středních dialogů nehovoří Sókratés v raných dialozích o metodě (*methodos*). A na rozdíl od Sókrata středních dialogů, který svou metodu označuje za dialektiku, nemá jeho filosofická aktivita v raných dialozích ani označení. Označení Sókratovy aktivity jakožto elenchu je dílem interpretů; začali ho užívat asi až angličtí interpreti v devatenáctém století: George Grote a Lewis Campbell.

V běžném pojetí, jak ho zastávali v devatenáctém století G. Grote, nebo R. Robinson ve své klasické knize *Plato's Earlier Dialectic* (1953) a v padesátých letech i sám Vlastos, představuje elenchos jakýsi křížový výsledek, který má vyvrátit teze Sókratova partnera. (Tomuto pojetí odpovídá i samo označení Sókratovy aktivity, neboť řecké slovo *elegchein*, z něhož je označení *elenchos* odvozeno, znamená „vyslýchat, vytýkat, vyvra-

¹ Čísla v závorkách odkazují na strany v knize.

cet“.) Hlavní význam Vlastosova článku spočívá v tom, že se pokusil chápat elenchos jako (pozitivní) *zkoumání*. Vlastos navrhuje následující definici elenchu, kterou pak ve zbytku článku rozpracovává a vysvětluje:

„Sókratovský elenchos je zkoumáním morální pravdy, a to na základě konfrontační argumentace pomocí otázek a odpovědí, v níž se o tezi diskutuje pouze tehdy, je-li zastávána jakožto vlastní přesvědčení toho, kdo odpovídá, a za vyvrácenou je považována pouze tehdy, je-li její negace vyvozena z jeho vlastních přesvědčení.“ (4)

Avšak dříve, než Vlastos vysvětlí, jak Sókratés pomocí elenchu dochází k pozitivním výsledkům zkoumání (což tváří tvář tomu, že rané dialogy končí aporií a Sókratés se několikrát dovolává svého nevědění, nepůsobí – alespoň ne na první pohled – příliš přesvědčivě), podává dvě důležité omezení elenchu. 1) Sókratés zkoumá pomocí elenchu pouze *morální pravdy* a nikoli např. „logické podmínky správné odpovědi na otázku ‚Co je F?‘.“ (6) 2) Výchozí teze Sókratova

partnera musí splňovat požadavek ‚řekni to, o čem jsi přesvědčen‘ („say what you believe“-requirement). Elenchos tedy nezkoumá nějaké teoretické či hypotetické teze, nýbrž má vždy existenční charakter a dotýká se vždy nejvlastnějšího života Sókratova partnera, resp. jeho duše. Jak říká Nikias v dialogu *Lachés*: „Zdá se mi, že nevíš, že kdokoli je nejbližší Sókratovi zájmem o pravdu, jakoby rodem, a stýká se s ním v rozmlouvách, nutně zakouší to, že i když začne napřed rozmlouvat o něčem jiném, je od něho bez přestání voděn v řeči kolem dokola, až upadne do vydávání počtu

o sobě samém, jakým že způsobem žije nyní a jakým žil v uplynulé době svého života; a když tam upadne, že ho Sókratés dříve nepustí, dokud všechny tyto věci dobře a krásně neprozkoumá.“ (*Lach.* 187e-188a)

Vlastos identifikuje v Sókratově elenchu čtyři hlavní kroky (přičemž tento elenchos označuje jako takzvaný „standardní elenchos“):

„1) Sókratův partner formuluje tezi *p*, kterou Sókratés považuje za chybnou a soustředí se na její vyvrácení.

2) Sókratés si zajistí souhlas s dalšími premisami *q* a *r* (z nichž každá může představovat souhrn propozic). Souhlas se děje *ad hoc*: Sókratés argumentuje na základě {*q*, *r*}, nepodává tedy argumenty pro jejich zdůvodnění.

3) Poté Sókratés vyvodí – a jeho partner souhlasí –, že *z q & r* vyplývá *ne-p*.

4) Sókratés pak tvrdí, že ukázal, že *ne-p* je pravdivé a *p* chybné.“ (11)

Vlastos pak vyjmenovává několik tezí, ke kterým podle něj Sókratés dospěl pomocí elenchu: „že básník veršuje a rapsód recituje nikoli prostřednictvím řemesla (*craft*), ale prostřednictvím jakéhosi šílenství (*Ion*); že v otázkách spravedlnosti bychom se neměli řídit ‚množstvím lidí‘, ale ‚člověkem, který ví‘ (*Crat.* 47a-48a); že bychom nikdy neměli oplácet špatné špatným a zlé zlým (*Crat.* 48b-49c); že zbožnost a spravedlnost, uměření a moudrost jsou zaměnitelné (*Prot.* 329e-333b); že zbožné jednání je bohům milé proto, že je zbožné,

a není zbožné proto, že je bohům milé (*Euthyd.* 9d-11a)“ (11–12) atd.

První tři elenktické kroky jsou v zásadě neproblematické a každý, kdo se trochu zabývá ranými dialogy, je dokáže v Sókratově argumentaci bez potíží rozeznat. Pokud jde o druhý krok, je vhodné poznamenat, že premisy *q* a *r* nemusí s tezí *p* souviset a mohou být (a většinou i jsou) v podstatě libovolné. Jejich pravdivost či nepravdivost není předmětem zkoumání, stačí, když s nimi Sókratův partner souhlasí. Pro názornost můžeme první tři kroky ilustrovat např. na prvním elenchu v dialogu *Euthyfrón*. Na otázku „Co je to zbožnost?“ *Euthyfrón* nejprve odpovídá, že „to, co je bohům milé, je zbožné, a co jim není milé, je hříšné“ (6e-7a); podává tedy tezi *p*. Dále se Sókratés ubezpečuje, zdali *Euthyfrón* souhlasí s dalšími premisami např. že bozi proti sobě povstávají a existují mezi nimi nepřátelství (7b); že tyto neshody a nepřátelství vznikají kvůli tomu, že se nemožnou shodnout na tom, které věci jsou krásné, spravedlivé atd. (7e); a protože někteří bohové považují za krásné a spravedlivé to a jiní ono, „tytéž věci jsou od bohů nenáviděny i milovány a tytéž věci by byly bohu protivné i bohumilé.“ (8a) Z toho ovšem plyne (třetí krok), že věci zbožné a hříšné jakožto věci bohumilé a bohu protivné, jsou vlastně totožné (8ab), což je v rozporu s výchozí tezí.

Na základě prvních tří kroků se tedy dojde pouze k tomu, že *p*, *q* a *r* jsou v rozporu, resp. *nekonzistentní*. Avšak Sókratés – alespoň podle Vlastose – se nedomnívá, že ukázal pouhou nekonzistentnost partnerovy teze *p* s premisami *q* a *r*; nýbrž je přesvěd-

čen, že teze *p* je *chybná*. A tento problém – tedy to, jak Sókratés mohl místo o nekonzistentnosti hovořit o chybě – nazývá Vlastos „problém Sókratova elenchu“ (3–4) a jeho řešení věnuje velkou část svého článku.

Abychom pochopili, v čem spočívá podle slov samotného Vlastose revolučnost jeho řešení, podívejme se, jak se tento problém většinou řešil. Standardní a běžně přijímané řešení se objevuje v knize R. Robinsona *Plato's Earlier Dialectic* (1941, 1953²). Robinson, který Sókratovu metodu považuje za analogickou s hypotetickým sylogismem a označuje ji jako „nepřímý elenchos“, se domnívá, že Sókratés chybnost výchozí teze *p* vyvozuje přímo z této teze samé: Sókratés „zpravidla *psal tak, jako by* chybnost vyplývala z výchozí teze určené k vyvrácení (refutand) bez pomoci jakékoli extra premisy.“ (R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, str. 28.) Podle Robinsona Sókratés vyvozuje chybnost výchozí teze z její vnitřní rozpornosti: Sókratés „zpravidla *myslel a psal tak, jako by* každý elenchos přiváděl tezi k vnitřní rozpornosti (selfcontradiction).“ (Tamt.)

Vlastos má bezpochyby pravdu, když Robinsonovi namítá: „Problém Robinsonova přístupu je ten, že to, o čem hovoří, není obsaženo v našich textech. (...) Premisy, z nichž Sókratés vyvozuje *ne-p*, obvykle nezahrnují *p*, a i když ho zahrnují, pak v souboru premis existují i jiné, které nelze považovat za vyvozené z *p*, neboť byly pouze vylákány z partnera.“ (3) Aby se jasně vymezil proti Robinsonovu pojetí a připravil si tak půdu pro řešení problému elenchu, podává Vlastos toto shrnutí: „Pokud se Sókratés do-

mníval, že dokázal to, co podle Robinsona Platón ‚zpravidla psal a myslel‘, jako by o tom byl skutečně přesvědčen, pak by musel být Sókratés přesvědčen, že poskytl nejsilnější možný důkaz toho, že *p* je chybné: nemůže existovat silnější důkaz o tom, že teze je chybná, než ten, že z ní vyplývá její vlastní negace. Ve skutečnosti se Sókratés v každém jednotlivém elenchu snaží ukázat, že *p* je prvkem nekonzistentního souboru premis; a to není totéž co ukázat, že teze *p* je chybná, nýbrž pouze že je buď chybná teze *p* nebo některá z premis (popř. všechny).“ (3)

Mnohý čtenář si možná nyní položí otázku, zda pro Sókrata bylo to, co Vlastos označuje jako problém elenchu, skutečně problémem. Vždyť se může zdát, že Sókratovi šlo především o vyvrácení teze jeho partnera; a protože se mu to v raných dialogích daří (Sókratův partner to nakonec chtít nechtít uznává), může se zdát zbytečné rozlišovat mezi chybou a nekonzistentností. Důvod, proč Vlastosovi tolik záleží na tomto rozdílu, tkví v jeho pojetí elenchu jakožto nástroje *zkoumání*. Vlastos se totiž domnívá, že prokáže-li se chybnost teze *p*, pak z toho automaticky plyne pravdivost *ne-p* (srv. čtvrtý elenktický krok, kdy podle Vlastose Sókratés „tvrdí, že ukázal, že *ne-p* je pravdivé a *p* chybné“?); to by v případě pouhé nekonzistence nebylo možné učinit.

I přes značný vliv a autoritu, kterou si Vlastosovo pojetí elenchu jakožto zkoumání získalo, může čtenáře jeho článku od okamžiku, kdy se začne řešit problém elenchu, maně napadat, že je konfrontován spíše s problémem Vlastosova přístupu. Problém je totiž

v tom, zda Sókratés onen čtvrtý krok skutečně činí, popř. zda ho lze doložit na nějakém konkrétním textu. Vzhledem k tomu, že čtvrtý, pozitivní krok elenchu objevil a doložil až Vlastos, je asi zřejmé, že textových dokladů pro tento krok mnoho neexistuje. A Vlastos nám skutečně poněkud pateticky líčí, jak po mnohaletém zápolení s problémem elenchu, kdy byl ještě v zajetí tradiční představy o elenchu jakožto vyvracení, toto místo sám nalezl: „Jedna věc je ovšem nespokojenost s nějakou představou a jiná se od ní osvobodit při objevení textové evidence, která tuto představu zničí. A tuto textovou evidenci jsem nemohl získat od svých kritiků, protože ti ji sami neměli. Musel jsem ji objevit sám.“ (19)

Tuto klíčovou textovou evidenci představuje podle Vlastose místo 479e v dialogu *Gorgias*: „Není tedy dokázáno (*apodedeiktai*), že to, o čem jsem uvažovali, je pravda?“ (To, co měl Sókratés dokázat, je známá zásada Platónova Sókrata, že trpět bezpráví je lepší než ho páchat.) Na pozadí raných dialogů je tak silná formulace skutečně bezprecedentní; nikde jinde – s výjimkou dalších dvou míst v dialogu *Gorgias* (475e; 508e-509a) – totiž Sókratés neříká, a ani nenaznačuje, že by dokázal pravdu.

Podívejme se ovšem, na základě jaké argumentace Sókratés tvrdí, že dokázal pravdivost tvrzení, že trpět bezpráví je lepší než ho činit:

„*p* Páchat bezpráví je lepší než ho trpět.

Sókratés hájí to, co považuje za logický protiklad,

ne-p Trpět bezpráví je lepší než

ho páchat.

Pomocí standardního elenktického postupu přiměje Pola k tomu, aby souhlasil s dalšími premisami, z nichž zde stačí uvést pouze jednu: *q* Páchat bezpráví je morálně horší (*aischion*) než ho trpět, zatímco zbytek může být zahrnut do jediného souhrnu *r*, jehož obsah nás nemusí zajímat. Sókratés argumentuje, a Polus souhlasí, že z premis *q* a *r* vyplývá *ne-p*. Podle Sókrata představuje tento výsledek dostatečnou záruku k tomu, aby mohl Pólovi říct (způsobem, který jsem právě citovali), že byla dokázána pravdivost jeho vlastní teze, *ne-p*.“ (19–20)

Je ovšem zřejmé, že z toho, co se zde říká, neplyne vposled nic pro řešení problému elenchu. Pro Vlastose je však toto místo důležité hlavně proto, že v něm spatřuje explicitní textový doklad toho, že cílem elenchu není vyvrácení, nýbrž nalezení, resp. dokázání pravdy. Problémem ovšem dál zůstává, jak lze z premis *q* a *r* vyvodit *ne-p*, resp. jak lze dokázat, že z premis *q* a *r* vyplývá chybnost *p* a tudíž pravdivost *ne-p*. Abychom mohli totiž tezi *p* označit za chybnou na základě premis *q* a *r*, musí být obě premisy pravdivé, což je v případě elenktických rozhovorů vždy problém, protože premisy jsou schváleny jen *ad hoc*. Proto se naskytá otázka: „Proč by neměli Sókratovi partneři, kdykoli jim Sókratés dokáže, že z premis, které schválili, vyplývá negace jejich teze, dále trvat na své tezi a proč se raději nevzdají jedné nebo více schválených premis?“ (22)

Důvod, proč se Sókratés této možnosti nebál, je podle Vlastose ten, že byl přesvědčen o následujícím předpokladu [A]: „Kdokoli má chybné morální přesvědčení, bude mít zároveň i pravdivá přesvědčení, z nichž vyplyne negace tohoto chybného přesvědčení.“ (25) Vlastos vyvozuje tento princip z následujících dvou tvrzení: (1) „Tedy já se domnívám, že i ty i ostatní lidé jsem přesvědčení, že horší je bezpráví činit [pro toho, kdo ho činí] než ho snášet.“ (*Gorg.* 474b) To, že zde Sókratés může tvrdit, že s ním všichni souhlasí i přes to, že jsou přesvědčeni o opaku toho, co Sókratés říká, je podle Vlastose možné potud, že „přesvědčení“ zde pochopíme v jakémsi skrytém či implicitním smyslu. (2) „Buďto ji [filosofii] tedy usvědč z omylu, jak jsem právě říkal, a dokaž, že není nejvyšším ze všech zel činit bezpráví a při činění bezpráví nedávat pokutu; anebo, jestliže toto necháš nevyvráceno, při psu, bohu Egypťanů, nebude s tebou, Kallikle, Kalliklés souhlasiti, nýbrž bude v nesouhlasu celý život.“ (*Gorg.* 482b) Tedy nehledě na to, co kdo tvrdí, popř. o čem je právě ‚přesvědčen‘, všichni mají v hloubi či implicitně taková přesvědčení, která jsou pravdivá – a odtud předpoklad [A].

Z předpokladu [A] a ze Sókratova tvrzení, „že by bylo lépe (...) aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval“ (*Gorg.* 482bc), vyplývá podle Vlastose Sókratův předpoklad [B]: „Soubor elenkticky ověřených morálních přesvědčení zastávaných Sókratem v dané době je konzistentní.“ (28)

A právě předpoklady [A] a [B] představují řešení problému elenchu, protože z nich plyne, „že se Sókratův soubor přesvědčení zcela zakládá na pravdivých přesvědčeních, z nichž vyplývá, že premisy q a r jsou pravdivé: ukázat, že $ne-p$ vyplývá z premis, které jsou pravdivé, znamená dokázat, že $ne-p$ je pravdivé.“ (28)

Je na čtenáři, aby posoudil, zda se Vlastosovi skutečně podařilo vyřešit problém elenchu, tedy ukázat oprávněnost čtvrtého elenktického kroku a tím zdůvodnit i pojetí elenchu jakožto pozitivního zkoumání. Proti Vlastosovu přístupu lze nicméně vznést dvě důležité námitky. (1) Je jistě možné obdivovat Vlastosův interpretační um a důvtip, který vynakládá na to, aby ukázal, že Sókratovy premisy q a r jsou vposled vřdy pravdivé, nicméně se nelze ubránit dojmu, že Vlastos textovou evidenci přece jen přeinterpretovává (srv. údajně Sókratovy předpoklady [A] a [B]). Navíc se nelze nezmínit o tom, že – jak bylo v odborné literatuře několikrát poznamenáno – celá argumentace o tom, že je lepší bezpráví trpět než činit, která pro Vlastose představuje klíč ke čtvrtému elenktickému kroku, je jednou z nejhorších a nejkontroverznějších argumentací v Platónových dialozích, neboť se zakládá na premisách, které byly v jiných dialozích explicitně zpochybněny. (Srv. např. premisu v 475a o tom, že krásnější věc vyniká nad ostatní buď libostí nebo prospěšností, která je v rozporu se závěry dialogu *Hippias Větší*.) (2) Značný problém představuje i fakt, že Vlastos čtvrtý elenktický krok dokládá pouze dialogem *Gorgias*. Je totiž otázka, zdali lze tento dia-

log pokládat za klasický raný či elenktický a klást na stejnou úroveň s dialogy *Euthyfrón*, *Lachés* a *Charmidés*. Většinou se totiž předpokládá, že dialog *Gorgias* je buď velmi pozdním raným dialogem nebo dokonce takzvaným přechodovým dialogem. Vlastos si je vědom tohoto relativně pozdního postavení dialogu *Gorgias*, ve kterém Sókratés poprvé „dokazuje pravdu“ na rozdíl od ostatních raných dialogů, kde „dává přednost slabší retorice a pro elenktické vyvrácení teze p užívá obratu, že $ne-p$ „se ukázalo být zřejmé“ (*efané hémin*)“ (34), a předpokládá, že Platón v době, kdy psal dialog *Gorgias*, začal díky svým nově se rodícím epistemologickým zájmům poprvé reflektovat metodu elenchu (srv. 35–37), aniž by se odklonil od celkového pojetí elenktických dialogů.

Nicméně až již uznáme oprávněnost čtvrtého elenktického kroku, nebo ho odmítneme jako nezdůvodněný a nezdůvodnitelný, zůstává Vlastosovou nezpochybnitelnou zásluhou, že pokud jde o první tři elenktické kroky, jasně popsal metodu, kterou užívá Sókratés v Platónových raných dialozích. Dalším Vlastosovým přínosem je to, že ukázal, že pochopení elenchu jakožto metody užívané v raných dialozích není důležité jen pro pochopení Sókratovy filosofické aktivity, nýbrž i pro pochopení Platónova vývoje. Elenchus nám tak poskytuje důležité kritérium pro stanovení určité skupiny takzvaných přechodových dialogů, které už nepatří k typickým raným dialogům, ale zároveň ještě nepatří ke středním dialogům, v nichž se objevuje nauka o idejích. Vlastos mezi tyto přechodo-

vé dialogy řadí dialogy *Euthydémos*, *Lysis* a *Hippias Větší*. V těchto dialozích je totiž do značné míry elenchos opuštěn. Jestliže byla pro elenchos důležitá jeho *existenční* dimenze, protože se zkoumalo vlastní přesvědčení Sókratova partnera zrcadlící se v jeho výchozí tezi, tak v těchto třech dialozích je tato dimenze *de facto* opuštěna. „Teze, o kterých se v těchto dialozích vážně diskutuje, se Sókratova partnera vposled netýkají; Sókratés sám je jejich autorem i kritikem.“ (30) Kdybychom na rozdíl od Vlastose viděli v elenchu především vyvrácení, kdybychom tedy neakceptovali čtvrtý elenktický krok, pak by bylo možné říct, že mezi přechodové dialogy patří i dialog *Gorgias*, protože v něm se objevuje nový pozitivní duch, snaha o nalezení pozitivního řešení netypická pro elenchos.

II

O tématu druhé studie vypovídá již její název „Socrates' Disavowal of Knowledge (Sókratovo odmítání vědění). Jak známo Sókratés v raných dialozích několikrát prohlásí, že nemá vědění, resp. že nic neví – v obecném povědomí představuje jeho nevědění dokonce esenci jeho filosofie. Problém je nicméně v tom, že na jiných místech Sókratés mluví a jedná tak, jako by něco přece jen věděl, ba někde dokonce explicitně prohlásí, že něco ví. Jak lze ovšem tato protikladná tvrzení vysvětlit či smířit?

Podívejme se nejprve na textovou evidenci: Sókratés na dvou místech v *Apologii* explicitně tvrdí, že nemá vědění: „Vždyť jsem si vědom, že nejsem moudrý v ničem, ani velkém ani

malém.“ (*Apol.* 21b) A dále: „A odcházeje jsem uvažoval o tom, že jsem moudřejší než tento člověk; je patrné, že žádný z nás neví nic důležitého a dokonalého. Avšak tento se domnívá, že něco ví, ve skutečnosti však neví, zatímco já, vědom si svého nevědění, se ani nedomnívám, že vím.“ (*Apol.* 21d) Tato tvrzení jsou ovšem v rozporu s tím, co Sókratés říká o několik stránek dál: „že však činit bezpráví a neposlouchat někoho lepšího, ať již boha nebo člověka, že to je zlé a špatné, to vím.“ (*Apol.* 29b)

Čtenáře možná napadne, že by tento rozpor mohl být (a mnohdy skutečně byl) připsán Sókratově ironii, a tak *de facto* prohlášen za zdánlivý. V případě, že bychom akcentovali pozitivní stránku Sókratovy filosofické aktivity, bychom tak mohli Sókratovo nevědění chápat kupříkladu jako rétorickou vytáčku, která má posloužit k tomu, aby Sókratova partnera povzbudila k dalšímu zkoumání. Nebo bychom mohli tvrzení, v němž Sókratés říká, co ví, „upřít jakoukoli váhu kvůli tomu, že je tak výjimečné.“ (43–44) Nicméně podle Vlastose je třeba brát obě Sókratova prohlášení naprosto vážně, přičemž tvrzení, v němž Sókratés hájí výše zmíněnou morální maximu, je nutně i přes jeho výjimečnou explicitnost chápat jako „tvrzení o vědění morální pravdy.“ (43) Poznamenejme, že Vlastos v tomto tvrzení spatřuje explicitní textový doklad svého přesvědčení, že elenchos slouží k získávání morálních pravd.

Vlastos podává následující řešení: „K vyřešení tohoto paradoxu stačí, když budeme předpokládat, že [Sókratés] pracuje s dvojím použitím

slov označujících vědění. Když tvrdí, že neví absolutně nic, má na mysli onen velmi silný význam, který již dříve používali filosofové a který budou používat i dlouho poté – kdy o něčem říkáme, že to víme, pouze vědění. To mu ovšem ponechává volný prostor pro to, aby mohl říct, že má morální vědění v radikálně slabším smyslu – v tom, který si žádá jeho vlastní nekonformní metoda filosofického zkoumání, elenchos.“ (49)

Ačkoli v dnešní filosofii nepředstavuje takové rozlišení dvou úrovní vědění žádný problém, nespokojuje se Vlastos s jeho pouhým konstatováním a snaží se ho doložit. Pokud jde o onen první silný význam vědění, resp. *jisté* vědění, které Vlastos označuje jako vědění_I (anglický výraz zní knowledge_{C(certainty)}), nachází Vlastos takové pojetí u Parmenida, u něhož se ve verši B 1,29 hovoří o „nauce, která je imunní vůči námitkám („neotřesitelná“) a systematicky ucelená („zakrouhlená“) (s. 55), Démokrita, který ve zlomku B 9 říká, že „ve skutečnosti nevíme nic s jistotou“ (s. 55), Platóna, který v *Ústavě* (477e) při rozlišení mezi vědění a správným míněním označuje vědění za neomylné (*anamartéton*), a Aristotela, který v *Prvních analytikách* (64b) hovoří o principech poznávaných o sobě.

Naproti tomu možnost či oprávněnost jiného typu vědění – tedy slabšího, *elenktického* vědění (takzvaného vědění_E) – spatřuje Vlastos v hovorovém používání slov označujících vědění. Tak většina lidí kupříkladu ochotně připustí, že *ví*, že kouření způsobuje rakovinu. A toto vědění zůstane vědění i potom, co ho kon-

frontujeme se silnějším vědění, které budeme mít na mysli, když se zeptáme: Skutečně to *víš*? „Když uznám silnější kritéria pro ‚vědění‘, které má tazatel na mysli, mohu bez problémů připustit, že nevím, a snad ještě dodat: ‚Jestliže si chcete promluvit s někým, kdo to ví, zeptejte se pana N.‘ – věhlasného fyziologa, který se tímto problémem zabývá již roky.“ (48–49)

Jestliže tedy Sókratés hovoří o tom, že zná nějakou morální pravdu, pak toto vědění nemyslí podle Vlastose v onom silném, filosofickém smyslu vyznačujícím se naprostou jistotou, nýbrž ve slabším, hovorovém smyslu; a toto vědění, které samou svou podstatou nemůže být jisté, je přístupné korekcím a upřesněním. Vědění morálních pravd, kterých má Sókratés dosahovat pomocí elenchu, není tedy *jistým* vědění, nýbrž pouze dočasným či provizorním vědění, které může být v průběhu dalšího či jiného zkoumání (elenchu), korigováno či vyvráceno. Nicméně jak jsme viděli při rozboru první studie zabývající se elenchem, mohl mít Sókratés podle Vlastose i přes teoretickou či principiální nedostatečnost elenktického vědění dost důvodů, aby toto vědění v praxi za vědění považoval – a to na základě svých předpokladů [A] a [B].

Pomocí tohoto rozlišení na jisté a elenktické vědění lze podle Vlastose vysvětlit i mnoho dalších zdánlivě paradoxních tvrzení v Platónových dialogích. Např.: „Všichni bychom se měli snažit dosáhnout vědění [= vědění_E] o tom, co je pravda a nepravda ve věcech, o kterých mluvíme. (...) Jestliže se pak někomu z vás bude zdát, že sám sobě projevují souhlas proti

skutečné pravdě, musíte mě zadržovat a vyvracet má tvrzení. Vždyť ani já to, co říkám, neříkám jako ten, kdo ví [= *víc*] (...)“ (*Gorg.* 505e-506a) I Sókratovo tvrzení, že ctnost je vědění, je třeba podle Vlastose chápat ve smyslu elenktického vědění.

Pokusíme-li se nějak zhodnotit Vlastosův přístup, je nutné především předeslat, že je bezesporu Vlastosovou zásluhou, že rozpor vyplývající ze Sókratova odmítání vědění nezlehčuje jako zdánlivý (jak se to dřív většinou dělo), nýbrž že ho bere vážně a snaží se ho řešit. Podobně jako první studie vyvolala i tato studie značnou diskusi, během níž byla podána i jiná alternativní řešení Sókratova nevědění. J. Leshner podává toto vysvětlení: „Když Sókratés popírá morální vědění, tak popírá, že zná pravdu určitých základních tezí *týkajících se ctnosti, dobra a krásy*, což je slučitelné s tvrzením, že má vědění *týkající se morálního charakteru specifických jednání*.“² P. Woodruff řeší zase problém Sókratova odmítání vědění pomocí rozlišení odborného a ne-odborného vědění, přičemž odborným vědění je míněna analogie k *techné*, na kterou Sókratés často poukazuje: „To, co Sókratés odmítá, je určitý typ *odborného vědění*, zatímco typ vědění, o kterém Sókratés tvrdí, že má, popř. připouští, že mají ostatní, nemusí splňovat odborná kritéria; a Sókratés v ne-odborných kontextech hovoří o vědění, jako by nemuselo splňovat

vůbec žádná kritéria (např. v *Apol.* 29b).“³

III

Ve třetí studii „Is the ‚Socratic fallacy‘ Socratic?“ (Je ‚Sokratův omyl‘ skutečně Sókratův?) se Vlastos zabývá problémem priority definice (= PD), resp. problémem takzvaného Sókratova omylu. Problém priority definice, kterého si jako první povšiml R. Robinson ve své knize *Plato's Early Dialectic*, souvisí se známou Sókratovou otázkou „Co je *F*?“ (např. „Co je zbožnost?“, „Co je statečnost?“ atd.). Protože se předpokládá, že Sókratés pomocí této otázky hledá definici (morálních pojmů), hovoří se někdy i o dialozích, v nichž se tato otázka klade, jako o definičních dialozích – sem patří rané dialogy *Euthyfrón*, *Lachés*, *Charmidés* (jistotou, ačkoli ne klíčovou, roli hraje tato otázka i v dialogu *Prótagoras*) a přechodové dialogy (podle toho zda tuto skupinu vydělíme jako specifickou skupinu z raných a středních dialogů) *Hippias Větší*, *Lysis* a *Menón*.

Priorita definice říká toto: Pokud neznáš kupříkladu definici zbožnosti (resp. neznáš odpověď na otázku „Co je to zbožnost?“), pak nemůžeš ani vědět, které jednání je zbožné a které nikoli. A bys tedy mohl vůbec nějaké jednání označit za zbožné, musíš vědět, co je to zbožnost, resp. znát její definici. Problém priority definice můžeme tedy formalizovat takto:

² J. H. Leshner, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, in: *Journal of the History of Philosophy*, XXV, 2, 1987, str. 282.

³ P. Woodruff, *Plato's Early Theory of Knowledge*, in: *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York – Oxford 1992, str. 90.

(PD) Pokud nevíš, co je to *F* (neznáš definici *F*), pak nebudeš o *F* nic vědět, resp. nebudeš vědět, zdali je něco *F*.

Do zveřejnění studie P. T. Geache (*Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*) v roce 1966 se prioritní definice chápala vposled neproblematicky jako Sókratovo přesvědčení, které motivuje jeho definiční tázání „Co je *F*?“. Avšak Geach, který označil prioritní definice za Sókratův omyl, v ní odhaluje dva zásadní metodologické nedostatky:

- 1) Abychom uměli správně užívat predikát *F*, nemusíme znát jeho definici.
- 2) Abychom mohli nalézt definici *F*, musíme znát příklady *F*.

Od té doby se prioritní definice stala skutečným interpretačním problémem raných dialogů a tématem dosud nevyřešených kontroverzí, jež se týkají především toho, zda se za Sókratovu definiční otázkou „Co je *F*?“ skrývá skutečně princip priority definice anebo zda mu prioritní definice byla až dodatečně podsunuta a definiční otázku lze vysvětlit i bez předpokladu priority definice.

I do této diskuse vstoupil Vlastos s originálním příspěvkem. Výchoiskem jeho úvah je zjištění, že v přechodových dialozích, jež – jak jsme viděli – se podle Vlastose od raných dialogů liší tím, že je v nich opuštěn elenchos, je prioritní definice přítomná. Dokladem její přítomnosti je např. tato pasáž z dialogu *Hippias Větší*: „Nedávno totiž mě kdosi uvrhl do rozpaků, když jsem v jakýchsi řečech

jedny věci haněl jakožto ošklivé a jiné vychvaloval jakožto krásné a on mi dal nějakou takovouto otázku, a to velmi uštěpačně: ‚Odkud pak ty, Sókrate, víš, které věci jsou krásné a které ošklivé? Hleď, mohl bys říci, co je krásno?‘“ (286cd) Ovšem podle Vlastose to není jen explicitnost podobných tvrzení, co ospravedlňuje vidět v přechodových dialozích prioritní definice (alespoň na první pohled se totiž podobná tvrzení vyskytují i v raných definičních dialozích), nýbrž i odlišná očekávání, která jsou s definiční otázkou v obou skupinách dialogů spjata. Na jiném místě dialogu *Hippias Větší* totiž Sókratés spojuje s definiční otázkou následující podmínku: „A přece jak budeš vědět, zdali kdo krásně provedl řeč nebo kterýkoli jiný výkon či ne, když neznáš krásno? A když jsi v takovém stavu, myslíš, že je pro tebe lepší spíše žít nežli být mrtev?“ (304de)

„Sókratés považuje neúspěch definičního zkoumání za svou osobní prohru: pokud nemá vhodnou odpověď na otázku ‚Co je to krásno?‘ – a předcházející dlouhá diskuse ukázala, že nemá – ztrácí jeho život smysl a je lhostejné, zda je, či není mrtev.“ (71) Naproti tomu v raných dialozích „působí neúspěch zkoumání toho, co je to *F*, zklamání, nikoli zoufalství: Sókratés ani nenaznačuje, že by považoval neúspěch zkoumání za něco víc než za dočasný nezdar jednoho zkoumání.“ (71) Pro Vlastose je toto zjištění klíčové, neboť to, co se říká v přechodových dialozích, vposled znamená, že Sókratés „není v běžném životě schopen učinit správné morální rozhodnutí, a tudíž není schopen jednat ctnostně.“ (72) Pokud jde ovšem

o rané dialogy, byl by podobný závěr zcela chybný, protože Sókratés se pomocí elenchu mohl dobírat morálních pravd, které mu vždy umožňovaly jednat ctnostně.

Po tomto zjištění se Vlastos obrací k raným dialogům a ukazuje, že se v nich princip priority definice nevykazuje. Vlastos nejprve zkoumá prioritní definice pomocí svého dvojitého použití slova *vědět*. Jestliže prioritní definice přeformulujeme tak, že zde vědět pochopíme jako *vědět s jistotou*, resp. *vědět_J* (Pokud nevíš_J, co je to *F*, pak ani nevíš_J, zda je něco *F*), pak nic takového Sókratés nemůže mít na mysli, protože v raných dialozích vědění_J striktně odmítá. Jestliže vědění ve formulaci priority definice pochopíme jako *elenktické vědění* (Pokud nevíš_E, co je to *F*, pak ani nevíš_E, zda je něco *F*), pak by se Sókratés musel dopustit zcela neomluvitelné chyby; „znamenalo by to totiž, že jestliže nemáš pravdivou elenktickou definici *F*, bylo by zbytečné snažit se ji nalézt pomocí Sókratovy oblíbené metody, jak hledat definice, totiž prostřednictvím zkoumání příkladů.“ (74). Tak např. v dialogu *Lachés* nejenže Sókratés neodmítne jako neopodstatněný první Lachetův pokus o definice statečnosti jakožto vytrvávání v šiku a bránění se nepříteli (srv. 190e), nýbrž sám vzápětí uvede celou řadu příkladů statečnosti (srv. 191c–e) – což je v rozporu s prioritou definice –, a „když před Lachetem proletí tyto rozmanité příklady statečnosti, žádá ho Sókratés, aby identifikoval statečnost tak, že nalezne jejich společný rys.“ (75)

Nicméně jestliže odmítneme priority definice jakožto vysvětlení či

zdůvodnění definiční otázky, musíme ještě zjistit – a to dokonce naléhavěji než dříve –, co Sókratés definiční otázkou vůbec sleduje, proč (za jakým účelem) ji používá. Konkrétně to znamená, jak reinterpretovat některé Sókratovy formulace, které na první pohled vypadají jako formulace priority definice: např. pasáž 6e v dialogu *Euthyfrón*: „Pouč mě tedy o tomto vidu samém, co asi jest, abych mohl, hledě na něj a užívaje ho za vzor, říci o takovém jednání, které mu (tomuto vidu) odpovídá – až už tak jednáš ty nebo kdokoli jiný –, že je zbožné, o tom, které mu však neodpovídá, abych to říci nemohl.“

Abychom pochopili, co Sókratés svou definiční otázkou v raných dialozích sleduje, musíme podle Vlastose rozlišit *nutnou* a *dostatečnou* podmínku. Podle priority definice „představuje vědění o tom, co je to *F*, *nutnou* podmínku vědění o tom, že něco *F*“ (s. 76), zatímco ve výše uvedeném citátu z dialogu *Euthyfrón* má „vědění o tom, co je to *F*, poskytnout *dostatečnou* podmínku vědění o tom, zda je něco *F*.“ (76) Nutná podmínka tedy znamená, že mohu znát příklady *F pouze tehdy, když* znám definici. Dostatečná podmínka naproti tomu říká, že pokud znám definici, jsem schopen *vždy správně* identifikovat příklady *F*; což jinými slovy znamená, že i když neznám definici, mohu znát příklady *F* – jenom je nedokážu vždy stoprocentně identifikovat. V raných dialozích tedy Sókratés s pomocí definiční otázky hledá „kritérium pro řešení všech těchto obtížných sporů o kontroverzních případech, jako např. toho, který vytváří pozadí pro Sókratovo setkání s Euthyfró-

nem.“ (76) Pro názornost můžeme smysl definiční otázky v dialogu *Euthyfrón* formalizovat podle nutné a dostatečné podmínky takto:

Nutná podmínka (PD): Pokud nevíš, co je to zbožnost (neznáš její definici, vid), nemůžeš *nikdy* rozhodnout, zda nějaké jednání je nebo není zbožné.

Dostatečná podmínka: Pokud znáš definici zbožnosti, pak *vždy* víš, které jednání je zbožné a které nikoli.

vlivem matematiky, resp. geometrie snaha o *jisté* vědění. A byl to právě „Platón, který si pod vlivem svých prohlubujících se matematických zájmů uvědomil, jak důležitá je definice

pro úspěšné hledání vědění“. (85) Na tomto pozadí je třeba rozumět i nauce o rozpomínání v dialogu *Menón*, která jakožto odpověď na eristickou otázku, jak lze hledat něco, co neznáme, souvisí s prioritou definice, avšak nikoli s tím, co Sókratés sledoval svou definiční otázkou v raných dialozích

Proč ovšem Platón v přechodových dialozích, a zvláště v dialogu *Menón*, reinterpretuje definiční otázku ve smyslu priority definice? Odpověď na tuto otázku je třeba hledat v Platónově filosofickém vývoji. Vlastos se totiž domnívá, že ve svém raném období byl Platón zcela pod vlivem Sókratovy filosofie, nicméně v jistém okamžiku lze v jeho díle sledovat náhlý zlom, kdy se od Sókrata odvrací. Tento zlom je podle Vlastose způsoben Platónovým náhlým zájmem o matematiku. A zatímco pro rané dialogy bylo charakteristické úsilí o elenktické vědění, od přechodových dialogů se v Platónově filosofii prosazuje pod

IV

Poslední dvě studie Vlastosovy knihy můžeme v naší recenzi pominout, protože nejsou důležité z hlediska naší snahy ukázat čtenáři hlavní interpretační úskalí raných dialogů, jak jsou reflektována současnou diskusí. Ačkoli se nemusíme s Vlastosovým řešením těchto úskalí ztotožnit, je třeba ocenit jeho interpretační přístup a jeho snahu hledat pro každou hypotézu textovou evidenci. A právě zachytit a ukázat Vlastosovu interpretační práci bylo hlavním cílem předkládané recenze.

Pavel Hobza