

O dialektickom charaktere Antisthenovho „Aianta“ a „Odyssea“

Vladislav Suvák¹ —

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Cieľom tejto štúdie nie je podrobná analýza ani systematická interpretácia Antisthenových rečí *Aias* a *Odysseus*,² ale ich uvedenie do širšieho kontextu sókratovskej literatúry a užšieho kontextu Antisthenových zlomkov. Chcem si položiť otázku, či je možné pristúpiť k týmto rečiam z hľadiska sókratovskej dialektiky, t. j. ako k textom, ktoré patria do sókratovskej literatúry, a to aj napriek tomu, že nie sú dialógmi.³

Aias [= VA 53 G.] a *Odysseus* [= V A 54 G.]⁴ sú dva najrozsiahlejšie texty, ktoré sa nám zachovali pod Antisthenovým menom.⁵ Staršia interpretačná línia

-
- 1 Rád by som poďakoval Lívii Flachbartovej za cenné pripomienky k článku. Tento príspevok je súčasťou riešenia projektov VEGA 1/0448/11, *Miesto kynizmu v sokratike*, a APVV-0164-12, *Starosť o seba: Antické problematizácie života a súčasné myslenie*.
 - 2 Reči sa zachovali v kódexoch pod názvami Αἴας ἢ περὶ Αἴαντος λόγος a Ὀδυσσεύς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως. V prípade prvého titulu je zrejmé, že ide o Aiantovu obhajobu vlastnej osoby. Titul druhej reči by sme mohli upraviť z vecného hľadiska na Ὀδυσσεύως λόγος, pretože aj Odysseus obhajuje pred súdom vlastnú osobu.
 - 3 Pod „sókratovskou literatúrou“ mám na mysli v prvom rade texty sókratovcov pôsobiacich v 4. st. pr. Kr. (Antisthenés, Aristippos, Eukleidés, Faidón, Aischinés, Xenofón, Platón atď.) a takisto texty antických autorov, ktorí boli ovplyvnení prácami prvej generácie Sókratových nasledovníkov (grécki a rímski kynici, raní stoici, akademickí skeptici, Dión z Prúsy, Libanios atď.). Bližšie pozri prácu Ch. Kahna (*Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 1-35), ktorý vymedzuje prvý okruh sókratovských autorov.
 - 4 Antisthenove zlomky sú číslované podľa Giannantonioho edície: Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. II. Napoli, Bibliopolis 1990, s. 137-181 (ďalej skratka G.). Slovenské znenie zlomkov vychádza z prekladu Andreja Kalaša (*Antisthenés*. Bratislava, Kalligram 2010), ktorý miestami upravujem s ohľadom na výklad.
 - 5 O autenticite rečí sa v minulosti hojne diskutovalo. W. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Vol. II. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot 1867, s. 269-270) ich označil za neskoršie imitácie Gorgiových rečí. Podobne sa vyjadril L. Radermacher (*Der Aias und Odysseus des Antisthenes*. *Rheinisches Museum für Philologie*, XLVII, 1892, s. 569-576), ktorý považoval reči za neskorší prozaický prepis neznámej aiantovskej tragédie. Do diskusie vstúpili ďalší klasickí filológovia (H. von Arnim, U. von Wilamowitz-Moellendorff, Th. Gomperz, J. Dahmen, K. Joël, G. Lehnert, W. Altwegg), aby vyjadrovali menšie či väčšie výhrady voči autenticite rečí. Súčasní historici takmer bez výnimky považujú reči za pravé (R. Höistad, A. Patzer, F. D. Caizzi, H. D. Rankin, G. Giannantoni, A. Brancacci, D. Lévystone atď.). V 90. rokoch M.-O. Goulet-Cazéová (*L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène*, in: Goulet-Cazé, M.-O. et al., *Chercheurs de sagesse*, Paris, Études Augustiniennes 1992, s. 5-36) otvorila otázku autenticity rečí, ktorá je podľa nej neistá z viacerých

ich považovala za vzorové rečnícke cvičenia a dávala ich do vzťahu s epideiktickými rečami typu Gorgiovej *Heleny*. F. Blass⁶ si zrejme ako prvý všimol, že reči majú okrem rétorického aj dialektický charakter. Historici sa začali vážnejšie zaoberať ich obsahom a postupne dospeli k záveru, že Antisthenés vykreslil cez eticko-rétorickú prizmu vlastné poňatie ľudského charakteru.⁷ Súčasní interpreti až na malé výnimky⁸ súhlasia s názorom, že reči nastoľujú etické otázky. Viacerí sú dokonca presvedčení, že Antisthenés ich nevytvoril pod vplyvom sofistickej rétoriky, ale ako sókratovec⁹ – čo okrem iného znamená, že by sme ich mohli, či dokonca mali čítať v kontexte sókratovského myslenia. Ale ak sa o to pokúsime, narazíme na zásadnú otázku: Aký charakter máme prisúdiť *Aiantovi* a *Odysseovi* – rétorický alebo dialektický?

Rétorika a dialektika

Otázka rétorického alebo dialektického charakteru nie je náhodná. Pod vplyvom tradície, ktorá pri výklade sókratovského myslenia vychádza predovšetkým z obrazov Sókrata vykreslených v (raných) Platónových dialógoch, stavíme rétoriku do priamej opozície voči dialektike: Rétorika vytvára reči bez vnútornej schopnosti dialógu, t. j. bez schopnosti myslenia a poznania toho, čo je dobré a správne. Rétorika nám pomôže, keď chceme niekoho presvedčiť, dokonca ňou presvedčíme aj seba samých, ale neumožní nám vytvoriť vzťah k pravde.¹⁰ V tomto zmysle chápeme rétoriku ako niečo protikladné dialektike, ako protipól pravého filozofovania – ak by sa potvrdil rétorický ráz Antisthenových rečí, preukázal by sa zároveň ich nedialektický charakter.

Naša interpretačná pozícia sa ukáže v inom svetle, keď si uvedomíme, že dialektické skúmania, ktorými sa zaoberá veľká časť moderných interpretácií Platónových dialógov, nedokážeme oddeliť od ich rétorického rámca.

(Pokrač. pozn. č. 5) dôvodov (poukazuje napr. na to, že Odysseus nepoužíva výraz *πίνοος*, ktorý patrí ku kľúčovým termínom Antisthenovho myslenia).

6 Por. Blass, F., *Die attische Beredsamkeit*. Bd. II. Leipzig, Teubner 1874, s. 310-315.

7 Por. Höistad, R., *Cynic Hero and Cynic King*. Lund, Carl Bloms Boktryckeri 1948, s. 94 nn.; Patzer, A., *Antisthenes der Sokratiker*. Heidelberg, dizertačná práca, s. 213 nn.

8 Por. Luttazzo, M. T., *Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*. *Elenchos*, XVII, 1996, No. 2, s. 275-357.

9 Por. Patzer, A., *Antisthenes der Sokratiker*, c.d., s. 246-255, a záver na s. 255: „Der vorsokratische Antisthenes hat nie existiert“ („Predsókratovský Antisthenés nikdy neexistoval“). Por. Gianantoni, G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. II, c.d., s. 275-276; Brancacci, A. *Oikeios logos*. Napoli, Bibliopolis 1990, s. 147-167. Por. taktiež reakciu A. Brancacciho (*Dialettica e retorica in Antistene*. *Elenchos*, XVII, 1996, No. 2, s. 359-406) na štúdiu M. T. Luttazzovej (*Dialettica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, c.d., s. 275-357), v ktorej dokazuje spojitost' medzi Antisthenovými rečami a sókratovskou rétorikou pomocou podrobnej rekonštrukcie pasáže Xenoph. *Mem.* IV 6, 14-15.

10 Por. napr. Plat., *Phdr.* 259e4-260a4.

Pripomeňme si napr. Platónovu *Obranu Sókrata*, v ktorej Sókratés od prvého momentu zdôrazňuje, že jeho reč bude prostá, nepripravená, zložená z náhodných slov, lebo verí, že je spravodlivé to, čo hovorí.¹¹ Sókratés všetkých ubezpečí, že bude hovoriť čistú pravdu – na rozdiel od svojich žalobcov, ktorí vedia presvedčivo rozprávať, ale zatiaľ nepovedali ani slovo pravdy.¹² Inými slovami, Sókratés sa zaviazal, že nebude používať rétorické figúry, aby urobil svoju reč presvedčivejšou, lebo nič nemôže byť presvedčivejšie ako pravda. Pri pozornejšom čítaní však zistíme, že Sókratova obhajoba má precíznu rétorickú výstavbu a využíva takmer všetky rétorické figúry gorgiovského typu.¹³ Ako upozorňuje A. W. Nightingale,¹⁴ Platón stavia filosofický diskurz do priameho protikladu s ľubozvučným jazykom rétoriky, čo však neznamená, že jeho dialógy sa obmedzujú iba na dialektiku.

Pri čítaní Xenofónových *Spomienok na Sókrata* nenarazíme na ostrý protiklad medzi rétorikou a dialektikou. Zrejme to súvisí s celkovým obrazom Xenofónovho Sókrata, ktorý sa v mnohých ohľadoch líši od Platónovho. Uvedme len niekoľko dôležitých rozdielov:¹⁵ Xenofónov Sókratés sa priznáva k tomu, že je vychovávateľom a má určité znalosti v etickej oblasti.¹⁶ Platónov Sókratés sa vyhýba označeniu „učiteľ“¹⁷ – nechce, aby ho považovali za učiteľa v tradičnom ani sofistickom zmysle. Učiteľ, ktorý odovzdáva žiakom pozitívne „náuky“ (μαθήματα), by sa dostal do konfliktu s elenktickým charakterom skúmania.¹⁸ Zrejme z toho istého dôvodu sa Platónov Sókratés neodvoláva na δαιμόνιον, ktoré by ho nabádalo ku konaniu – skôr ho vystríha pred tým, čo sa chystá vykonať.¹⁹ Naproti tomu božské znamenie (δαιμόνιον σημήσιον) naznačuje Xenofónovmu Sókratovi (a dokonca aj jeho priateľom), čo je dobré urobiť a čomu sa treba vyhnúť.²⁰ Platónov Sókratés si nezakladá na tradičných hodnotách, ako česť alebo dobrá povesť, a takisto svojim druhom odporúča, aby sa ich vzdali.²¹ Xenofónov Sókratés naopak dbá na dobrú

11 Por. Plat., *Apol.* 17c1-3.

12 Tamže, 17a-c.

13 Por. Stryckerov komentár k Platónovej *Obrane Sókrata*: Strycker, E. de – Slings, S. R. (eds.), *Plato's Apology of Socrates*. Leiden–New York–Köln, Brill 1994, s. 27-40.

14 Por. Nightingale, A. W., *Genres in Dialogue*. New York, Cambridge University Press 1995, s. 3.

15 Por. Dorion, L.-A., *Xenophon's Socrates*. In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.), *A Companion to Socrates*. Oxford, Blackwell 2006, s. 95-96.

16 Por. Xenoph., *Mem.* I 1, 16; I 3, 9; I 4, 6; I 6, 13-14; I 2, 17-18; II 6, 30-32; IV 2, 40; IV 3, 1; IV 7, 1.

17 Por. Plat. *Apol.* 19d; 33a.

18 V Aischinovom dialógu *Alkibiádés* hovorí v podobnom duchu Sókratés Alkibiádovi, že nepozná nijakú μαθήμα, ktorú by mohol niekoho naučiť, a tým mu pomôcť. Por. Aeschin., *Alcib.*, zl. VI A 53,26 G.

19 Por. Plat., *Apol.* 31d; 40a; *Euthyd.* 272e; *Phdr.* 242b-c.

20 Por. Xenoph., *Mem.* I 1, 2-5; I 4, 15; IV 3, 12; IV 8, 1; Xenoph., *Apol.* 12-13. Rozdielne chápanie daimonia by mohlo súvisieť s tým, že Xenofónov Sókratés takmer vôbec nevyužíva ἔλεγχος – na to, aby urobil svojich spoločníkov lepšími, používa iný λόγος (por. *Mem.* I 4, 1).

21 Por. Plat., *Gorg.* 526d; *Resp.* 347b; *Phaed.* 82c.

povešť.²² Platónov Sókratés chápe zdatnosť ako vedenie.²³ Pre Xenofóntovho Sókrata je zdatnosť výsledkom *ἄσκησις*, čo znamená, že bez cvičenia ju môže stratiť.²⁴ Xenofóntov Sókratés hovorí o svojej dialektickej činnosti prozaicky ako o skúške seba samého a druhých,²⁵ zatiaľ čo Platónov Sókratés dáva dialektike akýsi vyšší zmysel, keď hovorí o službe bohu.²⁶

Takisto k rétorike pristupuje Xenofóntov Sókratés inak ako Sókratés raných Platónových dialógov. V III. knihe *Spomienok* hovorí, že tie najkrajšie životné zásady, ktoré zodpovedajú zákonom našej obce, si osvojujeme pomocou reči, a práve takto – prostredníctvom reči (*διὰ λόγου μανθάνει*) – získavame každú krásnu znalosť. „Najlepší učители vyjadrujú svoje myšlienky najčastejšie rečou a najväčší myslitelia bývajú zároveň výbornými diskutérmi“ (*οἱ ἀριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται*).²⁷ Medzi dobrým učiteľom, zdatným mysliteľom a rečníckou schopnosťou obidvoch nie je žiadne napätie – múdry muž je spravidla dobrým učiteľom aj zdatným rečníkom. To však neznamená, že Sókratés vychováva zo svojich žiakov rečníkov v zmysle sofistickej politickej výchovy. Xenofón obraňuje Sókrata, ktorý je obvinený zo zlého vplyvu na mladých ľudí, keď hovorí, že „sa nesnažil vypestovať čo najskôr u svojich druhov schopnosť rozprávať, konať a vyrovnávať sa s každou situáciou. Myslel si, že tí, ktorí nadobudli tieto schopnosti, a neopierali sa o rozumnosť (*σωφρονεῖν*), sú nespravodlivejší a náchylnejší k chybnému konaniu.“²⁸ To, čo musí predchádzať rečníckej schopnosti, je *σωφρονεῖν*. Zároveň však vidíme, že Xenofón nepoužíva ako antonymá výrazy pre človeka schopného dialektickej rozpravy (*διαλέγονται*)²⁹ a rečníka (*ῥήτορ*).³⁰ Vo IV. knihe *Spomienok* označí Sókrata za najpresvedčivejšieho rečníka: „Kedykoľvek on sám dokazoval v reči nejakú otázku, vychádzal zo všeobecne uznávaných tvrdení, lebo veril, že to je jediný bezpečný spôsob. Zo všetkých ľudí, ktorých poznám, si vedel získať najväčší súhlas u svojich poslucháčov. Hovorieval,

22 Por. Xenoph., *Mem.* 1 7, 1; III 3, 13-14; III 7, 1.

23 Por. Plat., *Prot.* 349d-360e; *Lach.* 194d.

24 Por. Xenoph., *Mem.* I 2, 19-24; II 1, 20; II 1, 28; II 6, 39; III 3, 6; III 5, 13-14; III 9, 1-3.

25 Xenofóntov Sókratés chápe svoje úsilie podobne ako Sókratés v Platónovej *Obrane Sókrata* 38a5-6, keď hovorí, že život bez skúšania (*ἀνεξέταστος βίος*) nie je hodný toho, aby ho človek žil.

26 Vyhlásenia Platónovho Sókrata sa nachádzajú na hrane bezbožnosti (por. *Apol.* 23b; 30a). Xenofón poníma zbožnosť tradične (por. *Mem.* I 3, 1; IV 3, 16; IV 6, 2-4).

27 Xenoph., *Mem.* III 3, 11-12.

28 Tamže, IV 3, 1.

29 Tamže, III 3, 12. Por. etymologické vymedzenie slova *διαλέγεσθαι* v Xenoph. *Mem.* IV 5,12: „Slovo *διαλέγεσθαι* (*umenie rozhovoru*) má svoj pôvod vo zvyku zhromaždiť sa a spoločne sa radiť na základe *triedenia vecí* (*διαλέγοντας*) podľa druhov; musíme sa usilovať o čo najlepšie zdokonalenie v tomto umení a venovať mu čo najväčšiu starostlivosť, lebo tým sa formujú najlepší muži, najschopnejší viesť druhých a diskutovať.“

30 Xenoph., *Mem.* IV 6, 15.

že aj Homér vyhlásil Odyssea za presvedčivého rečníka (τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι), pretože vedel podoprieť svoje reči o všeobecne uznávané pravdy.³¹ Táto pasáž je pre nás dôležitá okrem iného aj preto, lebo Xenofón sa v nej vyjadruje podobným slovníkom ako Antisthenés v zlomku V A 187 G., ktorý je výkladom Odysseovho prívlastku πολύτροπος.³² Na základe uvedených pasáží sa zdá, že Xenofóntove práce nestavajú dialektiku proti rétorike tak, ako Platónove rané dialógy. Dokonca by sme mohli povedať, že tento protiklad nehrá u Xenofóna príliš veľkú rolu.

Platón stavia rétoriku do opozície s dialektikou viacerými spôsobmi – vždy v závislosti od preberaných otázok. Jednu z hlavných výhrad dialektiky voči rétorike formuluje Sókratés v rozprave s Prótagorom v rovnomennom Platónovom dialógu. Pre naše skúmanie bude dôležité, že táto výhrada má zaujímavú súvislosť s Antisthenom. Najskôr si pripomenieme priebeh *Prótagora* 334c-338c.

Sókratés v reakcii na dlhú prednášku (μακρὰ λέγη; 334c9) žiada slávneho rečníka Prótagora, aby skrátil svoje odpovede, t. j. aby odpovedal iba toľko, koľko je potrebné (ἀποκρίνωμαι ὅσα δεῖ; 334d7-9), a využil pritom svoje umenie stručnej reči (βραχυλογία; 335a3), lebo v opačnom prípade nebudú viesť dialektický rozhovor (διαλέξεσθαι; 335a2). Prótagoras namieta, že ak by pristúpil na Sókratovu požiadavku – viesť diskusiu tak, ako mu to predpisuje jeho protivník (ὁ ἀντιλέγων) –, nikdy by nevyhral žiadny rečnícky zápas (ἄγωνα λόγων; 335a4). Prótagoras sa vlastne priznáva k tomu, že cieľom jeho vystúpenia je víťazstvo podobné tomu, o aké sa snažia atléti v súťažiach.³³ Avšak Sókratovi ide o niečo iné – o skúmanie, porozumenie, sebaopoznanie, ktoré naučí človeka, ako sa má lepšie rozhodovať. Aj keď to Sókratés nehorí priamo, Platónov čitateľ už „tuší“, že medzi tým, čo znamená λόγος pre Prótagora, a tým, čo predstavuje διάλογος pre Sókrata, je zásadný rozdiel. Sókratés ironicky vysvetľuje, že nie je schopný sledovať dlhé Prótagorove reči, a preto uvíta, ak vymenia dlhý diskurz za krátky. Chystá sa dokonca

31 Tamže, IV 6, 15.

32 Odcitujem aspoň časť zlomku V A 187 G., ktorý parafrázuje Antisthenov výklad Odysseovej polytropie: „Azda bol Odysseus darebák, keď ho nazýva Homér ‚mnohoobratný‘ (πολύτροπος)? Nenazval ho tak náhodou preto, že bol múdry (σοφός)? Slovo obrat (τρόπος) sa podľa všetkého používa vo dvoch významoch: označuje jednak povahu, jednak spôsob použitia reči. ‚Dobre obratný‘ (εὐτροπος) je totiž muž, ktorého povaha ho obracia vždy k dobrému. Obraty reči však predstavujú jej rôzne formulácie...“ Z Antisthenovho výkladu prívlastku πολύτροπος vyplýva, že Odysseus je σοφός v rečníckom aj etickom zmysle. G. Giannantoni (Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. II, c.d., s. 345-346) dáva Antisthenov výklad Odysseovej polytropie do súvislosti so sókratovským skúmaním mien (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων; por. zl. V A 160 G.). Por. taktiež podrobný výklad zl. V A 187 G. v spojitosti s ὀνομάτων ἐπίσκεψις u A. Brancacchio (*Oikeios logos*, c.d., s. 45-60).

33 Keď sa sofista Hippias zmieňuje o tom, že sa zúčastní rečníckej súťaže počas olympijských hier, použije rovnaké sloveso ako atlét, ἀγωνίζεσθαι (Plat., *Hipp. Min.* 364a).

odísť, ak by mal Prótagoras pokračovať v dlhých rečiach, ale Kallias ho zadrží. Sókratova požiadavka na priebeh ďalšieho rozhovoru je jednoduchá: Prótagoras musí odpovedať stručne na Sókratove otázky (336a6-7). Iba takýmto spôsobom sa bude rozprávať s ním, t. j. nebude sa prihovárať ku všetkým. Za Sókratovu požiadavku sa postaví aj jeho obdivovateľ Alkibiadés: Sókratés neovláda umenie dlhej reči (μακρολογία), v ktorom je Prótagoras majstrom, ale dokáže viesť rozhovor (διαλέγεσθαι), lebo ovláda umenie dávať a prijímať λόγος (336c1). Ak si Prótagoras myslí, že je schopný zvíťaziť nad Sókratom v umení stručnej reči, môže sa pustiť do rozhovoru. Jedinou podmienkou je, aby neskĺzol do dlhého rozprávania (μακρὸς λόγος), t. j. aby sa (týmto úskokom) nevyhýbal zdôvodnenému výkladu (διδόναι λόγον). Každý má mať možnosť prejaviť svoju vlastnú mienku.³⁴

Za to, aby pokračoval rozhovor Sókrata s Prótagorom, sa vyslovia ďalší účastníci rozpravy. Zrejme to nie je náhoda, že sú medzi nimi viacerí slávni sofisti. Prodikos vyzve Sókrata a Prótagora, aby sa dohodli na spôsobe rozhovoru ako priatelia, ktorí sa navzájom dohovárajú priateľsky, a nie ako odporcovia a nepriatelia, ktorí sa medzi sebou škriepia.³⁵ Hippias navrhne, aby ani Sókratés, ani Prótagoras netrvali na svojich požiadavkách, t. j. aby jeden nenapínal všetky plachty a nehnať sa plným vetrom na šire more reči a aby druhý popustil uzdu svojim rečiam, nech sa ukážu vo väčšej nádhere (338a). Mali by si určiť sudcu, ktorý bude dbať na správny rozsah obidvoch rečí.

S Hippiovým návrhom nadšene súhlasia aj ostatní. Ide o zlomový bod celej pasáže, lebo práve tu sa ukazuje, že prítomní sofisti chápu λόγος úplne inak ako Sókratés. Všetci schvalujú „strednú cestu“ (μέσον τι ἀμφοτέρους τεμείν; 338a6-7) medzi dlhou rečou (rétorikou) a krátkou rečou (dialektikou). Ale pozorný čitateľ Platónovho fiktívneho dialógu už „vie“, že Hippiov návrh je nepochopením Sókratovej požiadavky stručnej reči. Žiadna stredná cesta neexistuje. Sókratés sa vysloví o Hippiovom návrhu s jemnou iróniou, že nie je možné zvoliť rozhodcu pre ich rozhovor, lebo horší by nemohol rozhodovať o lepšom, rovný by robil to isté, čo oni, a lepšieho, t. j. múdrejšieho, ako Prótagoras nenájdu. Namiesto toho Sókratés navrhne, aby sa Prótagoras pýtal ako prvý a Sókratés mu bude odpovedať, potom sa bude rovnakým spôsobom pýtať Sókratés a odpovedať bude Prótagoras. Rozhodcom rozhovoru sa stane každý zúčastnený, lebo ktokoľvek ľahko zistí, keď bude niekto odpovedať na položené otázky nepresne.

Na základe uvedenej pasáže by sme mohli povedať, že platónske διαλέγεσθαι znamená držať sa „stručnej reči“ (βραχυλογία), ktorá je opakom „dlhých výkladov“ (μακροὶ λόγοι), t. j. všetkých vopred pripravených rečí,

34 Por. Plat., Prot. 336d5.

35 Tamže, 337b1-b3.

„zhotovených“ ako nejaké dielo (ἔργον), ktoré je výsledkom *techné*, presnejšie τέχνη ῥητορική. Naproti tomu skúmajúci rozhovor je živá reč, a ako taká musí mať formu otázok a odpovedí, pričom otázky, nie odpovede, sú hybným momentom dialektického skúmania. Na základe pasáže z Platónovho *Prótagora* „vieme“, že rétorika nás nedoviede k pravde, nemôže nás doviesť k pravde, lebo jej reči chcú presvedčiť poslucháčov o niečom, čo je od začiatku zrejme. Pravda o veciach, ktorú hľadá Sókratés v dialógu (a podľa jeho vzoru aj my v „sókratovských rozhovoroch“), však nie je zřejmá ani samozřejmá.

Záver, ku ktorému nás priviedla uvedená pasáž, má podobu určitej tézy. Tézy, ktorú sme vytrhli z kontextu celkovej rozpravy a zo situácie, do ktorej bola zasadená. Nemali by sme ju chápať absolútne – tým by sme sa sprenverili dialektike, ktorá žije z pochybnosti, či presnejšie zo sebaepochybnosti. Ale v určitom zmysle nám môže poslúžiť, pretože veľká časť zachovaných Antisthenových zlomkov má tézovitú podobu. Ak chceme porozumieť kontextu, z ktorého boli vytiahnuté a ktorý len tušíme, musíme jednotlivé tézy čítať pomocou paralelných textov, ktoré tvoria širší rámec sókratovskej literatúry.

Antisthenovo chápanie βραχυλογία

Začneme nenápadným Antisthenovým zlomkom V A 104 G. (*Gnom. Vat.* 743 n. 12 [= *Gnom. Vindob.* 99]): [*scil. Antisthenes*] ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι τὴν δὲ κακίαν ἀπέραντον. Antisthenés povedal, že „zdatnosť nepoužíva veľa slov, špatnosť však nekonečne veľa“.³⁶ Ak by sme k tomuto výroku pristúpili pomocou Platónovho *Prótagora*, mohli by sme ho chápať ako výraz presvedčenia, že skúmanie zdatnosti si vyžaduje stručnú reč, βραχυλόγος. A nemuselo by ísť len o stručnosť v konvenčnom zmysle, lebo βραχυλογία je základná požiadavka pre to, aby sa mohla uskutočniť skúmajúca rozprava, διαλέγεσθαι. Potvrdením takého výkladu by bola druhá časť výroku, že chybné, zlé konanie (κακία) sa spravidla spája s opakom βραχυλόγος, a tým je predsa μακρὸς λόγος rétoriky.

Dôraz na „nekonečné hovorenie“, ἀπέραντος λόγος, umožňuje rozvinúť výklad, ktorý by evokoval nielen prijatie sókratovskej dialektiky, ale aj kritiku Platónovej verzie sokratiky. Výrok by mohol poukazovať na to, že pla-

36 H. Neuhausen (*Der Zweite Alkibiades*. Berlin, De Gruyter 2010, s. 158-160) naznačuje vo svojom komentári k Ps-Platónovmu *Alkibiadovi II*, že Antisthenés bol zrejme iniciátorom stotožnenia ἀρετῆς s βραχυλογία. Inšpiráciou mu mohlo byť spartské chápanie modlitby: Pre Sparťanov bolo príznačné, že sa sústreďovali iba na to podstatné a používanie odporučených modlitebných formúl (βραχυλογία) sa považovalo za prejav φρόνησις, čo sa prenieslo aj do používania každodennej reči, v ktorej sa obmedzovali na to, čo je nutné povedať, ἄ δεῖ λέγειν (Plat., *Alcib. II*. 148b-c; por. Plat., *Prot.* 342e2 nn.; *Leg.* 641e4-7).

tónske skúmanie zdatnosti, ktoré sa podriaďuje otázke „čo je to?“ (τί ἐστι), nás neprivedie k zdatnému cieľu. Zdatnosť nenájde v nekonečných (teoretických) rozpravách, lebo tie nakoniec vedú k poznaniu, že odpoveď na otázku „Čo je to?“ sme nenašli. Práve týmto konštatovaním končí veľká časť raných Platónových dialógov: *Viem, že „čo je to“ neviem.*³⁷ Antisthenov výrok τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι by sme mohli pochopiť ako odmietnutie Platónových pokusov o esencialistické definovanie zdatnosti, proti ktorému stavia Antisthenés οἰκείος λόγος – možno ako špecifickú podobu stručnej reči, βραχυλογία, ktorá sa na konci každého skúmania vracia k východiskovému ὄνομα (por. zl. V A 160 G).

Takýto výklad by korešpondoval s Antisthenovými zlomkami zachovanými v aristotelovskej tradícii. V *Metafyzike* H3 referuje Aristotelés o probléme, ktorý zamestnával antisthenovcov: „že nie je možné vymedziť, čo je vec, lebo definícia je vraj dlhá reč (λόγος μακρός), ale že je možné uviesť, aké niečo je, napríklad striebro; hoci nemožno uviesť, čo je striebro, možno o ňom povedať, že je ako cín“.³⁸ Nevieme, na koho Aristotelés odkazuje, keď hovorí o „antisthenovcoch“ (οἱ Ἀντισθένειοι), ale zdá sa, že má na mysli tých, ktorí odmietali platónsko-aristotelovské definovanie pomocou určenia rodu a druhu, t. j. tých („sókratovcov“), ktorí popierali možnosť definovania τί ἐστι. Aristotelés sa o nich vyjadruje dosť nelichotivo (por. výraz ἀπαίδευτοι), ale nepopiera, že problém definovania má určitú závažnosť. K. Döring³⁹ naznačuje, ako by sme mohli spojiť Aristotelovu kritiku s kontextom sókratovského dialógu: Zmienka o príliš dlhej reči⁴⁰ by mohla byť odkazom na Antisthenov dehonestujúci komentár k Platónovým pokusom o vymedzenie τί ἐστι. Znamenala by, že Platónovo uvažovanie o ideách je z Antisthenovho hľadiska iba zbytočným hromadením slov. Aristotelov odkaz na λόγος μακρός sa teda nemusel týkať obsahu polemiky medzi Antisthenom a Platónom, ale atmosféry, v ktorej sa odohrávala, čo by dosvedčovali aj viaceré anekdoty.⁴¹

Na tomto mieste by sme mali poznamenať, že „veci“, o ktorých sa diskutuje v sókratovských dialógoch, nie sú akékoľvek veci, a už vôbec nie „veci osebe“, ale tie, ktoré sa týkajú nášho života, resp. toho, pre aký spôsob života sa rozhodujeme.⁴² Z tohto hľadiska je Aristotelov príklad so striebrom prekvapu-

37 Por. záver Platónovho *Lachéta* (*Lach.* 199e11). Por. taktiež *Plat., Lach.* 200e5; *Charm.* 175b2-4; *Euthyphr.* 15c1-12; *Lys.* 223b7-8.

38 *Arist., Metaph.* 1043b4-32 [= V A 150 G.]

39 Por. Döring, K., Antisthenes: Sophist oder Sokratiker? *Siculorum Gymnasium*, 38, 1985, s. 232.

40 *Por. Arist., Metaph.* 1043B26.

41 *Por. zl. V A 149 G., V A 147 G., V A 148 G.*

42 Výraz τὰ πράγματα by sa dal preložiť slovami „praktické záležitosti“. Por. anglické ekvivalenty, ktoré navrhuje A. L. Bonnette vo svojom komentári k prekladu Xenofónových *Spomienok* (*Xenophon, Memorabilia*. Ithaca, Cornell University Press 1994, s. 169): *practical matters, business, affairs*.

júci, či dokonca zavádzajúci. Medzi „striebrom“ a „zdatnosťou konania“ spočíva zásadný rozdiel: Ak mám dostatočné znalosti v určitej oblasti vedenia, napr. v umení spracovania kovov, tak som schopný akceptovať základné definície „vecí“, ktoré patria do tejto oblasti, inak by som nemohol súhlasiť alebo polemizovať s inými znalcami o tom, ako sa vyrába určitá zliatina atď. Ale asi sa nenájdu dvaja ľudia, ktorí by sa dokázali dohodnúť na definícii takých vecí, ako sú „spravodlivosť“ alebo „odvaha“. A to nie preto, že by neboli znalcami v tejto oblasti, ale preto, že umenie života (τέχνη τοῦ βίου) nie je vedenie na spôsob spracovania kovov alebo matematiky. Práve v rozdielnom prístupe k sókratovskému „vedeniu nevedenia“ by sme mali hľadať východiská dvoch rozdielnych ciest, ktorými sa vydali naši dvaja sókratovci. Zatiaľ čo Antisthenés chápal διαλέγεσθαι skôr ako skúšku charakteru a návod na vnútorné zdokonaľovanie, Platón z neho urobil najvyššie vedenie, ktoré sa má stať kritériom premeny človeka aj obce v duchu maximy, že *poznať dobro znamená konať v súlade s týmto poznaním*.

V ďalšej Aristotelovej správe sa dočítame, že „Antisthenés rozmýšľal veľmi naivne, keď tvrdil, že nič nemožno vypovedať s výnimkou vlastnej reči (οἰκειὸς λόγος), ktorá je špecifická pre každú jednu vec – myslel tým len reč o jednej veci (ἐν ἐφ’ ἑνός); z toho mu malo vyplynúť, že spor nie je možný (μη εἶναι ἀντιλέγειν), a dokonca že takmer nie je možný ani omyl (ψεύδεσθαι)“.⁴³ V tejto chvíli sa nebudeme zaoberať logicko-metafyzickou argumentáciou proti konceptu λόγος ako οἰκειὸς λόγος, ktorú Aristotelés formuluje hlavne preto, aby potvrdil svoje vlastné učenie o definícii (ὄρος). Odhliadneme aj od otázky, či bola Antisthenova argumentácia namierená primárne proti Platónovmu učeniu, t. j. či mala charakter *argumentum ad hominem*.⁴⁴ Zameriame sa na iný aspekt Aristotelovej správy: Ak boli tézy οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν a οὐκ ἔστιν ψεύδεσθαι súčasťou učenia o οἰκειὸς λόγος – ako nás ubezpečuje citovaná pasáž z *Metafyziky* Δ29 –, nemali by sme ich dávať do súvislosti s učením sofistov, aj keď nás k tomu nabáda veľká časť komentátorov.⁴⁵ Tézy o nemožnosti ἀντιλέγειν a ψεύδεσθαι nevyjadrujú to isté, čo prótagorovská téza, že „všetko je pravdivé“ (πάντα ἀληθῆ), pretože pre Antisthena je pravdivý iba οἰκειὸς λόγος. Okrem toho sa zdá, že Antisthenés sledoval svojou argumentáciou niečo iné ako obhajobu relativizmu alebo skepticizmu, lebo nepopieral protirečenie vo význame každodenného používania jazyka. Ako dosvedčuje zl. V A 174 G., ten, kto protirečí, nemá umlčať toho, komu proti-

43 Arist., *Metaph.* 1024b26-34 [= V A 152 G.].

44 Por. Rankin, H. D., Irony and Logic: The ἀντιλέγειν paradox and Antisthenes' Purpose. *L'Antiquité Classique*, XLIII, 1974, s. 316-320.

45 Antisthenove „logické tézy“ dáva väčšia časť komentátorov (od E. Zellera po W. K. C. Guthrieho) do súvislosti s tézami sofistov. V poslednej dobe sa zaoberal týmito súvislosťami L. Navia: *Antisthenes of Athens*. Westport–London, Greenwood Press 2000, s. 53-64.

rečí, ale má ho poučiť – veď „ani bláznivého človeka nevylieči ten, kto je choromyseľný v opačnom smere“. Prirovnanie protirečiaceho človeka k tomu, kto sa niekam bláznivo rúti, naznačuje, že Antisthenés vychádzal zo sókratovského učenia o chorobnom charaktere zdanlivého vedenia.⁴⁶ Príznakom bláznovstva by mohlo byť táranie, proti ktorému sa musíme brániť sókratovským διαλέγεσθαι – čo dosvedčuje aj Epiktétova správa, že „počiatkom výchovy je skúmanie mien“.⁴⁷

„Aias“ a „Odysseus“

Ak by sme uplatnili toto hľadisko na Antisthenove reči *Aias* a *Odysseus*, mohli by sme povedať, že Odysseus sa prihovára k Aiantovi ako k človeku, ktorý žije v zajatí zdanlivého vedenia. Vyčíta mu nevedomosť, ktorá bráni v túžbe po krásnych veciach (τὰ καλὰ), pričom nevedomosť označuje za najväčšie zlo pre tých, ktorí ho v sebe nosia.⁴⁸ Príkladom človeka ovládaného chorobnou nevedomosťou je práve Aias, tragický hrdina typu Oidipa, ktorého privedie zdanlivé vedenie až k šialenstvu a samovražde. Odysseus robí niekoľko narážok na Aiantov nešťastný koniec, napr. keď pripomenie Aiantovu naivitu a detinskosť, alebo keď ho prirovná k rozzúrenej divej svini.⁴⁹ Odysseus stavia nevedomého človeka do protikladu s dobre konajúcim mužom (ἀγαθόν), ktorý nemôže utpieť nijaké zlo – ani od druhu, ani od nepriateľa, ani od seba samého.⁵⁰

Nevedomosť (ἄμαθια) uchopená ako chorobný stav duše patrí medzi kľúčové témy sokratiky. Niet pochyb o tom, že Antisthenov Odysseus hovorí o nevedomosti sokratovským spôsobom, keď kritizuje Aianta za to, že podlieha všeobecnej mienke o tom, čo je dobré.⁵¹ Aiantova nevedomosť, hoci ne-

46 Por. Röck, H., *Der unverfälschte Sokrates*. Innsbruck, Wagner 1903, s. 67-68.

47 Epictet., *Dissert.* I 17,10-12 = [V A 160 G.]. V A 54 G., § 13. G. Giannantoni (*Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*. Roma, Edizioni dell'Ateneo 1963, s. 228-237) interpretuje tézy οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν a οὐκ ἔστιν ψεύδεσθαι pomocou διαλέγεσθαι, t. j. pomocou sókratovského poňatia ἀλήθεια ako *súhlasu*, ὁμολογία.

48 V A 54 G., § 13. Por. tiež Plat., *Charm.* 173d: rozumnosť by nedovolila, aby do nášho konania vpadla nevedomosť.

49 Por. V A 54 G., § 6: ἡλίθιος ἦσθα; V A 54 G., § 6

50 V A 54 G., § 6. V Odysseových slovách môžeme začuť ozvenu niektorých téz známych z Platónových dialógov: *dobrému človeku nemôže nikto uškodiť*; por. Plat., *Apol.* 41c-d: *pre dobrého človeka niet nijakého zla ani za živa, ani po smrti* (t. j. čokoľvek sa dobrému človeku stane, nezraní ho to), atď. Por. LévyStone, D., *La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos. Phronesis*, 50, 2005, s. 185 nn.

51 Por. V A 54 G., § 5; „...napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam; dostal si sa k nej – a práve tak aj tí ostatní – bez vlastného pričinenia.“ V A 54 G., § 3: „Naozaj nevieš vôbec nič, ak tvrdíš, že svätokrádeže sa dopustil ten, kto vám prinavrátil raz a navždy stratenú sošku.“ V A 54 G., § 4: „Pre vlastnú nevedomosť si nevedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul.“

úmyselná, je podľa Odyssea skutočnou príčinou chybného úsudku aj chybného konania.⁵²

Známy zlomok z Epiktéta: „Počiatkom výchovy je skúmanie mien“ (ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις),⁵³ by sme mohli chápať ako potvrdenie toho, že Antisthenés uplatňoval sókratovské logické postupy pri definovaní zdatností podobne ako raný Platón alebo Xenofón v *Spomienkach*.⁵⁴ Epiktétos, resp. Antisthenés používa výraz παιδευσις zrejme preto, aby zdôraznil, že v dialektickom skúmaní ide o systematický proces výchovy.⁵⁵ Pokusy moderných interpretov nájsť styčné body medzi Antisthenovým ὀνομάτων ἐπίσκεψις a Prodikovým skúmaním synonym nie sú presvedčivé, podobne ako údajné narážky na Antisthena v Platónovom *Kratylóvi*. Téza o výchove, ktorá začína systematickým skúmaním mien, nadobúda špecifický zmysel až vtedy, keď ju čítame sókratovsky, t. j. ako skúšku výpovedí, ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα.⁵⁶

Ozvenou antisthenovského ὀνομάτων ἐπίσκεψις by mohla byť Odysseova reakcia na Aiantovo obvinenie, že je vykrádačom chrámov (ιερούσολος),⁵⁷ resp. Odysseova odpoveď na Aiantovo obvinenie, že očividný zločin označuje za krásny čin (καλόν). Aias spochybňuje Odysseovu odvahu poukázaním na to, ako pod rúškou noci⁵⁸ ukradol z chrámu sochu bohyně a ešte sa týmto činom chválil pred Achájami, ako by vykonal niečo výnimočné (καλόν). Aias vychádza z presvedčenia, že vykrádanie chrámov je zločin, ktorý môže získať zdanie dobrého konania (καλόν) iba v reči (λόγος), avšak nie v skutočnosti (ἔργον). Odysseus podľa Aianta zastiera pomocou reči (rétoriky)

52 Por. V A 54 G., § 4. Por. tiež Plat., *Apol.* 25d-26a, 37a o rozdiel medzi úmyselným a neúmyselným konaním, ktoré Platón v nasledujúcich dialógoch preformuluje do paradoxnej tézy: „Nikto nekoná zle úmyselne.“ K sókratovskému charakteru platónskej tézy, podľa ktorej: „Nevedomosť je príčinou chybného konania“, pozri Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, c.d., s. 92. Kahn túto tézu porovnáva s Antisthenovým *Odysseom*.

53 Epictet., *Dissert.* I 17,10-12 [= V A 160 G.]

54 Por. napr. záver rozhovoru Sókrata s Euthydémom (*Mem.* 4.2), ktorý vyúsťuje do typickej apórie (por. Plat., *Men.* 79e-80b) – Euthydémos už nie je schopný ďalej odpovedať.

55 Por. pseudo-platónske *Definície* (*Def.* 416a27-28).

56 Dobrým príkladom takejto skúšky by mohla byť pasáž z Platónovho *Lachéta* (*Lach.* 197e nn.). Bližšie pozri Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV, Napoli, Bibliopolis 1990, s. 384-385. Por. taktiež Giannantoni, G., *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, c.d., s. 228-237.

57 Por. Mazzara, G. *Aspetti gorgiani e pitagorici nel socratico Antistene*. In: Giombini, S. – Maracci, F. (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Perugia, Aguaplano 2010, s. 257-268. Podľa Mazzaru postupuje podobným spôsobom Gorgias pri *Obhajobe Heleny*, keď skúma, kto je „barbar“ (βάρβαρος).

58 Aias používa protiklad λάθρα – φανερώς (*potajne – zjavne*; V A 53 G., § 5), aby zdiskreditoval Odysseovu odvahu. Odysseus je zbabelec, pretože koná potajne (napr. keď si navlieka šaty žobráka). Odysseus bude reagovať na Aiantove obvinenia (V A 54 G., § 10). Aias vyzýva takisto sudcov, aby rozhodovali verejne, a nie tajne – aj sudcovia si musia uviesť, že budú spravodlivo potrestaní za nespravodlivý rozsudok (V A 53 G., § 8).

skutočnú povahu zlého činu. Pripomeňme, že Aias začína aj končí svoju reč poukazom na protiklad slov a činov (λόγοι-ἔργα). Môžeme dokonca povedať, že celá Aiantova reč je vystavaná na antitéze λόγου-ἔργου. Vo chvíli, keď vyzýva sudcov, aby spravodlivo rozhodli, hovorí, že „mnohé a dlhé reči sa často hovoria pre nedostatok činov“.⁵⁹ Ako vidíme, Aias odmieta rétoriku ako takú a proti jej dlhým rečiam stavia strohé hrdinské činy v duchu tradičnej vojenskej morálky.⁶⁰

Odysseus sa bráni proti Aiantovým obvineniam tým, že pripomína útrapy a nebezpečenstvá, ktoré musel znášať, keď sa vydal po Athéninu sošku.⁶¹ Nikto nemôže označiť jeho výpravu za zbabelú. Na prvý pohľad sa zdá, že Odysseus sa obraňuje spôsobom obvyklým pre súdne reči. Ale zároveň vidíme, že jeho prvoradým cieľom nie je vyvrátenie Aiantových obvinení. Odysseus prekračuje rámec vyvracania tým, že pripomína okolnosti, ktoré ho viedli k tajnej ceste za hradby Tróje: Sošku Athény musel priniesť, lebo Achájci si vypočuli veštbu, že Tróju nedobijú, kým sa socha nevráti na miesto, odkiaľ bola ukradnutá. Nešlo teda o svätokrádež, ale o naplnenie veštby. Aias opäť preukázal svoju nevedomosť (ἄμαθία), keď vyhlásil, že svätokrádeže sa dopustil ten, kto prinavrátil stratenú sošku, a nie ten, kto ju zákerne ukradol (t. j. Alexander). Odysseus vysvetľuje, čo sa stalo, a svojou rečou uvádza veci na pravú mieru. Až po osvetlení všetkých okolností, ktoré ho viedli k činu (medzi vysvetľovaním a konaním nie je žiadne napätie), sa vracia k Aiantovej kritike reči a rétoriky. Odysseus sa vraj chvatal pred ostatnými, že urobil niečo výnimočné a krásne (καλόν), ale v skutočnosti konal zločinne. Odysseus odpovedá Aiantovi ďalším vysvetlením: „Je naozaj nepochopiteľné, že takéto obvinenia adresuješ práve tomu, kto vám vynášiel spôsob, ako dobyť Tróju, po ktorej ste tak túžili. Veď ak je dobré (καλόν), že Trója padla, musí byť dobré (καλόν) aj to, že niekto vynášiel spôsob, ako sa tak stane. Za čo sú mi iní vďační, to mi ty vyčítaš. Pre vlastnú nevedomosť si nevedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul.“⁶² Odysseus uvádza veci na pravú mieru tým, že osvetľuje, kto je ἱερόσυλος a čo je to καλόν. Proces vysvetľovania by sme mohli chápať ako obraz skúmania mien, či presnejšie vyšetrovania (ἐπίσκεψις) slov ἱερόσυλος a καλόν, ktoré používame ako samozrejmé heslá

59 VA 53 G., § 8.

60 K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Bd. II/1. Berlin, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung 1901, s. 146) dáva Antisthenove reči do súvislosti s polemikou medzi Lachétom a Nikiom v Platónovom *Lachétovi*, ktorá je podľa neho rovnakého druhu ako spor medzi Aiantom a Odysseom. Ide o polemiku medzi φρόνησις a ἰσχύς, λόγος a ἔργον, ἀνδρεία v zmysle καρτερία (Lachés) a ἀνδρεία v zmysle σοφία (Nikias).

61 VA 54 G., § 3.

62 VA 53 G., § 4-5.

(ὀνόματα).⁶³ Odysseus nepostupuje prvoplánovo, aby dokázal, že má pravdu, ale prihovára sa k svojmu sokovi ako niekto, kto ho chce radšej poučiť než vyvrátiť (por. zl. V A 174 G.). Z Odysseovej reči cítime silný pedagogický tón vlastný celej sókratovskej dialektike. Jej cieľom nie je len súhlas s vecou, ale aj premena účastníkov diskusie a – seba samého.

Z hľadiska argumentácie je Aiantova reč kratšia a jednoduchšie zdôvodnená ako Odysseova. Aias vyjadruje silnú nedôveru k obhajobe, ktorá sa odohráva v reči. Jediným kritériom spravodlivosti by mali byť činy: „Aká by to bola spravodlivosť (δικη), keby rozhodovali sudcovia, ktorí o veci nič nevedia a dozvedajú sa o nej iba prostredníctvom slov (λόγοι), hoci udalosť sa odohrala v skutočnosti (ἔργον)?“⁶⁴ Aias je znepokojený tým, že prítomní sudcovia neboli priamymi účastníkmi udalosti, o ktorej majú rozhodnúť.⁶⁵ Akou rečou ich má presvedčiť, že konal tak, ako konal? Spochybňuje kompetentnosť sudcov a spochybňuje aj kompetentnosť súdu. Nezmyselne žiada sudcov, aby posudzovali iba činy a nebrali ohľad na reči – svoju požiadavku formuluje ako bojovník, ktorý vie, že na bojisku sa nevíťazí rečami: „Žiadam vás, ktorí o veci nič neviete, aby ste pri posudzovaní zdatnosti neprihliadali na slová (λόγοι), ale oveľa väčšmi na činy (ἔργα). Ani boj sa presa nerozhoduje rečami, ale činmi. Pred nepriateľa nemôžeš postaviť opačný argument,⁶⁶ ale len silu zbraní, ktorá ti alebo prinesie víťazstvo alebo mlčiacu porobu.“⁶⁷ Aias nepriamo vyjadruje obavu, že je ako rečník v horšej pozícii než skúsený Odysseus: „Keby som mal ustúpiť mužovi, čo mi je rovný, vôbec by mi to nevadilo. Nikde však nenájdeš dve veci viac rozdielne, ako sme my dvaja.“⁶⁸

Zásadný rozdiel medzi Aiantom a Odysseom by sme mohli vidieť v tom, ako prístupujú k samotnej reči (λόγος). Odysseus rozlišuje medzi rétorikou a dialektikou, t. j. medzi prázdnyimi vyhláseniami a nepravdivými obvineniami na jednej strane a skúmaním súvislostí, v ktorých sa veci odohrali, na strane druhej. Aias kladie rétoriku a dialektiku na jednu úroveň reči, a tú

63 Por. Plat., *Resp.* 495c-d. Pasáž, v ktorej Platónov Sókratés poukazuje na zneužívanie filozofie („plnej krásnych slov a hesiel“, καλῶν δὲ ὀνομάτων καὶ προσημάτων μεστήν), dávajú niektorí komentátori do súvislosti s Platónovou kritikou Antisthena a kynikov. Por. Adam, J., *The Republic of Plato*. Vol. II. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 28. Oveľa pravdepodobnejšie však je, že Platónovi ide o kritiku sofistov typu Euthydéma (por. Plat., *Euthyd.* 271c-272b).

64 V A 53 G., § 1.

65 Por. V A 53 G., § 4.

66 ...οὐδ' ἀντιλέγειν ἔξεστι πρὸς τοὺς πολέμιους. Niektorí komentátori (napr. F. W. A. Mullach a v nadväznosti naňho aj A. Patzer) poukazujú na paralelu s Antisthenovým dôkazom o nemožnosti sporu (por. zl. V A 152 G. – V A 153 G.). Proti tomu namieťa F. Declava Caizzi (*Antisthenis Fragmenta*. Milano, Istituto Editoriale Cisalpino 1966, s. 90-91) aj G. Giannantoni (*Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV, c.d., s. 263).

67 V A 53 G., § 7.

68 V A 53 G., § 5.

stavia do opozície voči konaniu. Pre Odyssea je však reč niečo, čo by mohlo a malo byť rovnocenné činu. Musíme sa vyvarovať zlých rečí, podobne ako sa vyhýbame zlému konaniu. Práve v tom by sme mohli vidieť jedinečnosť jeho charakteru: Odysseus je človek, ktorý dokáže zosúladiť svoje slová s činmi, čo z neho robí predobraz sókratovského mudrca.⁶⁹

Aias a *Odysseus* patria z hľadiska žánru k epideiktickým rečiam. Ale zároveň sú to súdne obhajoby – aj keď prednesené na pomyselnom súde. Obidvaja hrdinovia predstupujú pred sudcov, aby vylíčili svoje konanie v čo najlepšom svetle. Ani jeden z hrdinov neoslovuje druhého menom. Medzi ich prehovormi je však určitý rozdiel: *Aias* adresuje svoju reč iba sudcom, *Odysseus* oslovuje všetkých prítomných, t. j. obracia sa na sudcov aj na *Aianta*. *Odysseus* vedie spočiatku svoju obhajobu podobne ako *Aias* z pozície ἐγώ (*ja*). Pripomenutím hrdinských činov, ktoré vykonal, zdôrazňuje rozdiel medzi ním a ostatnými Achájcami, t. j. medzi ἐγώ (*ja*) a ὑμεῖς (*vy*).⁷⁰ Ale keď prechádza k vysvetľovaniu, ako došlo k udalostiam, ktoré sú predmetom sporu, stále častejšie sa obracia na *Aianta*. A hoci je *Odysseus* podobne ako *Aias* nepriateľský voči sudcom, nedovoľáva sa ich spôsobilosti ani zhovievavosti, t. j. nevyužíva jeden z najčastejších nástrojov súdneho rečníctva. *Odysseova* zmierlivá stratégia reči presúva pozornosť od obhajoby vlastnej osoby k tomu, čo je príčinou sporu – od otázky, komu má pripadnúť zbroj po Achillovi, k problematizácii zdatnosti konania,⁷¹ na ktorú upozornil už *Aias*.⁷²

Žánrovo sú *Aias* a *Odysseus* epideiktické reči, ktoré sú akýmsi predobrazom súdnych a politických rečí. *Aias* a *Odysseus* vedú medzi sebou zápas (ἄγών). Ich cieľom nie je lepšie dorozumenie alebo porozumenie ako v dialógu, ale víťazstvo. Ak vyjdeme z tohto predpokladu, *Antisthenove* deklamácie by sme mohli posudzovať ako dobové výkony rečníkov. Mohli by sme ich porovnávať – podobne ako K. A. Morganová⁷³ – z hľadiska úspešnosti: *Aiantova* reč by predstavovala pre väčšinu z nás neúspešnú rétoriku (neúčinné používanie *logu*), zatiaľ čo *Odysseova* reč by bola príkladom úspešnej rétoriky (účinného použitia *logu*). Ak by sme si položili otázku, na čo poukazujú *Antisthenove* reči, zrejme by sme došli k podobnému záveru ako K. A. Morganová, totiž že *Aiantov* neúspech slúži ako pripomenka toho, čo máme urobiť,

69 Por. LévyStone, D., La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos, c.d., s. 212.

70 Por. V A 54, § 1 G.: „Pre naše táboriace vojsko som urobil viac dobra ako vy všetci dohromady.“

71 Por. V A 54 G., § 6, § 11, § 13.

72 V A 53 G., § 4. *Odysseovo* sebaisté vystupovanie pred tribunálom pripomína *Sókratovu* obhajobu, lebo ani on sa nesnažil nakloniť si sudcov a jeho vystupovanie pôsobilo arogantne. Por. Montiglio, S., *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor, The University of Michigan Press 2011, s. 25-26.

73 Por. Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press 2000, s. 119.

ak chceme byť úspešnejší (musíme pozorne počúvať svojich učiteľov rétoriky a zlepšiť svoje rečnícke schopnosti).

Proti takémuto výkladu by sme mohli namietať, že Antisthenés sa nikde nezmiňuje o tom, kto zvíťazil v súboji rečí. Z textu sa nedozvieme, ktorá reč bola úspešnejšia. Buď to preňho nebolo dôležité, alebo sa spoliehal na to, že výsledok sporu je všeobecne známy.⁷⁴ Nesmieme zabúdať ani na možnosť, že Antisthenés mohol urobiť víťaza z Aianta, čím by zvýraznil niektorý z motívov Aiantovej reči, napr. motív „zdatnosti, ktorá sa zaobíde bez slov“.⁷⁵ Oveľa pravdepodobnejší je však predpoklad, že pre Antisthena nebol dôležitý víťaz sporu. Absencia hodnotiaceho stanoviska by mohla súvisieť so špecifickým charakterom rečí. Obidve totiž vytvárajú určitý celok, z hľadiska ktorého vystupujú do popredia iné otázky ako úspešnosť. *Aias* a *Odysseus* nie sú samostatné obhajoby, ale vzájomne prepojená dvojica rečí. Dvojica, ktorú nemôžeme nazvať dialógom v sókratovskom zmysle βραχυλογία, ale ani súborom samostatných monológov (μακροὶ λόγοι) bez vzájomného vzťahu jedného k druhému. *Odysseus* odpovedá na viaceré Aiantove obvinenia formou „stručnej reči“, ktorá sa vzťahuje priamo k Aiantovým výhradám, a to nielen preto, aby sa obraňoval, ale aj preto, aby Aianta poučil, a tým mu dopomohol k lepšiemu poznaniu. K poznaniu, ktoré závisí na každom z nás, ale vyžaduje si pomoc od priateľa. *Odysseus* v tomto bode pripomína Sókrata, ktorý inicioval svoju rečou u väčšiny účastníkov rozhovoru poznanie seba samého. *Odysseovej* reči by sme mohli pripísať podobný charakter ako dialektickému skúmaniu: *Odysseus* ukazuje, že zdanlivé poznanie nás núti robiť chyby v usudzovaní a konaní, ktoré z nás robia nešťastných ľudí. Inými slovami, bez sebapoznania nedokážeme správne viesť svoje životy. *Odysseova* zainteresovanosť na tom, aby *Aias* pochopil vlastnú nerozumnosť, a tým predišiel chýbnému konaniu, ktoré môže viesť až k sebazničeniu, je očividná.⁷⁶ *Odysseovi* nejde o egoistickú snahu obhájiť svoju osobu. *Odysseova* reč obsahuje popri obhajobe ďalší dôležitý rozmer, ktorý súvisí so sókratovskou výchovou. Práve v tom by sme mohli vidieť dialektický charakter Antisthenových rečí.

74 Doboví poslucháči ho mohli poznať zo spracovania epizódy ὄπλων κρίσις v *Malej Iliade* alebo v dobových tragédiách.

75 Por. zl. V A 134 G.: „Zdatnosť sa týka činov a nepotrebuje veľa slov ani náuk.“ H. D. Rankin (*Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam, Hakkert 1986, s. 151-173) si myslí, že *Aias* a *Odysseus* predstavujú dva rozdielne aspekty antisthenovského hrdinu: Ani jeden nemá strach z fyzickej námahy, πόνοσ; *Aias* sa podobá skôr na impulzívneho a priameho *Hérakla*; *Odysseus* je naproti tomu *Héraklés* používajúci rozum; *Aias* predstavuje človeka, ktorý nedostal odmenu za svoje námahy, πόνοσ, ani za úsilie o zdatnosť, ἀρετή; všetky Aiantove charakterové vlastnosti predznačujú jeho tragický koniec (podobne ako osud *Héraklov*).

76 Por. V A 54 G., § 5: „Ak mám úprimne povedať, čo je podľa mňa v tvojom prípade najpravdepodobnejšie, myslím, že si prudkým hnevom sám sebe pripravuješ záhubu.“

Ak by sme sa v tejto chvíli vrátili k východiskovej otázke, či je protiklad medzi rétorikou a dialektikou jednou z kľúčových tém sókratovskej literatúry, mohli by sme povedať, že s ohľadom na špecifický charakter Antisthenových rečí *Aias* a *Odysseus* je tento protiklad skôr Platónovým pokusom o vyrovnanie sa s dobovou rétorikou než všeobecným znakom sokratiky. Antisthenés a pod jeho vplyvom zrejme aj Xenofón a ďalší grécki spisovatelia ovplyvnení neplatónskymi obrazmi Sókrata (ako napr. Dión z Prúsy) nechápali rétoriku a básnictvo ako niečo, čo je v protiklade voči sókratovskej dialektike. Obidve formy poznania patria k životu. Každá z nich môže napomáhať životu iným spôsobom. Záleží len na nás, či ich dokážeme správne využiť. Možno z tejto perspektívy by sme mali čítať slová, ktoré podľa Stobaia povedal Antisthenés, keď sa ho ktosi opýtal, v akom odbore má dať vyučiť svojho syna: „Ak hodláš žiť s bohmi, nech sa stane filozofom, ak s ľuďmi, nech je rečníkom.“⁷⁷ A aký charakter by sme mali prisúdiť *Aiantovi* a *Odysseovi* – rétorický alebo dialektický? Zdá sa, že jeden aj druhý.

Použité latinské skratky

Aeschin. (Aeschines)

Alcib. = *Alcibiades* (*Alkibiadés*)

Aristot. (Aristoteles)

Metaph. = *Metaphysica* (*Metafyzika*)

Epictet. (Epictetus)

Dissert. = *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae* (*Epiktétove Rozpravy zostavené Arrianom*)

Plat. (Platon)

Alc. II. = *Alcibiades II.* [Sp.] (*Alkibiadés II.*)

Apol. = *Apologia Socratis* (*Obrana Sókrata*)

Def. = *Definitiones* [Sp.] (*Definície*)

Charm. = *Charmides* (*Charmidés*)

Euthyd. = *Euthydemus* (*Euthydémós*)

77 II 31,76 [= V A 173 G. G. Výrazy φιλόσοφος a ῥήτορ nemusíme chápať ako protiklady. Antisthenés hovorí v súvislosti s polytropickým Odysseom (por. Porphyr., *Schol. ad Od.* α 1 [= V A 187 G.]): „Ak sú mudrci (οἱ σοφοί) dobrí vo vedení rozpráv (διαλέγεσθαι) a vedia vyjadriť tú istú myšlienku mnohými spôsobmi (τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν), možno povedať, že ovládajú mnoho obrátov (τρόποι) reči na tú istú tému. Potom ich možno pokojne nazvať mnohoobratnými (πολύτροποι).“ Iný výklad zl. V A 173 G. formuluje Marie-Odile Goulet-Cazéová (*Religion and the Early Cynics*. In: Branham, R. B. – Goulet-Cazé, M. O. (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, University of California Press 1996, s. 69), ktorá ho dáva do súvislosti s Antisthenovou vierou v bohov a zbožnosťou.

Euthyph. = Euthyphron (Euthyfrón)

Gorg. = Gorgias (Gorgias)

Hipp. Mi. = Hippias minor (Hippias Menší)

Lach. = Laches (Lachés)

Leg. = Leges (Zákony)

Lys. = Lysis (Lysis)

Men. = Meno (Menón)

Phaed. = Phaedo (Faidón)

Phdr. = Phaedrus (Faidros)

Prot. = Protagoras (Prótagoras)

Resp. = Respublica (Ústava)

Porphyr. (Porphyrius)

Schol. ad Od. = Scholia in Homeri Odysseam (Schólie k Homérovej Odyssei)

Xenoph. (Xenophon)

Apol. = Apologia Socratis (Obrana Sókrata)

Mem. = Memorabilia Socratis (Spomienky na Sókrata)

SUMMARY

On the dialectical character of Antisthenes' "Ajax" and "Odysseus"

The aim of this study is to introduce Antisthenes' declamations *Ajax* and *Odysseus* into the wider context of Socratic literature. The interpretation has as its starting point the question of whether it is possible to read these declamations from the viewpoint of Socratic dialectic. The first part reminds us of the difference between rhetoric and dialectic, which Plato adumbrated in the *Protagoras*, where the long monological declamation (*makros logos*) is opposed to the short dialogical declamation (*brachulogia*). The second part is devoted to the interpretation of some of Antisthenes' fragments which adumbrate how Antisthenes connects *brachulogia* with the investigation of virtue (*aretē*), but at the same time criticised Plato's attempts to find an essentialist understanding of them. It was against Plato that he evidently aimed his concept *oikeios logos* and the thesis concerning the impossibility of contradiction, which we might understand with the help of the Socratic doctrine of the harmfulness of unknowing. The last part tackles the various aspects of Antisthenes' declamations, relates them to the foregoing interpretation and shows their dialectical character, as well as Antisthenes' peculiar understanding of the relation between rhetoric and dialectic.

ZUSAMMENFASSUNG

Zum dialektischen Charakter von Antisthenes' „Aias“ und „Odysseus“

Ziel dieser Studie ist es, Antisthenes' Reden *Aias* und *Odysseus* in den breiteren Kontext der sokratischen Literatur zu setzen. Ausgangspunkt ist die Frage, ob es möglich

ist, diese Reden vom Standpunkt der sokratischen Dialektik aus zu lesen. Der erste Teil erinnert an den Unterschied zwischen Rhetorik und Dialektik, wie Platon sie in seinem *Protagoras* andeutet, indem er den langen Monolog (griech. *makros logos*) und den kurzen Dialog (*brachylogia*) einander gegenüber stellt. Der zweite Teil der Studie befasst sich mit der Auslegung bestimmter Bruchstücke bei Antisthenes, die darauf hindeuten, dass Antisthenes die *Brachylogia* mit der Erforschung der Tugend (*arete*) verband, gleichzeitig aber Platons Versuch einer essentialistischen Erfassung kritisierte. Gegen Platon war wohl auch Antisthenes' Konzept des *Oikeios logos* und seine These von der Unmöglichkeit des Streits gerichtet, die wir mithilfe der sokratischen Lehre von der Schädlichkeit des Nichtwissens erfassen könnten. Der letzte Teil befasst sich mit mehreren Aspekten in den Reden von Antisthenes und bringt diese in Zusammenhang mit den vorherigen Abschnitten. Des Weiteren wird auf den dialektischen Charakter dieser Reden sowie auf Antisthenes' individuelle Auffassung der Beziehung zwischen Rhetorik und Dialektik hingewiesen.