

FUNKCIE HANBY V KALLIKLOVEJ „OTVÁRACEJ REČI“ (*Gorg.* 482c4 – 486d1)¹

ULRICH WOLLNER, Univerzita Mateja Bela, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Banská Bystrica, Slovenská republika

WOLLNER, U.: Functions of Shame in Callicles' "Opening Speech" (*Gorg.* 482c4 – 486d1)
FILOZOFIA, 78, 2023, No 4, pp. 273 – 284

The concept of shame (αἰσχύνη) plays a cardinal role in Plato's *Gorgias*. Plato works with this concept by dramatically influencing the characters' actions and discourses throughout the dialogue. It has the most frequent and most important position in the part in which Socrates discusses with the young Athenian politician Callicles. The study analyzes and interprets the ways in which Plato's Callicles worked with shame in his "opening speech" (482c4 – 486d1). The author focuses on the distinction between two functions of shame: (1) negative – (1.1) as an impulse to correct opinions, (1.2) as a consequence of lack of courage, (1.3) as a tool of the weak to control the "naturally strong" and (2) positive – as an instrument of discredit (Callicles' attempt to bring shame to Socrates).

Keywords: Functions – Shame – Callicles – Plato – Socrates – Gorgias

Úvod

Problematika hanby (αἰσχύνη) má v Platónovom *Gorgiovi* významné postavenie. Na viacerých miestach dialógu má hanba závažný vplyv na takmer všetky postavy, ich správanie a myslenie. Ak sa sústredíme na dramatické hľadisko diela, môžeme pozorovať, ako Platón zdôrazňuje úlohu hanby takým spôsobom, že rôzne chápania jej funkcií ovplyvňujú názory i reakcie postáv v priebehu dialógu. Tento účinok je najmarkantnejší v tretej časti *Gorgia*, kde Sokrates diskutuje s mladým začínajúcim aténskym politikom Kalliklom.² Z tohto hľadiska ma bude zaujímať, akými spôsobmi Platónov Kalliklés pracoval s hanbou vo svojej „otváracej reči“³ (482c4 – 486d1).

¹ Za podnetné rady a pripomienky k predchádzajúcej verzii štúdie ďakujem anonymným recenzentom časopisu *Filozofia*.

² Ako je zrejme z riadkov 515a1 – 2.

³ V interpretačnej literatúre často označovaná ako „veľká reč“ (*great speech*).

Prečo považujem za dôležité skúmať to, čo v dialógu vyslovila táto postava? Inšpiroval ma názor Johna Coopera, vyjadrený v kapitole „Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*“, že Platónova inovácia v oblasti morálnej psychológie sa v *Gorgiovi* nepredstavuje prostredníctvom Sokrata, ale prostredníctvom Kallikla (Cooper 1999, 29 – 75).

Z tohto dôvodu považujem za nevyhnutné skúmať, ako mladý aténsky politik chápal hanbu a aké funkcie jej pripisoval. Pri analýze a interpretácii Kalliklových myšlienok sa zameriam na rozdiel medzi dvomi funkciami hanby: (1) negatívnou – (1.1) ako impulz na korekciu názorov, (1.2) ako dôsledok nedostatku odvahy, (1.3) ako nástroj slabých na ovládanie „prirodzene silných“ a (2) pozitívnou – ako nástroj diskreditácie (Kalliklova snaha vyvolať hanbu v Sokratovi).

1. Negatívne funkcie hanby

Začnime skúmaním Kalliklovej kritiky hanby. Táto kritika je zacielená na jej tri negatívne funkcie.

1.1. Hanba ako impulz na korekciu názorov

Kalliklés⁴ zaháji svoju „otváraciu reč“ (482c4 – 486d1) tým, že Sokratovu predchádzajúcu, pomerne rozsiahlu, odpoveď na Kalliklovu pochybnosť o serióznosti Sokratových názorov⁵ považuje za rétorické stratégie podobné tým, ktoré používajú politickí rečníci. Aténsky občan z dému Acharnai⁶ následne poukáže na Sokratove vyvrátenie Póla, ktoré považuje za analogické Sokratovmu vyvráteniu Gorgia (482c4 – 7).⁷ V nasledujúcich riadkoch interpretuje Pólovo chápanie príčiny Gorgiovho vyvrátenia Sokratom.⁸ Vyvrátenie bolo dôsledkom toho, že Gorgias si pod vplyvom Sokratových otázok a argumentácií odporoval vo vlastných názoroch. Tento rozpor vo vlastných úsudkoch bol zas následkom toho, že sa Gorgias zahanbil (αἰσχυνθῆναι, 482d2).⁹

⁴ V dialógu *Gorgias* vystupuje päť postáv – Sokrates, Sokratov priateľ Chairefón, Gorgias, Pólos a Kalliklés. K charakteristike týchto postáv pozri Wollner (2017, 22 – 52). Sokrates rozvíja diskusiu najskôr s rétorom Gorgiom, potom s Gorgiovým žiakom Pólom, a ako s posledným vedie dišputu s aténskym politikom Kalliklom.

⁵ Kalliklés dychtivo vstupuje do diskusie so Sokratom a okamžite vyjadruje pochybnosti o serióznosti jeho predchádzajúcich názorov, vyslovených v dialógu s Pólom (481b10 – c1). Curtis N. Johnson uvádza, že skutočný Kalliklov hnev spôsobil záver diskusie medzi Sokratom a Pólom, keď Sokrates formuluje argument, že konanie bezprávia je hanebnejšie ako jeho znášanie (Johnson 1989, 208).

⁶ Ako je zrejmé z riadku 495d3 Kalliklés pochádzal z tohto dému.

⁷ Sokrates vyvracia Gorgia na mieste 460e6 – 461b2.

⁸ Pólos rozvádza príčiny Gorgiovho vyvrátenia Sokratom v riadkoch 461b3 – c4.

⁹ Podľa mojej interpretácie sa na základe uvedeného Kalliklés odhodlal, v nasledujúcom dialógu so Sokratom, neprejavíť pocit hanby, a to malo viesť, podľa logiky jeho uvažovania, k vyhnutiu sa rozporom vo vlastných názoroch, a tým zabrániť porážke v dialógu so Sokratom.

Uvedomenie si hanby vychádza podľa Kallikla z toho, že Gorgias korigoval svoje názory v súlade so všeobecným názorom (482d3 – 5). Všeobecný názor, reprezentovaný prítomným aténskym publikom,¹⁰ by bol totiž pohoršený, ak by Gorgias prehlasoval niečo, čo je s ním v nesúlade. Prítomnosť publika, ktoré sa zúčastnilo Gorgiovej prednášky a zotrvalo aj na diskusii medzi piatimi účastníkmi dialógu, vytvára u cudzincov (Gorgia a Póla) potrebu zosúladiť svoje osobné názory so všeobecným názorom publika. Kalliklés však neostal len pri kritike Gorgia, vracia sa ku kritike Póla za to, že bol, tak ako Gorgias, Sokratom vyvrátený.¹¹ Analogicky obviňuje Póla z toho, že sa zahanbil (αἰσχυνθεῖς, 482e2) povedať to, čo si skutočne myslel. Aj Póla teda hanba prinútila skryť jeho skutočné názory.¹²

Z uvedeného vyplýva, že Gorgias aj Pólos pociťujú hanbu, ktorá v nich vzniká pôsobením tlaku vonkajšej konvenčnej morálky. Tlak pôsobí tak, aby svoje názory podriadili platným spoločenským konvenciám. Obaja odmietli narušiť tieto konvencie, aj keď ich to doviedlo k rozporom s vlastnými názormi.¹³ Inak povedané, uprednostnili vlastné protirečenie si pred vyslovením názorov, ktoré sú v rozpore s názorom občanov *polis*, aby tým nevyjadrili niečo hanebné.¹⁴ Konali tak z obavy, v akom svetle by sa javili pred prítomným publikom.¹⁵ Boli si totiž vedomí, že spôsob, akým hovorili, aj to, čo hovorili, zostáva neúprosne spojený so spôsobom, akým sa rečník javí svojim poslucháčom, potenciálnym platiacim žiakom. Z tohto dôvodu dali prednosť tomu, že ich názory nie sú vnútorne konzistentné, než aby vyzneli ako tí, ktorí nerešpektujú spoločenské konvencie. Hanba, ktorá je pociťovaná pri vystavení verejnosti, núti oboch rečníkov, aby brali do úvahy to, ako sa javia publiku, akú majú povest' a či ich povest' nie je v ohrození. Ak to zhrnieme, môžeme povedať, že hanba z toho, že môj názor je iný ako zastáva väčšina spoločnosti, pôsobí na rétora tak, aby

¹⁰ Z miesta 458b5 – 6 je zrejmé, že všetky rozhovory účastníkov dialógu sa uskutočnili pred rovnakým publikom, aké bolo prítomné na Gorgiovej prednáške. Z iného riadku je zasa zrejmé, že poslucháčov bolo pomerne dosť, pretože Sokratov priateľ Chairefón hovorí o „hlučnom odpore týchto mužov“ (458c4). Aj z textu na 490b1 – 2 vyplýva, že rozhovory sleduje veľa divákov. Je pravdepodobné, že audítórium tvorili takmer výlučne mladí aténski aristokrati, pretože len oni si mohli dovoliť zaplatiť za možnosť počúvať prednášky slávneho rétora Gorgia.

¹¹ K analogickému hodnoteniu dospel Sokrates, keď tvrdí: „[...] Gorgias a Pólos [...] vo svojej hanblivosti (αἰσχυντηροτέρω) došli tak ďaleko, že pre hanbu (αἰσχύνης) sa jeden aj druhý odvažuje pred početnými ľuďmi sám sebe odporovať a to v najdôležitejších veciach“ (487a7 – b5). Inými slovami to opakuje na mieste 508b7 – c3.

¹² Rebecca Bensen Cainová konštatuje, že Pólos napodobňuje svoj vzor – Gorgia a, rovnako ako on, zámerne skrýva svoje postoje. Pólos nehovorí to, čo by vyjadril v súkromí (Bensen Cain 2008, 225).

¹³ Bensen Cainová (2008, 213) uvádza, že Gorgias i Pólos chcú uviesť do omylu svojich poslucháčov, skrývajú svoje skutočné názory a zostávajú ľahostajní k rozporom vo svojich pozíciách.

¹⁴ Podľa Paula Woodruffa (2000, 145) boli Gorgias a Pólos dohnaní k protirečeniu, aby nepovedali niečo hanebné.

¹⁵ Ako píše Paul Woodruff: „Hanba úzko súvisí so strachom z vylúčenia zo svojej skupiny, keďže výsmech vo všeobecnosti označuje exponovanú osobu ako outsidera“ (Woodruff 2000, 133).

prehodnotil svoj názor. Prvá negatívna funkcia hanby podľa našej interpretácie Kalliklovho uvažovania spočíva v korekcii názorov jednotlivca v zmysle ich zosúladovania s názormi platnými v konkrétnej *polis*.

1.2. Hanba ako dôsledok nedostatku odvahy

Poukázali sme na to, že Kalliklés prezentuje Sokrata ako politického rečníka, ktorý dosahuje víťazstvo nad svojimi súpermi tým, že využíva ich pocit hanby za vlastné názory, ktoré nie sú v súlade s mienkou prítomného publika. Podľa Kallikla Sokrates využíva ďalšiu stratégiu, ktorá mu zabezpečuje triumf v polemike. Spočíva v tom, že zachádza do nechutných a k davu hovorených zásad,¹⁶ ktoré od prírody (ἀ φύσει) nie sú krásne, ale podľa zákona (νόμῳ) také sú. Pričom príroda a zákon sú vzájomne protikladné (482e2 – 6). Sokrates má podľa mladého začínajúceho aténskeho politika postupovať tak, že ak niekto hovorí, hľadiac na zákon (κατὰ νόμον), on kladie otázky podľa prírody (κατὰ φύσιν). Ak hovorí o veciach prírody (τῆς φύσεως), on o veciach zákona (τοῦ νόμου, 483a3 – 4).

Pre naše skúmanie je však dôležité, že Kalliklés sa, medzitým ako opisoval uvedenú Sokratovu stratégiu, vrátil k motívu pomenovania príčiny vyvrátenia oponentových názorov. Dôvod vyvrátenia nachádza v tom, že ak sa niekto hanbí (αἰσχύνεται) a neodvažuje sa hovoriť to, čo si myslí, je nútený protirečiť si (482e6 – 483a2). Kalliklés teda chápe vznik hanby ako dôsledok nedostatku odvahy (τόλμα) konkrétneho človeka. Ako upozornil Eric R. Dodds, odvaha je skutočne „prirodzenou“ cnosťou, ktorú Kalliklés najviac obdivuje (Dodds 1959, 314). Z uvedeného dôvodu je mladý aténsky politik odhodlaný vyhnúť sa hanbe, nepripustiť si ju. Ako uvádza Richard McKim, Kalliklés sa domnieva, že je odolný voči hanbe, pretože hanba bráni ľuďom vyjadriť ich skutočné presvedčenie (McKim 2002, 40).

Kalliklés je pripravený hovoriť to, čo si skutočne myslí (hovoriť otvorene, to znamená uplatniť princíp *parrhésie*¹⁷). Je vnútorne presvedčený, že nemá dôvod ustupovať komukoľvek a čomukoľvek, jeho túžbou je prezentovať sa ako odvážny, a tým sa oslobodí od hanby. Hanbu by pociťoval pri predstave, že by nemohol svoju odvahu prezentovať a zdal by sa byť zbabelým / nemužným. Takým je len ten, kto sa stotožňuje so stanoviskami mnohých. Kalliklés má, na rozdiel od Gorgia a Póla, odvahu hlásať svoje názory, aj keď sú v rozpore so všeobecnou mienkou.

¹⁶ Tým Sokrata opäť obviňuje, že využíva stratégiu politického rečníka. Porovnaj *Gorg.* (482c5).

¹⁷ Παρησία – „otvorenosť“, „úprimnosť“, „sloboda prejavu“ (Liddell – Scott 1996, 1344). Podľa Sary S. Monosonovej (2000, 52 – 53) hovoriť s *parrhésiou* v širšom zmysle znamenalo „povedať všetko“, v užšom zmysle vyjadrovalo „odvážne (úprimné) hovorenie“, „vyslovovanie oprávnenej kritiky“ či „hovorenie pravdy, tak ako ju chápeme“.

Ďalším benefitom uvedenej stratégie bude, že ak sa mu podarí nezahanbiť sa, tak sa mu od seba podarí odvrátiť Sokratovo vyvrátenie.¹⁸ Kalliklés bol presvedčený, že sa dá vyhnúť protirečeniam, z ktorých Sokrates usvedčil Póla, ak bude zastávať len jednu z dvoch strategických variant používaných Sokratom – buď preferovať „princípy zákona“ (κατὰ νόμον) alebo „princípy prírody“ (κατὰ φύσιν). Kalliklés odmieta spoločenské konvencie („princípy zákona“) a bude zastávať koncepciu: „Od prírody je totiž hanebnejšie (αἰσχρὸν) všetko, čokoľvek je tiež horšie, teda bezprávie znášať, podľa zákona však bezprávie činiť. Ved’ tento stav, znášať bezprávie, ani nesluší mužovi, ale nejakému otrokovi [...]“ (483a7 – 9). Kalliklés sa teda hlási k mužnej slobode od spoločenských konvencií, ktoré spútvajú silných a robia ich podobných otrokom. Ak zhrnieme naše zistenia, tak možno konštatovať, že podľa Kallikla je druhou negatívnou funkciou hanby to, že sa prejavuje u tých, ktorí nie sú ochotní hovoriť otvorene. Preto spôsob, ako sa jej vyhnúť, spočíva v *parrhesiastickom* prejave.

1.3. Hanba ako impulz na korekciu názorov

Načrtli sme, že Kalliklés odmieta „princíp zákona“ (κατὰ νόμον). V ďalšej argumentácii túto kritiku rozvíja, keď konštatuje, že zákony vytvárajú slabí ľudia a množstvo (väčšina) ľudí. Takéto zákony sú v ich prospech aj vtedy, keď udeľujú pochvaly a vyslovujú hany (αἰσχροὺν). Pričom zastrášujú silnejších ľudí a tých, ktorí sú schopní mať viac (δυνατοῦς [...] πλέον ἔχειν). Silnejších a tých, ktorí sú schopní mať viac, zákon nazýva nespravodlivými a hanebnými (αἰσχροὺν) (483b6 – c7).¹⁹ To znamená, že tí, ktorí sú silnejší, sú zákonnými ustanoveniami, ktoré prijali slabí, nútení hanbiť sa za to, že majú viac a túžia mať viac.²⁰ Týmto spôsobom slabí, ktorých je väčšina, vytvorili cnosť z ich slabosti a pomocou ich pozitívneho zákonodarstva, odmien a zahanbovania, krotia tých, ktorí sú prirodzene silnejší a sú schopní mať viac. Kalliklés teda kritizuje panujúcu demokratickú morálku, ktorú charakterizuje ako súbor dohodovorov vykonaných slabými, ktorí si na svoju ochranu vytvorili koncepciu spravodlivosti.²¹

¹⁸ Podľa Laury Candiottovej bol Kalliklés presvedčený, že ak by účastník rozhovoru kvôli hanbe skryl nejakú svoju myšlienku, tak by sa dostal do rozporu (Candiotta 2014, 199 – 200).

¹⁹ Podľa Woodruffovej interpretácie si Kalliklés musel myslieť, že hanba je neprirodzená emócia, pretože je ovládaná konvenciou (Woodruff 2000, 133).

²⁰ Ako uvádza Daniel R. N. Lopes: „Podľa Kalliklovej morálnej psychológie môžu pocity, ako je hanba a strach, brániť procesu napĺňania túžby mať viac, ak osoba nemá dostatočnú statočnosť, aby ich prekonala“ (Lopes 2017, 39).

²¹ Podľa Bensen Cainovej Platón používa argumentácie z Antifónových kritických argumentov proti νόμος z jeho diela *O pravde* (Bensen Cain 2008, 213). Je pravdepodobné, že sa Platón pri charakteristike Kalliklovho myslenia inšpiroval myšlienkami sofistu Antifóna. Antifón totiž uskutočnil rozlíšenie medzi tým, čo je spravodlivé podľa φύσις, a tým, čo je spravodlivé iba konvencionálne – podľa zákona (νόμος). Napísal: „Zákony obce sú totiž umelé, zákony prírody však nevyhnutné. A nariadenia zákonov sú dohodnuté, nie prirodzené, nariadenia prírody však prirodzené, nie dohodnuté [...] väčšina toho, čo je spravodlivé podľa zákona, stojí nepriateľsky k prírode“ (DK 87 B 44).

Z tohto pohľadu hanba funguje ako druh politického nástroja, ktorý používajú „prirodzene slabí“ na kontrolu a ovládanie „prirodzene silných“. Daniel R. N. Lopes konštatuje, že podľa Kalliklovho politického názoru je hanba znakom prirodzenej podradnosti väčšiny, ktorá zavádza zákony a predpisuje, že mať viac ako majú iní, je hanebné a nespravodlivé. Z tohto hľadiska hanba preberá úlohu udržiavania nadržaných ľudí v súlade so zákonmi stanovenými väčšinou a bráni im dosiahnuť dominantné postavenie (Lopes 2017, 50 – 51). Podľa Kallikla „princíp prírody“ ukazuje opak – „[...] spravodlivé je, aby mal lepší viac ako horší a mocnejší viac ako menej mocný“ (483c8 – d2).²² Za podstatnú známku spravodlivosti považuje zásadu, „aby silnejší vládol slabšiemu a mal viac ako on“. To nazýva „prirodzený zákon“,²³ ktorý je iný ako ten, ktorý si dávame my (483d5 – e4).²⁴ Z toho vyplýva, že ho považuje za univerzálne platný, teda taký, ktorý bol platný nielen v minulosti, ale má platiť aj do budúcnosti.

Kalliklés sám seba chápe ako „prirodzeného človeka“,²⁵ ktorý stojí nad rámcom konvenčného zákona a hanby, ktorú používajú slabí ľudia ako nástroj ovládnutia silných.²⁶ Štylizuje sa do pozície „prirodzene silného“ a konštatuje, že my utvárame najlepších a najsilnejších z nás už od detstva. No spoločnosť tieto deti zotročuje tým, že

Antifón spochybňuje aj myšlienku, že konvenčný právny systém je pre ľudí užitočný: „Užitočné veci, ak sú určené zákonom, sú putami prírody, a ak sú určené prírodou, sú slobodné [...] tým, čo dodržia takéto [konvenčné] zásady, nemôže zákonné právo osožiť...“ (DK 87 B 44). V tejto súvislosti však považujem za potrebné uviesť, že kardinálny rozdiel medzi Kalliklom a Antifónom je v ich chápaní rovnosti. Sofista totiž napísal: „Lebo od prírody sme si všetci vo všetkom rovní, barbari aj Gréci. Možno to povedať podľa vecí, ktoré sú od prírody pre všetkých ľudí nevyhnutné“ (DK 87 B 44).

²² Túto pozíciu Kalliklés opakuje v riadkoch 490a6 – 8. Bližšie pozri Wollner (2018, 98 – 100).

²³ Pokiaľ ide o túto „prirodzenú spravodlivosť“, Kalliklés tvrdí, že len popisuje situáciu, ktorá prevažuje po celom svete – spôsoby zvierat, ako aj mestá a kmene ľudských bytostí a obzvlášť veľkých imperialistov, ako sú perzskí králi Xerxes a Darios, ukazujú, že silní dominujú nad slabými (483d2 – 3). George Klosko uvádza, že prvá diskusia o takzvaných „prirodných zákonoch“ a prvé použitie tohto termínu v gréčtine sa nachádza v Platónovom *Gorgiovi* (Klosko 2006, 4).

²⁴ Marian Demosová upozorňuje, že Kalliklés v uvedenom slovnom spojení spája chápanie νόμος a φύσις do širokej hry slov. Kalliklés teda používa slová φύσις, τὸ δίκαιον a νόμος zameniteľne. Νόμος a φύσις sa v kontexte Kalliklovej argumentácie asimilovali v súlade s chápaním spravodlivosti. Ak teda Kalliklés tvrdí, že pojmy νόμος, φύσις a τὸ δίκαιον sú rovnaké, tak normatívne tvrdenie, podľa ktorého je správne, ak silnejší získa výhodu nad slabším, možno považovať za univerzálnu pravdu (Demos 1994, 89 – 90).

²⁵ Podľa Arlene W. Saxonhouseovej Kalliklés vidí sám seba ako týčiaceho sa nad konfliktom medzi prírodou a konvenciami, a to natoľko, že môže spojiť dva pojmy v prekvapujúcu novú frázu „zákon prírody“ (νόμος τῆς φύσεως). Kalliklés je tým, kto je ochotný pozrieť sa von z obce, je ochotný prehliadať úplne tradičné hodnoty a pozrieť sa do prírody a neobmedzovať sa požiadavkami politického spoločenstva. Dokáže si predstaviť nový zmysel pre spravodlivosť, môže potvrdiť víziu o nerovnosti (Saxonhouse 1983, 147 – 148).

²⁶ Kalliklés odmieta „konvenčnú spravodlivosť“, ktorú nahrádza doktrínou „prirodzenej spravodlivosti“. Bližšie pozri Dodds (1959, 266 – 268) a Kahn (1983, 99 – 100).

im vstępuje zachovávanie rovnosti, pretože podľa jej zásad v tom spočíva krásno aj spravodlivosť (483e4 – 484a2). Mladý aténsky politik teda pomenováva nástrahy konvenčnej výchovy a vzdelávania, ktoré explicitne prikazujú rešpektovať rovnosť a ako implicitný nástroj, na ovládanie silných, používa hanbu.²⁷

Možno konštatovať, že Kalliklés vníma hanbu ako morálny pocit vstěpovaný mladým ľuďom výchovným pôsobením a príkazmi zákonov. Túto funkciu hanby môžeme charakterizovať ako pomocný nástroj konvenčnému zákonu na ovládanie „prirodzene silných“. Kalliklés považoval za hanebné, že tí, ktorí sú od prírody lepší a silnejší, sa musia obmedzovať konvenčným zákonom. Vyslovuje nádej, že ak sa vyskytne muž,²⁸ náležite od prírody nadaný, ten všetko zo seba strasie, prerazí a unikne von, pošliape neprirodzené zákony (νόμους τοὺς παρὰ φύσιν) a stane sa naším pánom a bude platiť právo prírody (φύσεως δίκαιον) (484a2 – b1).²⁹ Tým sa snaží vzbudiť nádej, že sa nespravodlivosť, ktorá sa prostredníctvom zákonov, výchovy a hanby ako nástrojov politickej a morálnej kontroly deje „prirodzene silným“, zvráti. Dôležité je upozorniť na skutočnosť, že Kalliklés nehovorí o tom, aký je skutkový stav spoločnosti, ale o tom, ako by to malo byť, ako by mala spoločnosť fungovať.³⁰ Pre naše skúmanie je dôležité, že treťou negatívnou funkciou hanby je, že hanba slúži ako nástroj slabých na ovládanie silných.

2. Pozitívne funkcie hanby

Teraz môžeme prejsť na skúmanie pozitívnej funkcie hanby. Zameriame sa na to, akým spôsobom Kalliklés modifikuje postoj k hanbe z jej kritiky k využitiu jej potenciálu vo svoj prospech.

2.1. Hanba ako nástroj diskreditácie

Kalliklés sa vo svojom monológu presúva od kritiky konvenčnej spravodlivosti a s ňou súvisiacou treťou negatívnou funkciou hanby, k úplne novej téme. Vyzýva

²⁷ Ako zdôrazňuje Lopes (2017, 44), sám Kalliklés musel byť schopný prekonať tieto obmedzenia vstěpovanej výchovou, aby umožnil svojej prirodzenej nadradenosti zvíťaziť.

²⁸ Dodds poznamenáva, že Kalliklova vízia veľkého človeka, ktorý prekonal útlak zo strany slabých, ho dokonca vedie k tomu, aby používal „slová, ktoré naznačujú náboženské zjavenie“ (Dodds 1959, 266 – 267). Pozri tiež Kahn (1983, 99 – 100) a Saxonhouse (1983, 157).

²⁹ Kalliklés následne dokazuje správnosť svojich názorov odvolaním sa na autoritu básnika Pindara. K interpretácii Pindarových veršov Platónovým Kalliklom pozri Dodds (1959, 270 – 272); Ostwald (1965); Demos (1994); Grote (1994); Wöllner (2014, 275 – 277).

³⁰ Podľa Michela Foucaulta Kalliklés nie je mladý šľachtic taký, ako všetci ostatní, ktorí sa tvária, že súhlasia s tým, čo je pre neho škandalózne – právo rovnosti. Táto situácia je pre neho neznesiteľná (Foucault 2011, 369).

Sokrata, aby zanechal filozofiu a venoval sa väčším veciam.³¹ V riadkoch 485a4 – b2 opäť opakuje svoje stanoviskom z miesta 484c4 – d7, že filozofia je potrebná pre všeobecné vzdelanie a pokiaľ je človek mladý, nie je pre neho hanebné (αἰσχρὸν) zaoberať sa ňou,³² ale ak sa filozofiou zaoberá starší človek, tak je to smiešne (καταγέλαστον),³³ a takíto ľudia na Kallikla pôsobia dojmom podobným detskému džavotaniu a hraniu sa. Neskôr dokonca dodáva, že správanie dospelého muža, ktoré je nasmerované na filozofické úvahy, je smiešne a nemožné / zženštilé (ἄνανδρον) a zasluhuje si bitie (πληγῶν) (485c2).³⁴ Starší muž, venujúci sa filozofii, sa teda bude podľa Kallikla vyhýbať stredným časťami mesta a zhromaždeniam občanov, na ktorých sa muži vyznamenávajú, ale zalezie niekde do zákutia v spoločnosti pár mladíkov a tam bude džavotať, a nikdy nevysloví slobodné, veľké a mužné slová (485d5 – e2).³⁵

Z pohľadu Kalliklovho „prirodzene silného“ človeka sa Sokrates chová hanebne: „Avšak milý Sokrates – a nehnevaj sa na mňa, pretože budem tak hovoriť, že to s tebou myslím dobre (εὐνοία)³⁶ – nezdá sa ti hanebné (αἰσχρὸν) byť v takom stave, v akom, myslím, si ty aj ostatní, ktorí zabiehajú vo filozofii príliš ďaleko?“ (486a4 – 7).³⁷ Z uvedeného vyplýva, že Kalliklés uskutočňuje atak na filozofický spôsob života v zrelom veku jeho aktéra. Postupuje tak, že od Sokrata preberá motív hanby a nasmeruje ho na útok proti svojmu dialogickému partnerovi. Atak je cielený na podstatu Sokratovej činnosti – filozofovanie, ktoré charakterizuje ako činnosť vhodnú pre deti, ako nejakú hračku.³⁸ Mladý aténsky politik filozofiu praktizovanú vo vyššom veku prezentoval ako striktné osobnú záležitosť, ktorá nemá žiadnu väzbu na občiansky život. Kalliklés sa teda snaží pred prítomným publikom vystaviť Sokrata hanbe, chce ho zobrazit' ako

³¹ Kalliklov útok na filozofiu mohol byť vyprovokovaný Sokratovými poznámkami, vyslovenými pred Kalliklovou „otváracou rečou“. Sokrates hovoril o svojom „miláčikovi“ filozofii a o Kalliklovom „miláčikovi“ aténskom ľude (482a4 – b6).

³² V *Ústave* je reprezentantom takéhoto stanoviska postava Adeimanta. Porovnaj *Resp.* (VI, 487d).

³³ K analýze funkcie slovesa *katagelán* v *Gorgiovi* a v ďalších Platónových „sofistických“ dialógoch pozri Petrželka (2001).

³⁴ Analogicky sa vyjadruje v časti 485d2 – 4.

³⁵ Na podporu svojho stanoviska Kalliklés cituje Euripidove verše z tragédie *Antiopa* (485e6 – 486a3). K rozboru vzťahu medzi Platónovým *Gorgiom* a Euripidovou *Antiopou* pozri Dodds (1959, 275 – 279); Nightingale (1992); Trivigno (2009).

³⁶ Odkaz na priazeň je aj na mieste 485e2 – 3 vo väzbe k priateľstvu a k bratstvu. Aj neskôr (487b7 a 487d4) je priazeň (εὐνοία) opätovne spojená s priateľstvom. Kalliklov predstieraný priateľský prístup voči Sokratovi netrvá dlho, rozhovor sa zmení na prudkú výmenu názorov. Kalliklés je podľa E. R. Doddsa (1959, 14) neznesiteľne povýšený, počas diskusie sa stáva neprijemne hrubým.

³⁷ Platón veľmi podobnú výčitku formuloval v diele *Obrana Sokratova*. Pokarhanie vyjadril Sokratov imaginárny dialogický partner – niekto, kto sa pýta: „A tu sa nehanbíš (αἰσχύνῃ), Sokrates, že si sa oddal takému zamestnaniu, pre ktoré ti teraz hrozí nebezpečenstvo smrti?“ (*Apol.* 28b3 – 5). Bližšie pozri prvú časť článku Jaroslava Cepka z tohto monotematického čísla časopisu *Filozofia*.

³⁸ Porovnaj *Gorg.* (485b; 486a; 486c).

smiešneho človeka, ktorý sa venuje hanebnej činnosti. Takého človeka považuje za slabého, až otrockého, a to z toho dôvodu, že sa nevenuje svojim občianskym povinnostiam. Pre svoje nadšenie pre filozofiu zanedbáva otázky týkajúce sa participovania na spoločenskom živote, dištancuje sa od záležitostí týkajúcich sa spravovania obce.³⁹

Mladý aténsky politik pokračuje vo svojej diskreditačnej kritike a vzbudzovaní pocitu hanby u svojho oponenta tým, že vyslovuje hypotézu, podľa ktorej, ak by Sokrata niekto odvádzal do väzenia, aj keby bol nevinný, tak by si sám Sokrates uvedomoval, že by nedokázal nič povedať. A ak by predstúpil pred súd, tak napriek tomu, že by mal proti sebe slabšieho žalobcu, aj tak by bol odsúdený na smrť (486a7 – b3).⁴⁰ Kalliklova kritika zdôrazňuje, že skutoční muži, teda tí, čo sú politicky aktívni, by sa hanbili, ak by sa ukázalo, že nie sú schopní brániť sa proti svojim nepriateľom. Podľa Foucaultovej interpretácie Kalliklés hovorí, že človek by nemal robiť to, čo robia otroci, pretože len otroci trpia bezprávie bez toho, aby boli schopní brániť sa (Foucault 2011, 368). Prečo Kalliklés zahanbuje Sokrata tým, že o ňom tvrdí, že by sa pred súdom nedokázal brániť? Jeho útok je zacielený na to, že Sokrates nepozná fungovanie princípov občianskeho života v *polis*. Navyše, nevie použiť metódu, ktorá sa používa v politickom živote – rétoriku.

V ďalšej časti Kalliklés pokračuje v zahanbovaní dialogického partnera a Sokratovi vyčíta, že nedokáže pomôcť ani nikomu inému a žije vo svojej obci bez cti. Takého človeka môžeš biť po hlave a nič sa ti za to nestane (486b6 – c3). Na koniec svojho monológu vyzýva Sokrata, aby robil to, čím si získa povest' rozumného muža a aby si bral za vzor mužov, ktorí majú postavenie aj vážnosť, a mnoho iných dobrých vecí (486c5 – d1). Z dikcie uvedených pasáží je zrejmé, že Kalliklés sa usiluje vyvolať v Sokratovi emóciu hanby, za dôsledky jeho filozofického spôsobu života. To znamená, že osoba, ktorá sa filozofii venuje aj v dospelosti, vo verejnom živote nedokáže chrániť seba, svojich priateľov alebo príbuzných pred nebezpečenstvami takéhoto života. Takáto osoba je pre Kallikla hanebná, nemožná a nevyzretá, preto si zasluhuje, aby bola vnímaná ako smiešna a dokonca potrebuje bitie. Mladý aténsky politik teda naznačuje nezlučiteľnosť filozofického (pasívneho) a politického (aktívneho) spôsobu života.⁴¹

³⁹ Interesujúca je premena Kalliklovej pozície – z ostrého kritika princípu občianskej rovnosti (jeden z hlavných znakov demokracie) k apológii demokracie (Sokratovi vyčíta, že sa vyhýba stredným časťami mesta a zhromaždeniam občanov). Skúmanie uvedenej problematiky by si však vyžadovalo samostatnú štúdiu.

⁴⁰ Aj na mieste 521b4 – 5 Sokrates vyzýva Kallikla, aby mu neopakoval, že ho (na súdnom procese) pripravia o život. Kalliklés opätovne vyhlasuje, že Sokrates môže byť súdený (521c4 – 5). Hrozbu stíhania Sokrata vyslovili aj postavy Menóna (80b) a Anyta (94e) v dialógu *Menón*.

⁴¹ Potvrďuje to Kalliklovo štylizovanie sa do postavy Zétha (485e6 – 486a3), ktorý dohovára svojmu nečinnému bratovi Amfiónovi (Sokratovi). Táto scéna pochádza z nezachovanej Euripidovej

Filozof nie je mužom činu; naopak, je nečinný, pasívny, akoby nikdy nežil.⁴² Kalliklés je presvedčený, že chvályhodný človek, ten, koho si budú ľudia pamätať, musí byť úspešným verejným občanom. No filozofia podľa neho v konečnom dôsledku ničí človeka, pretože takýto človek smeruje svoju energiu a talent mimo aktívny (politický) život. Mladý aténsky politik sa snaží o univerzalizáciu aktívneho, participujúceho, každodenného občianskeho života ako jediného správneho (vhodného) modelu pre život. Pre tento cieľ používa stratégiu vyvolania hanby u svojho oponenta, ktorej nepríjemné dôsledky, najmä ak je formulovaná v prítomnosti publika, majú dialogického partnera doviesť k zamietnutiu dovtedajšieho spôsobu života.

Záver

Dokazoval som, že Kalliklés vo svojej „otváracjej reči“ prisudzuje hanbe dvojakú funkciu. Prvú som nazval negatívna funkcia, pretože Kalliklés kriticky reagoval na jej pôsobenie v rozhovoroch medzi Sokratom a cudzincami (Gorgiom a Pólom). Kritika funkcií hanby sa podľa mojej interpretácie môže rozdeliť na tri negatívne funkcie. Prvá spočíva v korekcii názorov jednotlivca v zmysle ich zosúladovania s názormi platnými v danej *polis*. Druhou negatívnou funkciou hanby je to, že sa prejavuje u tých ľudí, ktorí nie sú ochotní hovoriť otvorene, ale svoje skutočné názory zamlčávajú. Treťou negatívnou funkciou hanby je, že slúži ako nástroj slabých ľudí na ovládanie silných ľudí. Za pozitívnu funkciu hanby som označil Kalliklovu snahu vyvolať hanbu v Sokratovi, s cieľom vzbudiť v ňom nepríjemnú skúsenosť s touto emóciou. Pod jej vplyvom sa svojho dialogického oponenta snažil podnietiť k tomu, aby zmenil svoje presvedčenie o tom, čo je pre neho najlepšie, aký život by mal viesť. Podľa Kallikla, na základe série hanbu vyvolávajúcich tvrdení, by si mal Sokrates uvedomiť, že filozofický spôsob života je v zrelom veku človeka hanebný, pretože vedie jeho aktéra k politickej neschopnosti a pasivite. Podľa môjho názoru si Platón na postupe, ktorý pripísal Kalliklovi, mohol uvedomiť skutočnosť, že hanba môže byť veľmi dobrým podnetom na prehodnocovanie dovtedajšieho spôsobu života a zároveň vhodným doplnkom k presvedčaniu založenom na rozumových argumentoch.

Literatúra

BENSEN CAIN, R. (2008): Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias*. *Philosophy and Rhetoric*, 41 (3), 212 – 237. DOI: <https://doi.org/10.2307/25655314>

tragédie *Antiopé*, v ktorej dramatik vyjadril konflikt medzi činným a nečinným spôsobom života svojich hrdinov.

⁴² Kalliklés ostro kritizoval a odmietal cnosť rozvážnosť (σώφροσύνη), pretože tá spôsobuje nečinnosť. Pozri Wollner (2016, 371 – 376).

- CANDIOTTO, L. (2014): *Elenchos* public et honte dans la troisième partie du *Gorgias* de Platon. *Chóra: Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 191 – 212. DOI: <https://doi.org/10.5840/chora2014129>
- COOPER, J. (1999): *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- DIELS, H. – KRANZ, W. (Hrsg.) (1952 – 1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. I – III. Berlin: Weidemann. (skratka DK)
- DEMOS, M. (1994): Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 96, 85 – 107. DOI: <https://doi.org/10.2307/311316>
- DODDS, E. R. (1959): *Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- FOUCAULT, M. (2011): *The Government of Self and Others Lectures at the Collège de France 1982 – 1983*. Translated by G. Burchell. London: Palgrave MacMillan.
- GROTE, D. (1994): Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B. *The Classical Journal*, 90 (1), 21 – 31.
- JOHNSON, C. N. (1989): Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*. *Phoenix: The Journal of the Classical Association of Canada*, 43 (3), 196 – 216. DOI: <https://doi.org/10.2307/1088457>
- KAHN, Ch. (1983): Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 75 – 121.
- KLOSKO, G. (2006): *The Development of Plato's Political Theory*. 2 edition. Oxford: Oxford University Press.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LOPES, D. R. N. (2017): Moral Psychology in Plato's *Gorgias*. *Journal of Ancient Philosophy*, 11 (1), 20 – 65.
- McKIM, R. (2002): Shame and Truth in Plato's *Gorgias*. In: Griswold, Ch. L. (ed.): *Platonic Writings: Platonic Readings*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 34 – 48.
- MONOSON, S. S. (2000): *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- NIGHTINGALE, A. W. (1992): Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: A Study in Generic Transformation. *Classical Antiquity*, 11 (1), 121 – 141. DOI: <https://doi.org/10.2307/25010965>
- OSTWALD, M. (1965): Pindar, Nomos, and Heracles. *Harvard Studies in Classical Philology*, 69, 109 – 138. DOI: <https://doi.org/10.2307/310779>
- PETRŽELKA, J. (2001): *Katagelán* v Platónových „sofistických“ dialožích. *Pro-Fil*, 2 (2).
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2000): Menón. In: Platón: *Euthydémos. Menón*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 71 – 114.
- PLATÓN (2005): Obrana Sókrata. In: Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 41 – 71.
- PLATÓN (2017): *Ústava*. Preložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- SAXONHOUSE, A. W. (1983): An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 11 (2), 139 – 169.
- TRIVIGNO, F. V. (2009): Paratragedy in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36, 73 – 105.
- WOLLNER, U. (2014): Dve interpretácie Pindarových veršov. *Filozofia*, 69 (3), 274 – 280.
- WOLLNER, U. (2016): Opozícia *sófrōsyné* – *frōnēsis* u Platónovho Kallikla. *Filozofia*, 71 (5), 369 – 378.

- WOLLNER, U. (2017): *Prolegomena k Platónovmu dialógu Gorgias*. Banská Bystrica: Belianum. (CD-ROM)
- WOLLNER, U. (2018): Kto sú *fronimoi* v Platónovom dialógu *Gorgias*? (*Gorg.* 489e3-491d3). *Filozofia*, 73 (2), 97 – 107.
- WOODRUFF, P. (2000): Socrates and the irrational. In: Smith, N. D. – Woodruff, P. B. (eds.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press, 130 – 150.

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

Ulrich Wollner
Univerzita Mateja Bela
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: ulrich.wollner@umb.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2379-6449>