

SÓKRATOVSKO-PLATÓNSKÝ PRAKTICKÝ REDUKCIONISMUS

JOSEF MOURAL, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Filozofická fakulta, Katedra politologie a filosofie, Ústí nad Labem, Česká republika

MOURAL, J.: Socrato-Platonic Practical Reductionism
FILOZOFIA, 78, 2023, No 4, pp. 285 – 295

Practical reductionism is a program based on the claim that the sole relevant information in the sphere of practical deliberation (and of its moral evaluation) is how good the envisaged action is, while the other traditional concepts offering practical and moral orientation – especially virtues – are at best superfluous (if they recommend the same as the inquiry of goodness) and in all other cases unintelligible and harmful (in so far as they pretend to be something good but recommend suboptimal action). Practical reductionism can be utilitarian, if the sole or dominant criterion of goodness is utility, and it can be cognitively optimistic, if it counts with the possibility to achieve perfect knowledge of the good itself and of the situation in which it should be applied. Such utilitarian and cognitively optimistic practical reductionism is a main topic in Plato's *Laches*, and it (or some of its relatives) is present in several other dialogues, notably in the *Charmides* and the *Protagoras*. My aim in this paper is to elaborate the concept of practical reductionism (in close regard to the *Laches*), to show its presence in some other texts, and finally to consider the philosophical contribution of such a bizarre thought.

Keywords: Practical reductionism – Imperative and consultative ethics – Plato – Laches – Charmides – Protagoras – Virtues – Aristotle on Socrates

Úvod

V dobách před vrcholným novověkem (Kant, Bentham) bývalo skoro samozřejmé, že morální a vůbec praktická deliberace se orientovala na ctnosti a na morální či obecně intersubjektivní a sociální city a pohnutí. Již ve starověku se ale objevují i pokusy nepřehlednou spleť ctností, citů a pohnutí – které v tradičním pojetí každý svého nositele táhnou trochu jiným směrem – nějak reduktivně zjednodušit. Ctnosti a neřesti, city a pohnutí se totiž sice dobře hodí, pokud k rozvažování a jednání přistupujeme *deskriptivně*, při čemž jejich mnohost a rozmanitost je spíše výhodou, jelikož dovoluje pro každý případ najít specifickou sestavu pravděpodobných pohnutek; jsou ale něčím jen těžko (pokud vůbec) zvladatelným, pokud chceme na rozvažování a jednání vznášet *normativní*, deontologické nároky.

Jednomu z takových reduktivních návrhů je věnován tento článek. Zaměřuje se na neuvěřitelně smělý morálně-praktický redukcionismus, který předkládá v několika Platónových dialozích Sókratés, a pokusí se ukázat, co v jeho světle zbyde ze ctností a praktických pohnutí a jejich domnělé relevance pro správné rozvažování a jednání. Budeme při tom vycházet především z dialogů *Lachés*, *Charmidés* a *Prótagorás*.

Podíváme se nejprve trochu podrobněji na to, jak je redukcionistický program představen v dialogu *Lachés* (část 1). Na základě zde nalezených výsledků se pokusíme o shrnující výklad toho, co to sókratovsko-platónský redukcionismus je (část 2). K tomu následně připojíme další textové doklady z Platóna (část 3) a z Aristotela (část 4). Na závěr se zamyslíme, zda tento bizarní (ale v Platónových textech a dalších dokladech dosti masivně přítomný) projekt přece nemá nějaký dobrý smysl (část 5).

1. Redukce v dialogu *Lachés*

Pro pořádek předesílám, že od literární postavy jménem Sókratés a od Platóna jakožto autora textů, o ní nevede nijak přímá ani spolehlivá cesta k zjištění filosofických názorů Sókrata a Platóna jakožto skutečných historických postav. Jakožto příslušník a spoluvůrce střední generace pražské školy platónského bádání¹ se navíc odchyluji od světového mainstreamu v tom, že nepovažuji za přijatelné východisko domněnku, že Platón psal své dialogy, aby nás seznámil se svými (případně Sókratovými) filosofickými názory. Takový poznatek by mohl být výsledkem završeného zkoumání (pokud k němu dospěje), ale není přijatelné jako jeho východisko – konec konců, kdyby toto bylo Platónovým hlavním cílem, asi by nebylo těžké najít k jeho dosahování příhodnější literární formu. V následujícím textu tedy budeme analyzovat, co říkají Sókratés a další jakožto postavy v dochovaných textech, a prozatím se zřekáme ambice zjistit, zda tyto – jak uvidíme dosti zarážející a kontraintuitivní – názory zastávali i skuteční Sókratés a/nebo Platón.

Dialog *Lachés* je spletitý a jeho dialektická (tzn. věnovaná převážně výslovnému zkoumání určitého filosofického problému) část je poměrně krátká: 190b – 199e. Sókratés tu jednak klade otázky, jednak na řadě míst předkládá určitá tvrzení, typicky jakožto závěry, které (domněle?) plynou z dosavadní řeči, tedy především z řeči jeho spolubesedníků. Ani ve vztahu k Sókratovi jakožto literární postavě (zpodobené v tomto dialogu) si tedy nemůžeme být jisti, zda by ta tvrzení považoval za pravdivá a s nimi spojené myšlenkové konstrukty za zdařilé – i když, jak uvidíme níže, máme poměrně dost dokladů nasvědčujících tomu, že se těmito myšlenkami literární i skutečný Sókratés opakovaně zabýval.

První kroky směrem k redukcionistickému programu uvádí Sókratés již v prvním úseku dialektické části sledovaného dialogu, tedy během rozmluvy Sókratés –

¹ Něco o jejím utváření lze najít v Moural (2019) a Moural (2022).

Lachés (*Lach.* 190a – 194b); další jeho komponenty přidává v následujícím, spleťtém úseku Nikias (především *Lach.* 194d – 196a). Na těchto podkladech buduje posléze Sókratés nejjasnější a nejplnější verzi toho, co v tomto článku označujeme jako praktický redukcionismus, a to zejména v pasáži 198d – 199e. Podívejme se na tyto tři fáze detailněji.

1.1 Sókratés oponuje Lachétovi (190a – 194b)

Tématem zkoumání je statečnost (*andreia*) a Lachés si o ní myslí to, co my všichni: statečný je ten, kdo necouvá před nebezpečím. Podle Lachéta je statečnější ten, kdo se k boji chystá s menším, méně dobrým a hůře situovaným vojskem, než ten s vojskem větším, lepším a lépe postaveným (*Lach.* 193a3 – b1), a podobně také je statečnější ten, kdo se pouští do něčeho nebezpečného, i když to dobře neumí, než ten, kdo to umí tak dobře, že se skoro ani nemá čeho bát (týká se to boje na koni, boje se zbraní a lezení do studny – *Lach.* 193b5 – c6). Proti tomu Sókratés prosazuje takové pojetí, podle kterého statečný je nejvíce ten, kdo naopak *riziko minimalizuje*.

V textu Sókratés své pojetí opírá o dvě myšlenky, které Lachés na jeho otázku už také pronesl: statečnost je něco krásného (*Lach.* 192c5 – 7) a co je krásné, to nemůže být zlé a škodlivé (*Lach.* 192d4 – 6). Při riskantním jednání ale hrozí škoda a Lachés sám připouští, že statečnější osoby z jeho příkladů jsou zároveň méně rozumné (*Lach.* 193b2 – 4). Hned ze dvou stran se tedy Lachés ocitá v tísní: je-li statečnost krásná, neměla by být škodlivá, a nerozumná smělost je i podle Lachéta něco škodlivého a zlého (*Lach.* 192d1 – 3). Lze se domnívat (i když v textu to není výslovně vypracováno), že škodlivost je tu chápána na základě *srovnání s ostatními možnostmi*: jsou situace, v nichž při jakémkoli jednání nastane něco nevídaného či neblahého, ale podaří-li se míru toho neblahého minimalizovat, nedochází k žádné *škodě* – o té by byla řeč jen tehdy, když by neblahých a nevídaných následků bylo více a/nebo horších, než je nutné.

Již v tomto prvním kroku je předznačeno, co nás čeká dále: rozhodující je optimální výsledek a kdyby statečnost měla být něco, co nás od optimálního výsledku odvrací, potom pryč s ní! Sókratés ovšem za pomoci rekonceptualizace zachovává dekorum: říká, že to, co někdo možná pokládá za statečnost, ale co by mohlo vést k suboptimálním výsledkům, ve skutečnosti není statečnost, nýbrž *nerozumná smělost*, a pod statečnost v pravém smyslu spadá jen to, co k optimalitě vede. Vzdali jsme se tedy toho, co bylo pro statečnost v běžném chápání specifické, a nově získaná rozumná statečnost se ničím neliší od rozumné opatrnosti.

1.2 Nikias připojuje, co slychal od Sókrata (194c – 197e)

Nikias spěchá vnést do rozpravy to, co sám v minulosti od Sókrata mnohokrát slyšel (Lach. 194d1) a co v ní podle něho dosud chybělo. První jeho krok přitom jen upřesňuje a doplňuje, co již zaznělo: jestliže tím rozhodujícím rozdílem mezi (kýženou) statečností a (zavrhovanou) smělostí byla přítomnost rozumu, pak není žádným překvapením, že optimalita výsledků jednání bude dosahována nějakou znalostí, a právě to – totiž že statečný je znalý (*sofos*) – nyní Nikias o statečnosti říká (Lach. 194d5). Zajímavější je až další krok, Nikiovo vypracování odpovědi na otázku, čeho že znalost je statečnost (když přece sotva bude statečností každá znalost, například matematická apod.).

Nikias napřed říká, že statečnost je „vědění toho, co je hrozné a nehrozné ve válce i všude jinde“ (*epistémé tón deinón kai tharaleón kai en polemó kai en tois allois hapasin*, Lach. 194e11 – 195a1). Podle Lachéta to ale je nesmysl: vždyť přece o tom, co hrozí při kterém jednání a nejednání, při léčení nemocných vědí nejlépe lékaři, při pěstování obilí zase rolníci atp. – máme snad podle Nikii říci o nich, že jsou stateční? (Lach. 195b3 – c2) A Nikias se hájí: lékaři vědí jen, co pomáhá a co škodí zdraví, ale zda je lepší (*ameinon*) být zdravý nebo nemocen, žít nebo zemřít (tzn. co z toho je opravdu hrozné a co ne), to nevědí (Lach. 195c7 – d9). Stateční lidé tedy nejsou jen nějakí prognostici: prognostici jen přinejlepším poznají, zda za nějakých vstupních podmínek to či ono nastane či nenastane, ale „co z těch věcí je lépe (*ameinon*) zakusit nebo nezakusit, to nikoli“ (Lach. 195e8 – 196a3).

Zatímco v první fázi jsme se dozvěděli především, co má být výkonem statečnosti, totiž vést k optimálnímu jednání, v této druhé fázi Nikias připojuje, jak k tomu podle něho dochází: k funkčnímu výkladu tedy doplňuje operativní. Aby optimální jednání bylo možné, je nyní údajně třeba mít dvě věci: bezhodnotovou předpověď a její ohodnocení ohledně lepší/horší, pochopitelně obojí v té nejlepší dostupné kvalitě (Nikias užívá slova *epistémé*). Již zde Lachés, filosofický hrdina dialogu, vznáší velmi přiměřenou námitku: takové vědění ale přece nikdo nemá, leda snad nějaký Bůh (Lach. 196a6 – 7). Jedním z nejpozoruhodnějších rysů sledovaného dialogu je, že tato námitka Nikiu – a patrně ani Sókrata² – vůbec neznepokojuje.

1.3 Sókratovo zobecnění a shrnutí (197e – 199e)

V závěrečné rekapitulaci už Sókratovi zbývá jen zobecnit dosud vyslovené myšlenky: kdo by jednal vždy optimálně, byl by patrně nejen statečný (jak o tom byla řeč dosud), ale též uměřený, zbožný (ve starořeckém smyslu, podle něhož zbožnost spočívá v jednání v souladu s božím hodnocením) a spravedlivý (Lach. 199d5 – e1) a náležela

² Lze tak soudit podle toho, co víme odjinud o Sókratově trvalé tendenci ozývat se s nesouhlasem, mluví-li se něco, s čím nemůže souhlasit, a především podle toho, že na tyto Nikiovy myšlenky v následující pasáži souhlasně naváže a zobecní je.

by mu prostě veškerá ctnost či zdatnost (*sympasa areté*, Lach. 199e4). Mohli bychom dodat, že by se pak nejspíš neměl za co hanbit ani stydět, i když text tu o tom výslovně nehovoří. Takový člověk by „věděl, jak být vůči bohům a lidem ve správném poměru“ (*epistamenó orthós prosomilein*, Lach. 199d8 – e1).

Sókratés v této pasáži také reformuluje operativní popis, podaný před chvílí Nikiou. Místo „vědění, co je hroživé a nehroživé“ říká jednoduše „vědění o veškerém dobrém a zlém“ (Lach. 199c6 – 7) a výslovně dodává, že je to také proto, že hroživé a nehroživé se týká pouze budoucnosti, ale ono nyní Sókratem popisované vědění by poznávalo stejně zdárně i směrem do minulosti a současnosti. Zvláště důležité ale je, že v nyní podané Sókratově reformulaci je kladen velký důraz na to, o jaké poznání dobrého a zlého má jít: ne o nějaké abstraktní poznání dobra a zla jako idejí (i když to zajisté může být jakýmsi základem, bez něhož by popisované výkony nebyly možné), ne o nějaké statické rozpoznávání již vzniklých dober a zel, nýbrž právě o *dynamickou znalost cesty optimalizace*, jíž z dané situace má být dosaženo té nejlepší situace v následujícím kroku: „jak se dobré událo, děje a bude dít“ (*hopé gegonen, [...] gignetai [...] genésetai*) a „jak by se dalo *co nejlépe*“ (*hopé an kallista genoito*, Lach. 198d2 – 5), a že má jít o úplnou znalost všech dober v uvedeném dynamickém smyslu (*eideié ta te agatha panta kai pantapasin hósgignetai kai genésetai kai gegone*, Lach. 199d5 – 6).

Před koncem dialogu ještě Sókratés nalezený výsledek zkritizuje: ale nekritizuje vůbec to, co vadilo Lachétovi (a nejspíš také nám), totiž že podaný výklad je bezcenný a filosoficky irelevantní, neboť takovéto vědění nikdo nemá a mít nemůže. Kritizuje jen, že nebyla nalezena statečnost jakožto vlastní část *areté*, nýbrž jen *areté* jakožto celek, což besedníky (a některé čtenáře) vede k dojmu, že dialog končí v *aporii* (Lach. 200e5).³ Úspěch podaného výkladu celku *areté* tu ale zpochybněn nikde není.

2. Sókratovsko-platónský praktický redukcionismus – obecný výklad

Na základě právě podaného analytického výkladu dialektické části dialogu *Lachés* můžeme přistoupit k úvaze o obecné struktuře platónsko-sókratovského praktického redukcionismu. Připomínám, že se nezabýváme otázkou, zda historičtí Sókratés a Platón tento – připusťme dosti bizarní – názor zastávali, ale jen tím, zda a jak se v relevantních textech tento myšlenkový konstrukt nebo zprávy o něm nacházejí.

Domnívám se, že v dialogu *Lachés* nacházíme argumentační postupy, které při zaujetí určitého – ovšem privilegovaného – hlediska vedou k eliminaci tradičních ctností a neřestí i morálních, intersubjektivních a sociálních citů a pohnutí z diskursu

³ Je nicméně dobře možné, že se tímto směrem vydávají velké dialogy, přisuzované střednímu a pozdnímu Platónovi, v nichž je koncipována vrstevnatá morálně-praktická výchova s výslovným přihlédnutím k lidské nedokonalosti a jejím různým úrovním.

morální a praktické deliberace jakožto buď nadbytečných – pokud orientace na ně rovněž vede k optimálnímu jednání – nebo matoucích a škodlivých – pokud orientace na ně vede k jinému než optimálnímu jednání. Takovým hlediskem je zvažování, jaký přínos by všechny tyto pomysly měly pro dokonale jednající bytost: a na základě výše provedených úvah je zřejmé, že žádný, neboť dokonale jednající jedinec by už bez dalšího byl správným způsobem spravedlivý, odvážný, rozvážný atd. (a pokud by ho nějaká tradičně chápaná odvaha či rozvážnost tlačila do jednání nějak odlišného od uvažované dokonalosti, nebylo by nic nesnadného ji denuncovat jako něco, co si nezaslouží být považováno za ctnost v pravém smyslu, nýbrž jen za nějakou její zvlčilou napodobeninu). Myšlenka, že ctnosti a morální afekty sice možná nejsou k ničemu dokonalému jednateli, ale mohou skýtat užitečnou orientaci nám, jednatelům nedokonalým, není ve zvolených dialozích přítomna.⁴

Stojí za povšimnutí, že odvaha, rozvážnost, spravedlivost, zahanbení, hněv atd. jsou slova běžného jazyka, při jejichž utváření nebylo třeba čekat na příspěvi filosofie. Jakožto pojmy se hodí dobře k názornému, intuitivnímu užití, ale při pokusech o jejich užití v abstraktní říši myšlenek se leckdy dostáváme do potíží. Jsou to tak zvané tlusté, plnokrevné či hutné pojmy, *thick concepts*, jak by řekl Bernard Williams.⁵ Hubené, chudokrevné, řídké pojmy jako *dobro* či *užitečnost* se zase mohou hodit k určitému typu myšlenkové práce, ale v názorné situaci nechávají svého uživatele na holičkách: všichni si normálně přejeme udělat tu dobrou, tu užitečnou věc, ale která to zatraceně je? Podle názorných rysů ji nepoznáme (takže to jediné, co zbývá, pokud se na dobro či užitek chceme orientovat, je reduktivně vytvořit nějaký hubený, chudokrevný model příslušné situace, s nímž si pak už v myšlenkové práci víme rady).

Je dobře možné, že na samém úsvitu reduktivního přístupu k praktické deliberaci ještě tato jeho slabina nebyla zahlédnuta, a je neméně dobře možné, že myslitelskému založení Platónovu by reduktivní přístup vyhovoval nejvíce i navzdory této slabině: vždyť názorný přístup lidové morálky s její nepřehlednou změti různým směrem táhnoucích ctností, citů a pohnutí je přece, pokud se týče nějaké užitečné rady v praktické situaci, ještě beznadějnější. Ale, jak již bylo řečeno, nebudeme zde spekulovat, zda historický Platón uvažovaný (a v textech přítomný) reduktivní program opravdu zastával.

Praktický redukcionismus je návrh, že jediná relevantní informace ve sféře morálního hodnocení a/nebo praktického rozhodování je pozice posuzovaného jednání na jednodimenzionální škále: v případě agathického redukcionismu jde o škálu od

⁴ Viz Williams (1993, 129, 140 a dále).

⁵ Dávny konsensus ohledně dramatické datace dialogu *Prótagoras* kolem 433 př. n. l. (jeho představitelem je například Morrison 1941, 2 – 3) byl před časem zpochybněn články Walshe (1984) a Wolfsdorfa (1997), ale nejnovější výzkum (například Bartlett 2016, 8, a de Sterke 2022, 635) se přiklání opět k letům 434 až 432.

zlého k dobrému, v případě utilitárního redukcionismu o škálu od škodlivého k prospěšnému (agathičnost a utilitárnost se přitom nijak nevylučují, mohou snadno koexistovat a viděli jsme a ještě uvidíme, že u Platóna tomu tak často je). Ostatní tradiční pomůcky morální a praktické deliberace (ctnosti, city atd.) se tak stávají nadbytečnými nebo případně i rušivými a tedy škodícími.

Do krajnosti dovedená verze redukcionismu z dialogu *Lachés* počítá s naprosto nerealistickým rozsahem, úplností a přesností poznávání či vědění, a to jak v empirické, tak v ideové sféře. Zdá se, že dokonalé jednání by tu vyžadovalo, aby:

- 1) jednající J se dokonale vyznal v (ideové) povaze dobrého a zlého;
- 2) poznával také všechny relevantní rysy každé (empirické) situace S včetně možností jednání, které jsou v ní J otevřené;
- 3) na základě (1) a (2) by J bezztrátově vyhodnocoval potenciál S ohledně dosažitelných přidaných dober a odvrácených zel;
- 4) výsledkem vyhodnocování by byla škála, tzn. nenastávala by nesouměřitelnost (tomu jsme říkali jednodimenzionálnost škály) ani – přinejmenším na vrcholu škály – nejednoznačnost (žádné „dělené první místo“), takže nenastává problém Buridanova osla;
- 5) výsledky kroků (2) a (3) přicházejí dost rychle na to, aby se žádné optimální přidané dobro a odvrácené zlo nezmeškalo.

Vidíme rovnou, že (2) je nemožné, (4) filosoficky sporné a (1), (3) a (5) v lidských podmínkách sotva uskutečnitelné. I kdybychom si tedy nedělali hlavu s tím, jak by takovýto redukcionistický program měl být slučitelný se Sókratovým habituálním nevědáním, je zřejmé, že nejde o nic v lidském světě uskutečnitelného.

3. Redukce v dialozích *Charmidés*, *Prótagorás*, *Euthydémos* a *Hipparchos*

Jak již bylo řečeno, v dialogu *Lachés* je reduktivní program představen mimořádně jasně a v silné podobě. Obdobné úvahy, i když většinou o něco méně jasné a/nebo vydatné, nacházíme i v dalších dialozích z platónsko-sókratovského okruhu: na několik z nich se nyní krátce podíváme. V souvislosti s Nikiovou zmínkou o tom, že takové úvahy (vedoucí k reduktivnímu programu) od Sókrata už dříve opakovaně slychal (*Lach.* 194d1), stojí za povšimnutí, že zatímco dramatická datace dialogu *Lachés* je dosti spolehlivě mezi lety 424 a 418 př. n. l., u dialogu *Charmidés* je dramatická datace jednoznačně rok 432 př. n. l. (nebo velmi těsně po něm) a u dialogu *Prótagorás* je to velmi pravděpodobně rok 434 nebo 433 př. n. l.⁶

⁶ Užívám překladu Františka Novotného (Platón 1995), který v zájmu terminologické jednoty drobně upravuji.

Stavba dialogu *Charmidés* je komplikovaná, ale v jeho filosoficky výsostné části je každopádně řeč o tom, že životní zdar, *eudaimonia* (*Charm.* 174a11) lidem přináší dobré jednání, *eu prattein* (*Charm.* 173d7) založené na věděni dobra a zla:

Ó ty ošklivý, děl jsem já, tak dávno mě vláčíš kolem dokola a skrýváš přede mnou, že to není „žítí s věděním“, co způsobuje, že člověk dobře jedná a je šťasten, [...] nýbrž toliko toto jediné věděni o dobru a zlu (*epistémonós* [...] *monon tés peri to agathon kai to kakon*). Vždyť, Kritio, jestliže chceš vyjmout toto věděni ze souboru ostatních, o nic méně nebude lékařství způsobovat, abychom byli zdraví, tkalcovství, abychom byli oděni [...]

O nic méně, pravil.

Ale, milý Kritio, aby se všechny tyto věci děly dobře a prospěšně (*eu* [...] *gignesthai kai ófelimós*), to nám bude scházet, když toto věděni nebude. (*Charm.* 174b11 – d1)⁷

Naopak uměřenost (*sófrsyné*), jedna z hlavních ctností tradičního kánonu, pátrání po níž je dialog *Charmidés* především věnován, se ve světle právě podané pasáže výslovně ukazuje jako zbytečná a nepotřebná (*Charm.* 174d3 – 7, 175a6 – 8).

Dostí podobně se věci mají i v dialektických pasážích dialogu *Prótagoras* (329c – 333e a 349a – 360c). Podobně jako v dialogu *Lachés*, Sókratés i zde neproblematicky předpokládá možnost „správného a prospěšného jednání“ (*orthé kai ófelimé praxis*, *Protag.* 332a6 – 7) a opět uvádí na scénu *znanost dober a zel* (*eanper gignóské tis tagatha kai ta kaka*, *Protag.* 352c4 – 5); statečnost i zde minimalizuje nebezpečí a zdá se, že je to právě věděni dobrého a zlého, o kterém Sókratés ke konci říká, že s ním spadají v jedno jednotlivé ctnosti jako spravedlivost, uměřenost a statečnost (*Protag.* 361b1 – 2). Nejzajímavější rozdíl (v souvislostech našeho zkoumání) mezi oběma dialogy je nejspíš v tom, že v dialogu *Prótagoras* chybí v *Lachétu* výslovná a zdůrazněná všeobsáhlost věděni o dobrém a zlém, což otevírá možnost stupňování zdatnosti v kontinuu mezi více a méně – zatímco v dialogu *Lachés* vyznívá Sókratova řeč ve smyslu „všechno nebo nic“ a žádná jiná než dokonalá zdatnost už zdatností nemůže být (protože by byla omylná, ale zdatnost jako něco krásného nemůže vést ke škodě ve smyslu suboptimality).

Něco z redukcionistických myšlenek nacházíme i v dialogu *Euthydémos*: jednotlivá domnělá dobra jako bohatství, krása, moc apod. sama nepomáhají k dobré kvalitě života a mohou i škodit (*Euthyd.* 280e5 – 6). Rozhodující je jen *správně jich užívat* (*orthós chrésthai*, *Euthyd.* 281a1 – 3), a správné užívání je založeno na věděni (*epis-*

⁷ Opírám se tu o užitečný přehled, který podal Smith (2018).

témé, ibidem, aj.). Správné užívání všeho skýtá životní zdar čili blaženost (*eudaimonia*), a je to vědění, co poskytuje správnost a úspěch (*eutychia*, *Euthyd.* 282a3 – 5). Text neříká, o vědění čeho by mělo jít, ale v platónsko-sókratovském prostředí se myslím můžeme odvážit dohadu, že i zde by mluvčí nejspíš, kdyby byli dotázáni, řekli: vědění dobrého a zlého jakožto nastávajícího či dějícího se s přispěním jednání.

Na první pohled odlišnou, ale strukturně související argumentaci založenou na téže redukci rozmanitosti dober a zel na jednodimenzionální škálu dobré/špatné nacházíme také v dialogu *Hipparchos*. Tento dialog je běžně považován za sporný nebo nepravý, a přestože se nedávno objevilo několik pokusů obhájit jeho autenticitu (Davis 2006; Mulroy 2007), je nadále považován za sporný. Ať už je ale jeho autorem kdokoli, jeho obsah je dostatečně zajímavý na to, aby zasloužil naši pozornost. S tématem našeho zkoumání v tomto článku souvisí zejména to, jak Sókratés, poté co prohlásí všechny lidi za ziskuchtivé (protože zisk je protiklad ztráty, ztráta je něco špatného a zisk tedy něco dobrého, co si všichni přejí, *Hipparch.* 227a3 – c7), reaguje na námitku, že přece existuje i nepřiměřený, neslušný, nelegitimní zisk. Sókratés totiž (obdobně jako výše se statečností) ukáže, že v takovém případě by nešlo o zisk, protože škoda, vzniklá jeho příjemci nečestností takové operace, by zdaleka převýšila zisk v oblasti peněz či zboží, a tudíž by nešlo o zisk, nýbrž o ztrátu. Žádný nepřiměřený, nelegitimní zisk tedy neexistuje a každý zisk je dobrý (*Hipparch.* 228a5 a 231c3 – 4).

4. Aristotelés o Sókratovi

Z šestadvaceti pasáží o Sókratovi, které jsou nebo mohou být založeny na nám známých platónských textech, a které nacházíme v korpusu aristotelských textů (neotvírám tu kontroverzní otázku autenticity *Magna Moralia*), se jich celá polovina týká problematiky související s redukcionistickým projektem.⁸ Aristotelés v nich opakovaně přisuzuje Sókratovi⁹ zastávání názoru, že *areté* nebo jednotlivé ctnosti jsou vědění (a s tím související odmítání *akrasia*). Aristotelovo svědectví není třeba považovat za zvláště silné, protože se Sókratem nebyl v přímém kontaktu a tradice, s níž se setkal, již nebyla úplně čerstvá – může ale posloužit jako korektiv k případné domněnce, že by redukcionismus byl jen nějakým Platónovým žertem nebo něčím v rámci sókratovského odkazu marginálním.

Aristotelés věnuje značnou pozornost tomu aspektu redukcionistického programu, kterému se později začalo říkat *intelektualismus* (a nejspíš k němu nasměroval

⁸ Není jasné, zda a kde Aristotelés míní historického Sókrata a kde postavu z platónských a dalších textů: od nápadu, že by se to dalo poznat podle přítomnosti nebo absence určitého členu před jménem Sókratés, se novější bádání odklání – srov. Smith (2018, 618 – 619).

⁹ Lze tak soudit podle toho, co víme odjinud o Sókratově trvalé tendenci ozývat se s nesouhlasem, mluvili-li se něco, s čím nemůže souhlasit, a především podle toho, že na tyto Nikiovy myšlenky v následující pasáži souhlasně naváže a zobecní je.

i pozornost velké části pozdějších badatelů): názoru, že ctnosti a vůbec veškeré potřebné komponenty praktické deliberace nejsou ničím jiným než věděním. Viděli jsme, že toto není ústřední myšlenka redukcionismu, jakkoli se v platónsko-sókratovských textech v redukcionistických souvislostech vskutku dosti často vyskytuje. Platónsko-sókratovský redukcionismus by totiž byl stejně dobře možný, kdyby dokonalé jednání bylo následkem něčeho jiného než dokonalého situačně-dynamicky-hodnotícího vědění (nenapadá nás sice, co by to mělo být a zda by to vůbec realisticky mohlo existovat – ale dokonalé situačně-dynamicky-hodnotící vědění by také nemohlo existovat, takže o co jde?).

5. Je to opravdu celé k ničemu?

Již výše (část 2) jsme si povšimli, že sledovaný redukcionistický program si může přinejlepším nárokovat status jakéhosi kontrafaktuálního myšlenkového experimentu, ale že není uskutečnitelný jako nástroj praktického rozvažování pro žádnou konečnou, nedokonalou bytost (jak si toho ostatně okamžitě povšiml už Lachés, *Lach.* 196a5 – 7). Jenže ani zjištění, že ctnosti a morální či intersubjektívni city a pohnutí by byly nadbytečné nebo škodlivé *za situace, která nemůže nikdy nastat*, ale nejspíš do našeho světa konečných, nedokonalých bytostí nepřináší nic použitelného ani užitečného. Máme tedy celý tento program považovat za pošetilost a milosrdně od něj odvrátit zrak?

Než se tak rozhodneme, zvažme ještě, zda myšlenka redukcionismu, v době svého vzniku z dobrých důvodů nakonec neúspěšná, nesehrála po mnoha staletích dosti velkou a filosoficky přínosnou úlohu ve vývoji etiky. Vidíme, že vzdor statečným pokusům Spinozy a několika dalších o dílčí redukci uvnitř systému ctností, citů a pohnutí (tedy nikoli směřující k jeho eliminaci, ale jen ke zjednodušení a zprůhlednění) jsou ctnosti a morální a intersubjektívni city a pohnutí ještě v polovině osmnáctého století to nejlepší, co má lidstvo k dispozici v oblasti praktické deliberace. A vidíme také, jak po vystoupení Kanta a Benthama v témže předposledním desetiletí onoho století ctnosti, city a pohnutí z filosoficky ambicióznějších koncepcí praktické deliberace jako mávnutím kouzelného proutku během jediné generace takřka naprosto mizí (dokud je tam o dvě stě let později nevnesou znovu stoupenci tzv. etiky ctností). Není tomu tak, že latentní přítomnost starověké redukcionistické kritiky nepřehledné spleti ctností, citů a pohnutí napomohla tomu tak drtivému úspěchu moderních redukcionismů?

Úspěch jak Kantova, tak Benthamova redukcionismu spočívá ovšem v tom, že oba nabízejí princip souzení, který každému myšlenému jednání (ideálně) určuje přesné místo na po redukci zbývající jednorozměrné škále – zatímco v sókratovsko-platónském programu (tak, jak jej známe z dochovaných textů) takový princip chyběl. Kantův princip je jednoznačně morální, což souvisí s *imperativní* povahou jeho koncepce etiky, utilitaristický princip je myslitelný jak jako morální, tak možná přirozeněji jako všeobecně

praktický, čemuž dobře odpovídá spíše *konzultativní* charakter takto vzniklé normativity (konzultativní etika je připravena jednateli poradit, když se na ni obrátí, imperativní mu bez ustání přikazuje).

Můžeme tedy snad na starověký sókratovsko-platónský praktický redukcionismus pohlížet se sympatiemi jako na donkichotský pokus zaútočit na systém, který si zaslouží být smeten nebo přinejmenším oslaben, i když jeho stoupenci k takovému útoku tehdy ještě nebyli dost dobře vybaveni a nakonec odešli poraženi.

Literatura

- BARTLETT R. C. (2016): *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DAVIS, M. (2006): Making Something from Nothing: On Plato's *Hipparchus*. *The Review of Politics* 68 (4), 547 – 563. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670506000222>
- DE STERKE, E. J. (2022): *Das Maß des Menschen: Platons Antwort an Protagoras im 'Theaitetos' und im 'Protagoras'*. Leiden – Boston: Brill.
- MORRISON, J. S. (1941): The Place of *Protagoras* in Athenian Public Life (460 – 415 B. C.). *The Classical Quarterly* 35 (1/2), 1 – 16.
- MOURAL, J. (2019): Jak jsem se stal pluralistou ... a jak se to projevuje. *Ostium* 15 (3).
- MOURAL, J. (2022): Vzpomínka na Petra Rezka. *Paměť a dějiny* 16 (4), 92 – 94.
- MULROY D. (2007): The Subtle Artistry of the *Minos* and the *Hipparchus*. *Transactions of the American Philological Association*, 137 (1), 115 – 131.
- PLATO (1903): *Platonis Opera* II, III (ed. J. Burnet). Oxford: Clarendon Press.
- PLATÓN (1995): *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Překlad F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- SMITH, N. (2018): Aristotle on Socrates. In: Stavru, S. – Moore, Ch. (eds.): *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 601 – 622.
- SMYTH, N. (2020): Socratic Reductionism in Ethics. *European Journal of Philosophy*, 28 (4), 970 – 985. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12537>
- WALSH, J. (1984): The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of Arete. *The Classical Quarterly*, 34 (1), 101 – 106.
- WILLIAMS, B. (1993): *Ethics and the Limits of Philosophy*, 3rd impression. London: Fontana Press.
- WOLFSDORF D. (1997): The Dramatic Date of Plato's *Protagoras*. *Rheinisches Museum für Philologie*, 140, 223 – 230.

Tato studie má původ v přednášce, kterou jsem pronesl na Univerzitě Mateje Bela v Banské Bystrici v květnu 2022 na pozvání doc. Ulricha Wollnera.

Josef Moural
Univerzita Jana Evangelisty Purkyně
Filozofická fakulta
Katedra filosofie a humanitních studií
Pasteurova 13
400 01 Ústí nad Labem
Česká republika
e-mail: josef.moural@ujep.cz
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9728-7893>