Popperova interpretace Antisthena – revize

**POPPER'S INTERPRETATION OF
ANTISTHENES – A REVISION**

JAN BURÁŇ

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 12

771 80

jan.buran01@upol.cz

ABSTRAKT

Unlike his portrayal of Plato, Karl Popper's interpretation of Antisthenes has been given surprisingly little attention. For Popper, Antisthenes was "the last of the Great Generation", which laid the foundation for the open society in Athens: the last one left to defend it against one of its gravest enemies – Plato. Allegedly, he was also an egalitarian, democrat, humanist, liberal, and severe nominalist critic of Plato's essentialism. Examining one by one the validity of attributing each of these traits to Antisthenes, the current study shows that even though *The Open Society and Its Enemies* is still a remarkable contribution to political theory, its depiction of Antisthenes is quite wrong.*

* Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_003.

Na rozdíl od jeho výkladu Platóna bylo doposud Popperově interpretaci Antisthena věnováno pouze málo pozornosti.¹ Svým způsobem je to překvapivé, neboť právě tento myslitel byl pro Poppera „posledním z velké generace“, jež v Athénách položila základy *otevřené společnosti*. Posledním, který v Athénách zbyl, aby bránil *otevřenou společnost* proti jednomu z jejích prvních a nejstrašnějších „nepřátel“ – Platónovi.² Cílem článku je posoudit, nakolik je toto pojetí Antisthena oprávněné.

Za hlavní kritérium poslouží nutná podmínka *otevřené společnosti*, jíž je

podle Poppera přijetí *kritického dualismu faktů a norem* neboli dichotomie *přírodních zákonů* (které člověk může pouze objevovat, nikoliv měnit či porušovat) a *zákonů normativních* (jež naopak měnit a porušovat může).³ Zatímco v *otevřené společnosti* (která *dualismus* přijímá) „jsou jednotlivci vystaveni nutnosti rozhodovat osobně“,⁴ *společnost uzavřená* („magická, kmenová či kolektivistická“)⁵ je podle Poppera v zajetí světonázoru, který nazval *naivním monismem*: její příslušníci nerozlišují „mezi sankcemi uvalenými jinými lidmi, je-li porušeno normativní

1 Dokonce i spis s názvem *Antisthenes redivivus* od G. J. de Vries (1952) je především jen další z mnoha apologií Platóna.

2 Popper 2011, s. 198.

3 Zvl. Popper 2011, s. 67–93. V podstatě se jedná o „Humeovu gilotinu“: z *is* nelze vyvodit *ought*.

4 Popper 2011, s. 177.

5 Popper 2011, s. 177.

tabu, a nepříjemnostmi v přírodním prostředí“.⁶

Mezi *naivním monismem a kritickým dualismem* se nachází „pravděpodobné mezistupně“, z nichž Popper zmiňuje tři „nejdůležitější“: 1) *biologický naturalismus*: uznává, že morální a právní normy jsou libovolné, tvrdí však, že existují pevné přírodní zákony, z nichž je můžeme vyvodit; 2) *etický pozitivismus*: namísto fakt biologických redukuje normy na fakta sociologická – jediným reálným měřítkem „dobrého“ a „špatného“ jsou normy již existující a člověk nemá jinou možnost než se jimi nechat řídit a formovat; 3) *duchovní naturalismus*: svým způsobem kombinace předchozích – normy jsou sice konvenční, zároveň jsou však „výrazem psychologické či duchovní přirozenosti člověka“ či přinejmenším těch lidí, kteří jsou schopni překonat svou animální stránku a obrátit se k „vyšším“ a „pravým“ cílům lidství.⁷

Je zjevné, že Platón patří do posledního z těchto „mezistupňů“. Antisthenés by však podle Poppera měl – coby žák nejprve Gorgiův a poté Sókratův – patřit mezi *kritické dualisty*. Oproti aristokratu Platónovi byl Antisthenés také údajně „bastardem“ (synem thrácké matky), který svůj „smíšený původ“ netajil, nýbrž zdůrazňoval, a proto vyučoval v Kynosargu, athénském „gymnasiu pro „bastardy“. Jeho monoteismus v sobě prý obsahoval myšlenku jednoty lidstva, stejně jako monoteismus Alexandra Makedonského, který byl ovlivněn

Antisthenovými kynickými pokračovateli.⁸ Oproti Platónově kastovníctví měl být stoupencem „hnutí proti otroctví“, liberálem, demokratem a humanistou.⁹ Údajně rozšířil Alkidamovy a Lykofrónovy „rovnostářské“ teorie, „čímž vytvořil učení o bratrství všech lidí a o univerzální říši“.¹⁰ Především byl však podle Poppera zuřivým nominalistickým odpůrcem esencialisty Platóna, a tedy jediným Sókratovým následovníkem, který svého učitele „byl hoden“.¹¹

V dalším oddíle se věnuji posouzení Popperem zastávaných teorií týkajících se Antisthenova života a jeho vztahu k Sókratovi, Gorgiovi, Platónovi a athénské demokratické straně. Následovat bude oddíl věnovaný Antisthenově ontologii a sémiotice, oddíl věnovaný problematice jeho individualismu a oddíl věnovaný jeho údajnému rovnostářství.

Většinu zdrojů tohoto článku tvoří badatelské práce, jež Popper samozřejmě nemohl mít k dispozici.¹² Rád bych zdůraznil, že má kritika není útokem na Popperův ideál *otevřené společ-*

8 Zvl. Popper 2011, s. 293 a 295.

9 Popper 2011, s. 102–103, 136 a 318.

10 Popper 2011, s. 157–158.

11 Popper 2011, s. 198. Popper se z antických pramenů kromě *DL* odvolává především na Ciceronovy *Tusc. disp.* a *De nat. deor.*, na Xenofónovy *Mem.*, Epiktétovy *Diss.*, Simpliciovo *Ad Arist. Cat.* a Filodémovo *De pietate*.

12 Především se jedná o texty Vladislava Suváka, který ve spolupráci s filologem Andrejem Kalašem připravil vůbec první kompletní překlad antisthenovských zlomků do moderního jazyka (Kalaš, Suvák 2013), a Claudie Mársicové, která řídí obdobný projekt v Argentině.

6 Popper 2011, s. 69.

7 Popper 2011, s. 78–82.

nosti. Jak říká v recenzi na jeho „mocnou a důležitou“ knihu Gilbert Ryle, bylo by škoda kvůli sporům o historickou věrnost přehlížet myšlenky, které Popperovo dílo obsahuje.¹³

I. ŽIVOT A NÁZORY „PROTOKYNIKA“ ANTISTHENA

Výzkumy současných badatelů ukazují, že velká část teorií o Antisthenově životě nemá oporu v pramenech z klasického období a je pravděpodobně až výtvorem helénistických doxografů. Škola v Kynosargu a výchova Díogena ze Sinopé jsou pravděpodobně mýty z perstoiků a kyniků, kteří si jimi chtěli zajistit sókratovský „rodokmen“. ¹⁴ Podobný původ by mohl mít i údaj o Antisthenově barbarské matce, jehož autor jím chtěl snad ilustrovat kynickou gnómu, že *vznešenost se nezískává původem, nýbrž zdatným chováním*.¹⁵ Antisthenés nicméně téměř jistě nepocházel z rodiny aristokratické,¹⁶ a třebaže nevedl systematickou výuku (podobnou té v Akademii či v Sokratově škole rétoriky), mohl své stoupence cvičit v rozhovoru sókratovského typu, přičemž není ani vyloučeno, že se s nimi scházel mj. v Kynosargu, jež bylo skutečně vyhrazeno „bastardům“ (νόθοι), kteří se narodili otrokyním, cizinkám či hetérám bez athénskému původu.¹⁷

Antisthenova věrnost sókratovskému krédu bývá moderními badateli poměrně bezvýhradně uznávána,¹⁸ neboť je hojně zdůrazňována nejen doxografy, ale i Antisthenovým mladším současníkem Xenofóntem. Důležité je především jeho (Popperem nezmiňované) *Symposion*.¹⁹ Xenofón při vytváření postavy „Antisthena“ pravděpodobně vycházel z etických spisů Antisthena skutečného, který v té době mohl být ještě naživu.²⁰ Dává si záležet, aby Antisthena vykreslil jako člověka, který je Sókratovi naprosto oddán („...mít čas na to, abych mohl být od rána do večera se Sókratem. Toho si vážím nejvíc.“)²¹ a je vždy ochoten ho zuřivě bránit.²² Vladislav Suvák se dokonce domnívá, že Xenofóntův Sókratés odkazuje Antisthenovi „svou filosofickou misi“, ²³ že Antisthenés skutečně byl „nejstarším a nejbližším Sókratovým nasledovníkem“ a možná i vůbec prvním autorem λόγοι Σωκρατικοί.²⁴

Naproti tomu Antisthenovo údajné studium u Gorgií se jeví jako problematické. Je sice pravda, že Antisthenovy neúplněji dochované zlomky, *Aias* a *Odyseus*, výrazně připomínají Gorgiovy řeči *Chvála Heleny* a *Palamédés*,²⁵ Gorgias nicméně podle zpráv Diodóra

13 Ryle 1967, s. 85–86.

14 Např. Cepko 2011, s. 537 a 543 či Suvák 2016, s. 89; Suvák (2010, s. 243) uvádí konkrétní možné původce „legendy o ‚kynikovi Antisthenovi‘“.

15 Kalaš, Suvák 2013, s. 20 a 33.

16 Kalaš, Suvák 2013, s. 31.

17 Kalaš, Suvák 2013, s. 19, 66–67.

18 Uznává ji dokonce i Popperův kritik Vries (1952, s. 1).

19 Zvl. *Symp.* 4,34–44, 4,61–64 a 8,4–6.

20 Suvák 2014, s. 76 a Suvák 2016, s. 86.

21 *Symp.* 4,44 (Bahnikův překlad).

22 Zvl. *Symp.* 6,8.

23 Suvák 2014, s. 75 – textová evidence pro tuto hypotézu (*Symp.* 4,61–64) se mně osobně zdá slabá.

24 Suvák 2016, s. 85.

25 Srov. Kalaš, Suvák 2013, s. 21.

(A 4 DK) a Isokrata (A 18 DK) požadoval za své přednášky poměrně vysoké platby, které si Antisthenés pravděpodobně nemohl dovolit.²⁶ Mariana Romina Simonová navíc upozorňuje, že Gorgias (podle A 4 DK) přišel poprvé do Athén až r. 427, tedy v době, kdy byl Antisthenés již žákem Sókratovým.²⁷ Plauzibilní se tak jeví Suvákův a Cepkův názor, že zpráva o Antisthenově gorgiovské fázi vznikla opět až v rámci helénistické doxografie, snad právě na základě podobného stylu (který byl v antice považován za obzvláště vytříbený).²⁸

Claudia Mársicová upozorňuje, že Antisthenés mohl navazovat na jiného sofistu: Prodika z Keu.²⁹ Suvák s ní v jednom ze svých starších textů souhlasí a upozorňuje, že Prodikovým žákem mohl být i Sókratés,³⁰ z novějších prací se nicméně zdá, že se přiklání k názoru, že Antisthenés byl rovnou sókratovcem bez předchozí sofistické průpravy a že sofisty a jejich žáky „ostro kritizoval“.³¹

Popperův narativ vyhroceného konfliktu mezi Antisthenem a Platónem³² se ukazuje být poměrně věrohodný. Antisthenés byl nejméně o dvacet let starší než Platón a mohl být považován za nejvýznamnějšího Sókratova žáka možná až do roku 384, kdy se rozhořel boj o nástupnictví mezi ním a mladšími sókratovci.³³ Psal sókratovské dialogy, z nichž většina se datuje ještě před Platónova *Hippia menšího* (ostatní účastníci nástupnického zápasu je s největší pravděpodobností dobře znali), a po dobu celých několika staletí mohl být dokonce vlivnější než Platón a Aristotelés.³⁴ To, že je zvláště Platónova *Ústava* doslova plná osobních útoků na ostatní sókratovce (a také na Isokrata), potvrzuje nejen Mársicová, ale dokonce i Popperův kritik Vries.³⁵ Mársicová se také domnívá, že útokem konkrétně na Antisthena by mohl být také celý dialog *Ión*, a Oldřich Kramoliš zase nachází protiantisthenovské výpady v *Soph.* 251b a *Th.* 201–202e.³⁶ Antisthenés však zdaleka nezůstával pozadu. Podle Cepka a Suváka „vystupoval ako neúnavný polemik“ a „ostro útočil na tie články Platónovho rozvinutia Sókratovho odkazu, ktoré pokladal za nesókratovské – predovšetkým na

26 Srov. Kalaš, Suvák 2013, s. 44.

27 Simon 2016, s. 52; srov. však Kalaš, Suvák 2010a, s. 259.

28 Kalaš, Suvák 2013, s. 44 a Cepko 2011, s. 537; Suvák (2010, s. 241) dokonce píše, že by zpráva mohla pocházet až z lexikonu *Súda*.

29 Mársico 2005, s. 75–76.

30 Suvák 2007, s. 85.

31 Kalaš, Suvák 2013, s. 44–45 a Suvák 2010, s. 241–242. Evidenci proti této hypotéze by však mohlo být Xen. *Symp.* 4,61–62, kde se píše, že Antisthenés „svedl“ Kalliu dohromady s Prodikem a Hippíou, z čehož by bylo možno usuzovat, že přinejmenším s těmito dvěma sofisty měl vztahy dobré. Z textu Cepka (2011, s. 540) také vyplývá, že vymezovat se „proti sofistům“ bylo dobově poměrně běžnou „marketingovou“ strategií, kterou využíval např. i učitel rétoriky Isokratés, jenž svým spisem *Karà*

tῶν σοφιστῶν útočí především na Sókratovy žáky.

32 Kromě již odkazovaného viz zvl. Popper 2011, s. 293–294 a Popper 2015, s. 292–293.

33 Cepko 2011, s. 240 a Kalaš, Suvák 2013, s. 9–10.

34 Suvák 2014, s. 100 a Kalaš, Suvák 2013, s. 9–10 a 48–49.

35 Mársico 2014, s. 242 a Vries 1952, s. 45.

36 Mársico 2014, zvl. s. 232 a 241–242 a Kramoliš 2017, s. 542p.

koncept ideí“. ³⁷ Jeho hlavní protiplatónský spis nesl název *Sathón*, tedy „ten s velkým pyjem“. ³⁸

Viděli jsme, že Popperovo pojetí Antisthena se shoduje s pojetím moderních badatelů co do sókratovství a konfliktu s Platónem. Zpochybnění školy v Kynosargu (o níž ostatně Popper sám hovoří jako o spekulaci) ³⁹ jeho interpretaci příliš neublíží a možné zpochybnění polobarbarského původu jí maximálně ubere něco z emočního apelu. Zpochybnění Antisthenovy gorgiovské fáze nicméně značně problematizuje kontinuitu Popperem zdůrazňovaného demokratického proudu v athénské filosofii. ⁴⁰ Opomeneme-li Prodiaka (o němž toho mnoho nevíme), zůstává jediným pojítkem mezi prodemokratickými sofisty a Antisthenem Sókratés, přičemž jsme odkázáni na Popperovo přesvědčení, že jeho kritika demokracie byla myšlena jako konstruktivní. ⁴¹

Třebaže toto přesvědčení s Popperem sdílí většina současných badatelů, ⁴² neznamená to ještě, že ho musel sdílet i Antisthenés, resp. že se jím musel řídit ve svých vlastních politických

názorech. Uvážíme-li např. jeho útok na Perikla ve spise *Aspasia*, mohli bychom ho docela dobře zařadit do „páté kolony Sparty“, tak jak ji nadefinoval Popper. ⁴³ Podle zlomků z Athénaia (V,220d a XIII,589e) ⁴⁴ Antisthenés v tomto spise obviňuje Perikla, že kvůli vášnivě lásce ke své nové ženě (původně hetěře) Aspasií zanedbává své politické povinnosti a výchovu synů z prvního manželství. Zajímavé přitom je, že jelikož Aspasia byla původem Miléťanka, syn, kterého s ní Periklés měl, byl νόθος („bastard“). Občanem se stal až díky speciální výjimce ze zákona, který omezoval athénské občanství pouze na potomky dvou Athénanů a který r. 451 či 450 vydal sám Periklés. ⁴⁵ Tato fakta by se jevila ve zvláště zajímavém světle, kdybychom byli ochotni přijmout tezi o Antisthenově vlastním polobarbarském původu. Antidemokratický dojem z *Aspasie* se můžeme pokusit zmírnit tvrzením, že se (stejně jako v případě Sókrata) jednalo o kritiku konstruktivní. Ovšem pouze za předpokladu, že se vzdáme Popperova plošného označování útoků na Perikla za snahu podkopat demokracii či pomoci Spartě.

Popperovu dichotomii mezi *proathénskými* demokraty a *prospartskými* oligarchy nelze ostatně dost dobře aplikovat ani na Sókrata, ⁴⁶ natož na Antisthena. Podle Suváka „Antisthenés kritizoval aténský způsob života, proti kterému postavil spartskou jednoduchost

37 Cepko 2011, s. 540–542 a Suvák 2011a, s. 7.

38 Mársico 2005, s. 73; Suvák 2014, s. 77; Prince 2014, s. 172 a Cepko 2011, s. 540 (kde je zmíněno též podobné *ad hominem* vůči Isokratovi – Antisthenův spis *Isografé*).

39 Srov. Popper 2011, s. 295 („Je-li pravdivé podání Diogena Laertia...“).

40 Zvl. Popper 2011, s. 79 a 188–189. Dále (a také ke *kritickému dualismu* některých sofistů) viz též s. 69, 76, 177, 241, 265–267, 288, 317.

41 Zvl. Popper 2011, s. 193, 196–198 a 326.

42 Simpson 2006 ho označuje za součást „standardní interpretace“ a uvádí dlouhý výčet jeho zastánců (s. 138 a 151–152).

43 Zvl. Popper 2011, s. 181–191 a 195.

44 V Kalašově překladu citovány in Kalaš, Suvák 2010b, s. 199–201.

45 Kalaš, Suvák 2013, s. 31.

46 Srov. např. Xen. *Symp.* 8,35 a 8,39.

a skromnost⁴⁷,⁴⁷ nejspíš poukazoval na „zmäkčilý život Aténčanov v kontraste so strohým životom Sparťanov“,⁴⁸ a snad dokonce i jeho pojetí cnosti, ἀρετή, (tedy samotný základ jeho filosofie) mohlo být částečně inspirováno Sparťany, pro které bylo „príznačné, že sa sústreďovali iba na to podstatné a používanie [krátkých] 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, ἃ δεῖ λέγειν“. ⁴⁹ Podle Abrahama J. Malherbeho, který odkazuje na velké množství antických pramenů, je idealizace Sparty typická pro všechny Sókratovy bezprostřední následovníky, a zvláště právě pro Antisthena.⁵⁰ Uvážíme-li navíc, že Xenofónovo *Symposion* se odehrává v domě spartského proxena Kallii a že spartští králové odvozovali svůj původ od Antisthenova vzoru ctnosti Hérakla,⁵¹ je těžké nesouhlasit s poznámkou Johna Wilda, že Popperův portrét Antisthena coby demokratického protekcionisty příliš „nesedí“. ⁵²

II. ONTOLOGIE A SÉMIOTIKA

V prvním dílu *Otevřené společnosti* se Popper zabývá Antisthenovou ontologií jen velmi okrajově. V pozn. 37 na s. 291 píše: „Je mimořádně zajímavé, jak Platón

transformuje Parmenidovo jedno, když argumentuje ve prospěch aristokratické hierarchie. Protiklad *jeden – mnoho* není zachován, ale vzniká z něj systém stupňů: jedna idea – nemnozí, kteří se jí přibližují – další, kteří jsou jejich pomocníci – mnozí, tj. masa [...]. Naproti tomu Antisthenův monotheismus zachovává původní eleatský protiklad mezi jedním (bohem) a mnohými (jež pravděpodobně považoval za bratry pro jejich stejnou vzdálenost od Boha).“

Tato úvaha není příliš zdařilá. Zdá se, že Popper zde do antiky projikuje protestantskou víru, v níž byl vychován, a je třeba uznat Vriesovu námitku, že striktní protiklad *jeden–mnozí* by v politice mohl být právě tak dobře metafyzickým zdůvodněním orientálního despotismu, zatímco Platónův stupňovitý model nastíněním vlády konstituční.⁵³

Antisthenés je znovu zmíněn v druhém dílu *Otevřené společnosti*, a to v souvislosti s kritikou tzv. *metodologického esencialismu*. Ten Popper staví do protikladu vůči svému vlastnímu *metodologickému nominalismu*. Rozdíl mezi nimi spočívá v přístupu k definicím: zatímco *metodologický esencialismus* „čte“ definice „zleva doprava“ (tj. snaží se vystihnout *podstatu* či „pravý význam“ výčtem *bytostných vlastností*), *metodologický nominalismus* „čte“ definice „zprava

47 Kalaš, Suvák 2013, s. 40.

48 Kalaš, Suvák 2013, s. 40, též viz s. 43.

49 Suvák 2013a, s. 39 (parafrázuje Neuhau-sena, H. (2010). *Der Zweite Alkibiades*. Berlin: De Gruyter, s. 158–160).

50 Malherbe 1983, s. 148–151.

51 Xen. *Agésiláos*, 1,2.

52 Wild 1974, s. 869.

53 Ve formě všeobecného pesimismu ohledně lidské přirozenosti a kombinovaná s přesvědčením, že všechna moc je „od Boha“, byla ostatně inkriminovaná myšlenka historicky užita k ospravedlnění despotismu i v rámci protestantismu – srov. Skinner 1978, zvl. s. 66–89 a 301. K Antisthenově pojetí Boha blíže viz Suvák 2013b.

doleva“ (tj. chápe pojmy jako pouhé užitečné zkratky pro entity či jevy, které bychom jinak museli složitě opisovat). Popper rozlišuje mezi *metodologickým* a *ontologickým*. Zatímco on sám je pouze *metodologickým nominalistou*, Platón s Aristotelem jsou *esencialisty* jak *metodologickými* (nauka o definicích), tak *ontologickými* („realismus“ ve smyslu středověkého sporu o univerzálie).⁵⁴ Za svého předchůdce v kritice *esencialismu* považuje Popper Antisthena, přičemž je zajímavé, že mu odmítá přisoudit jakoukoliv jinou pozitivní nauku než (blíže nespecifikovaný, pravděpodobně však *ontologický*) nominalismus a maximu, „že bychom měli mluvit prostě, užívat každého výrazu jen v jednom významu, a tak se vyhnout všem těm nesnázím, o jejichž řešení se neúspěšně pokoušela teorie definic“.⁵⁵ Odvolává se především na *Met.* 1024b32 a 1043b24, z nichž vyvozuje, že „Antisthenés nastolil problém [...] že nelze odlišit ‚pravdivou‘ od ‚nepravdivé‘ definice“, a že „napadal esencialistické definice jako neužitečné, jako *pouze dosazující dlouhý příběh místo krátkého*“, že však „velice moudře připustil, že přestože není možné *definovat*, je možné věc popsat nebo *vysvětlit* tak, že se odvoláme na její podobnost s nějakou věcí již známou, nebo jde-li o složeninu, že vysvětlíme, z jakých částí se skládá“.⁵⁶

Mársicová (mj.) z porovnání Antisthenova *Odysea* s Platónovým *Hippiem menším* vyvozuje, že Platón kritizoval

Antisthena za užívání literárních rozborů namísto striktní argumentace.⁵⁷ Antisthenés mohl naopak poukazovat na to, že Platónova metoda je s ohledem na svou rigiditu explanačně slabá.⁵⁸ Jeho *Sathón*, který je doxografy řazen mezi spisy o protiřečení či o vyvracení, byl pravděpodobně parodií na platónské umění definice a Antisthenés v něm možná stavěl logiku proti Platónově dialektice.⁵⁹

Zdá se, že Popper může mít pravdu, když říká, že výroky o *nemožnosti sporu* (μη εἶναι ἀντιλέγειν) a *nemožnosti nepravdivé řeči* (μηδὲ ψεύδεσθαι) jsou čistě kritikou Platóna, a nikoliv důsledkem Antisthenovy vlastní koncepce. Alespoň Suvák se zdá být nakloněn podobné interpretaci.⁶⁰ Nabízí nicméně ještě jednu, jež není od první příliš vzdálená a jež se v jistém ohledu podobá moderním tzv. primitivistickým koncepcím G. E. Moorea a Donalda Davidsona. Na základě Sókratova neúspěchu v nalézání *costi* (τί ἐστι) etických pojmů mohl prý Antisthenés dojít k závěru, že o těchto pojmech není možné vypovědět nic vyjma jejich vlastního jména (οἰκεῖός λόγος).⁶¹ Fenomény jako „krása, sloboda, otroctvo, dobro, odvaha, zákon, spravedlivost“ nelze definovat,

54 Popper 2015, s. 16–28 a 277–294.

55 Popper 2015, s. 292–293 (viz též s. 28).

56 Popper 2015, s. 292–293 (kurzíva původní).

57 K tomu aspektu Antisthenovy filosofie viz zvl. Suvák 2013a; Prince 2014; Simon 2016 a Zelinová 2016.

58 Mársicová 2014, s. 232–233 a 240.

59 Mársicová 2005, s. 73; Suvák 2014, s. 77 a Prince 2014, s. 172.

60 Suvák 2011a, s. 7.

61 Suvák 2011a, s. 12–13. Prince (2014) ovšem překládá οἰκεῖός λόγος jako *proper account*, a Luz (2000) dokonce jako *appropriate explanation*.

lze je však ilustrovat názorným příkladem.⁶² V tomto světle interpretuje Suvák i zlomek o Antisthenově učení ze Stobaia: „...toho, kto nám protirečí, nemáme v jeho reči zastavovať tým, že mu budeme protirečiť, ale treba ho poučiť – veď ani bláznivého človeka nevylicieči ten, kto je choromyseľný v opačnom smere.“⁶³

Jiný výklad výroku o *nemožnosti sporu* nabízí Mársicová. Jedná se prý o důsledek pozitivní Antisthenovy koncepce *zkoumání jmen* (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων), která se podobá moderním teoriím Josta Trierera a Gunthera Ipsena, podle nichž jsou lexikální významy mozaikami „bez mezer a překrytí“, kde každá jednotka patří do určitého pole. Jazyk je tak „seskupením“ (*assemblage*) lexikálních jednotek a každá věc má své vlastní jméno.⁶⁴ K podobnému řešení (ovšem bez přiblížení přes teorie *sémantického pole*) dochází i Menahem Luz. Vhodná explanace (οἰκειός λόγος)⁶⁵ každého konceptu či objektu je unikátní. Jelikož každý λόγος je pravdivý, ἀντίλογος nebude popisem stejného konceptu či objektu, nýbrž nějakého jiného. Na základě této interpretace vysvětluje Luz též již citovaný zlomek ze Stobaia: protiřečit někomu je bláznivé, neboť to znamená mluvit o něčem úplně jiném.⁶⁶ Zároveň ale Luz souhlasí i s tím,

že přinejmenším *dobro* je pro Antisthena primitivní pojem a že obecně nej přesnější definicí něčeho je vypovědět, že je to samo se sebou identické ve smyslu pozdějšího aristotelského τὸδε τι.⁶⁷

Přinejmenším zdánlivě neproblematická je oproti tomu druhá z Popperem (a Aristotelem) zmíněných kritik – kritika *dlouhé řeči* (λόγος μακρός).⁶⁸ Nevidím důvod, proč neuznat Popperovu interpretaci, že pokusy o esencialistické definice Antisthenés správně odhalil jako nutně odsouzené k nekonečnému regresu (neboť každý pojem použitý v *definiens* bude vyžadovat opět svou vlastní definici – a tak stále dokola).⁶⁹ Podle Suváka je nicméně příklad stříbra, který Aristotelés dává, *straw man* a Antisthenés ve skutečnosti tvrdil, že nemožnost definice se týká pouze pojmů etických: „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‘.“⁷⁰

62 Suvák 2011a, s. 12–13 a Suvák 2011b, s. 54–57.

63 SSR V A 174; cit. podle Suvák 2011a, s. 14–15.

64 Mársico 2014, s. 229–230; blíže viz Mársico 2005.

65 Srov. Suvákův překlad pojmu u pozn. 62.

66 Luz 2000, s. 92.

67 Luz 2000, s. 88–89.

68 Prince (2014) překládá jako *long account* a Luz (2000) jako *long reckoning*.

69 Popper 2015, s. 17 (srov. např. Cepko 2011, s. 539). Antisthenés se však v tomto ohledu očividně odlišuje od Xenofónova Sókrata, který „byl schopný takové pojmy [zbožnost, spravedlnost, zdrženlivost, moudrost] vyjádřit slovem a podat jejich definici“ (*Mem.* IV,8,11, Bahníkův překlad; ve IV,6,4–11 Xenofón takovéto definice uvádí).

70 Suvák 2013, s. 40–41.

Suvák zde nicméně svou hypotézu nijak nepodkládá, a navíc opomíjí, že Aristotelés „antisthenovcům“ schopnost popisovat složeniny pomocí toho, z čeho jsou složeny, přiznává.⁷¹ Luzovo řešení se zdá plauzibilnější: Antisthenés považoval v běžné řeči užívané definice za pouhé metafory, které neposkytují žádný „pravý význam“. Pokud popíše zlato jako „žlutý kov“, nedefinoval jsem ho, pouze jsem ho *přirovnal* ke žluté a ke kovu. Pojmy jako *dobro* ovšem k ničemu přirovnat nelze, a mohu tedy pouze říct, že dobro (τό καλόν) je dobré (καλόν).⁷² V této Luzově interpretaci je zachována jak nemožnost definice nesložených entit, tak zvláštní postavení etických pojmů, a dokonce je i slučitelná s dalšími Suvákovými poznámkami k tématu: totiž s upozorněním na zlomek „τὴν ἀρετὴν βραχύλογον εἶναι“ (ctnost spočívá v krátké řeči)⁷³ a na to, že „Antisthenés zdôvodňuje svoje vedenie nevedenia pomocou eleatskej diferencie jedno–mnohé: každá jedna definícia (λόγος) sa nutne stáva zmnožením viacerých λόγοι, ktoré si vyžadujú ďalšie definície, a takto by sme mohli pokračovať ad infinitum“.⁷⁴

Dnešní antisthenovští badatelé se často vyhýbají přímé odpovědi na otázku, zda byl Antisthenés nominalistou. Je to pochopitelné, neboť by šlo

o tvrzení s ohledem na dostupné zlomky značně silné, a navíc vyvolávající anachronické konotace středověkého (či přinejlepším pozdně helénistického) sporu o univerzálie. Ze starších autorů (kromě Popperem zmiňovaných Groteho a Fielda)⁷⁵ např. Campbell Crockett Antisthena mezi nominalisty řadil, a Andreas Graeser naopak tvrdil, že evidence pro takové řazení pochází až od pozdně antických komentátorů Aristotela (a je tedy příliš slabá).⁷⁶ Žádný z těchto badatelů se však nezabýval primárně Antisthenem. Interpretace Alda Brancacciho stanovila, že Antisthenés nominalistou nebyl, a tento její aspekt je od té doby většinou antisthenologického prostředí tiše přijímán. Teprve nedávno téma opět otevřeli argentinští badatelé, přičemž ovšem Néstor Luis Cordero tvrdí, že Antisthenés nominalistou nebyl, neboť „postupuje od reality ke jménu, a nikoliv od jména k realitě“,⁷⁷ zatímco Daniel Perrone na základě jeho *zkoumání jmen* tvrdí, že byl.⁷⁸

Ať už byl jeho názor na směr vztahu mezi jmény a realitou jakýkoliv, je jisté, že se Antisthenés snažil vyhnout relativismu. Vyplývá to ze zlomku SSR V A 151: „λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἐστὶ δηλῶν“.⁷⁹ Ať

71 Met. 1043b29: „O některých podstatách tedy je možný výměr a pojem, to je o složených, ať jsou smysly vnímatelné[,] nebo přístupné pouze myšlení; ale nedá se vymezovat to, z čeho prvotně jsou [...]“ (Křtův překlad)

72 Luz 2000, s. 89.

73 Gnom. Vat. 743 n. 12 (SSR V A 104 G); Suvák 2013a, s. 39–42.

74 Suvák 2011a, s. 10.

75 Popper 2015, s. 293 (Grote si myslel, že Antisthenés nominalistou byl, Field že nikoliv).

76 Crockett 1950, s. 753–754 a Graeser 2000, s. 152.

77 „Antístenes va de la realidad al nombre, y no del nombre a la realidad.“ Pro tento a další argumenty viz Cordero 2008, s. 123.

78 Zvl. Perrone 2012.

79 „[L]ogos je <formulácia> vyjavujúca, čo bolo alebo je“ – Suvákův rozbor viz Suvák 2011a, s. 7–9.

už tento výrok chápeme doslovně jako prosté vyjádření navázanosti slov na události, nebo se Suvákem silněji jako „definici definice“,⁸⁰ nemůžeme si nevšimnout vyjádřeného epistemického optimismu. Pro Antisthena λόγος není Gorgiovým mocným vládcem (δυναστικὴ μέγας) schopným přesvědčit kohokoliv o čemkoliv. Třebaže si Antisthenés vážil rétoriky, jeho λόγος má nezpochybnitelný vztah k realitě.⁸¹ Podle Simonové se dokonce jedná o „radikální objektivismus“, v jehož rámci má každé jméno svůj objektivní korelát. Význam jména je však zároveň determinován situačním a historicko-sociálním kontextem. Pro správné posouzení jeho užití tudíž musí být posuzovatel tomuto užití přítomen.⁸²

To je podle Simonové principem Antisthenovy metody *zkoumání jmen* (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων). Mársicová a Princeová se shodují, že toto *zkoumání* bylo základem Antisthenovy poznávací i vyučovací metody.⁸³ Podle Mársicové se (kromě verze *teorie pole*) jednalo o osobitou modifikaci Prodikova *narovnávání jmen* (ὀρθότης ὀνομάτων), které předpokládalo, že korespondence mezi jménem a věcí není vždy uspokojivá či dostatečně jasná, a musí tedy být ověřena nebo obnovena. Antisthenés prý naproti tomu předpokládal, že korelace existuje vždy, a pokud není dostatečně explicitní, může být osvětlena podrobnou analýzou (ἐπίσκεψις). Důsledkem mj. je, že zatímco Prodikos se v případě

polysémie snažil mezi slovy a věcmi obnovit vztah *jedna ku jedné*, pro Antisthena nepředstavovala velký problém a byla maximálně popudem pro podrobnější lexematický rozbor v rámci existující struktury jazyka.⁸⁴

Své *zkoumání jmen* Antisthenés často ilustroval na homérských příbězích, případně na svých vlastních fiktivních promluvách historických či mytických postav.⁸⁵ Jeho Odysseus opakovaně kritizuje Aianta za způsob, jakým užívá pojmy, a poučuje ho, jak by to měl dělat správně.⁸⁶ Aias např. označí Odyssea za vykradače chrámů (ιερόσυλος). Odysseus se s ním nepře, co tento pojem znamená, ani nezpochybňuje morální závažnost svatokrádeže. Dokazuje mu, že na něj označení ιερόσυλος aplikoval nesprávně (neboť Athéninu sošku, kterou ukořistil z trójského chrámu, ukradli předtím Trójané Achájcům, a navíc existovalo proroctví, že dokud tito sošku nezískají zpět, nevyhrají válku – Odysseus by tak podle svých vlastních slov měl být naopak označen za *zbožného*, a navíc ještě za *zachránce Achájců*).⁸⁷

Jak tento příklad naznačuje, cíl *zkoumání jmen* byl pro Antisthena většinou a především etický.⁸⁸ Suvák dokonce píše, že „[v]šetky antisthenovské skúmania logu sa viažu na proces výchovy“, a uvádí v této souvislosti zlomek z Epiktéta (SSR V A 160) „počiatkom výchovy

80 Suvák 2011a, s. 7–9.

81 Suvák 2011a, s. 7–9 a Prince 2014, s. 169.

82 Simon 2016, zvl. s. 50 a 57–58.

83 Mársico 2014, s. 227 a Prince 2014, s. 178.

84 Mársico 2014, s. 227–229.

85 Mársico 2014, s. 227 a Simon 2016, s. 54.

86 Překlad obou řečí viz Kalaš, Suvák 2010a, s. 257–263 či Kalaš, Suvák 2013, s. 141–174; srov. Prince 2014, s. 178–179.

87 Srov. Prince 2014, s. 192–195.

88 Mársico 2005, s. 71.

je skúmanie mien“.⁸⁹ Abychom se totiž etikou vôbec mohli zabývať, musíme pochopiť, „čo znamená, keď dávame do protikladu správne a nesprávne, užitočné a škodlivé, spravodlivé a nespravodlivé atď“.⁹⁰ A ačkoliv není možné vymezit τί ἐστι těchto pojmů, můžeme dosáhnout alespoň přibližného „porozumenie základným diferenciám, v ktorých sa odohráva naše rozhodovanie a konanie“.⁹¹ Luz, který jinak se Suvákem, Mársicovou a dalšími v této věci souhlasí, nicméně upozorňuje, že pro Antisthena byla (jako pro většinu Řeků) etika bytostně spojena s estetikou: καλὸν znamenalo zároveň krásný, dobrý i čestný a stejně tak αἰσχροὺς znamenalo jak ošklivý, tak hanebný, nemorální a nečestný.⁹² Pokud by měl Luz pravdu (což není jisté, neboť jsme si ukázali, že Antisthenés obecně neměl s polysémií problém), znamenalo by to, že Popperův „jediný následovník Sókrata“ nebyl z hlediska (potenciálně totalitárního) „estetství“ o nic lepší než Platón.⁹³

Na rozdíl od Platóna nicméně Antisthenés zřejmě nepsal ani aporetické dialogy, ani dogmatické teze.⁹⁴ Hlavní

metodou jeho etických spisů byl *příklad*,⁹⁵ za který mu opět sloužily především historické či mytické postavy.⁹⁶ Jeho Odysseus je vzorem, neboť dokáže sladit své činy se svými slovy a zároveň si své jednání dovede rozumově obhájit. *Odysseova řeč* byla v tomto ohledu již v antice přirovnávána k různým verzím *Obrany Sókratovy*⁹⁷ a dá se předpokládat, že právě Sókratés byl pro Antisthena jedním z prvních příkladů *mudrce* (σοφός) – tedy vzoru hodného následování. Zuzana Zelinová v tomto kontextu formuluje dokonce hypotézu, že *zkoumání jmen* by ve skutečnosti mohlo být zkoumáním jmen *vlastních*.⁹⁸

Podle Suvákova názoru Antisthenés v nedochovaném spise *Archelaos neboli O království* mohl možná nejprve určit οἰκεῖός λόγος *dobrého krále* (βεσιλεύς) na základě obecných očekávání („nikdo neočekává, že *dobrý vládce* bude *nespravodlivě soudit*“ nebo že *sa zbabelo vzdá nepříteľovi*“) a poté porovnávat, který vládce se tomuto určení nejvíce podobá („*ktorý vládca je umiernený, odvážny, spravodlivý, dobrý, láskavý k iným* atď“). Suvák zdůrazňuje, že Antisthenés by se tak opět vyhnul jak esencialismu, tak skepticizmu.⁹⁹ S tím souhlasí i Luz, který klade důraz na opakující se antisthenovský zlo-
mek „αἰσχροὺς τό γ' αἰσχροὺς“ (hanebnost

89 Suvák 2011a, s. 13; viz též Zelinová 2016, s. 109–110.

90 Suvák 2011a, s. 14.

91 Suvák 2011a, s. 14.

92 Luz 2000. Srov. např. Xen. *Agésiláos* 3,1: „*νῦν δὲ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀρετὴν πειράσσομαι δηλοῦν, δι' ἣν ταῦτα ἐπραττε καὶ πάντων τῶν καλῶν ἦρα καὶ πάντα τὰ αἰσχρὰ ἐξεδίωκεν*“, což i Bahník překládá jako „...dokonalost jeho duše [...] díky níž miloval krásné a pronásledoval všechno špatné“.

93 Srov. Popper 2011, s. 169–170 (a také Berlin 1999, s. 254).

94 Prince 2014, s. 174 a Suvák 2011a, s. 14.

95 Suvák 2011a, s. 14, viz též Suvák 2010, s. 245.

96 Mársico 2014, s. 236. Pro výčet typických vlastností antisthenovského hrdiny viz Zelinová 2016, s. 114.

97 Prince 2014, s. 194.

98 Zelinová 2016, s. 116–117.

99 Suvák 2011a, s. 20–22 (kurzíva v citaci původní).

je hanebná), který je podle něj jasně anti-subjektivistický.¹⁰⁰ Jednou z verzí tohoto zlomku je podle Luze i pasáž z Plútarcha (*De audiendis poetis*, 33b–c), v níž Antisthenés vystupuje proti relativizaci incestu v Euripidově *Aeolovi* (fr. 19) improvizovanou parodií jambického trimetru: „αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρὸν, καὶν δοκῇ, καὶν μὴ δοκῇ“ (hanebnost je hanebná, ať to tak vypadá, nebo ne).¹⁰¹ Toto vyjádření je prý logickým důsledkem odmítnutí esencalistické definice (v podobě *dlouhé řeči*), zároveň však nemusí být nutně pouhou tautologií: τὸ αἰσχρὸν (koncept) by mohlo být αἰσχρὸν (predikát) v tom smyslu, že univerzálně platný koncept hanebnosti je hanebný pro všechny lidi.¹⁰²

Z hlediska dualismu *is* a *ought* si musíme položit dvě otázky. *Za první*: Je univerzálnost konceptu (např. hanebnosti) čistě konceptuální (tzn. všichni lidé vědí, či spíše *cítí*, co znamená pojem *hanebnost*), nebo je v ní zároveň obsažen i imperativ (tzn. označit něco za hanebné znamená zároveň říci, že se to nesmí či nemá dělat)? *Za druhé*: Existují taková jednání, která by v sobě bytostně a univerzálně obsahovala např. hanebnost?

Nezdá se příliš pravděpodobné, že by Antisthenés (nebo vůbec kdokoliv)

zpochybňoval, že přinejmenším některé koncepty (jako např. *špatnost* nebo právě *hanebnost*) v sobě zároveň obsahují imperativ.¹⁰³ Klíčová tak bude druhá z otázek. Vzpomeňme si na Antisthenova *Odyseu*, který vyvrací obvinění, že je ἐρῶσυλος. V onom případě se nejednalo o to, zda svatokrádež je, nebo není špatná, nýbrž zda se jí Odysseus skutečně dopustil. Špatnost svatokrádeže není v celém zlomku vůbec zpochybňována. Antisthenovo vyjádření z Plútarcha je ještě silnější: každý incest je hanebností a jako s hanebností je s ním třeba nakládat.

Vzdor jeho kritice esencialismu i důrazu na etické zkoumání se tak nakonec zdá, že Antisthenés nepřekročil hranici Humeovy gilotiny (není tedy *kritickým dualistou*). Jeho chápání ctnosti se zatím z Popperem formulovaných stadií nejvíce podobá *biologickému naturalismu*. K podobnému závěru ostatně dochází i Mársicová, podle které bylo celé Antisthenovo *zkoumání jmen* pravděpodobně součástí širší kritiky řady utopických politických projektů 5. a 4. století, Antisthenés sám však nakonec jako řešení vyhlásil program striktního návratu k přírodě, který prý Platón paroduje v *Resp.* 368a–373a jako „obec vepřů“.¹⁰⁴

III. INDIVIDUALISMUS

A AUTARKIE

Jedním z důležitých rysů totalitářství, jež Popper nalézal u Platóna, je *holistický kolektivismus*. Platón prý touží po

100 Luz 2000, s. 89.

101 Cit. podle Luz 2000, s. 90–91. Srov. Xen. *Mem.* IV,8,9: „ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀδίκως ἀποθανοῦμαι, τοῖς μὲν ἀδίκως ἐμὲ ἀποκτεῖναισιν αἰσχρὸν ἂν εἴη τοῦτο: εἰ γὰρ τὸ ἀδικεῖν αἰσχρὸν ἐστὶ, πῶς οὐκ αἰσχρὸν καὶ τὸ ἀδίκως ὁτιοῦν ποιεῖν;“ (Bahnikův překlad: „Budu-li nezaslouženě připraven o život, hanba za to padne na hlavu těch, kteří mě nespravedlivě pošlou na smrt, protože je-li hanebné jednat nespravedlivě, musí být každé nespravedlivé jednání hanebné.“).

102 Luz 2000, s. 92–93.

103 Bude se obecně jednat především o ty koncepty, o nichž tvrdíme, že mimo etiku vůbec nemají význam.

104 Mársicová 2014, s. 235.

ztraceném tribalistickém ideálu jednoty nejen společnosti, ale celého světa (po jednotě *naivního monismu*),¹⁰⁵ a proto formuluje maximu, že stát „musí být postaven nad jedince, neboť pouze stát může být soběstačný (dosáhnout ‚autarkie‘), dokonalý a schopný napravit nezbytnou nedokonalost jedince“.¹⁰⁶ Za tímto účelem údajně nově definuje pojem *spravedlnosti*: spravedlivý je ten, kdo „zná své místo“ a správně plní své „buněčné“ úkoly v rámci „organismu“, jímž je stát.¹⁰⁷

Podle Poppera se jednalo o vědomý útok na *protekcionistickou teorii* „velké generace“, podle níž má stát především chránit individuální občany před křivdami a zajišťovat jim možnost vzájemného mírového styku.¹⁰⁸ V tomto oddíle prozkoumáme, nakolik je legitimní tuto teorii přisuzovat Antisthenovi.

Za určité vodítko nám může posloužit zlomek ze Stobaia (IV,4,28): „Keď sa Antisthena opýtali, ako blízko sa má človek priblížiť k štátu, odpovedal: ‚Podobne ako k ohňu: nestoj ani príliš blízko, aby si sa nepopálil, ani príliš ďaleko, aby si sa netriasol od zimy.‘“¹⁰⁹

Suvák se domnívá, že by tento výrok mohl být důsledkem „diskusie, ktorá sa

odohrala medzi sofistami a sókratovcami prvej generácie o charaktere zákonov a spoločenských inštitúcií (φύσις – νόμος)“, z níž by Antisthenés vyvodil, že žádná „etická požiadavka nemôže zaviazat občana k aktívnej účasti na živote obce (na spaľujúcom ohni), ale nemôže mu to ani zakázať“, pričomž ovšem obec zůstává „určitou istotou pre svojich občanov, bez ktorej sa nezaobídu ani sókratovski mudrci (aby sa netriasol od zimy)“.¹¹⁰ Tato interpretace se zdá problematická, neboť v minulém oddíle jsme si ukázali, že Antisthenés nepřekročil hranici Humeovy gilotiny (že snad dokonce inklinoval k *biologickému naturalismu*). Antisthenés nicméně nemusel být v rozlišování φύσις a νόμος tak důsledný jako Popper. Je možné, že (jako většina lidí) bez zlého úmyslu užíval výrazy *přirozený* a *konvenční*, jak se mu hodilo; resp. že se nedomyslel až k plnému *kritickému dualismu* a za konvenční pokládal třeba i většinu norem, ale ne všechny.

Z hlediska otázky po Antisthenově individualismu je důležité, že celá jeho *Odyseova řeč* je vystavěna na protikladu *já* a *my*. Zároveň je silně vychloubačná: vrcholí Odyseovým prohlášením, že jednou bude vystupovat v díle velkého básníka jako „jediný, kdo dobyl Tróju“.¹¹¹ Suvákova interpretace nicméně poměrně dobře souzní s Popperovým ideálem *altruistického individualismu*.¹¹² Suvák píše: „Odysseus koná nezávisle od druhých – tím sa prejavuje ako individualista,

105 Zvl. Popper 2011, s. 89 a 107–109.

106 Popper 2011, s. 85.

107 Jedním ze zajímavých důsledků tohoto pojetí je, že „i když člověk může páchat nespravedlnost, trpět ji může jenom kolektiv“ (Popper 2011, s. 112). Srov. však např. Xen. *Mem.* IV,2,13–17, kde se Sókratés s Euthydémem shodují, že je spravedlivé zotročovat nepřátelská města, klamat nepřátele, loupit a rozkrádat jejich majetek a lhát vojákům za účelem povzbuzení pokleslé morálky.

108 Popper 2011, s. 120–122.

109 Cit. podle Kalaš, Suvák 2010b, s. 136–137.

110 Kalaš, Suvák 2010b, s. 136–137.

111 Srov. Kalaš, Suvák 2010a, s. 260–261.

112 Popper 2011, s. 108.

avšak individualista, který má na mysli prospech ostatních.¹¹³ V jednom ze Suvákových starších textů nacházíme dokonce výklad, který by nejen potvrdil Antisthenův individualismus, ale také vyloučil *etický pozitivismus*: „Jediný rozdíl mezi Sókratem Platónovho *Kritóna* a Antisthenem by spočíval v tom, že kým Platónov Sókratés sa podriaďuje zákonom obce, Antisthenés sa riadi iba zákonmi vlastnej duše.“¹¹⁴ Poněkud odlišný výklad *Odysea* nabízí Princeová, která zdůrazňuje, že Antisthenův hrdina odmítá Aiantovo nařčení z nečestnosti prohlášením svého převleku zbitého žebráka (díky němuž pronikl do Tróje) za prostředek k dosažení vyššího kolektivního cíle, totiž dobytí města.¹¹⁵ To z Antisthena nicméně ještě nutně nedělá kolektivistu (ani Popper nikde nezpochybňuje, že by individualisté nemohli – zvláště ve válce – spojit své síly za účelem dosažení společného cíle).¹¹⁶

Antisthenovo možné zavrnutí kolektivismu mohlo souviset i s jeho *zkoumáním jmen*. Mársicová upozorňuje na Porfyriovy *Scholie k Odyseji* (94,26–95,3), podle kterých Antisthenés zkoumal pasáž z Homéra, v níž se píše, že kyklópové jsou bytosti

arogantní a „bezzákonné“ (ὕπερφίαλοι καὶ ἀθέμιστοι). Za pomoci rozboru adjektiv a předpon prý dokazoval, že vzdor běžnému čtení pouze v případě Polyféma znamená „bezzákonnost“ ne-spravedlnost (protože Polyfémos urážel Dia), zatímco ostatní kyklópové jsou spravedliví, neboť jim země bez práce poskytuje vše, co potřebují.¹¹⁷ Zajímavé na tomto zlomku je i to, že Antisthenés zde, zdá se, používá pojem *spravedlnost* v „Platónově“ smyslu, a to bez zjevného politického účelu. Nabízí se, že Popper v tomto ohledu Platónovi křivdí, a pojem byl skutečně běžně užíván i ve významu *jednání v souladu se svým postavením* (přinejmenším v archaickém věku, přičemž ovšem i v klasickém byl tento význam stále srozumitelný). Můžeme si též povšimnout, že „zákonnost“ zde má charakter přírodo-normativně nerozlišeného vnímání *naivního monismu* (kyklópy za spravedlnost odměňuje země svými plody). Co se týče této poslední poznámky, je téměř jisté, že Antisthenés se pouze (v rámci svého literárního rozboru) držel homérského kontextu (a sám *naivní monismus* nezastával). Zda to však platí i v případě pojmu *spravedlnosti* jakožto *jednání v souladu se svým postavením*, nelze dost dobře určit.

Jak bylo naznačeno, s individualismem souvisí také koncept *autarkie*. Podle Philipa Bosmana se jednalo o původně čistě praktický ideál ještě z předklasického období, z něhož pravděpodobně teprve Hippiás udělal morální *telos* v pravém slova smyslu. Bosman uvádí

113 Kalaš, Suvák 2010a, s. 262; Suvák (*ibid.*) také upozorňuje, že u kynických následovníků se altruismus z individualismu vytratil; viz též Suvák 2014, s. 94 a Cepko 2016, s. 139. Podle Zelinové byl „přívlastok *εὐεργέτης* – teda ten, kto vykonáva činy prospešné ľudstvu“, pro Antisthenovy hrdiny typický (Zelinová 2016, s. 111 a 114).

114 Suvák 2007, s. 50.

115 Prince 2014, s. 197.

116 Naopak značně kolektivistický se v tomto ohledu zdá Sókratés – viz Lorch 2010 (srov. však Simpson 2006, zvl. s. 150).

117 Mársico 2014, s. 234.

dvě dichotomie *autarkie*, které dohromady tvoří čtyři možná užití tohoto pojmu. *Autarkie* mohla mít buď význam schopnosti minimalizovat potřeby na ty nejnutnější (*autarkie šetrnostní*), nebo naopak schopnosti uspokojit i potřeby nejnáročnější (*autarkie hojnostní*) a dále se mohla vztahovat buď na jednotlivce, nebo na společenství (např. na města). Individualistickou *hojnostní autarkii* vyznával podle Bosmana Hippiás. Jak individuální, tak kolektivní užití *hojnostní autarkie* je možné identifikovat ve slavné Periklově pohřební řeči, přičemž ovšem pouze ta kolektivní má čistě materiální ráz, zatímco u individuální se již objevuje význam (spíše psychické) kompetence vypořádat se s jakoukoliv možnou situací. Přesvědčení o nedosažitelnosti (přinejmenším *hojnostní*) individuální *autarkie* je kromě u Platóna přítomné již u Hérodota, který je dokonce skeptický vůči názorům, že by jí mohlo dosáhnout město (stejný je i případ Sokratův, jenž z toho důvodu argumentuje pro vytvoření panhelénského státu).¹¹⁸ Individuální *šetrnostní autarkie* se v podobě ctnosti samozřejmě objevuje především u Sókrata a Antisthena, také Charmidés si nicméně v *Symp.* 3,9 a 4,29–32 zakládá na chudobě, a nabízí se tedy otázka, zda se dobově nemohlo mj. jednat o snahu aristokratů vyrovnat se s rostoucím vlivem obchodnické třídy (ve smyslu „my máme i jiné než vnější bohatství, a to vy nikdy mít nebudete“).

Není myslím třeba připomínat totalitární prvky latentně obsažené v ideálu

individuální *šetrnostní autarkie*, na něž upozornil Isaiah Berlin.¹¹⁹ Některé z těchto prvků se v Antisthenově myšlení zřetelně manifestují. Především je to dělení *já* na „vyšší“ a „nižší“, které je, třebaže neartikulované, přítomné v jeho označení těch, kteří „otročí“ vlastním tužbám, za „nepřátele sebe samých“, lidi „nemoudré“, které je třeba „léčit“, a „podobné zvířatům, která se válí v hnoji“.¹²⁰ Dále také přesvědčení, že jediným dobrem je jednat správně a jediným zlem jednat chybně, a s tím související (původně spartská) metafora ctnostné mysli jako nedobytné citadely.¹²¹

Na druhou stranu je třeba uznat, že kromě těchto rysů (akcentovaných později stoou) se v Antisthenově a Sókratově myšlení objevují ještě jiné, na nichž by bylo možno založit etiku vůči Berlinově kritice částečně imunní. Zvláště v *Mem.* IV,5 a *Symp.* 4,34–44¹²² se objevuje téměř epikurejské zdůvodnění odříkání, které je spíše než usilováním o neotřesitelnost (*ἀπαθεία*) motivováno snahou maximalizovat požitek, jež člověk může pociťovat i z velice prostých potěšení, „když počká a zdrží se tak dlouho, až je ukojení nejpříjemnější“.¹²³ Z berlinovského

119 Berlin 1999, zvl. s. 235–242.

120 Srov. Luz 1996, s. 95–96; Cepko 2016, s. 138 a Suvák 2016, s. 88–90 a 94.

121 Srov. Luz 1996, s. 95–96; Kalaš, Suvák 2010a, s. 264 a Malherbe 1983, s. 148 a 150–153.

122 Názory, které Xenofón v *Symp.* přisuzuje Antisthenovi, jsou téměř totožné s těmi, které v *Mem.* přisuzuje Sókratovi.

123 *Mem.* IV,5,9 (Bahnikův překlad); srov. též Kalaš, Suvák 2013, s. 72 a Zelinová 2016, s. 111. Pro př. interpretace Antisthenova

118 Bosman 2015; srov. též např. *Pol.* 1253a, 1261b, 1281a a 1326b.

hlediska problematické nicméně i v tomto ohledu zůstává Antisthenovo stavění duševního potěšení (přátelství, filosofie, ...) nad fyzické.¹²⁴

V rámci tématu tohoto oddílu je třeba zmínit ještě dvě složky Antisthenovy filosofie. První je opakující se motiv indifferencie k názorům druhých lidí.¹²⁵ Druhou je Antisthenův přístup k sexu. V *Symp.* 4,38 Antisthenés říká: „A když někdy mé tělo pociťuje potřebu lásky, i tenkrát mi stačí, co mám, a ty, k nimž jdu, mě přijmou s největší radostí, protože k nim nikdo jiný nechce přijít.“¹²⁶ Kromě zmíněné „stoické“ a „epikurejské“ interpretace lze – podle Suváka – tento výrok vykládat i jako odmítnutí Platónova státem řízeného šlechtění občanů: „Sexualita v tomto kontexte nemá význam individuálního potešení ani veřejnej služby v mene kvalitnějšího potomstva, ale bezvýznamnej fyzickéj úľavy.“¹²⁷

Pokud přijmeme tuto interpretaci, jeví se jako problematický zlomek *DL* VI,11: „Bude se [mudřec] ženit pro pložení dětí a volit si k tomu nejsličnější ženy. A zamiluje se též, neboť jen mudřec ví, koho je třeba milovat.“

Podle Suváka Antisthenés mohl zastávat názor, „že tak ako iné veci v živote

aj vhodný výber partnerky si vyžaduje filozofické vzdelanie – bez vzdelania sa môžeme rozhodnúť zle“, zároveň však mohl „klásť praktickú voľbu (v sókratovskom individuálnom chápaní zámernej voľby) proti Platónovej predstave o inštitucionálnom výbere partnerov“.¹²⁸ Zvláštní by v tom případě byl ve zlomku užitý plurál („ženy“), neboť podle Aristotela (*Pol.* 1266a34nn.) komunismus žen a dětí navrhoval pouze Platón. Řešení nabízí Friedrich Überweg, který tvrdí, že Antisthenés prosazoval volné soužití mužů a žen ve smyslu návratu k přírodě. Georg Ferdinand Dümmler v tomto kontextu upozorňuje, že tato nevázanost mohla být cílem zmíněného Platónova satirického obrazu „obce vepřů“.¹²⁹

Znovu tak stojíme před otázkou, zda Antisthenés nebyl *biologickým naturalistou*. Zdá se, že jako přebytnou a konvenční odvrhoval nejen většinu výtvarných starořecké verze „moderního“ života, tj. vše, co šlo nad rámec základních potřeb (a co i „Sókratés“ v *Resp.* 372e nazývá „zánětem“ společnosti), ale také jakoukoliv rigidnější společenskou organizaci (kterou Platón naopak v zájmu bezpečí, jistoty a stability hájí). Antisthenés netoužil po návratu „k přirozenosti“ ve stejném smyslu jako Platón. Nechtěl znovunastolovat kmen. „Přirozenost“, kterou pravděpodobně prosazoval (aniž si zřejmě uvědomoval, že *prosazovat* přirozenost je stejnou *konvencí* jako prosazovat cokoliv jiného), byla prostotou těla umožňující nerušený

učení částečně imunní vůči Berlinově kritice viz Kramoliš 2017.

124 Xen. *Symp.* 4,34–44; Malherbe 1983, s. 150; Suvák 2016, s. 88–89.

125 Pro př. viz *DL* VI,11; Kalaš, Suvák 2010a, s. 259 a 262; Suvák 2011a, s. 17 a Suvák 2014, s. 96.

126 Bahníkův překlad. Srov. též *DL* IV,3: „Je třeba stýkat se jen s takovými ženami, které za to budou vděčné.“

127 Kalaš, Suvák 2010b, s. 126.

128 Kalaš, Suvák 2010b, s. 128–129.

129 Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* a Dümmler, *Antisthenica*; podle Kalaš, Suvák 2010b, s. 127 a 128.

rozvoj přirozenosti „vyšší“ – duševní. V tomto světle by se tak Antisthenés dokonce mohl jevit jako *naturalista duchovní*.

IV. ROVNOSTÁŘSTVÍ A MRAVNÍ INTELEKTUALISMUS

Nesnáz s potvrzením Antisthenova polobarbarského původu již byly částečně zmíněny. Helénističtí doxografové se ani neshodnou, zda jeho matka měla být z Thrákie, nebo z Frýgie – DL odkazuje dokonce na obě varianty. „Většina autorů“ podle Suváka navíc mluví o Antisthenovi jako o Athéňanovi (Ἀντισθένης Ἀθηναῖος) „bez připomínání jeho neaténskeho původu“. ¹³⁰ Barbarské matky měli nicméně někteří z nejvýznamnějších politiků athénské historie, např. Themistoklés či Kleisthenés, a Suvák se domnívá, že právě je mohl mít Antisthenés na mysli, když řekl: „I matka bohů je Frýžka,“ přičemž jak příkladem jejich, tak příkladem Kybelé chtěl možná ilustrovat své přesvědčení, že z hlediska ctnosti je původ indiferentní. ¹³¹

Popperova interpretace se také zdá správná co do Antisthenova pozitivního postoje k manuální práci. ¹³² Nejenže se jí Antisthenés neštítel jako způsobu obživy, nýbrž doporučoval ji i jako způsob tříbení ctnosti. V tomto smyslu se o ní mluví v jeho *Héraklovi* i *Kýrovi*, přičemž Antisthenův Kýros byl

pravděpodobně dokonce původně otrokem, „který sa nebál namáhavej práce, vedel ju využiť v prospech dobrých cieľov, vďaka čomu si vyslúžil slobodu, až sa stal ideálnym vládcom“. ¹³³ Tvrdit, že ctnost není závislá na urozeném původu, a chválit dřinu (πόνος) ale ještě neznamená propagovat demokracii: Suvák upozorňuje, že podobná adorace namáhavej práce získala u Xenofóna (*De republica Lacedaemoniorum*) formu kritiky Periklovy chvály athénské výchovy, „která se obejde bez namáhavejho výcviku“. ¹³⁴ Luz zase na příkladech z *Hérakla* dokládá, že Antisthenés považoval za velmi důležité, za jakým účelem je dřina provozována. Světské záležitosti jsou u něj v tomto ohledu zavrhovány coby „zvířecké potěšení“ a přípustnou se stává pouze ctnost (ἀρετή) – která je účelem sama o sobě, resp. je postačujícím zdrojem štěstí, jenž nemůže být ztracen, a zbraní, jež nemůže být odebrána (ἀναφαίρετόν ὄπλον). ¹³⁵

Ctnost je navíc dosažitelná pouze za pomoci: a) „vyššího uvažování“ (λογισμοί), b) „sókratovské síly“ (Σωκρατική ἰσχὺς). První je schopnost: *zkoumání jmen* etiky, bez kterého nelze odlišit „pravou“ ctnost od „konvence“ a „zvířeckého potěšení“. Druhé je charakterová vlastnost: pevná vůle, bez které člověk nemůže zvládnout dřinu (jak fyzickou, tak – v rámci *zkoumání* – duševní), již musí podstoupit, aby ctnosti dosáhl. Podle Luze se tak

¹³⁰ Kalaš, Suvák 2013, s. 32.

¹³¹ Kalaš, Suvák 2013, s. 31–33. Citát o „matce bohů“ (Kybelé, jejíž kult se do Řecka skutečně dostal z Frýgie) pochází z DL VI,1, podle Suváka se však jeho variace objevují i u Seneky, Plútarcha a u Kléménta Alexandrijského (Kalaš, Suvák 2013, s. 33).

¹³² Srov. Popper 2011, s. 293–294.

¹³³ Kalaš, Suvák 2010b, s. 153–154.

¹³⁴ Kalaš, Suvák 2010b, s. 154.

¹³⁵ Luz 1996, s. 95–98; srov. též Suvák 2016, s. 90–92.

Antisthenés pokusil eklektickým způsobem završit vyhrčenou debatu 5. století, která se točila kolem otázky, zda je ctnost vrozená, či získatelná výukou: v jeho pojetí vyžaduje jak moudré vedení a tvrdý trénink, tak přítomnost vrozených dispozic.¹³⁶

Vidíme, že ačkoliv Antisthenés nevztahuje zdatnost k aristokratickému či etnicky „čistému“ původu, stále je myslitelem značně elitářským. Ἀρετή pro něj navíc (na rozdíl od Popperova Sókrata) nemá nic společného s vědeckým *falibilismem*: ačkoliv netvrdil (jako Platón), že by jednotlivé ctnosti mohly být slovně definovány, očividně je (včetně σοφία) považoval za dosažitelné (třebaže pouze za cenu vynaložení extrémní námahy), a snad se dokonce domníval, že přílišné studování lidského vědění při tom může svést z pravé cesty.¹³⁷ V tomto světle se jeví jako poměrně oprávněná Vriesova ironická poznámka, že Platón je podle Poppera „sofokratickým“ šamanem, nikoliv však Antisthenés, který tvrdil, že mudrc je neomylný.¹³⁸ Ještě oprávněnější se jeví,

vezmeme-li v úvahu zprávu Augustina, který v *De civitate Dei* (XVIII, kap. 41) staví do protikladu Aristippa a Antisthena, přičemž první měl údajně nabádat filosofy, aby se od politiky drželi co nejdále, zatímco druhý chtěl, aby obec spravedlivě spravovali. Suvák tento zlomek dokonce komentuje slovy: „Augustínov Antisthenés teda uvažuje o filozofickej správe obce podobne ako Platón v *Ústave* (473c).“¹³⁹

Vyjádření značně paternalistických postojů můžeme ostatně nalézt i v nekompletněji dochovaném zlomku od samotného Antisthena. Jeho Odysseus říká Aiantovi: „Pre vlastnú nevedomosť si neuvedomuješ dobrá, ktorými som ťa zahrnul. Napriek tomu ti túto hrubú neznalosť nevytýkam. Dostal si sa k nej – a práve tak aj tí ostatní – bez vlastného pričinenia.“¹⁴⁰

O něco níže pak Odysseus označí Aianta za „nemocného nevědomostí“ a opět dodá, že je to „něco celkem pocho-pitelného a lidského“ (čti: Odysseus sám stojí nad touto lidskou slabostí, k méně dokonalým je však shovívavý). Jedná se o typický *topos* sókratiky, který se kromě u Antisthena a Platóna často objevuje i u Xenofóna a jeho Sókrata.¹⁴¹

Podobně typické jsou i analogie τέχναι (především analogie kormidel-níka a lékaře), jejichž silně totalitární

136 Tím se objasňuje jinak poměrně kryptická návaznost zlomků DL, VI,10 a VI,11: „Dokazoval, že ctnosti se lze učit. Urozenost a ctnost je totéž.“ (Luz 1996, s. 98 a 103) Srov. Suvák 2013a, s. 42–43 a Suvák 2016, s. 92–93.

137 Luz 1996, s. 100–101. Viz též *Symp.* 3,4, kde Antisthenés říká: „Podle mého názoru i statečnost, dokonce i moudrost přináší někdy škodu přátelům a státu, avšak spravedlnost není ani trochu smíšená s nespravedlností.“ (Srov. však Suvák 2016, s. 87 a Xen. *Mem.* IV,7.)

138 A to i přesto, že v DL VI,105, na které Vries odkazuje, se toto tvrzení připisuje kynikům, nikoliv Antisthenovi (Vries 1952, s. 56). K Antisthenově víře v existenci morálního „vědění“ dále viz Cepko 2011,

s. 543; Zelinová 2016, zvl. s. 115–116 a Suvák 2016.

139 Kalaš, Suvák 2010b, s. 137. Srov. též Xen. *Mem.* IV,2,19–22, kde se tvrdí, že spravedlivější je ten, kdo lže a klame dobrovolně, a také ten, kdo spravedlnost „zná“ (než ten, kdo ji nezná).

140 In: Kalaš, Suvák 2010a, s. 260–262.

141 Blíže pojednává např. Zelinová 2016.

konotace Popper oprávněně kritizuje.¹⁴² Antisthenův Aias říká: „Žiaden riadny kráľ by nenechal súdiť o zdatnosti iných, práve tak, ako by žiaden dobrý lekár nestrpel, aby diagnózu za neho stanovoval niekto iný.“¹⁴³ A jeho Odysseus: „Sám vás všetkých i teba osobne strážim a zachraňujem. Robím to ako dobrý kormidelník, ktorý vo dne v noci hliadkuje, aby chránil loď i plavcov pred nástrahami mora.“¹⁴⁴

Je nutné pripustiť, že Antisthenés rozvinul systém *paideie*, ktorý sa veľmi podobá Popperem vyzdvihovanému vedení nevzdělaného otroka v *Menóni*.¹⁴⁵ Jeho *mudrc* (σοφός) je „mnohoobratný“ (πολύτροπος): stal sa mistrom ve vedení rozhovoru (διαλέγεσθαι),

čož jednoduše znamená, že dokáže jednu myšlenku vyjadriť mnoha rôznymi spôsobmi; že umí oslovit rôzne typy posluchačů „rôznym užitím reči“ (χρησις ποικίλη λόγου).¹⁴⁶ Skvelým pramenom je nám zde Porfyriův referát k Antisthenovi: „Mudrci sú však dobrí aj v spoločenskom styku s ľuďmi. Veď nie náhodou označuje Homér Odyssea pre jeho múdrosť prívlastkom ‚mnohoobratný‘ aj preto, lebo uplatňoval mnohé spôsoby pri styku s ľuďmi. Aj o Pytagorovi sa hovorí, že keď ho žiadali, aby zložil reč pre chlapcov, prispôbil vraj svoju reč povahe chlapcov. Podobne zložil pre ženy reč prispôsobenú ženám, pre archontov reč prispôsobenú archontom a napokon pre mladíkov zložil reč prispôsobenú ich mladíckej povahe.“¹⁴⁷

Zatímco Suvák odhaduje, že zmínka o Pythagorovi je až Porfyriovou vsuvkou,¹⁴⁸ Mársicová se domnívá, že ho již Antisthenés mohl užít jako tradiční model moudrosti, kolem kterého vystavěl své pojetí řeči.¹⁴⁹ Pokud by měla pravdu Mársicová, znamenalo by to silné zpochybnění Popperova narativu zápasu mezi esotericko-elitářskými mysliteli pythagorejsko-platónského proudu

142 Popper 2011, s. 159–160. Lepší kritiku nicméně nabízí Bambrough 1967, s. 159–166: Politik se skutečně podobá řemesla známému kormidelníkovi, ovšem kormidelník není tím, kdo určuje cíl a směr plavby – ten určují pasažéři; kormidelník maximálně vybírá nejlepší (velmi dílčí) prostředky k dosažení tohoto cíle. Analogie je poučná, ovšem jen pokud ji domyslíme: ne každý občan má schopnosti na to, být premiérem, a i ten, který je k tomu dostatečně talentovaný, nejprve potřebuje vzdělání a praxi – premiéra ale ani jeho schopnosti, ani jeho vzdělání a praxe neopravňují vybírat směr: ten má určený programem, s nímž byl zvolen, a vybírá pouze prostředky, jak k němu nejlépe směřovat. Podobné je to i s ostatními metaforami řemeslníků: je to vždy zákazník (většinou úplně bez schopností v daném řemesle), kdo si určuje, co má být vyrobeno (či přinejmenším, zda si to koupí); navíc: zatímco ohledně např. podoby, kvality a funkčnosti talíře mají lidé relativně podobné představy, v politických záležitostech zdaleka taková shoda nepanuje.

143 Kalaš, Suvák 2010a, s. 257.

144 Kalaš, Suvák 2010a, s. 261.

145 Popper 2011, s. 135–136.

146 Suvák 2014, s. 99; Mársicová 2014, s. 230–232; viz též Cepko 2011.

147 Schol. ad Od. I,1 in: Kalaš, Suvák 2010a, s. 266. Xenofón (*Mem.* IV,6,15) podobný postup přisuzuje Sókratovi.

148 Kalaš, Suvák 2010a, s. 267.

149 Mársicová 2014, s. 232. Mársicová (*ibid.*) také říká, že koncept πολυτροπία sloužil Antisthenovi i jako obhajoba zdánlivě nepřesného a zdlouhavého vyjadřování v poetickém stylu, jež je – v protikladu k rigidní platónské dialektice – dostupné mnohem širšímu okruhu čtenářů.

a demokraty sókratovsko-antisthenovského typu.¹⁵⁰

Z hlediska *otevřené společnosti* je nicméně silně problematický samotný sókratovský důraz na etické vědění *co* (resp. *co je*, τί ἐστὶ, např. *dobro* či *ctnost*). Oproti sofistickému vědění *jak* (např. *jak* někoho k něčemu přesvědčit, ale též *jak* to zařídit, aby *co* nejméně lidí zbytečně trpělo) má v případě, že je zároveň považováno za potenciálně neomylné, nutně totalitární důsledky. Lhostejno, zda taková *cost* je, či není definovatelná slovy, ve chvíli, kdy jsem opravdu přesvědčen, že jsem poznal, *co* je pro lidi dobrem, jeví se jako absurdní neučinit vše pro to, abych jim toto dobro zprostředkoval, a to třeba i proti jejich vůli.

Asi nejsilnějším důkazem proti Antisthenovu rovnostářství je pak *Pol.* 1284a: „Z toho je zjevné, že zákonodárství se má vztahovati na lidi rovné i rodem i schopností a že pro tak vynikající lidi není zákona. Neboť sami jsou zákonem. Ano, a byl by směšný ten, kdo by jim chtěl dávat zákony. Tomu by řekli asi to, co podle Antisthena odpověděli lvi, když zajíci rokovali a žádali rovnost pro všechny.“

Původní Antisthenova verze bajky se nedochovala, v podobném příběhu z Ezopa však lvi, jak známo, odpovědí, že nárok zajíců je oprávněný, pouze pokud ho zajíci mohou podpořit takovými tlapami a tesáky, jako mají lvi. Ať už však Antisthenovi lvi řekli cokoliv (a je pravděpodobné, že se vyjádřili v podobném duchu jako lvi Ezopovi),¹⁵¹

kontext, v němž na ně Aristotelés odkazuje, je více než výmluvný. Též podle Suváka můžeme na jeho základě „usuzovat, že Antisthenés nepodporoval rovnostářské právo, t. j. patřil ku kritikům demokratické politiky (podobně jako Platón)“.¹⁵²

Podobný závěr vyplývá i ze Suvákových odhadů ohledně obsahu Antisthenova *Kýra*: „Cílem spisu mohla být výchova (παιδεία) ideálního, t. j. zdatného konajícího vládce, podobně jako v Xenofónově díle *O Kýrovi výchově*. Xenofón (*Cyrop.* I 2,15) stotožňoval výchovu s politickým uspořádáním obce (πολιτεία), což bylo zřejmě reakcí na athénské politické poměry, které umožňovali, aby štátní úřady obsadili lidé bez příslušného vzdělání (ἀπαίδευτοι).“¹⁵³

Na druhou stranu nesmíme zapomínat, že Antisthenův Kýros byl z řeckého hlediska barbarem a původně také pravděpodobně otrokem. Zdá se tudíž, že s Popperovou interpretací lze souhlasit alespoň co do univerzalistických tendencí Antisthenova myšlení a že lze přijmout i komentář Graesera, podle kterého „Antisthenés předjímá myšlenku, která bude důležitá jak pro stoiky, tak pro jiné hellenistické filosofy, totiž že objektivovatelné [sic] zákony *logu*, jež jsou zakotveny v samém řádu světa, *de facto* přesahují národy a státy“.¹⁵⁴

A skutečně, i (jinak k Antisthenovu rovnostářství skeptický) Suvák píše: „Kýros I. [...], který představuje pre

150 Popper 2011, zvl. s. 93, 111–112, 256, 333 a 336–338.

151 Srov. Kalaš, Suvák 2010b, s. 135.

152 Kalaš, Suvák 2010b, s. 135.

153 Kalaš, Suvák 2010b, s. 155–156.

154 Graeser 2000, s. 154.

Antisthena aj Xenofóna vzor ideálneho vládcu, premenil perzské kráľovstvo na rozsiahlu ríšu, do ktorej patrili viacere národy. Stal sa tak predzvesťou helenistického typu vládcu (Alexandros). Poznamenajme, že Antisthenos Kýros prekračuje politický rámec Athén, a tým aj politické úvahy Platóna či Aristotela.¹⁵⁵

Od Platóna se však Antisthenés liší ešte v jednom dôležitom ohľadu: v dŕazu na soulad slov a činů. *Mudrc* se nikdy ani v nejmenším nesmí odchýlit od etických maxim, které sám stanovil. Zatímco Platón nejprve přijme sókratovskou definici filosofa jako „milovníka pravdy“ a následně jak pravdu, tak filosofa obětuje zájmům svého ideálního státu, u Antisthena je morální konzistentnost nejen důležitější než politika, nýbrž dokonce stojí výše než jinak bezmezný obdiv k Sókratovi (kterého v Xenofontově podání kritizuje za to, že pro-

sazuje výchovu žen, ačkoliv svou vlastní očividně vychovanou nemá).¹⁵⁶

Konečnou odpovědí na otázku po Antisthenově pozici v rámci Popperem nadefinovaných termínů se tak zdá být jakýsi téměř nietzscheovský elitářský individualismus založený na naturalistické víře v objektivní existenci ctnosti, která sice není omezena pouze na konkrétní národ či kastu, je však dosažitelná pouze pro nemnoho extrémně zdatných jedinců a až po náročném výcviku. Antisthenův politický ideál bychom pak v návaznosti na zlomek z *Politiky* mohli označit spíše za „obec lvů“ (než „vepřů“) – jednalo by se o značně volné společenství silných a ctnostných, kteří nad sebou nestrpí žádný heteronomní zákon, přičemž ovšem není zcela jasné, jaké by bylo postavení „zajíců“, tj. většiny, která není ani silná, ani (v antisthenovském smyslu) ctnostná a zákon potřebuje na svou ochranu.

156 Suvák 2014, s. 88 a Graeser 2000, s. 71; srov. též Suvák 2010, s. 246: „Na rozdiel od Platónovho Sókrata je Héraklés učiteľom, ktorý neskrýva svoje učiteľstvo za *maieutiku* (Boh ma núti pomáhať pri pôrode, ale rodiť mi zakázal; Pl., Theaet. 150c). Na rozdiel od sofistikých vzdelancov je Héraklés mentorom, ktorý nielen radí, ako správne konať, ale sám tak koná.“ Není též bez zajímavosti, že v Xen. *Mem.* II,1,21–34 Sókratés souhlasně cituje Prodikovu verzi Héraklova příběhu coby příkladu.

155 Kalaš, Suvák 2010b, s. 154.

ZKRATKY

Seznam zkratek citovaných děl

DK	Diels, H., Kranz, W. (1951/1952). <i>Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch</i> . Berlin: Wiedemann.
SSR	Giannantoni, G. (1990). <i>Socratis et Socraticorum reliquiae</i> . Napoli: Bibliopolis.

Seznam zkratek antických autorů

Gnom. Vat.	Gnomologium Vaticanum
------------	-----------------------

Aristotelés

Met.	Metafyzika
Pol.	Politika

Cicero

De nat. deor.	De natura deorum
Tusc. disp.	Tusculanae disputationes

Diogenés Laertios

DL	Diogenis Laertii Vitae philosophorum
----	--------------------------------------

Epiktétos

Diss.	Dissertationes
-------	----------------

Platón

Soph.	Sophista
Tht.	Theaetetus

Porfyrios

Schol. ad Od.	Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae
---------------	--

Simplikios

In Arist. Cat.	In Aristotelis Categorias commentarium
----------------	--

Xenofón

Mem.	Memorabilia
Symp.	Symposium

BIBLIOGRAFIE

- Bambrough, R. (1967). „Plato’s Political Analogies“. In: R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*. Cambridge: Heffer & Sons, s. 152–170.
- Berlin, I. (1999). „Dva pojmy svobody“. In: I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, s. 213–279.
- Bosman, P. (2015). „Ancient Debates on *Autarkia* and Our Global Impasse“. *Phronimon* 16, s. 1–16. Dostupné [online] z: <<http://www.scielo.org.za/pdf/phronimon/v16n1/02.pdf>>.
- Cepko, J. (2011). „Antisthenés a *paideia*: K sókratovskému modelu výchovy“. *Filozofia* 66, s. 535–544.
- Cepko, J. (2016). „Všetko patří múdrym: blasfémia, alebo utópia?“. *Filozofia* 71, s. 131–140.
- Cordero, N. L. (2008). „Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas“. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 46, s. 119–128.
- Crockett, C. (1950). „The Confusion over Nominalism“. *The Journal of Philosophy* 47, s. 752–758.
- Graeser, A. (2000). *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH.
- Kalaš, A., Suvák, V. (2010a). „Antisthenés: Zlomky“. *Filozofia* 65, s. 257–268.
- Kalaš, A., Suvák, V. (2010b). *Antisthenés*. Bratislava: Kalligram.
- Kalaš, A., Suvák, V. (2013). *Antisthenis fragmenta: Antisthenove zlomky*. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kramoliš, O. (2017). „Antisthenova ‚naturální ekonomie‘: *Enkrateia* a *hédoné* optikou racionální volby“. *Filozofia* 72, s. 537–547.
- Lorch, B. (2010). „Xenophon’s Socrates on Political Ambition and Political Philosophy“. *The Review of Politics* 72, s. 189–211.

- Luz, M. (1996). „Antisthenes’ Prometheus Myth“. In: J. Glucker, J. Laks (eds.), *Jacob Bernays: Un philologue juif*. Presses Universitaires du Septentrion, s. 89–103.
- Luz, M. (2000). „‘Disgracefulness Is Disgraceful’: Antisthenes’ Logic, Ethic and Sources“. In: K. Boudouris (ed.), *Greek Philosophy and the Fine Arts I*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, s. 88–95.
- Malherbe, A. J. (1983). „Antisthenes and Odysseus, and Paul at War“. *The Harvard Theological Review* 76, s. 143–173.
- Mársico, C. T. (2005). „Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico“. *Nova Tellus* 23, s. 69–99.
- Mársico, C. T. (2014). „The Methodological Dimension of Antisthenic Philosophy and Some Platonic Reactions against Homeric Criticism“. In: V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH, s. 226–245.
- Perrone, D. (2012). „El análisis antisténico de los nombres. Un modelo nominalista“. *Circe de clásicos y modernos* 16, s. 31–43.
- Popper, K. R. (2011). *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Platónovo zařikávání*. Praha: OIKOYMENH.
- Popper, K. R. (2015) *Otevřená společnost a její nepřátelé II: Vzednutí proroctví: Hegel, Marx a co následovalo*. Praha: OIKOYMENH.
- Prince, S. (2014). „Words of Representation and Words of Action in the Speech of Antisthenes’ Ajax“. In: V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH, s. 168–192.
- Ryle, G. (1967). „Review of K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*“. In: R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper, and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*. Cambridge: Heffer & Sons, s. 85–90.
- Simon, M. R. (2016). „Las interpretaciones homéricas en los discursos de Ayante y Odiseo de Antístenes“. *Circe de clásicos y modernos* 20, s. 49–65.
- Simpson, T. L. (2006). „Is Socrates the Ideal Democratic Citizen?“. *Journal of Thought* 41, s. 137–156.

- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation*. Cambridge University Press.
- Suvák, V. (2007). *Sokratika: Štyri štúdie ksókratovskej tradícii myslenia*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- Suvák, V. (2010). „Antisthenés: Praktický charakter sókratovskej etiky“. *Filozofia* 65, s. 239–248.
- Suvák, V. (2011a). „Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia *epistémé*“. In: M. Taliga, U. Wollner (eds.), *Poznanie a demarkácia*. Brno: Tribun EU, s. 3–24.
- Suvák, V. (2011b). „Antisthenés: logos ako éthos“. In: D. Kubok, D. Olesiński (eds.), *Postacie I funkcie logosu w filozofii greckiej*. Bielsko-Biała: STO, s. 45–58.
- Suvák, V. (2013a). „O dialektickom charaktere Antisthenovho ‚Aianta‘ a ‚Odyssea‘“. *Filozofický časopis* 61, s. 33–50.
- Suvák, V. (2013b). „Antisthenovo chápanie boha v kontexte sokratiky“. In: E. Brodňanská, E. Juríková, F. Šimon (eds.), *Hortus Graeco-Latinus Cassoviensis I: zborník príspevkov z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, s. 131–141.
- Suvák, V. (2014). „Antisthenes between Diogenes and Socrates“. In: V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH, s. 72–120.
- Suvák, V. (2016). „Sókratovská *therapeia*: Antisthenés o rozumnosti“. *Filozofia* 71, s. 85–95.
- Vries, G. J. de (1952). *Antisthenes redivivus; Popper's attack on Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Wild, J. (1974). „Popper's Interpretation of Plato“. In: P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: The Open Court Publishing, s. 859–875.
- Zelinová, Z. (2016). „Kynická *paideia* alebo Antisthenés medzi Odysseom a Sókratom“. *Filozofia* 71, s. 107–118.