



## Dve podoby trestu v Platónovom dialógu *Gorgias*\*

Anežka Chovanková

**Abstrakt:** Príspevok sa venuje problematike mýtu v závere dialógu *Gorgias*, v súvislosti s funkciou trestu v Platónových dialógoch. *Gorgias* je jedným z dialógov, ktoré sú kľúčové pre porozumenie problematike trestu. Zameraním pozornosti na záverečný eschatologický mýtus by sa mohlo zdať, že autor v súvislosti s danými otázkami zastáva nejednoznačné stanovisko. K protirečeniu dochádza na úrovni *mythos – logos*: na jednej strane je v celom priebehu dialógu prezentovaný nápravný účel trestu. V závere však nastáva obrat a Platónov eschatologický mýtus prezentuje na prvý pohľad odlišné stanovisko. Je možné že mýtus odporuje Platónovej téze o nápravnom účele trestu a do popredia tu vystupuje jeho retributívny charakter? Alebo v skutočnosti k žiadnemu protirečeniu nedochádza a jednotlivé prvky dialógu sa navzájom dopĺňajú? Cieľom príspevku je demonštrovať, že zmena pohľadu na formu trestu a uvažovanie o treste ako o metóde *elenchos* by mohlo byť kľúčom k porozumeniu vzťahu *mythos – logos* v predmetnom dialógu.

**Abstract:** The article is dedicated to the problem of myth at the end of the dialogue *Gorgias* in connection with the function of punishment in Plato's dialogues. *Gorgias* is one of the dialogues that are crucial for understanding of the problem of punishment. It may seem that focusing on final eschatological myth, author holds ambiguous view in connection with given questions. There is a contradiction at the level *mythos – logos*: on the one hand, a remedial purpose of punishment is presented in the whole dialogue. However, there is a switch at the end and Plato's eschatological myth presents a view that is distinct at the first sight. Is it possible that a myth opposes Plato's thesis of remedial purpose of punishment and its retributive character comes to the fore? Otherwise, there is no contradiction at all and particular elements of dialogue fit. The aim of the article is to demonstrate that a change of view on form of punishment and considering punishment as a method *elenchos* could be the key to understand the relation of *mythos – logos* in the given dialogue.

---

\* Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0017/12 Reflexia Homéra v antickej filozofii.

**Klíčová slova:** Platón, *Gorgias*, trest, *elenchos*, *mythos*, *logos*

**Keywords:** Plato, *Gorgias*, punishment, *elenchos*, *mythos*, *logos*

## Úvod

*Gorgias* patrí do úzkej skupiny dialógov poskytujúcich evidenciu, na základe ktorej je možné rekonštruovať Platónov postoj k problematike trestu. Keď sa naň však pozrieme bližšie, mohlo by sa zdať, že vo vzťahu k otázkam trestu jeho autor zastáva nejednoznačné, dokonca protirečivé, stanoviská. Na jednej strane je plný metafor a analógií, ktorých úlohou je demonštrovať nápravný účel trestu. Na strane druhej, záverečný mýtus je pomyslenou čerešničkou na torte, keď privádza čitateľa k pochybnostiam a navodzuje dojem, že Platón svoje stanovisko modifikuje a hovorí o treste v retributívnych termínoch.<sup>1</sup> Aký je teda účel trestu v dialógu *Gorgias*? Ako nám v jeho porozumení môže pomôcť záverečný mýtus? Cieľom štúdie je na pozadí vzťahu *mythos* – *logos* zodpovedať otázku, či a ak áno, do akej miery sa jednotlivé prvky Platónovej teórie trestu v predmetnom dialógu navzájom dopĺňajú. Postupovať budem nasledovne: najprv zhrniem závery argumentov *logu*, s dôrazom na metaforu o lekárovi. Následne zdôrazním rozpor medzi *logom* a záverečným mýtom. Na záver poukážem, ako zmena uhlu pohľadu vo vzťahu k podobe trestu odhalí vzájomnú závislosť jednotlivých prvkov Platónovej teórie trestu a pomôže nám porozumieť vzťahu *mythos* – *logos*.

## 1 Funkcia trestu a metafora o lekárovi

V priebehu rozpravy s Gorgiom, Pólom a Kallikleom sa Sókratés usiluje preukázať nápravný rozmer trestu vo vzťahu k ľudskej duši. Základ jeho argumentácie v prospech nápravných účinkov trestu tvorí metafora o lekárovi. Náznak jej použitia sa nachádza už v rozprave s Gorgiom, ktorý sa usiluje brániť status rétoriky ako najmocnejšieho umenia, ktoré svojimi prostriedkami prevyšuje aj lekárske umenie (456a-b). *Gorgias* predpokladá, že rétor bude mať v úsilí presvedčiť pacienta o užití istého druhu lieku väčší úspech ako lekár, bez ohľadu na jeho odborné vedenie (462e). Sókratés naproti tomu argumentuje, že rétoriku nemožno považovať za umenie, len za akúsi zbehosť a že rétor je voči sudcovi v rovnakej pozícii ako kuchár k lekárovi (463a-464e). Ten prvý nedbá o dobrý stav tela a duše, ale ide mu len o akési lichotenie (*κολακεία*). Naproti tomu, sudca aj lekár, z pozície odborníkov, vedia, čo je pre človeka najlepšie. Konkrétne, lekár je odborníkom vo vzťahu k ľudskému telu a sudca vo vzťahu k ľudskej duši (465a). Hoci metafora ešte nie je použitá v súvislosti s problematikou trestu, je evidentné, akým spôsobom s ňou bude Platón pracovať. Podstatné je, že lekár a sudca sú postavení na stranu odborníkov, ktorých analogické spôsoby práce vo vzťahu k objektom ich umenia rozvinie v priebehu rozpravy s Pólom.

<sup>1</sup> Retributivizmus, alebo teória spravodlivej odplaty tvrdí, že spáchanie trestného činu je postačujúce na to, aby bol páchatelovi vymeraný trest – nie je potrebné žiadne iné ospravedlnenie trestu, okrem toho, že si ho previnený morálne zaslúžil. Stúpenci konzekvencializmu, naproti tomu presadzujú, že ospravedlnenie trestu je potrebné hľadať v jeho budúcich účinkoch – náprava, prevýchova páchatel'a, zníženie trestnej činnosti v spoločnosti atď.

Sókratovu argumentáciu v rozhovore s Pólom, kde dochádza k transformácii metafory do podoby trest = liek, možno zhrnúť nasledovne: analogicky k lekárskeму povolaniu je úlohou sudcu všetkými dostupnými prostriedkami docieľiť dobrý stav duše a zbaviť ju nespravodlivosti, ktorá je príčinou páchania zla (480a-b). Aby to bolo možné, musí nespravodlivý človek podstúpiť nepríjemný a bolestivý trest – chápaný ako liek, ktorého pozitívne dôsledky, a síce dobrý stav duše, mnohonásobne prevyšujú bolesť spôsobenú jeho užívaním (477b).

Zdá sa, že v Platónovom prípade je smerovanie funkcií trestu neproblematické. Úlohou trestu, tak ako je definovaná už v dialógu *Prótagoras*,<sup>2</sup> je napraviť, vyliečiť dušu postihnutú chorobou nespravodlivosti, pričom bolestivý trest na seba preberá funkciu ozdravného prostriedku.

## 2 Záverečný mýtus dialógu a jeho vzťah k otázkam trestu

Pozornejší pohľad na dialóg *Gorgias* však ukazuje, že otázka funkcie trestu nie je taká bezproblémová ako sa spočiatku javila. Nájdeme tu totiž pasáže, ktoré nazeranie na účel trestu komplikujú. Eschatologický mýtus v závere dialógu je z hľadiska komplexného uchopenia problematiky trestu kľúčový. Napriek tomu, že v celom dialógu Sókratés argumentuje v prospech jeho nápravnej, resp. terapeutickej funkcie (479b-c), záverečné slová sa výrazne líšia od pôvodných argumentov. Platónov Sókratés rozpovie mýtus o krajine Hádes, v ktorom sa znovu vracia aj k otázkam trestu a jeho účelu:

*Když tedy přijdou před soudce, ti [...] uvidí, že na jeho duši není nic zdravého, nýbrž že je zešlehána a plna jizev od křivých přísah a nespravedlnosti, kteréž známky mu vtiskl do duše každý jeho skutek, a že je všechno pokřiveno od lži a ješitnosti a nic že na ní není přímého, protože vyrostla bez pravdy; a uvidí, že duše je od zvůle, rozmařilosti, zpupnosti a nemírnosti v jednání naplněna nesouladem a ošklivostí; když pak to uvidí, beze cti pošle tuto duši hned do vězení, kde má pak snášeti náležitá muka. (524e-525a).*

Zdá sa, že Sókratés ustupuje zo svojich pozícií. Ak totiž človek po smrti bude trpieť len preto, že sa dopustil zločinu a následné muky trestaného sú ospravedlnené spáchaním všetkých minulých zločinov, v otázkach trestu sa vynára rozpor medzi jeho rozumovými argumentmi (*logom*) a mýtom, ktorý rozpovie v závere dialógu.

Nie je prekvapujúce, že komentátori sa vo svojich interpretáciách záverečného mýtu rozchádzajú a existuje ich hneď niekoľko.<sup>3</sup> Mohli by sme jednoducho povedať, že mýtus má

<sup>2</sup> Platónov *Prótagoras* explicitne tvrdí „...kdo pristupuje k trestu s rozumem, nemstí se za minulé provinění – vždyť by nemohl způsobit, aby se odestalo to, co se stalo –, nýbrž trestá pro budoucnost, aby se znova neprovinil ani sám ten, kdo je trestán, ani jiný, kdo by uviděl jeho potrestání ... trestá tedy pro odvrátení.“ (*Prot.* 324a-b). Podobnú definíciu funkcie trestu pozri v *Leg.* 934a.

<sup>3</sup> Podľa Daniela (1992, s. 277), hrozba rozsudku posmrtného života slúži chvályhodnému účelu – má povzbudzovať istú časť svojho publika, aby boli opatrnejší v ich životných rozhodnutiach. Edelstein (1949, s. 473) zase tvrdí, že mýtus je doplnkom racionálneho poznania. Neberie racionálnemu poznaniu miesto, je to niečo navyše. Etický mýtus hovorí k vášňam človeka – prebúdzá nádej, dodáva odvahu a zmiernuje obavy. Etický mýtus je zakorenený v ľudskej iracionálnej povahe a to nemôže byť vyčlenené z filozofie, pretože tak racionálna ako aj iracionálna časť duše človeka musia byť v rovnováhe. M. J. Gregory (1968, s. 273-296) a G.

výstražný účel, a tak má jednoducho slúžiť ako memento pred páchaním nespravodlivosti v pozemskom živote zo strachu pred večným utrpením. Julia Annas však ponúka inú interpretáciu predmetného mýtu. Podľa nej by sme nemali byť deprimovaní z toho, že všade okolo nás vidíme dobrých trpieť a zlých prosperovať, pretože to nie je koniec. Nakoniec príde súd, kde každý dostane to, čo si zaslúži. Spravodlivosť totiž platí na konci na hlbšej úrovni ako sme aktuálne schopní vidieť. Ak je interpretácia J. Annas správna, v prípade, že zločinci skutočne do istej miery unikajú a posmrtný život je nevyhnutný pre naplnenie spravodlivosti, potom sa zdá, že spravodlivosť sa nezakladá na prevencii či liečení zla, ako to Platón prezentuje v priebehu dialógu, ale na odplate za to, že človek žil taký spôsob života, aký sa bohom nepáči (Annas, 1982, s. 119-143).

Vysvetlenie týchto navzájom protirečivých stanovísk by, zdá sa, mohol poskytnúť samotný mýtus, nasledujúca pasáž však ešte viac komplikuje možnosť zreteľne artikulovať význam a funkciu trestu:

*Uloženo pak je každému, komu se dostává trestu [...], buďto aby se stával lepším a měl z toho prospěch, nebo aby se stával příkladem pro ostatní, aby jiní vidouce utrpení, která snáší, ze strachu se polepšovali. Prospěchu nabývají s trestem od bohů i od lidí ti, kteří se proviní vinami zhojitelnými; přece však jim vzniká ten prospěch i zde i v říši Hádově z utrpení a bolesti; neboť jinak není možno se zbavovati nespravedlnosti. Kteří se však proviní nejhoršími způsoby a pro tyto viny se stanou nezhojitelnými, z těch se stávají příklady; ti sami již nenabývají žádného prospěchu, protože jsou nezhojitelní, ale jiní nabývají prospěchu, kdo je vidí, jak navždy trpí největší a nejbolestnější a nejohrovnější muka... (525a-c).*

Na základe citovanej pasáže je zrejmé, že Platón považuje trest v Háde za prospešný, a to z dvoch dôvodov: (1) ako spôsob zbavovania sa nespravodlivosti, (2) ako výstražný príklad pre iných nespravodlivých prichádzajúcich do Hádu. Núka sa však hneď niekoľko otázok: V prípade prvej možnosti, akému účelu slúži možnosť zbaviť sa nespravodlivosti aj po smrti? Znamená azda možnosť takéhoto trestu, že duša sa znova narodí v inom tele?<sup>4</sup> V prípade druhej možnosti, koho budú vystríhať naveky trpiace duše postihnuté nevyliciteľnou nespravodlivosťou?

Ak Platón pripúšťa večný trest pre ľudí, ktorí trpia nevyliciteľnými vinami, aj keby mali slúžiť len ako výstražný príklad, zdá sa, že Annas má pravdu a mýtus referuje na nedostatky pozemskej spravodlivosti.<sup>5</sup> Navyše, keďže neexistuje žiadna evidencia, na základe ktorej by bolo možné doložiť možnosť znovunarodenia duše po smrti, otázka prospešnosti

---

Stormer (1974, s. 216-223) tvrdia, že mýty idú ďalej za filozofiu a vysvetľujú veci, ktoré sú neprístupné rozumu, ako bohovia, kozmos, duša (hoci len ako objekty predstavivosti). Ak by to však bola pravda, nestala by sa filozofia len slúžkou mýtu? To by v konečnom dôsledku popieralo Platónov vlastný postoj voči filozofii.

<sup>4</sup> Interpretáciu mýtu, ktorá stojí na predpoklade *metempsychosis* pozri napr. (Dodds, 1959, s. 376).

<sup>5</sup> K podobným záverom v súvislosti so záverečným mýtom dospeli aj Mackenzie a Saunders (1991, s. 197-198), ktorí rovnako považujú potrestanie nevyliciteľných za retributívny prvok prebratý z bežnej gréckej praxe reflektujúcej homérsku tradíciu. Mackenzie považuje tento prvok za chybu Platónovej penológie (Mackenzie, 1981, s. 225-239). Ak Rowe pripúšťa, že Sókratov opis duše zločincov a krajiny Hádes je reflexiou homérskeho motívu (Rowe, 2012, s. 194).

posmrtného trestu zostáva otvorená. V akom zmysle je teda trest nápravným prostriedkom? Zdá sa, že zodpovedaniu tejto otázky predchádza iná, omnoho základnejšia otázka, týkajúca sa podoby trestu v dialógu *Gorgias*. Odpoveď na ňu sa síce javí byť samozrejماً, ale zmena uhlu pohľadu nám môže pomôcť v úsilí porozumieť a vyriešiť naznačený rozpor súvisiaci s funkciou trestu.

### 3 *Elenchos* (ἔλεγχος) ako originálna forma trestu?

Aby sme teda boli schopní porozumieť Platónovmu postoju k otázke trestu a ozrejmiť vzťah *mythos* – *logos* vo vzťahu k danej problematike, je potrebné najprv zodpovedať kľúčovú otázku, a síce, akú podobu má trest v dialógu *Gorgias*. Sókratés na niekoľkých miestach dialógu hovorí o trestaní v konvenčnom zmysle slova a používa termíny „bičovanie“, „pokuty“ či „exil“ (479c, 480c-d). Skutočne má však na mysli takúto formu trestu, ak hovorí o jeho terapeutickej funkcii? Alebo sú to termíny, ktoré podsúva svojim spolurečníkom, a zároveň modeluje inú podobu trestu, ktorá omnoho lepšie korešponduje s jeho nápravným účelom?

Christopher Rowe rozvíja nekonvenčnú interpretáciu dialógu ako celku a práve na úrovni trestnoprávných otázok sa usiluje demonštrovať, že Platón v texte pracuje s niekoľkými úrovňami jeho porozumenia. Na jednej strane je to, čomu je Kalliklés, Pólos a v konečnom dôsledku aj moderný čitateľ schopný porozumieť, na druhej strane je úroveň, ktorú nie sme vždy schopní zachytiť a ktorá následne stiera všetky zdanlivé rozpory vyplývajúce z nášho neúplného porozumenia dialógu ako celku (Rowe, 2012, s. 187-188). Ak je úlohou trestu zmeniť myslenie človeka a nasmerovať ho k životu v cnosti, Rowe sa pýta, ako môže trest v bežnom zmysle slova takémuto cieľu dopomôcť (Rowe, 2012, s. 191). Iste, mohli by sme argumentovať, že obava z bičovania, pokuty či exilu donúti ľudí zmeniť ich správanie navonok. Má však moc zmeniť aj ich myslenie? Ak vonkajšie prejavy ich správania dokáže trest modifikovať, znamená to automaticky aj zmenu ich uvažovania? Alebo ich len prinúti k väčšej opatrnosti pri páchaní nespravodlivosti? Rowe tvrdí, že Platón hovorí v termínoch konvenčného trestu iba preto, lebo sú to termíny, ktorým je Kalliklés a ostatní schopní rozumieť. Ďalšia úroveň textu však referuje na iný druh trestu. Je ním Platónova dialektika – presnejšie metóda *elenchos*, ktorá v prípade dobrovoľného podstúpenia má ako jediná silu modifikovať ľudské uvažovanie (Rowe, 2012, s. 192-195). Niet pochyb, že je to v istom zmysle bolestivý proces, ale je to jediný účinný spôsob trestania, pretože ako jediný splňa účel, ktorý je v centre Platónovho záujmu. V podobných intenciách uvažuje aj Edmonds, podľa ktorého ťažisko Platónovej penológie spočíva v metóde *elenchos*. Dokonca tvrdí, že nijaké zmienky o konvenčnom trestaní v dialógu *Gorgias* nefigurujú (Edmonds, 2012, s. 175). Vieme však, že Platón v priebehu dialógu niekoľkokrát operuje s klasickými formami trestania, preto s jeho tvrdením nemožno súhlasiť.

Vráťme sa však k nášmu problému. Môže konvenčný trest slúžiť nekonvenčnému účelu? D. Sedley<sup>6</sup> síce uvádza, že trest v klasickom zmysle slova bez väčších problémov

<sup>6</sup> Podľa Sedleyho, zoznam trestov, ktoré Platón v dialógu uvádza, korešponduje s nápravnou funkciou trestu, založenou na obmedzovaní túžob. Pokuty a väznenia obmedzujú túžbu ako celok, exil obmedzuje túžbu po moci,

napíňa Platónove konzekvencialistické očakávania (Sedley, 2009, s. 12), ale ak by tomu tak bolo, vyskytne sa hneď niekoľko problémov. Tresty, ktoré Platónov Sókratés v priebehu dialógu explicitne pomenuje sú: vyhnanstvo, pokuta, bičovanie a smrť (470c, 480c-d). Tento nevelmi originálny zoznam má zločincov vyľiečiť a zbaviť ho choroby nespravodlivosti, ktorá zožiera jeho dušu, a zároveň má slúžiť ako výstraha pre iných členov *polis*. Skutočne by Platón svoje nekonvenčné názory smerujúce k účelu a funkcii trestu uväznil v jeho klasickej podobe? Tresty, ktoré menuje sa predsa nijako nelíšia od bežného spôsobu trestania v antických Aténach. Platón mal počas svojho života určite možnosť pozorovať ich potenciálny účinok na zločincov, a tak mohol jednoducho vypozerovať, či majú aj nejaký nápravný účinok.

Okrem toho, ak uvažujeme o treste optikou medicínskej metafory, ktorá je základom jeho argumentácie v celom dialógu, konvenčný trest sa úplne míňa účelu. Ak chce totiž lekár vyľiečiť telo a odstrániť chorobu, jeho prostriedky musia zasiahnuť konkrétny telesný orgán aj za cenu fyzickej bolesti, ktorú zákrok vyvolá. Aký účinok bude mať trest, ktorý zasahuje telo zločincov, na jeho dušu a myslenie? Domnievam sa, že ak má mať trest podobný účinok na dušu, musí zasiahnuť priamo dušu, respektíve tú časť, ktorá je napadnutá slabosťou či chorobou. Bežný trest v takom prípade neprichádza do úvahy. Možno samozrejme pripustiť, ako správne pripomína Rowe, že fyzický trest bude mať zastrašujúci účinok a môže prinútiť človeka navonok zmeniť svoje správanie (Rowe, 2012, s. 192). Skutočne to však znamená Sókratom deklarovanú nápravu a zbavenie sa nespravodlivosti? Na rozdiel od Rowea (2012, s. 192) si myslím, že istú zmenu uvažovania ako následok konvenčného trestu predsa len možno pripustiť. Táto zmena však nastáva výlučne v negatívnom smere, dávajúc odpoveď na otázku *čo nerobiť*, aby sa človek vyhol ďalšiemu trestu.<sup>7</sup> Dochádza aj k pozitívnej zmene uvažovania, teda, *čo robiť*?

Ako je to v prípade telesnej choroby a lekárskeho umenia? Zdá sa, že obdobné procesy možno vysledovať aj v prípade užitia lieku a prístupu lekára k pacientovi. Liek na jednej strane pôsobí negatívne – odstraňuje chorobu, na druhej strane však prinavracia zdravie a obnovuje dobrý stav tela. Iste, je nutné uvedomiť si, že druh a spôsob liečby bude závisieť od závažnosti choroby, ktorou pacient trpí. Princíp však zostáva rovnaký. Každý lekárske zákrok, či už sa jedná o užitie nejakého druhu lieku odpornej chuti alebo dokonca o odrezanie

---

tak vysoko cenenú Pólom a Kallikeom, bičovanie pozitívne pôsobí proti túžbe po telesnom pohodlí, dokonca aj smrť môže korešpondovať s terapeutickým modelom trestu ako bolestivé trvalé potlačenie túžob (Sedley, 2009, s. 12). Otázkou však zostáva, v akom zmysle tieto tresty korešponujú s jeho požadovanou nápravnou funkciou. To, že obmedzujú túžby trestaného je jedna vec, o ich nápravnom rozmere, tak ako to požadoval Platón, však podľa môjho názoru nemožno hovoriť.

<sup>7</sup> Možno teda pripustiť aj istý nápravný účinok konvenčných trestov, ktorý sa však prejavuje výlučne navonok. Na rozdiel od Rowea nevylučujem, že Platón v dialógu berie do úvahy aj klasické tresty. *Gorgias* totiž neposkytuje dostatočnú evidenciu na to, aby bolo možné konvenčný trest úplne odmietnuť, hlavne ak ho Platón niekoľkokrát explicitne spomenie (479c, 480c-d). Roweova téza o dvoch úrovniach textu a následné odmietnutie konvenčného trestu (2012, s. 187-188) sa zdá byť unáhlené, predovšetkým v súvislosti so zjavnými limitmi *elenchu* ako trestu, ktorý musí byť podstúpený dobrovoľne. V prípade, že ho previnilec odmietne podstúpiť, znamená to, že vyviazne bez trestu? Domnievam sa, že práve tu nastupuje klasický trest ako isté obmedzenie páchatel'a a prinútenie k čiastočnej zmene uvažovania a konania pod hrozbou ďalšieho trestu. Obe podoby trestu sa teda nemusia nutne vylučovať. Hoci *elenchos* ako forma trestu najlepšie korešponduje s Platónovými očakávaniami, klasický trest nastupuje v prípadoch, kedy je aplikovanie *elenchu* nemožné, alebo neúspešné.

postihnutej končatiny pôsobí na jednej strane negatívne – odstraňuje príčinu choroby, ale zároveň pozitívne – prinavracia zdravie.<sup>8</sup> Aj samotný lekár na jednej strane hovorí pacientovi, ktoré jedlá nesmie konzumovať (pacient je oboznámený s tým, čo *nerobiť*), na strane druhej je však kompetentný určiť, ktoré pokrmu sú žiaduce (čo *robiť*), aby sa pacientovi prinavrátil a zachoval dobrý stav tela (464d-e). Ak je tomu tak, potom možno konštatovať, že pod vplyvom lekárskeho umenia sa pacient nielenže zbaví choroby a dosiahne dobrý stav, ale v prípade, že bude naďalej dodržiavať nariadenia a odporúčania lekára, jeho zdravie bude prekvitať a choroba sa nevráti. Tak v prípade lekárskeho umenia, ako aj v prípade Platónom deklarovanej podoby trestu predstavuje zmena v negatívnom aj pozitívnom zmysle slova jednoducho dve strany jednej mince.

Problém nastane, keď sa tieto požiadavky pokúsime aplikovať na konvenčnú podobu trestu. Zdá sa, že ten vo vzťahu k požadovanej *pozitívnej* náprave zlyháva. Rovnako zlyháva aj mýtus, ktorý popisuje posmrtný trest v konvenčných termínoch posmrtného súdu a večného utrpenia. V oboch prípadoch je jeho účinok prinajmenšom otáznny a vyvoláva pochybnosti o možnosti nápravy a v konečnom dôsledku aj o jeho prospešnosti vo vzťahu k jednotlivcovi. Ako by to bolo v prípade metódy *elenchu* ako formy Platónovho vlastného spôsobu trestania? Sókratés ju postupne uplatňuje na Gorgiovi, Pólovi aj Kallikleovi, pričom v priebehu procesu postupne odhaľuje stav ich (ne)vedomosti. V priebehu diskusie s Gorgiom sa Platónov Sókratés vyjadří, že pre človeka nie je väčšie zlo ako nevedomosť a jediný spôsob ako sa jej zbaviť je nechať sa usvedčovať z nepravdy (458a-b).<sup>9</sup> Následne, v diskusii s Pólom, ktorého Sókratés výrazne pokorí (466a-480e) je demonštrovaná bolestivá stránka *elenchu* – zahanbenie súpera, usilujúceho sa brániť svoje stanovisko. Je zrejmé, že *elenchos* zasahuje dušu protivníka, útočí priamo na jeho vlastné mylné presvedčenia, s cieľom odstrániť ich a presvedčiť protivníka o ich nepravdivosti. V prípade úspechu protivník uzná svoj omyl a zmení uvažovanie, alebo bude naďalej tvrdohlavo trvať na svojom, tak ako Kalliklés (481a-522e) a v konečnom dôsledku aj Pólos.

Ak uvažujeme o treste v súvislosti s metódou *elenchu*, vyrieši sa aj zdanlivý rozpor *mythos* – *logos*. Podľa Edmonsa je totiž úlohou mýtu demonštrovať diagnostickú a liečebnú funkciu *elenchu* – na jednej strane je tu obraz sudcu, ktorý skúma dušu po smrti, na druhej

<sup>8</sup> Na vysvetlenie uvediem paralelný prípad v súvislosti s metódou *elenchos*, ktorá je diskutovaná ako možná forma trestu. Či je *elenchos* výlučne negatívna metóda, alebo v jej prípade možno hovoriť aj o pozitívnych účinkoch, je stále diskutovaná téma. Niektorí interpretátori, napr. H. Benson (1987, s. 67-85) zastávajú názor, že funkcia *elenchu* je výlučne negatívna – teda odstránenie nevedomosti. Osobne sa však prikláňam k názoru G. Vlastosa (1983, s. 27-58) ktorý tvrdí, že *elenchos* nielen odstraňuje nepravdu, ale zároveň odhaľuje pravdu, preto je možné hovoriť aj o jeho pozitívnych výsledkoch. Podobne ako v prípade lieku sa domnievam, že ide o dve strany jednej mince – odstránenie zla (nevedomosti, choroby) možno chápať ako proces, ktorý svojimi účinkami pôsobí *proti* príčine zla a *odstraňuje* ju, zároveň však, ako kauzálny dôsledok tohto procesu dochádza pozitívnym účinkom (prinavrátenie zdravia, priblíženie k pravde).

<sup>9</sup> Ak sa vrátíme k dialógu *Prótagoras*, nájdeme tam hneď niekoľko pasáží, ktoré podporujú našu tézu o *elenktickom* skúmaní ako forme trestu. Hoci metafora o lekárovi je v dialógu *Prótagoras* prítomná len okrajovo, zaujímavé je, že Sókratés sa tu pasuje priamo do pozície lekára, ktorého úlohou je odstrániť Protagorovu nevedomosť: „...jsem jakýsi směšný lékař (γελοῖος ἰατρός): léčím a přitom dělám nemoc (νόσημα) větší.“ (Prot. 340e). V tomto prípade je použitie termínu „lekár“ v súvislosti so Sókratovou metódou, ktorú v priebehu rozpravy uplatňuje na Protagorovi určujúce. Ak vezmeme do úvahy tému dialógu, a síce, či je možné cnosť učiť (Prot. 319a-332e), potom sa zdá, že trest, ktorému je v dialógu prisúdená výchovná funkcia, bude tiež spočívať v metóde *elenchos*.

strane obraz bolestivého trestu, ktorý má dušu vyliečiť. Mýtus o posmrtnom rozsudku ponúka jasný obraz efektov a limitov sokratovského *elenchu*.<sup>10</sup> *Elenchos* je v priebehu dialógu, na rozdiel od prostriedkov rétorov, popísaný ako očisťujúci liek navrhnutý tak, aby pomohol duši dosiahnuť dobrý stav v kontraste s rétorikou, ktorá prináša okamžité potešenie svojmu publiku (Edmonds, 2012, s. 177). V Edmondsovej interpretácii mýtu teda nedochádza k žiadnemu rozporu s *logom* dialógu. Mýtus iba v metaforických obrazoch posmrtného súdu, ešte viac zvyrazňuje Platónov postoj.

Ak navyše vezmeme do úvahy Roweovu tézu, že termíny v zmysle konvenčného trestu používa Platón iba preto, aby mu jeho spolurečníci boli schopní porozumieť (Rowe, 2012, s. 193), potom aj retributívny charakter mýtu je zdôraznený len preto, lebo je to blízke Kallikleovmu mysleniu. Okrem toho, domnievam sa, že v pozícii, v ktorej sa Sókratés nachádza, keď s ním Kalliklés odmieta pokračovať v slovnom súboji, je jeho mýtus akýmsi nastavením zrkadla mladému aténskeму politikovi, ukazujúc mu dôsledky odmietnutia podrobenia sa trestu – odmietnutia dobrovoľne sa podrobiť metóde *elenchu*. Platónov Sókratés mu rozpovie mýtus, v ktorom sa zameria na skupinu nenapraviteľných a ukáže dôsledky ich odmietnutia trestu, čím znovu demonštruje pôvodnú tézu, ktorú v priebehu dialógu niekoľko krát zdôrazní – vyhýbať sa trestu je horšie ako znášať bolesť spôsobenú jeho podstúpením (480b-c).

Pripomenúc ďalšiu Platónovu požiadavku, a síce dobrovoľné podstúpenie trestu, obávam sa, že v tejto súvislosti nemožno hovoriť o jeho klasickej podobe.<sup>11</sup> Aký zmysel by malo Sókratovi toľko zdôrazňované dobrovoľné podstúpenie trestu, ak by sme uvažovali výlučne o konvenčnom spôsobe trestania? Avšak v prípade, že je trestom *elenchos*, potom je dobrovoľné podstúpenie nevyhnutným predpokladom jeho účinnosti. Kalliklés odmieta zmeniť svoje stanovisko – odmieta prijať trest. A mýtus iba demonštruje danú tézu, keď Kallikleovi ukazuje následky jeho vlastného rozhodnutia – utrpenia spôsobeného životom v nevedomosti.

## Záver

Na záver možno konštatovať, že eschatologický mýtus je kľúčovým prvkom v porozumení účelu a podobe trestu v dialógu *Gorgias*. Ak uvažujeme o treste v súvislosti s metódou *elenchu*, nielenže nedochádza k rozporu *mythos* – *logos*, ale zdá sa, že *elenchos* ako špecifická forma trestu omnoho lepšie korešponduje aj s Platónovým konzekvencialistickým pohľadom na účel trestu vo vzťahu k jednotlivcovi. Bez ohľadu na náznak retributivizmu v záverečnom mýte dialógu, Platónov dôraz na nutnosť dobrovoľného podstúpenia trestu má podľa môjho názoru význam len za predpokladu, že neuvažujeme o konvenčnom spôsobe trestania. Prisúdiť metóde *elenchu* funkciu trestu síce môže na jednej strane pôsobiť bizarne, na druhej strane nám však jej nejednoznačný status umožňuje uvažovať aj týmto smerom.

Samozrejme, nie je možné odmietnuť klasický trest úplne a už vôbec nie v prípade, že s ním Platón v priebehu dialógu pracuje. Konvenčný trest však nie je jediná a zdá sa, že ani

<sup>10</sup> K interpretácii mýtu pozri tiež Ch. H. Tarnopolsky (2010, s. 120-126).

<sup>11</sup> Pozri poznámku č. 7.



najvýraznejšie presadzovaná forma trestu v dialógu *Gorgias*, čomu nasvedčuje aj jeho formálna stránka. Ak má totiž trest skutočne pôsobiť na dušu trestaného a zbaviť ju najväčšieho zla, potom najideálnejšou cestou je aplikovať metódu, ktorej pozitívne účinky, ako aj limity možno pozorovať priamo na účastníkoch Platónových dialógov. Do akej miery je možné generalizovať a aplikovať *elenktickú* formu trestu na celý korpus Platónových prác je, samozrejme, otvorená otázka. Avšak, pokiaľ ide o dialógy *Prótagoras* a *Gorgias*, takáto podoba trestu je, zdá sa, presadzovaná omnoho výraznejšie ako jej klasický náprotivok.

### **Literatúra**

- ANNAS, J. (1982): Plato's Myth of Judgement. *Phronesis*. Vol. 27, No. 2, pp. 119-143.
- BENSON, H. (1987): The Problem of the *Elenchus* Reconsidered. *Ancient Philosophy*. Vol. 7, pp. 67-85.
- BRISSON, L. (2000): *Plato the Myth Maker*. Translated by G. Naddaf, Chicago: University of Chicago Press.
- DANIELS, Ch. B. (1992): The Afterlife Myth in Plato's *Gorgias*. *The Journal of Value Inquiry*. Vol. 26, No. 2, pp. 271-279.
- DODDS, E. R. (1959): *Plato. Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- EDELSTEIN, L. (1949): The Function of the Myth in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*. Vol 10, No 4, pp. 463-481.
- EDMONDS, R. G. (2012): Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias*. In: COLLOBERT, C. – DESTRÉE, P. – GONZALES, F. J. (eds): *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill, pp. 165-186.
- GREGORY, M. J. (1968): Myth and Transcendence in Plato. *Thought*. Vol. 43, pp. 273-296.
- MACKENZIE, M. M. (1981): *Plato on punishment*. Berkeley: University of California Press.
- PLATÓN (1961): *Zákony*. Praha: NČSAV. (skratka *Leg.*)
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2000): *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH. (skratka *Protg.*)
- ROWE, Ch. (2012): The Status of the Myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato Seriously. In: COLLOBERT, C – DESTRÉE, P. – GONZALES, F. J. (eds): *Plato and Myth*. Leiden/Boston: Brill, pp. 187-198.
- SAUNDERS, T. J. (1991): *Plato's Penal Code*. Oxford: Clarendon Press.

SEDLEY, D. (2009): Myth, Punishment and Politics in Plato's *Gorgias*. In: PARTENIE, C. (ed): *Plato's Myth*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, pp. 51-76.

STORMER, G. (1974): Plato's Theory of Myth. *The Personalist*. Vol. 55, pp. 216-223.

TARNOPOLSKY, H. K. (2010): *Prudes, Preverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton: Princeton University Press.

VLASTOS, G. (1983): The Socratic *Elenchus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 1, pp. 27-58.

Anežka Chovanková

Katedra filozofie FF UMB Banská Bystrica

anezka.chovankova@umb.sk