

## Kryštof Boháček PROČ GORGIÁS MLUVÍ

Praha (Filosofia) 2004, 304 str.

Kryštof Boháček (dále K. B.) předkládá český překlad a výklad snad nejzajímavějšího ze spisů sofistů Gorgiia (asi 508 – po 399 př. Kr.) *O nebytí (Peri tú mé ontos)*. Hned v úvodu je třeba zdůraznit, že hlavní přínos této práce spočívá ve velmi dobrém překladu tohoto Gorgiova spisu (250–257)<sup>1</sup> a jeho rozboru, který tvoří vlastní jádro celé knihy (33–179). Daleko spornější je však celkový filosofický záměr, který podle Boháčkova závěrečného výkladu (181–243) Gorgias sleduje. Zcela neproblematický však není ani úvod k vlastnímu rozboru Gorgiova pojednání (13–32), v němž K. B. jednoznačně upřednostňuje jednu ze dvou textových tradic, v níž se nám tento spis zachoval.

Jakákoli interpretace a práce s tímto antickým textem je zcela jistě nesmírně sporná a složitá. Dochovaly se dvě poměrně odlišné verze spisu: jedna u Sexta Empeirika, druhá v pseudo-aristotelském spisu *De Melisso Xenophane Gorgia (MXG)*, který je však silně poškozen. Struktura spisu má negující podobu, neboť se v něm ve třech na sobě nezávislých krocích argumentuje, že a) nic není,

a b) i kdyby bylo, bylo by nepoznatelné, a konečně c) kdyby bylo i poznatelné, je nesdělitelné. V současné době rozhodně také nepanuje konsensus v tom, jak chápat celou povahu spisu: jedná se o brilantní řečnický žert, reklamu na přilákání studentů či o vážně míněný filosofický pokus, jehož úkolem je buď zpochybnit možnost jakékoli filosofie, nebo naopak předložit nauku novou?<sup>2</sup>

K. B. přináší jasné řešení všech těchto nastíněných problémů v ojedinělé a odvážné interpretaci. Na základě nikoli neproblematicky přijímané studie H.-J. Newigera,<sup>3</sup> navazující na starší článek O. Gigona,<sup>4</sup> který je pro jeho interpretaci zcela klíčový, přijímá jako výchozí text své rekonstrukce pseudo-aristotelské pojednání *MXG*, o němž soudí, že je původnější, a tudíž zachycuje Gorgiovo myšlení daleko věrněji (20–32). K. B. zde bohužel referuje pouze názory jiných badatelů a sám nepředkládá důvody, na základě nichž soudí, že *MXG* je skutečně původnějším textem. Je pravda, že *MXG* je ve srovnání se Sextem v první části Gorgiova spisu bohatší (103–106), sám K. B. však v jeho druhé části Sexta využívá (106–108). Vztahy mezi oběma textovými tradicemi se tedy zdají být mnohem složitější, než jeho výklad tvrdí.

Gorgiův spis sám pak K. B. jednoznačně interpretuje jako filosoficky

<sup>1</sup> Jen občas se objevují některá drobná nedopatření, např. na začátku překladu (str. 251) kolísá bez jakéhokoli zřejmého důvodu způsob překládání *polla* mezi „mnohé“ a „mnohá“.

<sup>2</sup> Srv. E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven 1999, str. 136 a násl., kde se referují různé možnosti, jak vykládat Gorgiův spis.

zásadně relevantní vypořádání se jak s Parmenidem a obecně s eleaty, tak s přírodními filosofy. Na závěr celé knihy dokonce formuluje teorii o pozitivním významu celého spisu a Gorgiově objevné – leč nepochopené a zapomenuté – filosofii nebytí. Toto vše by mohlo z knihy činit závažnou studii. Na druhé straně však práce většinou spočívá v referování sekundární literatury bez představení potřebných argumentů k přijetí té či oné interpretace. Celý druhý, nejobsáhlejší oddíl knihy (33–179) působí opět především jako referát sekundární literatury, byť bezesporu velmi poučený. Málokdy totiž K. B. vysvětlí, jaká je relevance a filosofická důležitost názorů a interpretací, jež referuje, a jaké interpretační důvody jej vedou k tomu, že se k té které interpretaci nakonec přiklání. Jeho argumentace se tak bohužel velmi často omezuje pouze na prosté vyjádření souhlasu či nesouhlasu s příslušným názorem zastávaným v sekundární literatuře, aniž by byla předložena jakákoli další diskuse.

Knihou předkládá tři hlavní teze (hypotézy), kterým je třeba se věno-

vat podrobněji. První hypotézou je filosofická relevance textu *Peri tú mé ontos* (33 nn.; 190 nn.; 229, 241–243). Druhou pak magická podstata řeči (*logu*) a tomu odpovídající šamanská pozice Gorgii (200–216). Poslední představenou hypotézou je pozitivní filosofická nauka stojící v pozadí celého spisu *Peri tú mé ontos*, totiž nauka o nevslovitelné *fysis*, chápané jako dění (216–229).

První autorovou zásadní tezí je přesvědčení o filosofické relevanci díla *Peri tú mé ontos*. Jiným možným přístupem je pak pokládat celý spis pouze za rétorické cvičení bez filosofického významu. Čtenář se však o možných rozdílných přístupech k dílu dozvídá až na str. 183, tedy ve třetí kapitole. Na následujících sedmi stránkách pak K. B. shrnuje (většinou v krátkém odstavci) interpretační přístup jednotlivých autorů, v rámci užitečného přehledu hlavních bodů obou interpretačních přístupů.<sup>5</sup> Opět se však nesnaží proti odlišnému interpretačnímu stanovisku argumentovat, případně ukázat jeho výhody či nevýhody. Nabízí se pak otázka, proč je K. B. sám pře-

<sup>3</sup> H.-J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, New York – Berlin 1973. Autor přijímá Newigerovo stanovisko, že Sextus čerpal veškeré informace o Gorgiovi přímo z *MXG* (str. 105–106). Je ovšem třeba připomenout, že subjektivita Newigerova soudu byla předmětem ostré kritiky v recenzi od W. K. C. Guthrieho (*Newiger, Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende* in: *Gnomon*, 47, 1975, str. 705–708). Mezi zastánce relevance Sextova výkladu oproti značně porušenému *MXG* patří např. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (1982), či G. Mazzara, *Gorgia. Ontologo e metafisico* (1982). Subjektivním soudům se však na mnoha místech nevyvaroval ani K. B. sám.

<sup>4</sup> O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein“*, in: *Hermes*, 71, 1936, str. 186–213, čes. překl.: *Gorgiás „O nebytí“*, přel. K. Boháček, in: *Filosofický časopis*, LII (2004), 6, str. 937–965. K. Boháček doprovodil svůj překlad Gigonova článku rovněž úvodem; viz tamt., str. 925–935.

svědčen o filosofické relevanci *Peri tú mé ontos*.

Filosofická relevance textu přitom autorovi spadá vjedno s podáním pozitivní teze. Proč by však nemohl být filosoficky relevantní čistě kritický text? K. B. tvrdí, že jelikož je *Peri tú mé ontos* náročné filosofické dílo a jeho autor se živě zajímal o filosofii nejlepších filosofů své doby (což je z hlediska doxografie značně problematické tvrzení), nemůže být spis kritickým odmítnutím filosofie. Avšak proč vlastně ne? Co je větším filosofickým počinem než precizní popření smysluplnosti filosofie samé?

Z argumentů, které předkládá, tak není příliš zřejmé, že by byl „Gorgiův filosofický podnik ... zcela vážně míněnou alternativou k veškeré dosavadní filosofii té doby, završené eleatskou ontologií.“ (229) Stejně tak není jisté, zda byl Gorgias skutečně tak zásadní a originální myslitel, jak K. B. zdůrazňuje (*passim*). Vezměme např. jeho tři slavné teze tvořící samotnou páteř jeho spisu. Postavíme-li totiž jeho začátek: „(Gorgiás) praví, že [1] nic není. Pokud snad něco je, je to [2] nepoznatelné, a pokud snad něco je a je [to] i poznatelné, pak to [3] nelze sdělit druhým“ (přel. K. B.) proti Parmenidovu zlomku B 2,7–8: „neboť [1] nejsou ani bys [2] nepoznal – není to možno –, ani je [3] nevyslo-

vil“ (přel. K. Svoboda), dostaneme přinejmenším zajímavou paralelu.

V Boháčkově interpretaci měl mít, vedle eleatů, na Gorgiu zásadní vliv Empedoklés. Spojení obou těchto myslitelů pak – spolu s O. Gigonem<sup>6</sup> – zakládá na Theofrastově referátu (A 86), podle něhož měl Empedoklés od sebe přísně rozlišovat jednotlivé smysly, a to způsobem podobným tomu, který nacházíme v druhé a třetí části Gorgiova spisu, kde se předpokládá vzájemná nepřevoditelnost poznání, jež získáváme z jednoho každého smyslu.<sup>7</sup> Zároveň K. B. – opět spolu s O. Gigonem – upozorňuje na to, že údajná „empedokleovská“ pasáž se od zbytku Gorgiova pojednání, které je ovlivněno především eleaty, liší už samou svou strukturou. To je však bezpochyby jen velmi slabý argument, stejně jako srovnání s mnohem pozdějším Theofrastovým svědectvím, které tak jako tak poukazuje na jen velmi vzdálenou paralelu, takže není divu, že tato teze O. Gigona se stala terčem kritiky jiných badatelů (146–154). K. B. však na tomto velmi křehkém základě staví svou rozsáhlou interpretaci celkového záměru Gorgiova spisu (196–200).

Na základě Doddsovy klasické studie (*Řekové a iracionálně*) totiž K. B. představuje Empedoklea jako šamana (203 a nn.) a následně za jeho

<sup>5</sup> V přehledu překvapivě chybí J. M. Robinson, „*On Gorgias*“, *Exegesis and Argument*, in: *Phronesis suppl.*, 1, 1973, byl je uveden v bibliografii, jehož interpretace patří mezi radikální obháje čistě rétorické a nefilosofické povahy celého spisu, srv. tamt., str. 60, či W. K. C. Guthrie, *The Sophist*, Cambridge 1971.

<sup>6</sup> O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein“*, str. 209 (č. překl. str. 961).

<sup>7</sup> Boháček by mohl dále podpořit své tvrzení o spojení Empedoklea s Gorgiou odkazem na Gorgiův zlomek B 4 z Platónova *Menóna* (76a nn.). Ten však odmítá jako nerelevantní (150–151).

žáka (a taktéž šamana) označuje i Gorgiu (209 nn.). Problém definice či alespoň strukturálního vymezení šamanových magických schopností řeší K. B. velmi obecně,<sup>8</sup> přičemž je otázkou, nakolik je původní Doddsově tezi práv.<sup>9</sup> Šaman je ten, kdo „má patřičné vlastnosti a okolí to vyžaduje“ (203), šaman zachází s magickými silami, a kdo zachází s magickými silami, je šaman, píše se dále (204). K. B. zakládá svoji interpretaci na tvrzeních, jež o svých magických schopnostech pronášel Empedoklés sám (205–207). Základními momenty empedokleovské šamanské pozice jsou podle něho 1) principiální nemožnost trvalého uchopení *fysis*, která má podobu neustálého dění, a 2) poznání založené v nadpřirozené sféře: božské nadání a vnuknutí, jehož se mu dostává v tom kterém konkrétním okamžiku (204–208, srv. 220).

Jakkoli lákavá tato interpretace je, ze samotné Empedokleovy filosofie a učení toho více skrývá, než ukazuje. Potíž dále spočívá v tom, že Empedoklés v dochovaných zlomcích jednoznačně převádí neustálé proměny všeho na pevné základní principy (čtyři prvky a Lásku spolu se Svárem,

kteřé je přetvářejí), takže o neuchopitelnosti a nepoznatelnosti světového dění nemůže být ani řeči. K. B. sice rozlišuje mezi Empedokleovým základem vzhledem do povahy světa, jímž se zásadně liší od elejské školy a podle něhož je vše neustálou změnou, a jeho „fyzikou“ předpokládající zmíněnou možnost rozkladu skutečnosti na zmíněné stálé principy (196–200, 208–209). Takový rozdíl však u Empedoklea postrádá jakýkoli smysl a K. B. by se pro svoji koncepci věčné proměny *fysis* měl obrátit spíše na jiné předsokratovské myslitele. Rovněž Empedokleovu teorii poznání lze jen stěží označit za geniální intuici toho kterého okamžiku, kterou ostatně K. B. vyvozuje spíše ze zpráv o Empedokleovi než z jeho dochovaných zlomků samotných. V nich totiž Empedoklés zcela zřetelně pracuje s představou suverenity poznání, které je závazné pro všechny bez rozdílu a které umožňuje odhalit obecnou povahu světa. Gorgiova myšlenková závislost na Empedokleovi v tom smyslu, jak ji ukazuje K. B., není tedy ani zdaleka přesvědčivá.

Zdá se, že v případě Gorgii rozumí K. B. „šamanskou magii“ „schopnost

<sup>8</sup> Srv. D. Collins, *Nature, Cause, and Agency in Greek Magic*, in: *Transactions of the American Philological Association*, 133, 2003, str. 17–49, str. 17–21; srv. též P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.

<sup>9</sup> E. R. Dodds totiž rozpracovává svou „šamanskou hypotézu“ především proto, že chce vysvětlit, jak se v archaickém Řecku objevily představy o reinkarnaci duše a jejím rozdílu oproti tělu (*Řekové a iracionálně*, Praha 2000, přel. O. Prokop, str. 137–177), kdežto K. B. zdůrazňuje z jeho výkladu především jednotu různých schopností spojených v Empedokleově osobě (203–205). Rovněž je třeba připomenout, že zastánci „šamanské hypotézy“ tvoří dnes mezi badateli spíše menšinu. Srv. kupř. kritiku této hypotézy v C. H. Kahn, *Empedocles among the Shamans*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1969, str. 30–35.

geniálního nápadu“ (209), což je poměrně střízlivé uchopení. Není však příliš jasné, proč pak Gorgiovu nespornou genialitu nazývat magickou jinak než v metaforickém slova smyslu. K. B. také hovoří o magické síle Gorgiova logu (211), ale opět by bylo zřejmě nejlepší chápat toto tvrzení tak, že se jedná o *geniální* logos, což je bezesporu pravda. Fixace na Gorgiovu extravaganci a „magické“ užití logu je jednoduchý interpretační přístup, který umožňuje ponechat stranou všechny racionální prvky – což je však chyba. Jedním z největších přínosů Gorgiovy *Obrany Heleny* (DK B11) je vysvětlení síly a působení řeči (*logos*) v relativně sekulární a systematické podobě. Gorgias vypočítává vlastnosti logu, popisuje jeho psychologické účinky a vysvětluje, jak pracuje (§ 11–12). *Helena* je prvním dochovaným spisem o funkci logu, a ve své době jistě tím nejlepším.<sup>10</sup>

Pokud jde o neuchopitelnost proměn povahy světa, čtenáře překvapí jednoznačné tvrzení, že „Gorgiův důkaz spočívá v tom, že *fysis* prostě nemá vlastnosti odpovídající nárokům Parmenidova myšlení“ (197). Mimo jiné proto, že o *fysis* není ve spise ani zmínka, mohl by K. B. také předložit nejen vysvětlení, *jakou* povahu má *fysis* skrývající se za textem *Peri tú mé ontos*, ale *proč* tam *fysis* vůbec hledat. Svůj argument o gorgi-

ovské *fysis* jakožto dění buduje K. B. již od poloviny knihy. Na str. 102 uvádí, že popřením pohybu Gorgias nevyloučil změnu jako takovou. Na pozadí str. 96, kde K. B. tvrdí, že Gorgias *zतोžňoval* změnu a pohyb, je to poněkud neočekávané tvrzení. Aby však změna mohla existovat i po vyloučení pohybu, je naopak třeba ukázat, že Gorgias tyto termíny jasně rozlišoval (případně, že chápal pohyb čistě jako lokomoci), a navíc, že změna není pohybem a není na pohybu založena.

Základní pozitivní přínos Gorgiova spisu K. B. představuje v sekci D 3. kap. (216 a násl.). Hned na začátku se však odvolává na dvě neprokázané teze: na privilegovanou přítomnost Empedokleovy filosofie ve spise *Peri tú mé ontos* a na Gorgiovo studium u eleatů a Empedoklea. Autorovo přesvědčení, že Gorgias převzal Empedokleovu koncepci *fysis* jakožto dění (220), je problematické, neboť se ukazuje, že osobní studium u Empedoklea nelze doxograficky s jistotou prokázat (avšak ani vyloučit), o *fysis* samotné není v textu ani zmínky, a žádný z antických zdrojů nikdy takovou hypotézu o Gorgiovi nepředložil. Zároveň nelze prokázat autorovo tvrzení, že Gorgias nepochyboval o světě věcí. Teze, že jediným terčem spisu *O nebytí* jsou eleatské a fyzikalistické koncepce předsofkratů (srv. 169), je

<sup>10</sup> Argumentaci proti „magické“ interpretaci Gorgii najdeme např. v F. Solmsen, *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*, Princeton 1975; cituji ze str. 5: Gorgiovy pokusy racionalizovat myšlení a jazyk je lepší chápat „on a purely secular basis, with no need for divine causation“. Dále srv. např. S. C. Jarratt, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*, Carbondale 1991, zvl. str. 57; a E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven 1999, str. 122 nn.

zpochybně samotným K. B., když jsou jak eleatská jsoucna, tak věci nás obklopující (133) a že „Gorgiás zkoumal možnost poznání skutečnosti v celé její šíři“ (135).

Pokud K. B. předpokládá, že Gorgias reaguje především na eleaty, měl by nejprve představit eleatské myšlení, proti němuž se pak Gorgias vymezuje a na jehož pozadí je pak zjevný „pravý“ smysl a význam Gorgiova díla (srv. str. 175). K tomu je zapotřebí interpretace eleatů, a zvláště jejich užití slovesa „být“, což je v knize zcela opomenuto. Tutéž chybu dělá Newiger a je za to kritizován mj. M. Nussbaumovou.<sup>11</sup> Problém není v tom, že by měl být autor povinen plně představit celý kontext interpretovaného díla, nicméně Gorgiova kritika se nutně vymezuje proti jedné z možných interpretací Parmenidova odkazu, a tuto interpretaci je třeba představit, jinak není jasný význam celé kritiky. K. B. přebírá z Newigera i tři základní teze o eleatech: 1) Parmenidovy argumenty spočívají na nerozlišování významů slovesa „být“ (*einai*) (srv. str. 51, 63–65); 2) Parmenidovo „je“ (*esti*) má za svůj implicitní předmět Bytí (srv. str. 50–51, 58, 61); a konečně 3) Parmenidovým vý-

chodiskem byla nedůvěra ke smyslovému vnímání (srv. str. 13). Každá z těchto tří tezí je však v současnosti značně problematická, na což ve své recenzi upozorňuje již Nussbaumová.<sup>12</sup>

K. B. však nezkoumá, za jakých předpokladů je Gorgiova kritika eleatů oprávněná. Například tvrdí, že Parmenidés by podepsal Gorgiovu větu „nebytí je nebytí“ (49, srv. 192). Kdyby tomu tak bylo, byl by Gorgiův pokus skutečně ničivý. Avšak sám K. B. píše o Gorgiově „eskamotáži s existenčním a kopulativním užitím slovesa *einai*“ (51) – to však není filosofická přednost, nýbrž chyba, která do značné míry devaluje celou Gorgiovu kritiku. Tento problém však jen poukazuje na závažnější nedostatek. V celé studii K. B. opomíjí problematiku různých významů slovesa „být“. K. B. zmiňuje existenční a kopulativní význam „být“ na str. 57, ale ponechává je zde bez jakéhokoli vysvětlení či odkazu na sekundární literaturu. Na str. 64 sice odkazuje na český překlad Kahnova článku, který se tohoto problému týká, nicméně dále s rozdílem nepracuje. Problematika významů slovesa „být“ je také nešťastně spojena s problémem ontologické difference (63–64), s níž má sama o sobě

<sup>11</sup> M. C. Nussbaumová, *Newiger, Untersuchungen zu Gorgias Schrift Über das Nichtseiende* in: *Journal of Hellenic Studies*, 96, 1976, str. 180–181.

<sup>12</sup> Tamt., str. 180–181. Srv. zejména Nussbaumovou citované články: M. Furth, *Elements of Eleatic Ontology*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 1968, a G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, in: *Classical Quarterly*, 1960; případně J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982. Ke vztahu Gorgii a eleatů srv. např. E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven – London – Yale 1999, str. 138 a násl.; J. Palmer, *Melissus and Parmenides*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 2004, str. 19–54 (tuto studii však autor samozřejmě nemohl zařadit do své interpretace).

jen málo společného. Je to přitom právě užité význam slovesa „být“, který určuje interpretaci jak eleatského myšlení, tak Gorgiova spisu *Peri tú mé ontos*.<sup>13</sup>

K. B. tvrdí, že kritika Gorgiova spisu z pozice rozlišující mezi různými významy slovesa „být“ je irelevantní (69–70), nejprve by však musel přesvědčivě ukázat, že cosi takového jako rozlišení různých způsobů bytí ani eleaté, ani Gorgias neznali (což nečiní) a že tento rozdíl není pro Gorgiovu argumentaci nutný (což není pravda; srv. str. 51).

V závěrečné části knihy (229 a násl.) se K. B. snaží doložit, že pozitivní interpretace spisu *Peri tú mé ontos* byla tématem filosofických diskusí již v antice. Celé své zkoumání uzavírá slovy: „kontrolní srovnání tedy odhalilo, že Gorgiás byl dobovými filozofy vnímán jako závažný myslitel...“ (233). Tato teze se však problematizuje, podíváme-li se na to, jaké doklady ke svému tvrzení K. B. předkládá.

Prvním dokladem by měl být nedochovaný Aristotelův spis *Pros ta Gorgiú*, z něhož známe pouze název dochovaný u Diogena Laertia. K. B. se domnívá, že v tomto spise Aristotelés „pravděpodobně odmítal Gorgiovu ‚filosofii nebytí‘“ (229). Toto však není nic víc než nedoložená, a zřejmě nedoložitelná domněnka. K její pravděpodobnosti je třeba pozname-

nat, že Gorgiova „filosofie nebytí“ není u Aristotela zmíněna ani při jeho diskusi eleatů či Empedoklea ve *Fyzice* či *Metafyzice*, kde bychom ji měli očekávat nejspíš. Ani u pozdějších komentátorů a doxografů se o tomto Aristotelově přístupu nedočteme. Druhým svědectvím je Newigerovo přesvědčení, že na Gorgiu reaguje Platón, např. v dialogu *Sofisté*s. Zároveň však K. B. přiznává (spolu s Newigerem), že „pasáže nápadně připomínající Gorgiovy myšlenky u Platóna překvapivě nacházíme v dílech, v nichž o slavném řečníkovi nepadne ani slovo“ (230).

K. B. tak své tvrzení, že Gorgiova filosofie nebytí (jak svoji interpretaci nazývá) byla tématem již v antice, zakládá na a) nedochovaném spise, o němž nevíme nic kromě názvu, a b) na předpokladu, že Platónův dialog, kde se Gorgiovo jméno neobjevuje (ani skrytě, jako například ve *Faidrovi* či u Isokrata v *Euthydémovi*), na „pozitivní filosofii“ *Peri tú mé ontos* nějak reaguje.

Z předchozí kritiky, která upozorňuje na některé nedostatky autorovy zásadní a provokativní interpretace, je jasné, že dalším problémem je zacházení s doxografickými prameny. K. B. například bez jakýchkoli pochybností akceptuje Gorgiovo přímé studium u Empedoklea (17, 197 nn.). Odvolává se přitom na Gigonovu studii (85) a na skutečnost, že staří filo-

<sup>13</sup> Na str. 83 autor rekapituluje: „Gorgiás v obou argumentech druhého důkazu systematicky kombinuje různé myšlenky Zénóna a Melissa, záměrně však přitom ignoruje rozdíl v subjektu výpovědí, v pojetí jsoucna, o něž běží.“ Otázkou zůstává, zda se tento postup oprávněný (v logické argumentaci) a zda se skutečně jedná o filosofickou ctnost, nebo o chybu. Z hlediska rétorického je to však zcela jistě efektivní figura.

sofové předávali své nejpodstatnější myšlenky ústně (tamt.). K. B. dále tvrdí, že i spisy eleatů kolovaly jen v úzkém kruhu žáků. Avšak tvrzení, že se jednalo o esoterní spisy, je zcela nepodložené a charakter jak Parmenidovy, tak Empedokleovy básně (či básní) tomu jednoznačně odporují. Jejich úvody svědčí o tom, že mají napak zasáhnout co nejširší publikum. Úkolem Zenónových a Melissových textů je pak veřejná obhajoba a rozpracování Parmenidova učení, takže esoterní charakter spisů můžeme vyloučit i zde. Nutno dodat, že ze samotného spisu se nezdá, že by Gorgias využíval jiné než obecné principy eleatů, které mohly být (i v případě esoterního charakteru eleatských spisů) obecně známé.

K. B. zakládá své přesvědčení o Gorgiově studiu u Empedoklea na zprávách Diogena Laertia (pozn. 733). Jeho *Životy filosofů* jsou však obecně považovány za velmi problematický zdroj, kde jsou vedle sebe zprávy pravdivé, pravděpodobné, nepravdivé i prapodivné. Zpráva, že

Gorgias studoval u Empedoklea, je tak z hlediska tohoto doxografického zdroje na stejné úrovni, jako že Empedoklés křísil mrtvé.<sup>14</sup> K. B. však z něj přebírá zprávy o obou myslitelích bez jakékoli kritické diskuse (200–209). Činí tak navíc dosti účelově. Jak by se např. vyrovnal s tím, že Diogenés o Gorgiovi, jemuž např. na rozdíl od Prótagory, nevěnoval ani samostatnou kapitolu, mluví zásadně jako o řečníku, a nikoli jako o filosofovi (*DL* VI,1; VIII,58)? Že by za to mohlo protigorgiovské spiknutí pozdějších věků v čele s Platónem, jak K. B. naznačuje (229–233)?

Jiní interpreti Gorgiova spisu jsou mnohem zdrženlivější a postupují spíše na základě rozborů dochovaných pramenů. G. B. Kerferd po pečlivém doxografickém a filosofickém rozboru fragmentů týkajících se smyslového poznání inspirací Empedokleem stejně jako Gorgiův zájem o přírodní vědy, potvrzuje, zaujímá výslovně ale skeptické stanovisko k jeho zařazení mezi Empedokleovy *diadochoi*.<sup>15</sup> Stejně zdrženlivý je i T. Buchheim.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> K modernímu přístupu k doxografii srv. např. J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden – New York – Köln 1994; J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Leiden 1997; H. Baltussen, *The Presocratics in the Doxographical Tradition. Sources, Controversies, and Current Research*, in: *Studia Humaniora Tartuensia*, 6.A.6, 2005.

<sup>15</sup> G. B. Kerferd, *Gorgias and Empedocles*, in: *Sicilorum Gymnasium*, 38, 1985, str. 595–605, zvl. str. 596. Osobní vztah Gorgii a Empedoklea Kerferd označuje jako „general probability“.

<sup>16</sup> T. Buchheim, *Maler, Sprachbilder: Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles*, in: *Hermes*, 113, 1985, str. 417–429; Buchheim na straně 418 komentuje doxografii: „Was auf solche Nachrichten zu geben ist, ist schwer zu beurteilen; Gorgias und Empedokles stammen beide aus Sizilien und ihr zeitlicher Abstand läßt ein Lehrverhältnis denkbar erscheinen. Leider kann diese Denkbarkeit schon die Doxographen bewog haben, ein solches Verhältnis zu behaupten.“

Tvrzení, že Gorgias byl Empedoklovým přímým žákem, lze jen stěží doložit, a když, tak rozhodně jen na základě zpráv z Diogena Laertia. Zdá se však, že pro svůj výklad Gorgiova „magického“ či „šamanského“ působení K. B. osobní kontakt mezi učitelem a žákem potřebuje (srv. např. str. 215–216).

Na závěr bychom snad měli upozornit na několik stylistických a formálních problémů této publikace. Není zcela jasné, kdy se K. B. rozhodl používat řečtinu, kdy transliteraci a kdy překlad do češtiny. Užívání řečtiny (v níž se navíc občas objevují chyby, zejména v přízvucích) mnohdy nečiní z publikace dílo odborné, ale spíše nepřehledné (srv. str. 34, 37, 41, 48).<sup>17</sup> Např. na str. 34 překlady řeckých spojení úplně chybí. Ale i s autorovým vysvětlením řeckých pojmů je problém, například pouhý překlad sókratovského *elenchos* jako „důkaz“ rozhodně čtenáři nepřiblíží, o co se vlastně jedná (34). Občas K. B. v úplnosti cituje stejnou publikaci dvakrát na jedné straně (např. str. 32), jindy zkratkou op. cit. odkazuje do jiné kapitoly (např. pozn. 99, 137 aj.). Naopak v pozn. 538 jsou citovány dvě interpretace (dokonce včetně věty v anglickém originále) bez jakéhokoli upřesňujícího odkazu.

Nejasné je postavení bibliografie na konci knihy. Mnohé z publikací

uvedených v bibliografii nejsou v práci citovány vůbec, a naopak některé práce, na které se odkazuje (např. pozn. 242, 650, 681 či 725), v bibliografii chybí. To by znamenalo, že se jedná o bibliografii ke gorgiovskému tématu. Kdyby tomu tak bylo, bibliografie by byla neúplná. Ze zásadních publikací, které jsou opominuty, námátkou uvádíme dvě, které se nám v poslední době dostaly do rukou: E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven – London 1999 (kap. 7 a 8 se výslovně týkají probíraného spisu); či V. Caston, *Gorgias on Thought and Its Object*, in: V. Caston – D. W. Graham (vyd.), *Presocratic Philosophy*, Ashgate 2002 (k problematice poznání u Gorgii).

Knih Kryštofa Boháčka je jistě pozoruhodným pokusem o výklad slavného myslitele z Leontin. Bohužel však, jak se při bližším pohledu ukazuje zejména v případě jejích celkových závěrů, pokusem velmi nepřesvědčivým. Jak již bylo tedy řečeno na začátku, hlavním přínosem této knihy zůstává překlad slavného Gorgiova spisu *O nebytí* a jeho detailní rozbor na pozadí skutečně úctyhodného množství sekundární literatury.

Jakub Jirsa – Vojtěch Hladký

<sup>17</sup> Na str. 48 dochází k paradoxní situaci, kdy jsou v poznámkách přeložena slova *einai* či *mé einai*, ale zcela chybí překlad spojení *úk estin úte einai úte mé einai* či *úk estin úden*. Srv. tamt., str. 67, 69; na str. 90 autor sice uvádí překlad u *asómaton*, avšak *apeiron* a *akinéton* nechává nepřeložené (druhý termín není uveden ani ve slovníčku na konci knihy).