

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra filosofie

Vojtěch Šimek

SOFISTIKA V DÍLECH PLATÓNA

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. David Svoboda

PRAHA 2007

Na tomto místě bych chtěl poděkovat rodičům a všem nejbližším, kteří mi pomohli vytvořit takové podmínky, díky kterým jsem mohl této práci věnovat potřebný čas. Děkuji také především vedoucímu práce, Mgr. Davidu Svobodovi, za metodické vedení. Rovněž za vstřícnost a trpělivost, které mi prokázal během psaní a hlavně při dokončování práce. Nemenší dík patří všem, kteří mi pomohli při stylistických úpravách a překladu anglických textů. Děkuji i Bohu, který mi dal potřebnou *dynamis* a *areté*, abych práci napsal a dokončil.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 3.5.2007

.....

OBSAH

ÚVOD	s. 4
1. PLATÓN A SOFISTIKA	
1.1 Nástin doby	s. 7
1.2 Platón	s. 8
1.3 Platónova filosofie	s. 11
1.4 Platónovy dialogy pojednávající o sofistice a sofistech	s. 13
1.4.1 Hippiás Menší	s. 14
1.4.2 Hippiás Větší	s. 14
1.4.3 Prótagorás	s. 16
1.4.4 Euthydémos	s. 18
1.4.5 Gorgiás	s. 19
1.4.6 Ústava I.-II.	s. 21
1.4.7 Theaitétos	s. 22
1.4.8 Sofisté	s. 24
1.5 Proč se Platón konfrontuje se sofistikou?	s. 27
1.6 Jak se Platón konfrontuje se sofistikou?	s. 29
1.7 Postavy sofistů	s. 31
1.8 Způsoby realizace a podoby sofistiky	s. 34
1.9 Podstatná témata a pojmy Platónova sporu se sofistikou	s. 38
2. PARADIGMA SOFISTIKY	
2.1 Platónův originální pojem sofistiky	s. 42
2.2 Prótagorás jako prototyp sofisty	s. 45
2.3 Paradigma sofistiky	s. 48
2.4 Interpretace HMS	s. 49
2.5 Otázky okolo sofistiky	s. 57
2.6 Antropocentrismus nebo teocentrismus?	s. 63
ZÁVĚR	s. 65
Přehled použitých zkratk	s. 68
Seznam literatury	s. 69
Anglická anotace	s. 71

ÚVOD

Téma této bakalářské práce je zaměřeno do vzdálené minulosti. Jedná se o téměř dva a půl tisíce let, které nás dělí od osob a událostí, kterými se zde budeme zabývat. Jeden z největších filosofů nejen své doby – Platón – zachytil ve svých dialozích skutečnosti, jejichž zapisování věnoval větší část svého života a které považoval za důležité nejen pro sebe, ale i pro své současníky a generace následující. Zabýváme-li se otázkami, které si kladl, zjišťujeme, že jsou to otázky, které si klademe často i my. Platón – člověk své doby, byl nadanější a vnímavější než jeho vrstevníci. Ve svém širokém a hlubokém záběru zachytil nesmírné množství údajů a informací. Pouze malá výšeč a omezené množství z nich mi sloužilo jako prameny a zdroj poznání tématu. Sofistika, tak jak ji předkládá Platón, tvoří téměř nevyčerpatelný námět a filosof ho zpracovává většinou jako součást svých úvah o podstatných oblastech intelektuálního, společenského a politického života řeckého člověka. Jak ji hodnotil a čím pro něj byla, uvidíme na dalších stránkách. Dnešní doba v jistém ohledu zcela originální a neopakovatelná, přesto se v ní odehrávají podobné souvislosti a konfrontace, jako v době tehdejší. Sofistika v Platónově době byla fenoménem, který zasahoval velkou část převážně mladší generace. I v dnešní době si kladou mladí lidé podobné otázky jako kdysi: Co se musím naučit, abych úspěšně a spokojeně prožil svůj život? Mohu se spolehnout na informace, které mi poskytuje vzdělání? Kdo určuje, jakým směrem se bude ubírat společnost dneška a zítřka? Je důležitější jedinec, nebo kolektiv? Má smysl hledat něco víc, než jen hodnoty, které nabízí tento svět? Jak může obyčejný člověk ovlivnit běh politických aktivit? Je dobro a štěstí pouze otázkou vědění?

Důvod, proč jsem zvolil téma sofistiky, je ten, že stejně jako tehdy i dnes, jsou obecná východiska a podmínky (např. ve společensko-politickém životě) v podstatě stejné a dnešní člověk by se měl zamyslet i nad otázkami, které v této souvislosti Platón klade. Zároveň je ovšem třeba Platónovy názory vidět ve světle dnešních dnů. Na přelomu 5. a 4. století př. Kr., kdy starověkým Řeckem zmítaly nové proudy myšlenek a staré hodnoty a tradice jakoby ztrácely význam, bylo nutné si položit otázku: Co je vlastně základním měřítkem a kritériem života jedince i společnosti? A dnes si mnohý člověk klade otázku stejnou. V Řecku tehdejší doby odpovídali na podobné otázky mezi jinými i sofisté. Dokonce bylo jejich profesionální činností poskytnout především mladým lidem takové vzdělání, aby v osobním i společenském životě nejen průměrným způsobem „přeživali“, ale nabyli takových schopností, které měly pomoci k lepšímu způsobu života jim, jejich spoluobčanům a nejbližším. I dnes si každý z nás klade otázky: Do jaké školy pošlu své

dítě? Komu svěřím jeho vzdělávání a podle jakých kritérií mám vůbec vybírat? Je obsah studia dnešních škol smysluplnou odpovědí na konkrétní a praktické nároky života dnešní společnosti? Možná, že na některé z těchto otázek najde pozorný čtenář v této práci odpověď. Při četbě některých Platónových dialogů jsem nabyl pevného přesvědčení, že by pro zejména dnešní politiky nebylo marným počinem si leccos z těchto dialogů přečíst a promyslet.

K východiskům, cílům, metodě a postupu bakalářské práce je třeba uvést následující. Práce má za předmět Platónovo pojetí sofistiky. Platónovy dialogy jsou výchozími prameny a převážným (ale ne jediným) zdrojem informací. Všeobecným cílem práce je zpracovat stručně platónskou sofistiku a kriticky jí posoudit. Chtěl bych zohlednit a přiblížit i neplatónské pohledy a to především v druhé části práce. Cílem první části práce je zpracování sofistiky tak, jak je možné jí rozumět s pomocí platónských dialogů. Ve druhé části práce bych chtěl téma uchopit kriticky, ovšem se stálým zřetelem k platónskému pohledu. Mým úmyslem je ukázat čtenáři, že tradiční platónské chápání je dobré kriticky promýšlet a uznat i pozitivní přínos, který sofistika jistě představovala nejen pro svou dobu. Na konci práce bych chtěl naznačit i možné filosoficko-náboženské důvody Platónovy konfrontace se sofistikou a jejich univerzální a nadčasový význam.

První část práce nazvaná *Platón a sofistika* předkládá sofistiku a její nejznámější představitele především na základě zpracování dialogů, které nejvíce souvisí s tématem sofistiky. Po stručném nastínění dobového klimatu (viz 1.1) se zabývám podrobněji Platónovou biografií (viz 1.2), na základě které lze lépe pochopit i směr a východiska jeho filosofického uvažování (viz 1.3). Poté rozebírám dialogy související se sofistikou a jejími protagonisty (viz 1.4). Dále se pokouším zamyslet nad důvody a způsoby Platónovy konfrontace se sofistikou (viz 1.5 a 1.6) a přiblížit podstatné osobní charakteristiky sofistů (viz 1.7). Za důležitou kapitolu považuji tu, v níž jsou zachyceny způsoby realizace a podoby sofistiky (viz 1.8). Tato kapitola ukazuje, jak těžko uchopitelní a zařaditelní byli sofisté již pro své vrstevníky. Kapitola následující shrnuje podstatné pojmy Sókratových rozmluv se sofisty a stručně definuje platónskou sofistiku ve vztahu k Platónově filosofické nauce (viz 1.9).

Druhá část práce s názvem *Paradigma sofistiky* se pokouší uchopit téma s přihlédnutím k novodobějším a současným myslitelským aktivitám. Mám v úmyslu předložit nejprve kritické posouzení platónského pohledu (viz 2.1) a za pomoci jistého zevšeobecnění nalézt postavu ztělesňující sofistický styl (viz 2.2). Paradigma vyjadřující sofistický přístup ke skutečnosti nebude pravděpodobně pro většinu čtenářů ničím novým (viz 2.3). Interpretace tohoto paradigmatu nám za pomoci několika autorů pomůže lépe

pochopit i interpretaci Platónovu (viz 2.4). Následují otázky, týkající se podstatných souvislostí tématu. Umožní nám vidět sofistiku v širším pohledu a jako fenomén své doby. Porozumíme tak více Platónově zkušenosti se sofisty. (viz 2.5). V poslední kapitole se budeme zabývat možnými náboženskými důsledky sofistického paradigmatu (viz 2.6).

Při psaní řeckých vlastních jmen a názvů se řídím *Slovníkem antické kultury*. V seznamu použité literatury uvádím Platónovy spisy jak v řeckém, tak i v českém souborném vydání kompletně – tzn. všechny svazky. Řecké souborné vydání je totožné s kritickým textem, z kterého vycházel při překladu do češtiny Fr. Novotný. Při zpracování Platónovy filosofie a dialogů jsem vycházel z Novotného několiksvazkového díla, které v českém jazyce zatím stále nejsystematičtěji zpracovává platónskou otázku. Kromě toho jsem ovšem čerpal i od dalších autorů českých i zahraničních, kteří mají k tématu co říci.

1. PLATÓN A SOFISTIKA

1.1 Nástin doby

Velký rozmach života v Athénách po řecko-perských válkách (500–449 př. Kr.) se dotýkal nejen veřejného života, ale změnil řeckého člověka ve všech jeho dimenzích. Athény byly ohniskem dění, které zasahovalo celé Řecko. Vítězství nad Peršany zajistilo Řekům hospodářskou i politickou nezávislost. Athény založily spolek námořních obcí a chopily se jeho vedení. V tomto klimatu se velmi dařilo kulturní, umělecké a duševní činnosti. Thrákové a Skythové na severu jsou bojovní, Etruskové a Karthaginci taktéž, Foiničané a Egyptané na jihu jsou pověstní láskou k penězům a východní Peršané a Médové jsou houževnatí pastevci. A Řek? Ten vyniká láskou k vědě a umění. Epocha státníka Perikleia je považována za zlatý věk athénské historie. Blahobyt založený na práci otroků, dovozoval ostatním občanům, a to i např. obyčejným řemeslníkům, podílet se demokraticky na správě athénské *polis*. V celých dějinách řeckých Athén nepřestávají napětí mezi demokratickými snahami, jež končily až příliš často tyranidou, a aristokratickými snahami, majícími většinou spíše podobu oligarchie. Nicméně to nebránilo velkému rozkvětu především kulturnímu, uměleckému a stavitelskému. Výsledkem jsou Hérodotova a Thúkýdidova dějepisná díla, Sofokleova a Eurípidova dramata, Aristofanovy komedie, Feidiovy a Polykleitovy sochy a Akropolis s nejskvělejší architektonickým dílem všech dob – Parthenónem. V Athénách se soustředilo (také za přispění Anaxagory) celé tehdejší myslitelské úsilí jak východních Iónů (Mílétané, Hérakleitos Efezský), tak západní Magna Graecia (Pýthagorás, Eleaté). Městem filosofů zůstaly Athény až do roku 529 po. Kr., kdy císař Justinián zakázal učit v celém městě „pohanskou“ filosofii.

Ještě za Perikleia se objevil v Athénách nový fenomén. Sofisté – protagonisté a exponenti vyššího obecného vzdělání. Nástupci a dědicové přírodních filosofů (*fysiologoi*), zároveň však novátoři a originální myslitelé, kteří se účastní onoho řeckého procesu *mythos-logos*, jenž otrásá zprvu jen Řeckem, ale později se z něho vytvoří základna celého západního myšlení. Zájem o universum (*kosmos*) a otázky po prapřincipu (*arché*) zahalené v oparu mýtů a bájí nahrazuje pozornost obrácená k člověku (*anthrópos*), jenž je pozorován ve světle *logos*. Filosofie obléká nový šat. Kdo je jeho tvůrcem?

1.2 Platón

Na začátku peloponnéských válek mezi Athénami a Spartou, dva roky po Perikleově smrti, se roku 427 př. Kr. narodil jeden z největších filosofů vůbec. Jeho otec Aristón byl potomkem hrdinného Kodra a matka Periktióné měla mezi svými předky slavného zákonodárce Solóna. Syn dostal po dědovi jméno Aristoklés, ale známým se stal pod jménem Platón.¹ Vychován aristokraticky obdržel základní „výživu“ (*trofē*): Otrok-průvodce (*paidagógos*) ho doprovázel k učiteli (*grammatistés*), jenž ho učil číst, psát a počítat. Již tehdy si z paměti osvojoval díla Homérova a Hésiodova. O básníku Simónidovi říká později, že zakrýval básnictvím sofistické umění. V tomto období klíčící Platónovo básnické nadání. Jako mladík viděl jistě v Aristofanově komedii *Oblaka* satiricky představeného Sókrata jako sofistu – svého učitele a přítele. Místa určená pro mládež (*gymnasion* a *palaistra*) mu sloužila pod vedením mistrů k zdokonalení krásy a zdatnosti těla, která měla být spolu se zdatností duševní ideálem nejen aristokratické *kalokagathia*.² Na těchto místech se za Platónova mladí objevovali i sofisté (*sofistai*), aby vyučovali mládež. I Sókratés se zde vyskytoval a často tu provozoval se sofisty a jim podobnými slovní zápas (*agón logón*). Platón poznal i hudební umění (*musicé*), jejímiž prvky je *rhythmos* (hodnota estetická, psychologická i etická) a *harmonia*. Význam těchto prvků pro výchovu zdůrazňoval Platón pak ve svých spisech na více místech. Když bylo Platónovi dvacet let, zanechal prý své počínající básnické kariéry a stal se žákem Sókratovým. Díky němu se nestal ani básníkem, jímž byl podle svého nadání, ani politikem, jímž se mohl stát s pomocí bratrů své matky Charmida a Kritia. Ti byli po skončení peloponnéské války členy prozatímní oligarchické vlády pověstných „třiceti tyranů“. Roku 403 př. Kr. však oba padli v bitvě u Múnychie. V Athénách byla s nadějí obnovena demokracie, avšak Sókratovo nespravedlivé odsouzení a usmrcení, sebralo Platónovi nadobro důvěru v toto společenské uspořádání. Spíše v něm posílilo přesvědčení, které později vyjádřil takto: „Lidské pokolení nevyjde z běd, dokud se buď stav pravých a opravdových filosofů nedostane k vládě anebo dokud se třída vládnoucích nějakým božským řízením vážně neoddá filosofii.“ (*Ústava* 473c). Porážka Athén Spartou, politické převraty, smrt Sókratova – to jsou zkušenosti Platónova mladí. Píše se rok 399 př. Kr. Čím vším Sókratés Platónovi byl, lze zpětně číst nejen mezi řádky jeho dialogů. Dialogy začal psát

¹ Důvod proč měl jméno Platón se odvozuje z několika ne zcela spolehlivých historických zmínek o jeho „šifce“ (*platos*). Široký (*platys*) v prsou, širokého čela a širokého slohu (*dia tén platytéta tés herméneias*), tak byl někdy popisován. Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. I, Praha: Jan Laichter, 1948, 292–293.

² Řecká *kalokagathia* (slovo složené z adjektiv krásný a dobrý) byla cílem řecké výchovy. Označuje tělesnou krásu spojenou s duševní ušlechtilostí v harmonické jednotě. Srov. BAHNÍK Václav (a kol.): Slovník antické kultury, Praha: Svoboda, 1974, 306.

pravděpodobně již za Sókratova života. Sókratés údajně prohlásil, jak mnoho si o něm mládenec Platón vymýšlí. Spory o věrohodnou charakteristiku Sókrata v Platónových dialozích proto nelze přehlížet, na druhé straně však lze předpokládat, že se Platón cítil zavázán předat odkaz a učení svého učitele právě skrze své spisy a neměl důvod vykreslovat podobu svého učitele nepravdivě. Platónův Sókratés je tak přinejmenším z části podobiznou Sókrata historického. Po smrti Sókrata odchází Platón za Eukleidem z Megary (přítelem Sókratovým) a dále do Itálie a na Sicílii, kde se seznamuje s pýthagorejci. Říká se, že se setkal i s egyptskou moudrostí a jinými východními naukami. Otázkou však zůstává, zda tam cestoval osobně nebo získal informace nepřimo. Ve čtyřiceti letech poznává v Syrákúsách na Sicílii Dionýsia I., vzor představitele tyranidy. U jeho dvora potkává Dióna, který se stává „láskou“ jeho mužného věku. S panovníkem Dionýsiem se však rozchází ve zlém, některé zprávy mluví i o tom, že panovník chtěl Platóna usmrtit nebo prodat do otroctví. Po návratu do Athén zakládá r. 387 př. Kr. svou Akademií. Ustavuje tak se svými společníky podle attického práva kultovní sdružení (v jistém smyslu právnickou osobu se svým vlastním jménem). Základní podmínkou přijetí do Akademie byla *filosofia* (láska k moudrosti), někdy se uvádí, že prý nad vchodem visel nápis: *Médeis ageómetrétos eisitó* (Nikdo neznalý geometrie ať nevstupuje).³ Život v Akademii mohl být podobný způsobu života některých nábožensko-mystických společenství. Vyskytují se domněnky o dvojí povaze nauky Platóna. Exoterické (veřejné) a esoterické (tajné), která byla předávána jen úzkému okruhu nejbližších a nejnadanějších. Tyto domněnky jsou ovšem mylně založeny na podobnosti s pýthagorejci, jejichž společenství měla sloužit Platónovi za vzor při zakládání Akademie. Platón se sice zmiňuje o přednosti ústního výkladu před písemným a předpokládá se, že nejvyšší poznatky nesvěřil stránkám svých dialogů, přesto z toho nevyplývá jistota nějaké esoterické nauky. Po smrti Dionýsia I. – na přání Dionóvo – cestuje Platón podruhé na Sicílii. Syn a dědic trůnu Dionýsios II. má být vychován jako vládce-filosof. Platón si rozmýšlel, zda má odcestovat a opustit svou Akademii, jež mu nahrazovala rodinný život. Je tu však konečně možnost uskutečnit myšlenky z nedávno dopsané *Ústavy* a tak se Platón rozhodl. Kromě toho si uvědomuje, že by mohl konečně přejít od *theória* k *praxis*. Odcestoval, ale jeho pobyt v Syrákúsách rozpoutal boj o vliv na mladého nástupce trůnu. Dión byl vyhoštěn a Platón se stal vládcovým „vězněm-přítelem“. Nakonec se Platón s vládcem rozcházejí přátelsky a filosof se vrací do Athén, kde pokračuje ve výuce a psaní. Když skončila válka,

³ Dokazovalo by to podmínku znalosti geometrie, kterou Platón měl jako předpoklad pro činnost filosofa. Nápis je však údajně dodatkem byzantského filologa z 12. století. Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. I, Praha: Jan Laichter, 1948, 102.

kteřá uspíšila odchod Platóna ze Syřákús, vyplnil Dionýsios II. slib a přiměl Platóna, aby se k němu opět vrátil. Už potřetí se ocitá filosof na Sicílii. Brzy však poznal, že úmysl učinit vládce filosofem je marný a snaží se alespoň o smír mezi vládcem a Dióne. Žádá pro Dióna zpět jeho práva a majetek. Ale marně. Využívá proto možnosti a po hostině na rozloučenou, již mu vládce okázale vystrojil, opouští Sicílii nadobro. Dión se poté zmocňuje Syřákús, ale zapleten do krutostí msty je nakonec sám zřádně zavražděn. Píše se rok 354 př. Kr.. Platón je sedmdesátiletým starcem a zdá se, že jeho naděje zůstaly neuskutečněny. Čas svého života, který věnoval Syřákúsám a jejím vládcům ale dokazuje, že nebyl pouhým teoretikem a snílkem.⁴

Ke konci života byl i nadále činný v Akademii a mimo to měl účast i v makedonské politice. Zda měl osobní kontakt s králem Filippem, není zřejmé. Platón smýšlel panhellénsky a makedonský král mohl být možností, jak ochránit Řecko před Persií a jinými nepřáteli. Persie se mu stala příkladem absolutní monarchie – Athény naopak příkladem příliš bujné demokracie. Na sklonku života píše *Zákony*. Lze říci, že pokud byla *Ústava* poněkud neuskutečnitelným obrazem ideálního stavu *polis*, jsou *Zákony* dokonalejším obrazem možné a reálnější skutečnosti řecké obce. „Scribens est mortuus“⁵ – psal se rok 347 př. Kr..

⁴ Velká část Platónových *Listů* obsahuje látku týkající se jeho aktivit na Sicílii.

⁵ NOVOTNÝ František: *O Platonovi*, sv. I, Praha: Jan Laichter, 1948, 163.

1.3 Platónova filosofie

Vzhledem k tématu není smyslem práce vyložit Platónovu filosofii podrobně. Je nutné ale ukázat její podstatné charakteristiky, aby bylo zřejmější a pochopitelnější, proč a jak se Platón konfrontuje se sofistickou svou dobou a jak ji představuje.

Skoro všechny informace o Platónově filosofii čerpáme z jeho dialogů. Začal s jejich psaním nedlouho po setkání se Sókratem a psal pak až do své smrti. Jedná se o téměř šedesát let plodné spisovatelské činnosti. Každý dialog má své téma, které není ovšem striktně pojednáváno. Platón často činí odbočky a zabývá se dalšími souvislostmi, ke kterým se při psaní dostane. Celkový obraz jeho myšlení si děláme právě na základě rozboru jeho dialogů. Platón nebyl filosofem-systematikem. Byl filosofem-básníkem. Nicméně jeho ústřední myšlenky představují jeden z hlavních pilířů pro myslitele všech dob.

Platón činí ve své filosofii syntézu dvou hlavních předchozích filosofických pojetí universa a snaží se je překonat a osvětlit.⁶ Prvním z nich je Hérakleitovo učení o věčném toku všech věcí (*panta rhei*) a druhým je Parmenidovo monolitické a jediné jsoucí „jedno“ (*to hen*). Světu smyslů náleží mínění (*doxa*), světu ducha pravé vědění (*epistémé*).⁷ Platón přijímá od presokratiků různě chápaný model universa (hledání *arché*) a v prvních fázích svého myšlení apriorně zavádí ontologicky samostatný status idejí (*ideai*).⁸ Ideje jsou garantem a podmínkou pravého vědění. Každá věc je založena primárně skrze *methexis* (účast) ve své ideji a je její *mimésis* (napodobením), závislá na ideji jako svém *paradeigma* (vzoru).⁹ Idea dobra (*to agathon*) má u Platóna úlohu božského principu a vše je k ní teleologicky zaměřeno. Dokonalé filosofické poznání má za předmět právě ideje. V nauce o člověku je pro Platóna zásadní pojetí o preexistenci duší. Přijímá ho pravděpodobně z orfické či pythagorejské tradice. Každá duše „patřila“ kdysi na svět idejí a po svém „vtělení“ se proto (rozumové) učení i poznávání stává pro ní rozpomínáním (*anamnésis*). Platón předkládá svou teorii poznání, která se zakládá na nauce o idejích. Východiskem je

⁶ S hérakleitismem se konfrontuje především v dialogu *Theaitétos*, s elejským pojetím v dialogu *Sofistés*.

⁷ Rozdíl mezi *doxa* a *epistémé* existoval už v předsókratovské filosofii, která ho přijala v hrubých rysech z obecného myšlení, kde se pro tyto pojmy ustálila i zvláštní slova. Pojem „vědět“ se vyjadřoval obměnou slovesa znamenajícího „vidět“ – *eidenai/idein*; substantivum *epistémé* – vědět má základem jinou metaforu – „přístupování k něčemu“ (*epistasthai*). Pojem mínění, zdání (*doxa/dokein*) je příbuzný se slovem *dechesthai* (přijmout, chopit se, zvolit si) a označuje zřejmě subjektivnost. Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. III, Praha: Jan Laichter, 1949, 86–87.

⁸ Ideje (*ideai* nebo *eidé*) jsou ontologicky, epistemologicky a metafyzicky primární vzhledem k viditelnému světu. Jsou neměnné a věčné. Vztahy věcí k idejím a idejí k věcem určují i logickou stránku skutečnosti. Hierarchizace a vztahy mezi idejemi Platón řešil. Podrobnějším rozбором se ovšem ukazuje, že jeho objektivní idealismus má své trhliny (např. v regrese ad infinitum, pokud přijmeme, že vše i všechny skutečné i možné vztahy v universu musí být zastoupeny jedinečnými idejemi).

⁹ Někdy hovoří Platón i o přítomnosti (*parúsia*) ideje ve věci.

mu pojem *logos*.¹⁰ Myšlenkovou práci směřující k poznání idejí nazývá slovem *dialegesthai* (rozmlouvat). Schopnost rozmlouvat (*hé tú dialegesthai dynamis*) umožňuje umění rozmlouvat – dialektika (*dialektiké techné*). To je umění, které Platónův Sókratés skutečně ovládá. Hlavní metody této dialektiky jsou *synopsis* (nalézání jednoho v mnohém, hledání pojmových rodů a druhů) a *diairesis* (hledání mnohého v jednom, rozdělování na pojmové druhy a přirozené členy).¹¹ Pomůckou při dialektickém zkoumání je *hypothesis* – jistý podklad, na kterém se dále staví a zkoumá, zda důsledky z ní vycházející spolu souhlasí. Platónova dialektika je hledáním *logoi* (slov, pojmů ale i důkazů) věcí, kterými překračujeme smyslové vnímání (*aisthésis*) a přes pouhou oblast mínění (*doxa*) se dostáváme s pomocí rozvažování (*dianoia*) ke „zření“ idejí (*noésis*) a tak k pravému vědění (*epistéme*). Dvěma hlavními filosofickými rivaly jsou pro Platóna sofistika a rétorika.¹² Veškeré jeho filosofické úsilí bylo, možno říci, z větší části motivováno konfrontací s těmito tehdejšími podobami myslitelských aktivit. A nebyly to pouze teoretické spory. Sofistika a rétorika měly na život celé řecké *polis* aktivní a praktický dopad.¹³ Tématu *polis* Platón věnoval především dialog *Ústava* a také *Zákony*, ale zmínky související s politickými otázkami jsou rozesety v mnoha jeho spisech. Právě v problematice sofistiky se u Platóna setkáme s jeho hodnocením skutečnosti *polis* a uvidíme, že hlavním pojmem je *areté* (dosl. „dobrost“), jejím opakem pak *kakia* (špatnost).

Toto krátké představení základů platónské filosofie bude na dalších stránkách doplňováno. Především krátkými charakteristikami dialogů souvisejících s našim tématem, ve kterých se Platón konfrontuje se sofistickou tak, že souběžně předkládá pojetí a názory své. Kromě toho se budeme zamýšlet nad tím, proč a jak se Platón se sofistickou konfrontoval. Dále uvidíme, v jakých podobách a v jakých oblastech se sofistika realizovala. To vše nám umožní, abychom více pronikli do světa platónského myšlení.

¹⁰ Vztah, vývoj a charakteristiky pojmů *mythos* a *logos* i jejich vzájemné interakce ve vývoji řeckého myšlení podává výstižně kniha: VERNANT Jean-Pierre: Počátky řeckého myšlení, Praha: OIKOYMENH, 1993. Zmiňuji proto, neboť pro pochopení starořeckého pojmu *logos* je nevyhnutelné chápat i pojem *mythos*. Důkazem jsou Platónovy dialogy, ve kterých se *mythos* i *logos* vzájemně mísí a prostupují. U Hérakleita je pojem *logos* označením pro veškerý rozumový řád bytí a myšlení. Pojem *logos* se tak stává jistým *kritérion* (nezávislým měřítkem) pro lidské myšlení vůbec a i Platónovi, který ho přijímá a částečně ho i personifikuje.

¹¹ Aristotelés si v Etice Nikomachově výstižně klade otázku zdali jde o cestu *epi tas archas* (k počátkům – tedy *synopsis*) nebo o cestu *apo tón archón* (od počátků – tedy o *diairesis*). Aristotelés byl skutečně v tomto ohledu Platónovým žákem.

¹² „The two main rival approaches that Plato confronts are those of the sophist and the rhetorician.“ KRAUT Richard (ed.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992, 63. Dále uvidíme, že sofistika a rétorika se vzájemně doplňovaly a prolínaly i s tehdejší politikou.

¹³ Především konzervativní a aristokratické kruhy (ke kterým patřil i Platón) podezřívaly sofistiku z toho, že činí z mladíků pouhé „polovzdělance“ a bezskrupulózní jedince. Srov. tamtéž 64.

1.4 Platónovy dialogy pojednávající o sofistice a sofistech

Jak Platón hodnotil sofisty a sofistické umění (*sofistiké techné*)?¹⁴ Zaměřme pozornost především na ty dialogy, které se více vztahují k dané problematice a ve kterých Platón nechává vystupovat buď některé sofisty nebo osoby, které se s tímto tématem nějak konfrontují. Platón nepsal striktně systematicky a ač má každý dialog dané ústřední téma, přesto rád zmiňuje jakoby mimochodem a ve vhodný okamžik i souvislosti vzdálenější a nepřímé. Proto není bezpodmínečně nutné podrobně prostudovat všechny dialogy, ve kterých se vyskytuje malá zmínka nebo nepřímé souvislosti se sofistikou. Mnoho typických charakteristik sofistů se vyskytuje na více místech a opakují se. Důležité místo zaujímá dialog *Sofisté* který je obecným představením a částečně i shrnutím Platónova pojetí sofistiky.

Postupuji chronologicky, od raných dialogů ke starším. Podle rozdělení Fr. Novotného¹⁵ se zabývám následujícími dialogy, jež mají užší vztah k sofistice: *Hippiás Menší*, *Hippiás Větší*, *Prótagorás*, *Euthydémos*, *Gorgiás*, *Ústava I.-II.*, *Theaitétos*, *Sofisté*. Uvedené dialogy jsem všechny kompletně přečetl a zpracoval především za pomoci výkladů Novotného. Na dalších stránkách se pokusím stručně charakterizovat obsah dialogu (především souvislosti k sofistice), zachytit podstatná stanoviska a pojetí a přístup obou zúčastněných stran. Platónovy dialogy jsou díla filosofa-básníka, který je nadán ostrostí a hloubkou ducha. Mnoho věcí je vysloveno symbolicky či alegoricky. Všechny dialogy, z kterých čerpám, jsou uvedeny v seznamu literatury – v jednotlivých svazcích platónských spisů. Pokud odkazují a citují, uvádím jednotlivá místa přímo v textu (v závorce je příslušný odkaz na relevantní místo příslušného dialogu daný číslicí a písmenem). Nepoužívám tedy odkazy na poznámky pod čarou – důvodem je větší přehlednost. Tento způsob odkazování na platónské dialogy používám v celé práci.

¹⁴ *Sofia* – moudrost a *sofos* – moudrý, jsou původními výrazy a označovaly od nejstarších řeckých dob jednak konkrétní dovednost, znalost (pro Homéra může být někdo *sofos* ve svém oboru), jednak obecnou moudrost (např. 7 řeckých mudrců – *Sofoi*). Sloveso *sofizein* nebo *sofizesthai* – moudrým činit, praktikovat moudrost, má podobný dvojitý význam (prakticky-konkrétní a obecný). Substantivum *sofisté* bylo již od nejstarších dob synonymní k adjektivu *sofos* (Hérodotos prý označuje už Pýthagora a Solóna jako *sofistai*) a označuje toho, kdo je v moudrosti, znalosti a vědění již určitým profesionálem. Nejprve to byli staří básníci, kteří vzdělávali lid (Homér, Hésiodos, Simónidés aj.), potom první filosofičtí myslitelé (*fysiologoi* – od Thaléta po Anaxagoru). Od 2. pol. 5. století př. Kr. to byli sofisté jako učitelé tzv. vyššího vzdělávání (většinou finančně honorováni). Putovali od města k městu a vyučovali *sofistiké techné* - tedy umění jak praktikovat moudrost. Podoby vzdělávání jednotlivých sofistů se lišili, ale jejich hlavním úkolem bylo v podstatě uschopnit k aktivní a úspěšné účasti na veřejném a politickém životě. Výraz *techné* označoval obecně především řemeslnou nebo uměleckou zručnost, způsob jak něco dělat. Srov. také KRAUT Richard (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, 64.

¹⁵ Srov. NOVOTNÝ František: *O Platónovi*, sv. II, Praha: Jan Laichter, 1948, 56.

1.4.1 Hippiás Menší

Hlavním tématem tohoto dialogu je rozlišování mezi tím, kdo je „dobrý“ – *agathos*, tzn. má nějakou schopnost (*dynamis*), a tím, kdo je „špatný“ – *kakos*, tzn. nemá tuto schopnost nebo jí má, ale používá jí špatně, nebo (třetí možnost) jí nemá a chybuje neúmyslně. Sókratés ukazuje paradox, že ten, kdo klame (nebo cokoliv činí) úmyslně a záměrně, je vlastně „lepší“ (schopnější), než ten, kdo klame neúmyslně.

Sofista Hippiás pochází z Élidy a pravidelně navštěvuje Olympii, kde jsou slavnostní shromáždění Hellénů (Olympijské hry). Říká, že ochotně mluví, o čem kdo chce (z toho, co má připraveno k přednášce). A je připraven odpovídat i Sókratovi. Od té doby, co závodí v Olympii, nebyl poražen (srov. 363–364). Hippiás zná dobře Homérovy verše i básníkovo hodnocení postav Achillea a Odyssea a spolu se Sókratem se zamýšlí nad obecnými podmínkami ohledně *agathos* a *kakos*. Hippiás je představen jako sofista všeuměl a člověk znalý mnoha oborů. Dokonce si sám zhotovil šaty a různé ozdoby. Vyniká v poezii i próze, v nauce o rytmech, harmoniích a správnosti hlásek. Je to mistr mnémonického umění (srov. 368b–368e).¹⁶ Stejně jako na konci dialogu, tak i během něho se Sókratés staví jako ne zcela moudrý. Úmyslně „klame“, aby dovedl Hippiia k náhledu na hlubší významy a souvislosti. Na jednom místě říká, poté co si Hippiás stěžuje na to, že Sókratés působí zmatky v řečech a je zlomyslný: „Nejdražší Hippio, já to nedělám úmyslně – neboť to bych musel být podle tvé řeči moudrý a silný – nýbrž bezděky, a proto mi odpusť;“ (373b).

Vidíme, že Platón představuje sofistu jako člověka, jemuž nejde o hlubší souvislosti a který k nim musí být doveden sókratovskou ironií. Je otázkou, zda byl Hippiás skutečně tak naivním a prostoduchým, aby Sókratovu ironii neprohlédl. Resumé dialogu by mohla být otázka: Kdo je natolik *agathos* a současně *polytropos*¹⁷ (zchytralý, obratný), aby měl (ač s dobrým úmyslem) právo „klamat“ a „předstírat“? Jako obratný sofista je tu představen spíše Sókratés.

1.4.2 Hippiás Větší

Sókratés se opět setkává s Hippiou, jenž je velmi zaměstnán činnostmi politickými a vyučováním mladých. Krásný a moudrý Hippiás se chlubí, že má vypracovanou přednášku o krásných činnostech zaručujících mladému člověku slávu. Sókratés je potěšen,

¹⁶ Mnémonické umění se týká schopností paměti.

¹⁷ Slovo *tropos* má více významů: obrat, způsob, povaha, chování, výraz *polytropos* tak může označovat i člověka mnoha tváří a způsobů chování.

že konečně našel někoho, kdo ho poučí o tom, co je krásno. Prý nedávno se ho „kdosi“ na to ptal a uvedl ho do rozpaků. Tento „někdo“ slouží Sókratovi v celé rozmluvě jako fiktivní osoba, na kterou se odvolává, když předkládá Hippiovi otázky, které si sám jako filosof klade. Tématem dialogu se stává otázka: Co je krásno (*to kalon*)?

Sofista Hippiás chápe krásno konkrétně (krásná lyra, krásná dívka). Jako obecně krásné je pro něho: „Být bohat, zdrav, ctěn od Hellénů, dožítí se stáří, své rodiče, když zemrou, krásně pochovat a sám být od svých dětí krásně a velkolepě pohřben.“ (291d–291e). Hippiás je ze Sókratových úvah o krásnu roztrpčen a považuje je za „oškrabky“ a „odřezky“ řečí. „Krásné i cenné je to, být schopen dobře a krásně provést řeč na soudě nebo ve shromáždění rady nebo u některého jiného úřadu, ke kterému se řeč obrací, tou řečí přemluvit a při odchodu si odnášet ne nejmenší, nýbrž největší cenu, totiž záchranu vlastní osoby i svého majetku a přátel.“ (304a–304b). Sókratés s trochou ironie obdivuje Hippiovu jistotu a ukazuje naproti tomu svou nejistotu, kterou mu vyčítá ten „někdo“, jež bydlí dokonce ve stejném domě. Sókratés je však vděčný Hippiovi i jemu, neboť lépe chápe, že „krásné věci jsou nesnadné“ (304e).¹⁸

Sókratés hledá krásno samo o sobě, sofista Hippiás to, co je krásné. Sókratovi se může přihodit, že pro samé hledání krásna toto krásno přehlédne, neboť ono se manifestuje právě v konkrétních krásných věcech. Hippiovi se naopak může stát, že pro samé zaujetí krásnými věcmi přestane vnímat krásno přesahující tyto věci. Hledání má v Platónových dialozích stejnou cenu jako nalezení, a snad ještě větší. A tak krásno, ač nebylo definováno, přece je vnímáno.

Dialogy *Hippiás Menší* a *Hippiás Větší* představují sofistu jako spíše povrchního a všeznalého člověka, kterému nejde o poznání hlubších souvislostí a obecných vztahů a pojmů. Sofistova pojetí se nám ukazují teprve na základě Sókratova tázání a hledání obecného v konkrétním. Nalézt konkrétní podobu obecného je však nesnadné i pro Sókrata.

¹⁸ Pochopit dobře Sókratovo a Hippiovo hledání předpokládá rozumět tomu, co všechno vyjadřuje řecký pojem *kalos* – krásný. Neznamená jen hodnotu estetickou, ale též mravní (čestný, dokonalý) a praktickou (vhodný, přiměřený, prospěšný). Teprve tak vidíme, proč se v jejich rozhovoru objevují pestré výpovědi o krásnu.

1.4.3 Prótagorás

Hlavním tématem tohoto dialogu je učitelnost „dobroti“ (*areté*).¹⁹ Jedním z hlavních aktérů je slavný Prótagorás, jenž rozmlouvá se Sókratem o tom, zda lze naučit kohokoliv *areté politiké* – zdatnosti v soukromých i obecných věcech, zdatnosti slova i činu. Platón zde představuje rozdílná pojetí filosofa a sofistů. Filosof (Sókratés) pokládá za „dobrost“ vědění o ideálním a absolutním dobru, pro sofistu (Prótagoru) je „dobrost“ konání (slovo i čin) vztažené k užitečnosti (*eubúlia*).²⁰ Prótagorovi je vytykáno, že nemá vědění o absolutním dobru a předpokladech, na nichž musí postavit svou výchovu (*paideia*). Sókratés si naproti tomu nárokuje správnost přístupu k otázce *paideia*, ale ani on nemluví jednoznačně, spíše pomocí otázek „zostřuje“ pohled na problematiku pojmů *areté* a *paideia*. Na scéně se objevují i další známé postavy sofistů: Hippiás, Prodikos, Alkibiadés a Kritias. Prótagorás je obklopen žáky, kteří ho ctí (někteří se u něho učí, aby se i sami stali sofistů). Okouzluje je svým hlasem jako Orfeus.

Prótagorás představuje sofistické umění jako umění velmi staré.²¹ Ti, kdo se jím zabývali, to zastírali jinými uměními, aby nebyli předmětem závidosti. Prótagorás jmenuje Homéra, Hésioda, Simónida a další. Prótagorás však nic nezastírá: „Jsem sofista a vzdělávám lidi.“²² Mnoho let se veřejně zabývá touto činností. Svě žáky činí ze dne na den lepšími, netrápí je množstvím odborných nauk jako Hippiás. Jeho žáci se učí „proč přišli“ a rozvážnosti v soukromých i obecních věcech (*eubúlia, techné politiké*). Poté, co Prótagorás představil sebe, svou činnost i to, co získávají jeho žáci, dochází k podstatné otázce: Lze učit *politiké areté* (umění být dobrým občanem)? Tím je dán námět dialogu. Prótagorás je přesvědčen o tom, že to možné je, vždyť to je jeho činností. Sókratés uvádí naproti tomu příklady z veřejného athénskému života a míní, že tomu tak není (synové dobrých politiků se nestávají vždy dobrými politiky). Vybízí Prótagoru ať obhájí své stanovisko a připouští jeho zkušenost v této věci. Prótagorás vypravuje *mythos* o božském původu *diké* (spravedlnosti) a *aidós* (studu, uctivosti), jež byly dány všem lidem. Tento smysl pro právo

¹⁹ Substantivum *areté* je odvozeno od superlativu adjektiva *agathos* – „dobrý“ a vyjadřuje v běžném myšlení a vyjadřování Řeků „hodnotu“ každé věci (člověk, zvíře, věc – vše má svou „dobrost“). Dle Platóna má každá věc svou *areté* a jejím opakem je *kakia* (špatnost). Míra *areté* každé věci je přímo dána její vztažeností ke své ideji a nepřímou i k nejvyšší ideji *to agathon*. U člověka spočívá jeho *areté* v míře, kterou teoreticky i prakticky naplňuje svým životem vzhledem ke „svým“ ideám a současně k ideji nejvyšší. *Areté* je hodnota praktická, etická i metafyzická. Překlad „dobrost“ přejímám od Fr. Novotného, neboť lépe označuje nejen teoretickou a mravní, ale i praktickou a užitnou stránku věcí. Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. III, Praha: Jan Laichter, 1949, 340.

²⁰ Patočka mluví o celkově rozdílném zaměření obou: „Zatímco Sókratés zdůrazňuje to, čím jsme, zdůrazňuje Prótagorás to, co máme, a zásady obou lze vyjádřit tedy jako protiklad bytí a jmění.“ Viz PATOČKA Jan: Platón, Praha: SPN, 1992, 134.

²¹ Srov. *Prótagorás* 316d: „*egó de tén sofistikén technén fēmi men einai palaian*.“

²² Tamtéž *Prótagorás* 317b: „*(...) kai homologó te sofistés einai kai paideuein anthrópús (...)*.“

a cit pro slušnost jsou podmínkou *politické areté*, a tak jí lze každého učit. Pro různost jednotlivců dochází ovšem k různým výsledkům učení. Spolu se Sókratem zkoumají zda je *areté* jedna či má více částí. Sókratés chce vést dialog formou krátkých otázek a odpovědí (filosoficky), Prótagorás (sofisticky) říká, že kdyby mluvil formou, jak mu diktují druzí, nikdy by nevyňikal mezi Hellény. Již s mnohými podstoupil slovní při (*agón logón*). Zdá se, že se rozejdou ve zlém. Ostatní jim však domlouvají a dialog pokračuje úvahami nad básní Simónida.²³ Sókratés tu používá Prodikovo umění synonymiky a pak sám vykládá smysl básně; říká však, že hovor o básních se nehodí do jejich shromáždění a vybízí, aby se řešila již předtím načatá otázka: Zdali je *areté* jedna či je několik různých *areté*. Prótagorás se stěží nechává pohnout k dalšímu rozhovoru. Souhlasí, že moudrost, rozumnost, spravedlnost a zbožnost jsou (velmi sobě podobné) části *areté*, avšak zmužilost (kterou Sókratés předtím uvádí jako část *areté*) se mu zdá velmi odlišnou od ostatních jejích částí. Prótagorás tvrdí, že člověk může být statečný i když nemá ostatní části *areté*. Sókratés dokazuje dále souvislost mezi statečností a věděním a nakonec ukazuje, že statečnost je „moudrá znalost věcí nebezpečných a bezpečných“ (360d).

Na začátku dialogu je Prótagorás přesvědčen o učitelnosti *areté*. Sókratés zastává opačný názor. Na konci dialogu, zdá se, jsou jejich postoje opačné. Prótagorás by prý nakonec měl být přesvědčen o neučitelnosti *areté*, pokud by tvrdil, že statečnost a ostatní části *areté* nejsou věděním a moudrostí o dobru. Sókratés naopak dospěl k tomu, že *areté* učitelná je, neboť je věděním a tomu lze učit. Zůstávají ovšem otázky: Co je vlastně *areté*? Není přece ani pouhým věděním, ani něčím, co nemá s věděním žádnou souvislost. Na základě čeho je Sókratés přesvědčen, že učit lze pouze něco, co má vztah k věděni či je věděním? Vždyť Prótagorás nakonec obdivuje moudrost Sókratovu a Sókratés Prótagorovu – oba jsou učiteli *areté*; Prótagorás jí vyučuje v podobě prakticko-politické (*areté politiké*) a Sókratés se zabývá teoreticky čím je a jejími předpoklady. Dialog Prótagorás se přesto snaží odlišit filosofa Sókrata od sofisty Prótagory a hlavně ukázat, že Aristofanem představený Sókratés jako mistr sofistiky v komedii *Oblaka*, není tím pravým Sókratem.

²³ Sókratés tu zmiňuje mimo jiné, že láska k moudrosti je u Hellénů nejvíce zastoupena na Krétě a Lakedaimonu a tam je prý i nejvíce sofistů. Lakedaimoňané to ovšem často skrývali a provozovali jiná umění. Dokázat pronést stručný a výstižný výrok je jejich předností. Mezi takové prý náležel i Thalés z Miletu, Solón a jiní. Věnovali Apollónovi v Delfách prvotiny své moudrosti, a sice výroky, které opakuje celý svět: „Poznej sám sebe“ a „Nic přiliš.“ To byl způsob filosofie starých – lakónská stručnost (srov. *Prótagorás* 342–343).

1.4.4 Euthydémos

Platón v tomto dialogu představuje eristické umění²⁴ v konfrontaci se svou filosofickou dialektikou. V jeho době totiž většina lidí nevěděla a neznala, jaký je mezi nimi rozdíl a právě vystupování sofistů-eristiků utvrzovalo lid v tom, že veškerá filosofie je jen planým mluvením a chytáním za slovo. Platón ukazuje podobu eristiky, aby vyšla najevo její pravá tvář a to, čím se liší od filosofie. Sókratés se střetává s bratry Euthydémem a Dionýsodórem, mistry eristického umění a představuje tak pravého filosofa, jenž odhaluje a ironicky komentuje slovní zápasnictví a spory o slova. Toto střetnutí vypráví Sókratés příteli Kritónovi a spolu se zamýšlí nad otázkou, komu lze svěřit výchovu mladých. Zda těmto „moudrým“ můžem či jiným a na pozadí dialogu se tak objevuje i otázka, jaké kvality a schopnosti by měl mít učitel *areté*.

Bratři Euthydémos a Dionýsodóros jsou všemělové, bývalí šermíři a skladatelé soudních řečí, kteří nyní zápasí slovy a prohlašují, že jsou učiteli *areté*. Sókratés se diví a říká, aby přesvědčili mladíka Kleiniu, že se má zabývat filosofií a hledat „dobrot“. Bratři souhlasí a Sókratés slibuje, že Kleinias bude odpovídat. Euthydémos dává Kleiniovi dvě otázky: Učí se moudří či nemoudří lidé a učí se tomu, co znají, nebo tomu, co neznají? Kleinias odpovídá, že moudří, a Euthydémos to eristicky vyvrací, když pak souhlasí Kleinias s opakem, vyvrací opak Dionýsodóros.²⁵ Sókratés uklidňuje zmateného mladíka. Je to prý jen hra, později však bratři své pravé umění jistě ukáží. Euthydémos a jeho bratr ukazují své „umění“ a dokazují udiveným posluchačům, že si Sókratés a jeho přátelé přejí vlastně Kleinovu záhubu, že není možno lhát, že není možno odporovat, a jiné překvapující soudy. Když hrozí hádka, chlácholí ironicky Sókratés Ktésippa, že moudrost bratrů je podivuhodná, ale že se nechtějí, napodobující mýtického sofistu Prótea, zjevit v pravé podobě, a chce jim dát návod, jak se mají projevit. Sókratés vyzývá oba bratry, aby pomohli najít znalost působící krásný život. Bratři opět dokazují nemožné: že Sókratés všechno ví a oni sami také, a to už od narození, že Sókratés nemá otce, a další překvapující závěry. Sókratův názor, že věci jsou krásné přítomností krásy, zesměšňuje Dionýsodóros

²⁴ Pojem eristika (eristické umění), je odvozen z řeckých slov *eris* (spor, hádka, závod) a *erizein* (přít se, pustit se do hádky). Tento pojem označuje především činnost a způsob slovních zápasů některých mladších sofistů. Uváděli posluchače v údiv překvapujícím vyvracením soudů (které se dotud zdály nepochybnými) a obratným tvořením soudů nových, podivných a přece zdánlivě správných. Srov. Platónovy spisy sv. III (Theagés; Charmidés; Lachés; Lysis; Euthydémos; Prótagoras; Gorgias; Menón; Hippias Větší; Hippias Menší; Ión; Menexenos), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003, pozn. 11, 486.

²⁵ Tento eristický chyták Euthydémos prezentuje tak, že se přece učí ti, co něco neznají, jak potom mohou být moudří. Učí se jsouce nemoudří, aby byli moudří. Vzápětí nato ale Dionýsodóros říká: Když se žáci učí, kdo z nich si osvojuje to, co je vyučováno, moudří či nemoudří? Moudří, souhlasí Kleinias. Tedy moudří se učí a nikoli nemoudří. Tím je dotazovaný protivník eristicky zneškodněn, ať odpověděl jakkoliv.

z toho vyplývajícím závěrem: Sókratés by byl tedy volem, jestliže by byl v jeho přítomnosti vůl, a nyní je Dionýsodórem, když je u něho Dionýsodóros. Po několika dalších sofismatech²⁶ je Sókratés podle svých slov jako omráčený od rány pěstí a Ktésippos jakoby přemožen zvolá: „Hrome Hérakle, to je krásná řeč! A Dionýsodóros nato: Zdalipak je Héraklés hrom, či hrom Héraklés? A Ktésippos praví: Ó Poseidóne, jaké silné řeči! Vzdávám se, ti dva muži jsou nepřemožitelní.“ (303a–b). Následuje pochvalný potlesk všech přítomných. Sókratés chválí také, ale doporučuje, ať svou moudrost nevykládají před množstvím lidí; ti by se jí brzo naučili a byli nevděční. Ať si jí raději nechají pro sebe a své žáky. S tím se rozešli.

V závěru, potom co skončil své vyprávění, vybízí Sókratés (ironicky) Kritóna, aby šli k sofistům do učení. Sofisté Euthydémos a Dionýsodóros, jsou Platónem představováni jako ti, co ignorují logické zásady (*antilogikoi*) a užívají sofistat, aby zdánlivě vítězili ve slovním zápasení.

1.4.5 Gorgiás

Dialog *Gorgiás* je jedním z nejdramatičtějších a názorově nejradiálnějších. V podtitulech rukopisů je charakterizován jako pojednávající o rétorice. Tomu však odpovídá pouze jeho první část, tvořená rozhovorem mezi Sókratem a řečníkem Gorgiou. Další, druhá část, líčí rozhovor s Pólem, mladým žákem Gorgiovým. Námětem jsou otázky vznikající ohledně člověka, jenž se s pomocí rétoriky domohl samovlády a moci – otázky o páchání i snášení bezpráví. V třetí, poslední části dialogu, hovoří Sókratés s Kalliklem, jenž je představen oproti předešlým řečníkům jako chladně vypočítavý praktik – athénský politik. Kalliklés je (pravděpodobně) fiktivní postava a představuje určitý typ vlastností. Je možno v něm vidět dvojníka skutečného sofisty Thrasymacha. Tématem se stává poměr a vztah mezi *physis* (přirozeností) a *nomos* (zákonem).

Sókratés s Chairefontem přicházejí po přednášce slavného řečníka Gorgia. Začíná se rozprava o tom, co je rétorika. Na základě odpovědí Gorgia charakterizuje Sókratés rétoriku jako *peithús démiúrgos* (výrobní přemlouvání), a sice přemlouvání, jež se zakládá na pouhém mínění (*doxa*) nikoli na věděni (*epistémé*). Gorgiás jí hájí a ukazuje, že

²⁶ Řecký pojem *sofisma* měl původně neutrální, širší význam chytrá (moudrá) myšlenka, ale mohl mít už také brzy konotaci chytrý výmysl (úskok). Po vystoupení sofistů označuje lstivou, falešnou argumentaci. Tento význam paralogismu a mylného závěru pak platí pro všechny antické filosofické školy až do novověku. Tak podle Sexta Empirika definovali dialektikové *sofisma* jako „věrohodný a lstivý argument, jenž vede k přijetí závěru, který je buď chybný nebo chybnému podobný nebo nejasný či jinak nepřijatelný.“ Viz EBBESEN S.: *Sophisma; Sophismata*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Basel: Schwabe und Co. Verlag, 1995, sl. 1069.

dobrý řečník umí působit a přesvědčovat často lépe než ostatní odborníci: „(...)neboť nic není, o čem by nedovedl promluvit před množstvím lidí odborný řečník přesvědčivěji než kdokoli jiný z odborníků. Tedy tak veliká a taková je moc toho umění.“ (456c). Rétorika stojí nad odbornými znalostmi a používá-li jí někdo nedobře, je tím vinen zneuživatel a nikoli ona sama. Sókratés nato ostře kritizuje, že rétorika dělá z neznalých zdánlivě znalé, přesvědčivější nad odborné znalce. Gorgiás připouští, že lidé někdy zneužívají řečnické umění, ale tím není snížena její hodnota a význam učitelů rétoriky. Sókratés ukončuje rozmluvu, že by bylo potřeba mnoho času k prozkoumání, jak se věci mají, a slova se ujímá Pólos. Vytýká Sókratovi, že Gorgiás přiznal pouze z ostychu, že řečník musí mít vědění o spravedlivém a nespravedlivém, a obhajuje rétoriku, kterou Sókratés považuje jen za *empeiria* (zběhlost) v působení libosti a ne za umění (*techné*). Sókratés vykresluje schéma: Pro dobrý stav těla je důležitá gymnastika a lékařství – pro duši politika (členěná na soudnictví a zákonodárství). A jako je kuchařství uspokojující (nadmíru) libosti těla padělkem lékařství, tak je prý rétorika padělkem soudnictví (pokud se jí užívá nedobře). Pólos hájí rétoriku tím, že dává lidem moc. Řeší se otázka, zda ten, kdo dělá, co chce, a činí bezpráví, je šťastný a hodný obdivu. Téma rétoriky je vystřídáno tématem o člověku, který pomocí rétoriky dosáhl samovlády. Pólos zastává názor, že bezpráví je lépe konat než snášet, Sókratés opačný a dokazuje, že pro nespravedlivého je největší zlo, není-li za nespravedlnost trestán. Pólos nakonec souhlasí se Sókratem, který vyhrocuje, že rétorika je dobrá k tomu, aby člověk vymáhal trest pro sebe a své přátele za spáchané bezpráví a od nepřítelů ho odvracel. Na scénu vstupuje Kalliklés a táže se, zda to myslí Sókratés vážně. Sókratés se zaštiťuje filosofií, která mu prý velí tak mluvit. Kalliklés (podobně jako Pólos Gorgiu) viní Póla z ústupnosti, když souhlasil, že dělat bezpráví je horší, než ho snášet. Říká, že Sókratés úskočně zaměňuje to, co je dobré přirozeností (*fysis*) s tím, co je dobré zákonem (*nomó*). Kalliklés považuje *fysis* za zákon: „Avšak, myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, zaříkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.“ (484a). Filosofií se mají zabývat mladí, domlouvá Sókratovi, filosofující stařec zasluhuje bití. Muž má provozovat krásnou hudbu činů. Sókratés naoko nadšen, že ho Kalliklés poučí o správném životě, se s ním shodne na přednosti rozumnějších. Kalliklés prohlásí: „Blahobyt, nezrocenost a svoboda, jestliže má podporu, je „dobrost“ a štěstí, kdežto to ostatní, tyhle příkrasy, ty dohody lidí proti přírodě, to je žvást a za nic nestojí.“ (492c). Kalliklés po Sókratových důkazech nakonec uznává rozdíly mezi slastmi a souhlasí, že cílem veškerého jednání je dobro, ale jen odborník prý rozeznává, co z libých věcí je dobré a co špatné.

Rozmluva se vrací k úvahám o způsobech života a k hodnocení rétoriky a filosofie. Sókratés znovu rozlišuje mezi *technai* (uměními) lahodícími a vzdělávajícími (rétorika a politika by měla činit lidi lepšími), většina politiků to ale nečiní. Kalliklés je rozladěn a Sókratés (potom co ho Gorgiás vybídl) dokončuje sám své úvahy a shrnuje: Libé a dobré není totéž, dobro je účelem jednání a uskutečňuje se díky *areté*. Kdo je dobrý, jedná dobře a má se dobře (*euprattein*).²⁷ Je důležité respektovat geometricky daný řád (*kosmos*), spravedlnost a umírněnost.²⁸

Sókratés vytýká sofistům, že ačkoliv říkají, že činí své žáky lepšími, na některé si pak stěžují pro jejich špatnost. Neukazuje se tak, že je nedokázali učinit lepšími (srov. 519c)? Sofista a rétor jsou představeni jako velmi sobě podobní. Sofistika je přirovnávána k zákonodárství a rétorika k soudnictví (srov. 520a–520b).

1.4.6 Ústava I.-II.

Dílo Ústava (*Politeia*) je vedle Zákonů (*Nomoi*) nejrozsáhlejším z Platónových spisů. Je vypravováním Sókrata o rozmluvě, kterou měl v Peiraieu v domě Polemarcha, syna Kefala a bratra řečníka Lysia. Účastnili se jí také Glaukón a Adeimantos (Platónovi bratři), sofista Thrasymachos a jeho stoupenec Kleitofón. Spis Ústava se člení na deset knih.²⁹ Toto členění nepochází pravděpodobně od Platóna a existuje několik názorů o chronologii vzniku a řazení jednotlivých knih. Pro naše téma významná část spisu, dnes

²⁷ Řecké sloveso *euprattein* má dvojitý význam - dobře jednat a mít se dobře.

²⁸ Pro řecké chápání světa je důležitý geometrický aspekt. Geometrickými vztahy je dána správná poměrnost, člověk nemá tedy aritmeticky (mít „více“ nebo „méně“), ale geometricky uspořádat jak vztah k sobě samému, tak k lidem i k bohům.

²⁹ Vlastní téma Ústavy je dáno Sókratovým návrhem zkoumat spravedlnost ve vztahu k *polis* (367e–369b), líčí se vznik *polis*, hudební a gymnastická výchova jejich strážců a podmínky a poměry jejich života. Otázka: Čím je dána spravedlnost v *polis* ukazuje podstatu spravedlnosti i vzhledem k jednotlivci. Na konci čtvrté knihy začíná Sókratés představovat čtyři špatné způsoby ústav (to je ale přerušeno na začátku páté knihy a pojednáno až v knihách osm a devět). Místo toho jsou tématem tři překvapující návrhy: Ženy mají konat strážnou službu v *polis* jako muži; ženy a děti mají být společné. V osmé a deváté knize pak je proveden rozbor typů ústav; za ideální je považována aristokracie – vláda nejlepších (*kratia aristón*), za nejjideálnější vládce jsou pokládáni filosofové. Typy „ústav“ (následující po aristokracii) jsou seřazené sestupně podle hodnoty, jež jim Platón přisuzuje:

- timokracie (*timé* – čest, úcta; ústava, v které je základní hodnotou ctižádost, bojovnost a touha po majetku, vzniká znesvářením mezi aristokracií).
- oligarchie (*oligoi* – nemnozí; ústava rozdvojené *polis* vzniká postupným zchudnutím většiny a zároveň bohatnutím malé skupiny).
- demokracie (*démos* – lid, který se vzbouřil proti *oligoi*, zmocní se vlády a zavede ústavu bez jednotné povahy, dávající rovnost rovným i nerovným; neomezená svoboda se však zvrhne a následuje tyranie).
- tyranie (*tyrannos* – původně zákonný vůdce, od 5. století př. Kr. samozvaný, bezohledný „tyran“, jenž prolije krev lidu a vládne „železnou rukou“).

Podobně jako na úrovni *polis*, líčí Sókratés typy „vlád“ v duši jednotlivce. V desáté knize pak filosoficky odůvodňuje odmítavý postoj dokonalé obce k (určitým druhům) básnictví. Odmítá především tragédii a komedii. Závěrem pomocí mýtu ukazuje, že spravedlnost na úrovni obce i jednotlivce je posmrtně odměňována.

první kniha a část druhé (až do 367e), byla snad napsána původně jako samostatný dialog „O spravedlnosti“ a měla nést název „Thrasymachos“.³⁰ Obsah této části stručně nastíním, neboť tam vystupuje sofista Thrasymachos. Námětem je otázka, co je spravedlnost, která tu není rozřešena, ale díky různosti pronesených názorů představena jako námět, jenž se dramaticky ukazuje v dalších částech spisu.

Dozvídáme se, jaké jsou názory sofisty Thrasymacha na spravedlnost. Spravedlnost je to, co je výhodné pro silnějšího (srov. 338c). Dále říká: Spravedlivý se má všude hůře než nespravedlivý; nejprospěšnější je nespravedlnost činěná ve velkém (např. samovláda), to je věc důstojná svobodného. Shrme-li sofistova mínění, můžeme říci, že hlavními kritérii v otázce spravedlnosti jsou pro něho moc (právo silnějšího) a zkušenost (*empeiria*), jak se o spravedlnosti smýšlí mezi většinou lidí té doby. Thrasymachovo pojetí odpovídá přesvědčení zastánců primátu *fysis*. A sice tak, že spravedlnost není hodnotou absolutní, ale relativní, vycházející z daného stavu, situace a dobového úzu. Sókratés naproti tomu hledá jednak ideální a absolutní vymezení spravedlnosti, kterou pokládá za *areté*, jež je vlastní duši (a lze říci celému člověku) a má se aplikovat v *polis*; dále se pak pomocí analogií snaží vymezit pojem i na základě tehdy běžných společenských daností. Glaukón a Adeimantos jsou blíže sofistovým názorům, Glaukón nevidí hodnotu spravedlnosti v ní samé, ale jako prostředek, aby mohl člověk žít v klidu ve společnosti – spravedlnost je tedy vynález lidí (slabších), kteří nemají sílu jednat jinak. Kdyby měli Gygův prsten, činící je neviditelnými, jednali by nespravedlivě. Adeimantos obohacuje diskusi poukazem na rozdíl mezi tím, zda se člověk pouze zdá být spravedlivým, nebo jím skutečně je. Mnoho lidí je spravedlivých pouze prvním způsobem. Adeimantos se tak nejvíce blíží Sókratovu přemýšlení o podstatě spravedlnosti a její hodnotě pro člověka.

1.4.7 Theaitétos

Dialog *Theaitétos* je svým obsahem jedním z nejbohatších a nejvýznamějších Platónových spisů a první z řady tzv. „dialektických“ dialogů, jimiž jsou dále *Sofistés* a *Politikos*. Tato trilogie měla být údajně tetralogií, ale původně zamýšlený poslední dialog o filosofu (*Filosofos*) Platón již nenapsal.³¹ Ve svých úvahách o vztahu člověka k pravdě často činil rozdíly mezi míněním (*doxa*) a věděním (*epistémé*). A právě otázka: Co je vědění, je ústředním tématem dialogu. Platónův Sókratés projevuje své maieutické umění a

³⁰ Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. II, Praha: Jan Laichter, 1948, 179–180.

³¹ Wylér je přesvědčen, že dialog *Parmenidés* je svým obsahem možným řešením pro otázku ohledně *Filosofos*. Srov. WYLER Egil A.: Pozdní Platón, Praha: Petr Rezek, 1996, 147.

pomáhá mladému Theaitétovi „rodit“ myšlenky, které mají osvětlit a částečně i vyřešit nelehkou otázku *epistémé*. Sókratés přitom rozebírá v řeckých dějinách myšlení zásadní nauku, jejímž stoupencem je Hérakleitos. Ten (dle Platóna) tvrzením *panta rhei* odporuje snahám po vymezení a jistotě, které chtěl Platón učinit v otázce vědění. Za naukově příbuzného Hérakleitovi jmenuje mimo jiné sofistu Prótagoru, jenž prý svým slavným výrokem („všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ viz 152a) vyjádřil noetický a mravní relativismus. S naukou zastupovanou těmito dvěma postavami se Sókratés utkává, aby dal rozumový základ všem metafyzickým jistotám, které byly i jistotami mravními. Dialog nekončí přesnou definicí, čím vědění je, ale ukazuje cesty, které mohou a mají k vědění vést.

Mladík Theaitétos vymezuje vědění jako (smyslové) vnímání – *aisthésis* (srov. 151e). Sókratés ztotožňuje toto vymezení s výrokem sofisty Prótagory a zařazuje sofistu mezi tzv. „tekoucí“ jako byli Hérakleitos, Empedoklés a i básníci Homér a Epimarchos, kteří přímo či nepřímo zastávali nauku, že nic není stále jsoucího, všechno je dění a pohyb. Sókratés Prótagorův výrok interpretuje takto: Je-li člověk měrou všech věcí, proč by nemohlo být měrou i zvíře, a jestliže je pro každého pravda to, co vnímá, není potřeba se u někoho učit (ani u Prótagory a sofistů), není moudrých a moudřejších. Theaitétos se zdá být přesvědčen, Sókratés však uvádí, co by odpověděl na námitky sám Prótagoras. Je jasné, že vnímání není totožné s věděním, člověk může vnímat a nevědět, a vědět, aniž vnímá. Vzpomínka (paměť) na již vnímané a věděné je odlišná od vnímání samého. Podle Prótagory je podstatné, že každý má vlastní vjemy, nepopírá, že někteří jsou moudřejší, ale pokládá za moudrého toho, kdo dovede změnit neprospěšná mínění (*doxai*) za prospěšná vzhledem k jednotlivým případům. Sókratés chce znovu podrobit hlavní teze hérakleitovsko-prótagorovské soustavy zkoumání – tezi o pohybu všeho, tezi že je člověk měrou všech věcí a tezi o ztotožnění vědění s vnímáním. Rozmlouvá nyní s Theodórem a pokouší se tyto teze vyvrátit. Má-li Prótagoras pravdu, musí připustit, že mínění těch, kteří jeho mínění pokládají za nepravdivé, je pravdivé (alespoň pro ně), a tak nemůže jeho obecné mínění být úplně pravdivé. Ale o tomto důkazu má Sókratés pochybnosti, trvá jen na tom, že někteří jsou moudřejší a jiní nevědomější. A tak v otázce, co je krásné a ošklivé, spravedlivé a nespravedlivé, se stává pravdou obecné zdání (*doxa*). Co by řekli odpůrci Prótagory? Jako slabé místo vidí, že Prótagorou hlášaná prospěšnost se týká budoucnosti, a proto nelze tvrdit, že když si někdo pomyslí, jaké něco bude, že to tak skutečně bude; o budoucím dovede soudit jen odborník – neplatí tedy vjem, ale úsudek znalce. Jen znalec a moudrý je měrou, nikoliv každý člověk. Poté Sókratés útočí na samé jádro nauky, na učení, že vše je v pohybu. Je-li vše v pohybu, tedy i vnímající; není pevných pojmů ohledně

vnímání. Pohyb rozlišuje jako změnu místa (*fora*) a změnu jakosti (*alloiósisis*). Důslední hérakleitovci (dle Platóna i sofisté) musí trvat na pohybu obojím způsobem – ani v místě, ani v žádné vlastnosti není nic stálého. Proto ani ve vnímání není stálost (platilo by současně vnímání-nevnímání) a tím padá výměr, že vědění je vnímání, neboť by nebyla hranice mezi věděním a nevěděním. Sókratés proto považuje za vyvrácenou i Prótagorovu větu.³² K podrobnější analýze Prótagorova výroku se vrátím v druhé části práce.

1.4.8 Sofisté

Hned první slova dialogu *Sofisté* ukazují na souvislost s dialogem *Theaitétos*, ve kterém se Platón zamýšlel nad světónázorem heirakletovců, k nimž počítá i sofistu Prótagoru. Nyní, v dialogu *Sofisté*, se obrací k druhému tehdy významnému učení, k Parmenidovu pojetí o jednom nehybném jsoucnu (*to hen*). Za představitele elejských myslitelů mluví jakýsi host z Eleje, přítel žáků Parmenidových. Hlavním tématem je zkoumání a vymezení pojmu sofisty a sofistiky a zároveň kritické posouzení nauky „zastavovatelů celku“ – eleatů. Právě otázka, zda je možná existence nejsoucná, je dána do souvislosti s hledáním a vymezováním pojmu sofisty. Dialog je postaven, zjednodušeně viděno, na následujících dvou paralelách: Sofista jako odborník v oblasti nejsoucná v protikladu k filosofu, odborníku v oblasti jsoucná. „Onen ubíhá do temnosti nejsoucná, cvikem jí dosahuje a pro temnotu místa je těžko ho zpozorovati. Avšak filosof se ve svých úvahách stále stýká s ideou jsoucná.“ (254a). Vymezování pojmu sofisty jako odborníka v umění působit přeludy a projevovat své zdánlivé vědění vede k hlavním otázkám dialogu: Jak chápat realitu nejsoucná a jak může být v mínění a řeči obsažen omyl?

„Podle včerejší úmluvy“ přichází Theodóros s Theaitétem k Sókratovi a přivádějí i hosta z Eleje, „muže ducha velmi filosofického“ (216a). Sókratés je pochopitelně velmi potěšen, že dotyčný je opravdový filosof a postěžuje si, jak mnoho je těch, kteří se z povolání zabývají slovními spory a těch, kteří se pokládají za moudré (narážka na sofisty). Ptá se hosta, co rozumějí v Eleji slovy sofista, politik a filosof, zda to jsou jen různé názvy jednoho pojmu nebo pojmů dvou či dokonce tří. Host odpovídá, že těmi názvy označují tři různé pojmy, ovšem není lehké je všechny jasně vymezit. Sókratés žádá hosta, aby se o to v rozhovoru s někým pokusil. Host si vybírá Theaitéta a zkoumají, co je sofista, a protože je otázka nesnadná, pocvičí se v hledání na jednodušším pojmu rybáře.

³² Dialog pokračuje zkoumáním vědění jako pravdivého mínění a pravdivého mínění, které má *logos*. Vzhledem k obsáhlosti a délce končím podrobný popis u „vyvrácení“ Prótagorova výroku.

Postupným členěním a rozlišováním (*diairesis*) došli host s Theaitétem k definici rybářského umění a od toho k pojmu rybář. Stejně tak vymezili i pojem sofistů:

- Sofista je lovec mladých bohatých a urozených lidí, přemlouvající je (*peithos*) v soukromí za účelem zisku pod zdáním výchovy (srov. 221c–223b).
- Sofista je prodavač „dobroti“ (*areté*) usazený na jednom místě v obci, a to buď jako překupník nebo jako prodavač vlastních výrobků, považuje to za své živobytí (srov. 224d–224e).
- Sofista je zápasník, bojující slovy ve sporech o spravedlnost a nespravedlnost a podobné pojmy, a to pro výdělek; ovládá eristické umění sporu (srov. 224e–226a).
- Sofistika je druh obchodování s řečmi a naukami, obchází a nabízí „dobrot“ (srov. 223c–224d).
- Sofistika je umění rozlučovací (*diakritiké*), vzdělává usvědčováním, očišťuje duši od zdánlivé moudrosti, to ovšem není už obyčejná sofistika, ale „ušlechtilá sofistika dobrého rodu“ (srov. 226a–231b).

Host pak říká, že nejlepším označením pro sofistu je „slovní zápasník“ (*antilogikos*), který učí svému umění i jiné. Sofista mluví o všech věcech a zdá se, že všemu rozumí. Jeho vědění je ovšem prý zdánlivé. Je jako kejklř a napodobitel. Umění napodobovací se dělí na zobrazovací a přeludové (srov. 236c), jaké je umění sofistů, host ještě přesně neví, neboť se sofista „chytře utekl do oboru, který je tak těžko prozkoumatí“ (236d). Objevuje se ale veliká nesnáz, jak je možné, aby existovalo něco, co se jen jeví a zdá, a aby se mluvilo něco, co není pravda. Veliký Parmenidés učil, že nejsoucí nemůže být – říká host z Eleje. Úvaha přechází k ontologickému zkoumání jsoucna a nejsoucna (filosoficky nejdůležitější část dialogu 236d–264b).³³

Charakteristiky sofistů v problematice jsoucno-nejsoucno:

- Sofista označen jako *eidólopoios* – obrazotvorec. Ten kdo vyrábí obrazy zdání a nejsoucna a vydává je za obrazy vědění a jsoucna.
- Sofista „předhazuje“ otázku (*probléma*)³⁴ jako ochranný štít, dostat se k němu lze až po jejím „dobytí“ (srov. 261a).
- Sofista tvrdí, že nelze mluvit nebo mínit věci nejsoucí (nejsoucno nemá podíl v řeči a myšlení – srov. 260d). Theaitétos s hostem dokazují možnost omylu a nepravdy v řeči, tedy možnost nejsoucna v oblasti myšlení a řeči. Může-li být nepravdivá řeč,

³³ Z poznatku že klid, pohyb a jsoucnost jsou tři různé věci, vyvozují dále pojem totožnosti a různosti, a tak je nalezena vlastní podstata a „jsoucnost“ nejsoucna: Jsoucnost nejsoucna záleží v různosti a je poměrná. Podle toho je „nejsoucnost“ věci dána vždy určitým vztahem k jiné věci.

³⁴ *Probléma* znamená obecně to, co je předloženo, věc nastavená k ochraně i předložená k řešení.

může být nepravdivé i myšlení (*dianoia*) i mínění (*doxa*) i zdání (*fantasia*). Z toho stavu vzniká umění klamat a být klamán (srov. 264d).

- Sofista provozuje „napodobovací činnost projevující se v umění zaplétati do rozporů, které náleží k záludné části umění pracujícího se zdáním, rodu přeludového, kejklířství v řečech“ (268d).³⁵

Paralely sofista-nejsoucno a filosof-jsoucno jsou jistou „platónskou ideální konstrukcí“. V dialogu *Sofisté*s nepředstavuje Platón žádnou konkrétní postavu sofistiky. Snaží se pracovat s představou sofistické nauky, tak, jak jí on sám rozumí – hledá ideu sofisty a sofistiky. Vztah mezi platónskou a historickou sofistikou bude nastíněn podrobněji ve druhé části práce. Neméně zajímavé je spojení nauky Parmenidovy s ideální představou sofistiky. Naskýtá se otázka, zda skutečně historičtí sofisté byli výslovnými přívrženci jedné ze dvou tehdy významných nauk – hérakleitismu či eleatismu. Platón je řadí spíše mezi následovníky Hérakleita.

³⁵ Viz pozn. 24–26 o eristice.

1.5 Proč se Platón konfrontuje se sofistikou?

Díky předešlému zpracování platónských dialogů jsme si udělali představu o jednotlivých sofistech i sofistice. Nyní by bylo vhodné položit otázku: Proč se Platón sofistikou zabýval?

Na základě svých životních zkušeností a událostí, které se odehrály v jeho rodných Athénách, ale i těch, které prožil v Syrákúsách (viz 1.2), dospívá Platón k přesvědčení, že „dobrost“ obce (*areté poleós*) závisí na „dobrostiti“ strážců obce (*areté fylakón poleós*) – na jejich vládci. Za nejlepší vládce obce považuje filosofy. To prohlašuje na více místech nejen své *Ústavy*. Jak ale tyto dokonalé vládce (*fylakes panteleis*) získat? Jak víme, pojem „dobrost“ – *areté* vyjadřuje základní hodnotu jakékoliv věci. Pro Platóna existují tři činitele a zdroje *areté*: přirozenost, výchova a zákon (*fysis, paideia a nomos*).³⁶ Domnívá se, že dokonalé strážce a vládce obce – *filosofoi*, lze a je nutno vychovávat. Na jejich *areté* pak závisí život a kvalita celé *polis*. A to je i částečně jádrem sporu a konfrontace mezi Platónem a sofisty. Platón byl svědkem toho, jak příliš často špatnost (*kakia*) vládce či vládců způsobuje nemalé těžkosti v životě celé *polis* i jejich příslušníků. Je pravděpodobné, že to přičítal také působení sofistů, kteří přicházeli do kontaktu především s vyšší vrstvou obyvatelstva.³⁷ Sofisté podle Platóna nevládnou pravé vědě o „dobrostiti“ (*epistémé*), nenahlízejí pravé hodnoty vyjádřené skrze ideje. Neovládají dialektické umění (*dialektiké techné*), ale jako ZNALCI POUHÉHO MÍNĚNÍ (*DOXA*), mínění utvořeného z pozorování většiny v lidu (lid je přirovnán k velikému a vrtošivému zvířeti – srov. *Ústava* 493a) PŘEMLOUVAJÍ (*PEITHEIN*) POD ZDÁNÍM MOUDROSTI. Stávají se tak spíše *FILODOXOI* – milovníky zdání.

Celé spisovatelské dílo Platóna bylo, řečeno s trochou nadsázky, rehabilitací, pokračováním a v některých oblastech i podstatným doplněním a rozšířením působení jeho učitele Sókrata. Sókrata a jeho přístupu, který Platón asimiloval, uspořádal, doplnil a vědomě postavil do opozice k sofistice. U Platóna zřetelně vidíme snahu odlišit metodu a způsob sókratovské činnosti od metod a způsobů sofistů.³⁸

³⁶ Třetí zdroj *nomos* bývá někdy i součástí oficiální *paideia*.

³⁷ To, že Platón viděl v sofistech příčinu morálního úpadku a chtěl ho napravit, je všeobecně přijímaný názor. Někteří sofisté (např. Thrasymachos) mohli být skutečně ohrožením *polis*. U ostatních, zvláště starších sofistů, je to méně pravděpodobné, jim vytýká spíše jejich (podle něj nesprávná) prakticko-filosofická pojetí. Z některých dialogů vyplývá, že si jich vážil a jejich názory nebyly v rozporu s (konvenční) morálkou. Srov. KRAUT Richard (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, 64–65.

³⁸ Nakolik toto Platónovo schéma odpovídalo historickým skutečnostem uvidíme v druhé části práce.

Pro Platóna představovala sofistika ohrožení všech zdrojů *areté*.³⁹ Sofisté, což je současně i jejich zásluhou a ctí, začali vzdělávat především mladé muže, kteří měli dosáhnout vlivných míst a funkcí v *polis*. Podle Platóna však stavějí na nepevných základech. Je tedy ohrožena i *polis*. Smrt Sókrata znamenala pro mladého Platóna životní událost a mezník. Právě nespravedlnost a vládychtivost, možná i závist a rivalita byly soudci Sókratovy pře. Platón byl ale přesvědčen, že to je v první řadě nevědomost, co způsobuje špatné jednání. A sofisty pokládal za ty, kteří tuto nevědomost spíše rozmnožují, než aby jí odstraňovali.

³⁹ Pro Platóna je v tom člověk dobrý – *agathos*, v čem je moudrý, znalý – *sofos* a v tom špatný – *kakos*, v čem je neznalý – *amathés*. Skutečnou *areté* pak má ten, kdo má i skutečné vědění – *epistémé*, která dle Platóna spočívá ve „zření idejí“ – *theória ideón*. Srov. *Lachés* 194d.

1.6 Jak se Platón konfrontuje se sofistickou?

Platón považoval tedy sofisty a sofistiku za ohrožení „dobroti“ (a podstatných funkcí života) *polis* a tím i jednotlivce. Na druhou stranu si byl ale vědom nerovnosti sil v boji, jenž chtěl vést. S odstupem dvou a půl tisíce let vidíme, že strategie, kterou nakonec zvolil, se ukázala možná jako efektivnější. Víme, že se angažoval osobně v Syrákúsách a později snad udržoval kontakt s makedonským králem a ve veřejných věcech byl pravděpodobně aktivní i jinými způsoby. Většinu svého času věnoval však dlouhodobější a náročnější strategii. Založil Akademii a začal psát.⁴⁰ To je způsob, jak se vyrovnává i se sofistickou své doby. Tím, že psal a učil v Akademii, snažil se mimo jiné podávat informace o tom, co za sofistiku pokládal. A tak odhalovat její „pravou“ tvář. Když čteme jeho dialogy, vidíme, že styl jeho psaní je skutečně jedinečný. Norský interpret Platónových dialogů Wyler poukazuje na dva zajímavé aspekty. První z nich je ten, že Platón používá nepřímý způsob sdělování.⁴¹ Pomocí alegorií a symbolů odhaluje a prosvětluje skutečnosti, které nechce a nebo nemůže sdělit přímo. Druhý aspekt se týká v lidských dějinách známé skutečnosti „vize“. Podle Wylera musel Platón během mládí zažít „vizionářskou“ zkušenost, díky které pak tvoří svá díla.⁴² Vzhledem k našemu tématu by to znamenalo, že to nebyly tedy pouze negativní zážitky jeho mládí, které formovaly jeho přístup k sofistice. Jasně to lze vidět v jeho pozdější tvorbě, především v dialogu *Sofisté*. Platón tu nepracuje s konkrétními postavami, ale začleňuje sofistiku do celkového řešení širších souvislostí. Wylerova hypotéza může napomoci následujícímu rozlišování. Vedle Platónovy teoretické konfrontace, víme i o jeho praktickém přístupu k sofistům. Na mnoha místech hovoří s úctou o Prótagorovi i ostatních sofistech.⁴³ Jsou často Sókratovými rivaly ale zároveň i těmi, s jejichž pomocí dospívá mistr v „rození myšlenek“ (*maieutiké techné*) k novým poznatkům. Na druhou stranu hovoří Novotný o tom, že Platón jako člověk se spíše zajímal o myšlenky a obecné vztahy a souvislosti, než o konkrétní lidské jedince a jejich osudy. Znamenalo by to, že tomu odpovídajícím způsobem se zabýval i sofistickou. Hledal,

⁴⁰ Podle Novotného nebyla Akademie školou v obvyklém slova smyslu, kde by se kolem staršího učitele shromažďovala skupina žáků. Platón byl samozřejmě „hlavou“ tohoto společenství. Všichni však byli mezi sebou navzájem *hetairoi* – přátelé a *synontes* – dosl. ti, co „jsou spolu“, „spolujoucí“. „Nebylo tam autoritativního vykládání hotových nauk, nýbrž společné hledání poznatků. *Logos* – řád vědeckého myšlení, spojoval snahy všech těch společníků a mužný *Eros* byl jeho pomocníkem.“ Srov. NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. I, Praha: Jan Laichter, 1948, 101.

⁴¹ Srov. WYLER Egil A.: Pozdní Platón, Praha: Petr Rezek, 1996, 17–18.

⁴² Srov. tamtéž 26–27. Wyler se odvolává na místo v dialogu *Parmenidés* (srov. *Parmenidés* 164d) – Platón ve snové vizi nazírá „určitým způsobem zformovaný duchovní svět, o jehož existenci nikdy později nezapochoval, avšak za jehož esenci, podstatu, se zasadil svým životem, zčásti proto, aby si ji sám myšlenkově osvojil, zčásti proto, aby ostatním umožnil podílet se na něm – ať už pouze myšlenkově či praktickou činností.“

⁴³ Např. v dialogu *Prótagorás*.

jak začlenit skutečný fenomén sofistiky do svého světa idejí a jak nalézt pro sofistiku odpovídající „ideové“ začlenění.

Je to, co Platón prezentuje ve svých dialozích, odraz skutečné historické sofistiky, nebo pouze pokus o zachycení a uchopení „ideje sofistiky“, tak jak ji on sám chápal? Tuto otázku se pokusím zodpovědět v druhé části práce. Pro celistvější představu věnujme nyní ještě pozornost stručné charakteristice jednotlivých protagonistů sofistiky.

1.7 Postavy sofistů

Částečně byli jednotliví sofisté představeni již v části 1.4 v rámci zpracování příslušných dialogů. Je nutné předeslat, že Platón jako filosof-básník měl v úmyslu zachytit jednotlivé postavy konkrétním způsobem. A to tím způsobem, aby zapadli do „role“, kterou jim v dialogu určil. Ne ovšem tak, že by vytvářel literární fiktivní postavy, které nemají s historickými osobami žádnou souvislost. To jistě ne. Zároveň si ovšem nelze myslet, že by byl Platón nestranným historikem, jenž se snaží vylíčit co možná nejvěrněji historickou skutečnost. Platón používá jednotlivé postavy jako Sókratovy partnery, aby s jejich pomocí vykreslil hledanou podobu problému. V jeho dialozích se spojuje zkušenost s hledáním ideální skutečnosti.

Předkládám všechny hlavní postavy platónské sofistiky.⁴⁴ Podle doby svého působení a podle posloupnosti mistr-žák lze hovořit o tzv. starších a mladších sofitech.

Starší sofisté:

PRÓTAGORÁS Z ABDÉRY v Thrákii. V dialogu *Prótagorás* (více viz 1.4.3), který mu Platón věnoval, je představen jako ze všech přítomných nejstarší, úctyhodný muž. „Jsem sofista (...) vzdělávám lidi“ (317b), prohlašuje o sobě. Z jistou ironií se o něm na jiném místě mluví jako o tom, kterému se ostatní „obdivovali pro jeho moudrost jako bohu“ (*Theaitétos* 161c). Nedochovaný spis *Alétheia* (srov. *Theaitétos* 171c) měl obsahovat jeho nejznámější výrok: „Všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“⁴⁵ Další jeho spis *O bozích* (*Peri theón*) měl obsahovat další známý výrok: „O bozích nemohu vědět, ani že jsou, ani že nejsou, ani jaká jest jejich způsob; mnohé překážky totiž brání to vědět, i nejasnost té věci i krátkost života lidského“ (srov. také *Theaitétos* 162d).⁴⁶ Zabýval se též zkoumáním jazyka a správného užívání slov (srov. *Faidros* 267c). Platón řadí Prótagoru do linie filosofů dění (viz 1.4.7). Prótagorás vyučuje politické zdatnosti a rozvážnosti (*areté politiké* a *eubúlia*) za mzdu.⁴⁷ Platón považoval Prótagoru za

⁴⁴ Úmyslně a s ohledem na přístup daný tématem práce nepoužívám informace o jednotlivých postavách z jiných zdrojů, než jsou Platónovy dialogy. O některých historicky doložitelných sofitech je v platónských dialozích velmi málo podrobných informací. Z tohoto pohledu je přínosná studie německé autorky Helgy Scholten, která zpracovává podrobně jednotlivé hlavní postavy sofistiky na základě neplatónských zdrojů; viz SCHOLTEN Helga: *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003.

⁴⁵ *Theaitétos* 152a.

⁴⁶ Výrok v této podobě je uveden u Diogena Laertia IX, 51.

⁴⁷ „Ta nauka pak jest rozvážnost i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce.“ (*Prótagorás* 318e–319a). Sókratés o Prótagorovi: „A máš takovou víru sám v sebe, že kdežto jiní se s tímto uměním skrývají, ty jsi

hérakleitovce, a tím za filosofa-relativistu, neboť prý jako první učil, že o každé věci je možno vyslovit dva soudy mezi sebou protikladné – antilogie.

GORGÍAS Z LEONTÍN na Sicílii. Ze své vlasti byl poslán do Athén jako nejzpůsobilejší k politickým úkolům.⁴⁸ V dialogu *Gorgiás* (více viz 1.4.5) prohlašuje o sobě, že je velmi dobrý *rhétor* a je schopen takovými dělat i druhé (srov. 449a–449b), za největší dobro považuje „schopnost přemlouvat řečmi“ (452e),⁴⁹ výstižně a stručně (srov. 449c). Gorgiás ovládá moc rétoriky, která má podle jeho slov pod svou mocí všechny síly (srov. 456b). „Rétor je totiž schopen mluvití přede všemi a o všem, takže působí na množství s větší přesvědčivostí zkrátka ve všem, cokoli by chtěl“ (457a–457b), nicméně je třeba užívat rétoriky spravedlivě a i to, říká Gorgiás, dokáže on naučit (srov. 460a).

PRODIKOS Z KEA. Také jako vyslanec své obce přichází do řeckého centra moudrosti. V dialogu *Prótagorás* představen jako „velmi moudrý muž a přímo božský“ (316a) s hlubokým hlasem, zabalen do pokrývek a kožešin (snad mírně neduživý). Jako jeden z prvních se zabývá tzv. *orthoepieia* – volbou správného výrazu (pojmu) a etymologickými reflexemi.⁵⁰ Prodikos je krajan básníka Simónida a Sókratés ho představuje jako svého učitele,⁵¹ u něhož si zaplatil přednášku.⁵² Na jiném místě je řazen mezi ty, kteří „spisují prosaické chvalořeči na Héraklea i jiné héroje“.⁵³

HIPPIÁS Z ÉLIDY. Platón mu věnoval dva dialogy (více viz 1.4.1 a 1.4.2), v nichž je představen jako všeuměl a člověk znalý mnoha oborů, jenž bere za své vyučování mladých velké peníze.⁵⁴ Také Hippiás byl vyslancem své obce v různých veřejných záležitostech. V dialogu *Prótagorás* je představen v kruhu těch, kteří se ho dotazují na věci ohledně *fysis* (srov. 315c). Na jiném místě mluví o problematice *fysis-nomos*.⁵⁵

zjevně ohlásil své zaměstnání přede všemi Hellény, pojmenoval ses sofistou, vystoupil jsi jako učitel vzdělání a zdatnosti a první jsi začal brát za to mzdu.“ (*Prótagorás* 348e–349a).

⁴⁸ Srov. *Hippiás Větší* 282b.

⁴⁹ Sloveso *peithein* – znamená přesvědčování, přemlouvání i svádění zároveň (způsobovat změnu mínění a jednání).

⁵⁰ Srov. *Prótagorás* 337a–337c: pasáž kde Platón mírně paroduje pověstnou Prodikovu synonymiku.

⁵¹ „Je Prodikova moudrost jakási božská a stará, buď že má počátek od Simónida nebo je ještě starší. Ty, jenž jsi znalý mnoha jiných věcí, této jsi, jak je vidět, neznalý a nikoli znalý tak, jako jsem já, protože jsem žák tohoto zde Prodika.“ (*Prótagorás* 341a).

⁵² Sókratés lituje, že si zaplatil u Prodika přednášku za pouhou drachmu a ne tu za padesát drachem, po jejímž absolvování, je prý posluchač v předmětu (*orthoepieia*) dokonale vzdělán. Srov. *Kratylos* 383b.

⁵³ Srov. *Symposion* 177b. Mezi sofisty, kteří zavedli do prosaické literatury oslavné i hanlivé řeči se počítá především Gorgiás.

⁵⁴ Srov. *Hippiás Větší* 281b. Sofisté začali vybírat za svou činnost nemalé finanční částky.

⁵⁵ „(...) vy všichni jste dohromady příbuzní a blízcí a spoluobčané – přirozeností, ne zákonem; neboť podobné je podobnému přirozeností příbuzné, avšak zákon, tyran lidí, dopouští se mnohých násilností proti přirozenosti.“ *Prótagorás* 337c–337d.

Mladší sofisté:

THRASYMACHOS Z CHALKÉDÓNU. Je historickou postavou zmiňovanou i jinde. Vystupuje v *Ústavě* a hlavními kritérii v otázce spravedlnosti jsou pro něho moc (právo silnějšího) a zkušenost (*empeiria*), jak se o spravedlnosti smýšlí mezi většinou lidí té doby. Thrasymachovo pojetí odpovídá přesvědčení zastánců primátu *fysis*. A sice tak, že spravedlnost není hodnotou absolutní, ale relativní, vycházející z daného stavu, situace a dobového úzu (viz podrobněji 1.4.6).

KALLIKLÉS je (pravděpodobně) fiktivní postava a představuje určitý typ sofisty (viz podrobněji 1.4.5).

PÓLOS Z AKRAGANTU je počítán v dialogu *Theagés* mezi ty, kteří chodí a přemlouvají v různých městech mladíky, aby se u nich učili, za vyučování platili a byli jim vděční.⁵⁶ V dialogu *Gorgiás* je představen jako žák Gorgia, který je (stejně jako jeho učitel) přesvědčen o velké moci rétoriky. Platón připouští, že rétorika je „odborně naučné zaměstnání“, ale považuje ji za pouhé úlisné lahodění (*kolakeia*).⁵⁷ Pólos rétoriku brání; uniknutí před trestem bere jako výhodu a zastává názor, že je lepší bezpráví činit, než snášet⁵⁸ (viz také 1.4.5).

EUTHYDÉMOS a DIONÝSODÓROS. Bratři vystupující v dialogu *Euthydémos*, kde provozují antilogické a eristické umění, které jsou činnostmi určitého „druhu“ sofistů. Historičita těchto bratrů je dána pravděpodobně pouze zmíněným dialogem (podrobněji viz 1.4.4 a 1.8).

Výčet mladších sofistů není úplný. Pro porozumění problematice není však nutné znát všechny, kteří si ve větší či menší míře v praxi nebo teorii osvojili něco ze způsobů a metod sofistiky. Spíše než na detailní a historicky obtížně definovatelné podrobné charakteristiky jednotlivých sofistů se podíváme na podoby sofistiky. Ty uvidíme zřetelně v následující části.

⁵⁶ Srov. *Theagés* 128a.

⁵⁷ Viz *Gorgiás* 463a–463b.

⁵⁸ Tamtéž 474b.

1.8 Způsoby realizace a podoby sofistiky

Do jisté míry tři základní odlišné oblasti a přístupy – způsoby realizace sofistiky, které však vytvářejí společně její celistvý obraz. Tento obraz nám může zprostředkovat detailnější a výstižnější pochopení fenoménu *sofistiké techné*.⁵⁹

ERISTICKÉ A ANTILOGICKÉ UMĚNÍ (*eristiké-antilogiké techné*) používané v praxi je představeno dialogem Euthydemos (viz 1.4.4). Ukazuje především činnost a slovní zápasení (*agón logón*) některých mladších sofistů. Za průkopníka tohoto umění označuje Platón Zénóna z Eleje, žáka Parménidova, kterého označuje krycím jménem trojského heroa: „A nevíme snad o elejském Palamédovi, že mluví podle pravidel umění tak, že se tytéž věci ukazují posluchačům podobnými i nepodobnými, jedněmi i mnohými, trvajících v klidu i jsoucích v pohybu? (...) podle pravidel umění způsobí, že se totéž tímž lidem ukáže jednou spravedlivým, a když bude chtít, nespravedlivým“ (*Faidros* 261d).⁶⁰ Jak toto podivuhodné umění Platón hodnotí? Adepti této dovednosti „kdykoli o něčem sporném hovoří, nestarají se o to, jak se má ta věc, která je předmětem rozpravy, nýbrž o to se snaží, aby se to, co oni sami pronesli jako svůj názor, stalo míněním přítomných“ (*Faidón* 91a). „Pro svou moudrost jsou totiž schopni všechno dohromady míchat a při tom přece dovedou být sami sebou spokojeni“ (*Faidón* 101e). Takové jedince ovšem nepokládá nikdo a ani Platón za příliš moudré. Mnohem schopnější a nebezpečnější je ten, kdo dokáže argumentovat zdánlivě správně a docílit tak čehokoliv.⁶¹ A jak se tito liší od pravých dialektiků? *Antilogikoi* se „domnívají, že se nepřou, nýbrž vědecky rozmlouvají, ačkoli nedovedou předmět řeči rozkládati v druhy a tak jej zkoumati, nýbrž chytajíce se pouhého slova snaží se tvrditi opak toho, co bylo řečeno, a tak užívají vůči sobě navzájem pře, a nikoli dialektiky“ (*Ústava* 454a).⁶² Ne vždy je snadné odlišit umění eristické od

⁵⁹ Nazývám tyto oblasti pojmem *techné* (umění) ačkoliv Platón na mnoha místech svých dialogů toto označení zmíněným oblastem upírá a charakterizuje tyto spíše jako *empeiria* (zběhlost, obratnost získaná zkušeností). *Techné* je dle Platóna spojena s *logos*, je racionální, *empeiria* naopak iracionální (srov. *Gorgiás* 465a).

⁶⁰ Zénón z Eleje, vynálezce dialektiky (*to dialegesthai*) a metody otázek a odpovědí k dosažení důkazů, byl dle Platóna (a Aristotela) prvním antilogikem, neboť „z mínění, která vyvracel, vybíral jednotlivé myšlenky a ukazoval nemožnost závěrů, které z nich nutně vycházejí. Postupuje při tomto nepřímém dokazování ze dvou opačných předpokladů, ukazoval věci ze dvou opačných stran; přitom posluchač zůstával na pochybách, kde je pravda.“ NOVOTNÝ František: *O Platónovi*, sv. III, Praha: Jan Laichter 1949, 10–11.

⁶¹ Ti, co se koncentrovali na slovní vítězství za každou cenu jakýmkoliv způsobem můžeme nazývat eristiky. Od nich lze odlišit ty, kteří sice také usilovali o slovní vítězství, ale dokázali ho dosáhnout zdánlivě korektními argumenty, případně korektně dosáhnout zdání, že daná věc se má tak i onak a ukázat, že pravda není ani na jedné straně. Tyto „schopnější“ lze nazvat antilogiky.

⁶² Charakteristika antilogiky je dána neschopností rozkládat předmět řeči v druhy (*diairesis*). Lze dodat, že zároveň i absencí *synopsis*. Platón tu neřeší ovšem problém případu, kdy k *diairesis* i *synopsis* dochází, ale nesprávně úskočným zaměňováním různých významů téhož slova a různých vztahů téhož pojmu. Toho využívali znalci záliby Athéňanů v debatách a překvapovali je zdánlivě správnými logickými hříčkami. Ty

antilogického, mnohdy splývají dohromady a doplňují se. Podobně to někdy platí i o vztahu antilogiky a dialektiky. V dialogu *Sofisté* říká Platón, že nejlepším označením sofistů je právě „slovní zápasník“ (*antilogikos*), který tomu učí i jiné (*Sofisté* 232b).⁶³ Dostáváme se k velmi subtilnímu rozlišování, neboť Platón připouští, že tak jako se podobá vlk psu, podobá se často i *antilogikos* tomu, kdo skrze *diakritiké techné* (rozlučovací, rozlišovací umění) provozuje „ušlechtilou sofistiku dobrého rodu“ (*Sofisté* 231b). Neméně subtilní je označení antilogiky jako dovednosti projevat o všech věcech pochybnost, která se nachází též ve výše zmíněném dialogu.⁶⁴ V této souvislosti zmiňuje Platón důležitost pojmu *homologeín* (souhlasně uznávat). Díky tomu je možné, aby se obě strany krok za krokem jednotně shodli na vymezení a obsahu každého pojmu a došli k požadovanému efektu.⁶⁵ Sloveso *homologeín* používá Platón na mnoha místech a je pro něj znakem pro rozlišení antilogiky od dialektiky. Platónovým úmyslem bylo ukázat, že eristika a antilogika neučí pravé *areté*, a odlišit ji od pravé filosofické dialektiky.

RÉTORIKA (*rhétoriké techné*) byla v Platónově době uměním, které bylo spjato úzce s životem v *polis* a to především v politické sféře. Lze říci, že postupně vyrůstala z tradice rapsódů,⁶⁶ kteří buď jako potulní nebo na jednom místě usazení exponenti především homérovské a hésiodovské poezie působili na řecký lid. Každý člověk mohl zakusit na sobě její kouzlo (*thelxis*) a stejně i Platón. Jako filosof-básník poznal však určité nebezpečí, které s tím souvisí a ve svém úsilí o pravé poznání se střetává i s rétorikou. Platónovu polemiku s ní zachycuje především dialog *Gorgiás* a *Faidros*.⁶⁷ Gorgiás byl nejen rapsódem a rétorem, ale i mistrem obecného vzdělání (*sofisté*), které bylo potřebné pro úspěšné prosazení se ve veřejném životě. Na otázku, co je největším dobrem, o němž tvrdí, že je jeho tvůrcem, odpovídá: „To Sókrate, co je vpravdě největším dobrem a příčinou jednak osobní svobody pro lidi samy vůbec, jednak zároveň i příčinou i možností pro každého jednotlivce zvlášť, aby vládl nad jinými ve své obci“ (*Gorgiás* 452d). Gorgiás patřil ke starší generaci sofistů a rétoriku chtěl provozovat ve shodě se spravedlností.

spočívaly v prezentaci poměru pojmů k pojmům protikladným a sporným, v nepřesném obracení soudů a ve spojování různých přísudků s týmž podmětem. V podstatě to byla *sofismata*, viz pozn. 26.

⁶³ Sám Prótagoras považuje ovšem za nespravedlnost, když se nerozlišuje slovní zápasnictví od věcné rozpravy. Pokud je partnerem eristik, lze žertovat a „porážet“, pokud ne, je žádoucí „podporovat“ partnera. Srov. *Theaitétos* 167e. To by znamenalo, že mnoho sofistů (alespoň starších) si bylo dobře vědomo nuancí mezi eristikou a ostatními způsoby rozmluv a dokázali toho jistě využít.

⁶⁴ Pochybovat a divit se může často splývat. V dialogu *Theaitétos* 155d se za počátek filosofie pokládá údiv. Sám Platón (nadšený etymolog) si byl jistě vědom jemných distinkcí mezi údivem a pochybností, mezi sofistou a filosofem.

⁶⁵ Srov. *Menón* 75d. Dalším slovem zde užitým je adjektivum *dialektikóteron* – dialektičtější, kterým chce Platón naznačit, že dialektika předpokládá, aby se oba partneři co nejpřesněji shodli na vymezení používaných pojmů.

⁶⁶ *Rhapsódein* – přednášet básně, odříkávat z paměti. Substantivum *rhapsódos* – přednášeč básní.

⁶⁷ Faidros byl žákem sofistů Hippia.

Sókratés však namítá: Rétorika přemlouvá.⁶⁸ Gorgiás namítá: „A kdykoli je nějaká volba (...), vidíš, že jsou to řečníci, kteří radí a jejichž mínění o takových věcech vítězí.“ (*Gorgiás* 455e). Rétorika je mocná, „o věcech samých nepotřebuje vědět nic, nýbrž stačí jí mít vynalezen nějaký prostředek přemlouvání, aby se neznalcům jevilo, že zná více než znalci.“ (*Gorgiás* 459c). A to je důvod, proč se Platón snaží ukázat její nebezpečí. „Všechna její činnost a její uplatňování se děje řečmi“ (*Gorgiás* 450c). Rétorika nedává (dle Platóna) většinou pravé vědění, ale pouhé mínění (*doxa*).⁶⁹ Platón považoval rétoriku za pouhou *empeiria* (zběhlost) ve způsobování libosti posluchačům. V dialogu *Faidros* ukazuje Platón jaká by rétorika měla být, aby sloužila právu a spravedlnosti. Rétorika nemá být *psychagógia* (kouzelnickým voděním duší, srov. *Faidros* 261a) ani neumělou obratností (*atechnos tribé*)⁷⁰ (srov. *Faidros* 260e), aby se nestávala karikaturou soudnictví. Ten, kdo chce o něčem dobře hovořit, má mít o tom pravdivé vědění. Tím se Platón vymezuje proti tehdy běžnému mínění, že řečník nemusí znát vždy pravdu, stačí, když ví, jak přesvědčit. Jako žádoucí vidí rétoriku filosofickou, jež ovládá dialektiku a za pomoci *synopsis* a *diairesis* činí lidi spravedlivějšími a schopnějšími poznat pravé dobro.⁷¹ Platón dává rétorice místo ve své *polis* tak, aby nesloužila tomu, kdo více zaplatí, ale vedla lid k *areté*.

POLITICKÉ UMĚNÍ (*politiké techné*) se podle Platóna vztahuje k duši a člení se na zákonodárství a soudnictví.⁷² V době demokratických Athén, především od vlády Perikleia, byla *politiké techné* žádaným a nutným uměním pro dobré fungování *polis*. Platón si byl vědom souvislosti mezi *areté politiké* jednotlivce a *polis* a věnoval tomuto tématu spis *Ústava* (viz také 1.4.6). Jeho zkušenosti z mládí a nespravedlivé usmrcení Sókrata

⁶⁸ *Gorgiás* 453a – *peithús démiúrgos estin rhétoriké*. Pro plnější pochopení je nutno vzít v úvahu širší význam slovesa *peithen* a *démiúrgos*. *Démiúrgos* je ve smyslu řecké mytologie mezičlánek mezi Bohem a stvořením, který tvoří svět. K významu slova *peithein* viz pozn. 49. Tím je naznačeno, že rétorika není „pouhým“ přemlouváním, ale čímsi, co může mocně ovládat a zasahovat člověka.

⁶⁹ V dialogu *Theaitétos* 201a, mluví Sókratés o rétorech a řečnících jako o největších velikánech v „moudrosti“: „Tito totiž svým uměním přemlouvají, a to ne tak, že by poučovali, nýbrž, že způsobují mínění, kterákoli chtějí.“

⁷⁰ Doslova „s uměním nesouvisějící cvik, obratnost“. Substantivum *tribé* znamená cvičení, obratnost, ale i zábavu, zabývání se něčím a v plurálu dokonce vytáčky. Platónův Sókratés označuje rétoriku také za *kolakeia* – lichocení, lze říci, za zběhlost v lichocení a úlisnosti. (*Gorgiás* 468c). A na jiném místě mluví o rétorské *démégoria* – řečnění k lidu, související s pejorativně chápanou *démagógia* (srov. *Gorgias* 503a).

⁷¹ Kromě eticko-noetického aspektu rétoriky pojednal Platón také o estetickém aspektu rétoriky. Každá řeč má být složena jako živý tvor a mít jakési „tělo“, „hlavu“ i „nohy“, „střed“ i „krajní části“, tak, aby se hodilo vše k sobě navzájem. Srov. *Faidros* 264c.

⁷² *Politiké techné* jako umění občanského soužití dává Platón do souvislosti s duší, tělem se zabývá gymnastika a lékařství. Část politiky, zákonodárství, se zabývá „zdravým“ stavem politiky, část soudnictví, „nezdravým“ stavem. Obdobně i umění zabývající se tělem. Srov. *Gorgiás* 464b–464d.

formovaly mimo jiné i jeho přístup k politice.⁷³ Ta se skutečně stávala často místem, kde se odehrával boj o moc a vliv. Místem vyřizování účtů soukromých i rodových. Důležitým elementem v oblasti politiky je Platónovi *paideia*.⁷⁴ Jako typicky řecký myslitel, pozoroval více duševní pochody jednotlivce v něm samém, než jednotlivce v jeho prostředí. Od toho odvozoval i ideální způsob interakce mezi jednotlivcem a společností – filosofové s božskou inspirací dávají zákony, dokonalé zákony pak utvářejí dokonalou obec, která vychovává následně dokonalé filosofy.⁷⁵ Proč se tak ale neděje? Lid vychovává jednotlivce podle svého mínění a „který jiný sofista nebo které soukromé vlivy působící v opačném směru by mohly nad tím nabýt vrchu?“ A i kdyby, Platón je přesvědčen, že „žádný z těch placených soukromých učitelů, které dav nazývá sofisty a pokládá za své soupeře, neučí ničemu jinému než těm míněním lidu, která si dělají na svých shromážděních, a to že nazývá moudrostí“ (viz *Ústava* 492d–493b). *Demos* je jako veliké zvíře a většinová politika se prý podobá *kolakeia* (lichocení) a ví, jak tomuto zvířeti lahodit a jak s ním zacházet. Platón považuje sofisty za ty, kteří sice vychovávají k úspěšnému ovládnutí *politiké techné*, ovšem ne ve smyslu Platónově. Kritérii v politice se stávají přirozená síla, zkušenost, lichocení, zdání (*fysis, empeiria, kolakeia, doxa*). Spravedlnost je chápána jako libovůle a právo silnějších (viz 1.4.5). „Žádná z nynějších obecních ústav není hodna filosofické povahy“ – míní Platón (*Ústava* 497b).

Fenomén sofistiky se projevoval ve všech těchto oblastech. Tak jak se lišily jednotlivé postavy sofistů, lišila se i míra jejich účasti a způsob, jak působily skrze výše zmíněné *technai*. Někteří byli činní převážně v jedné oblasti, další rozprostírali pole své působnosti do mnoha dílčích oborů i jednotlivých „věd“. Samotný fakt, že byli považováni a sami sebe považovali za profesionální učitele a odborníky, předpokládal jejich alespoň částečnou kompetenci v některých tehdy důležitých oblastech vědění. Je nutné si také uvědomit, že druhy věd, tak jak je chápeme my dnes, se teprve utvářely.

⁷³ Ačkoliv měl Platón mezi svými předky slavného politika a zákonodárce Solón, nepokládal ani velké postavy Athén (Perikleas, Kimón, Themistokleas) za dobré politiky. Za jediného, kdo provozuje pravou a správnou „politiku“ pokládal (svého) Sókrata. Srov. *Gorgiás* 515c a 521d. Platón dokonce upřednostňuje, aby především dospívající jedinci byli od působení veřejnosti odděleni, neboť ta prý (často) jednotlivce kazí. Založení Akademie je dokladem, že vsadil spíše na separátně pojatý styl *paideia*. Na jiných místech ovšem říká, že i nejnepřávanější člověk vychovávaný pod zákony a v lidské společnosti je lepší než ten, kdo nepoznal ani zákony ani sociální klima *polis*. Srov. *Prótagorás* 327c–327d.

⁷⁴ Výchovu mladých i dospělých pokládal Platón za podstatný úkol *polis*. Díky ní získávají jedinci *politiké areté*. *Politikos* – politik má činit občany lepšími, spravedlivými a dobrými.

⁷⁵ Na více místech zmíněná vláda filosofů se týká malého množství, *demos* jako celek (tzn. většina lidí) je dle Platóna filosofie neschopen. Srov. *Ústava* 494a.

1.9 Podstatná témata a pojmy Platónova sporu se sofistickou

Následující tabulka předkládá tematiku jednotlivých výše rozebíraných dialogů v souvislosti s přístupem sofistů a sofistiky. Pro detailnější informace je dobré nahlédnout do kapitoly, která zpracovává příslušné dialogy (1.4) nebo do kapitoly o podobách sofistiky (1.8).

	Témata	Podoba a přístup sofisty-sofistiky
<i>Hippiás Menší</i>	DOBŘÍ & ŠPATNÝ (<i>AGATHOS & KAKOS</i>), SCHOPNOST, MOHOUCNOST (<i>DYNAMIS</i>), ZCHYTRALÝ, OBRATNÝ (<i>POLYTROPOS</i>), LŽIVÝ (<i>PSEUDÉS</i>).	Sofista Hippiás si zakládá na vlastní schopnosti úsudku a znalostech v mnoha oborech: „Ještě nikdy jsem se s nikým nesetkal, kdo by byl nade mne v něčem silnější“ (srov. 364a). Představen Platónem jako „všeznalec“, „všeuměl“ a také zároveň poněkud naivní a povrchní (podrobněji viz 1.4.1).
<i>Hippiás Větší</i>	KRÁSNO (<i>TO KALON</i>), VHODNOST (<i>TO PREPON</i>), UŽITEČNOST (<i>TO CHRÉSIMON</i>), PROSPĚŠNOST (<i>TO ÓFELIMON</i>), SLAST, LIBOST (<i>HÉDONÉ</i>).	„Krásný“ Hippiás chápe krásno konkrétně, nehledá ideu krásna (<i>eidos</i>). Krásné je pro něho: „Být schopen dobře a krásně provést řeč“; „řeči přemluvit“ (<i>peithein</i>) (srov. 304a,b) Je zastáncem celistvého zkoumání jsoucna (srov. 301b), dialektické rozkládání považuje za „oškrabky a odřezky řeči“ (srov. 304a) (viz podrobněji 1.4.2).
<i>Prótagorás</i>	UČITELNOST „DOBROSTI“ (<i>DIDASKEIN ARETÉN</i>), VÝCHOVA (<i>PAIDEIA</i>), DOBROST POLITICKÁ (<i>ARETÉ POLITIKÉ</i>), ROZVÁŽNOST (<i>EUBÚLIA</i>), „DOBROST“ = VĚDĚNÍ? (<i>ARETÉ = EPISTÉMÉ?</i>).	Prótagorovi žáci se neučí mnohým naukám (jako u Hippiá), ale „proč přišli“ (nutnosti sebereflexe) a rozvážnosti v soukromých i obecních věcech, aby byli co nejschopnější slovem i činem – <i>deinos legein kai poiein</i> (srov. 318e–319a). Mýtem o božském původu <i>diké</i> (spravedlnosti) a <i>aidós</i> (studu, uctivosti) a pozorováním skutečného života dokládá Prótagorás, že <i>politiké areté</i> lze učit všechny (srov. 320d–328d); <i>areté</i> nepovažuje výlučně za <i>epistémé</i> (viz podrobněji 1.4.3).

Euthydémos	<p>SLOVNÍ PŘE & FILOSOFICKÁ ROZMLUVA (<i>ERIZEIN & FILOSOFEIN</i>),</p> <p>SLOVNÍ ZÁPASENÍ (<i>AGÓN LOGÓN</i>),</p> <p>ANTILOGICKÉ & LOGICKÉ (<i>ANTILOGIKON & LOGIKON</i>),</p> <p>FALEŠNÁ ARGUMENTACE, PARALOGISMY (<i>SOFISMATA</i>).</p>	<p>Euthydémos a Dionýsodóros jsou představeni jako slovní kejklíři. Za každou cenu chtějí vítězit ve slovních sporech a nedbají logických pravidel. Používají sofismat a naučených zdánlivě pravdivých argumentací (viz podrobněji 1.4.4 a 1.8).</p>
Gorgiás	<p>RÉTORIKA PŘEMLOUVÁ (<i>PEITHÚS DÉMIÚRGOS</i>),</p> <p>STAVÍ NA MÍNĚNÍ (<i>DOXA</i>)</p> <p>NEMÁ PRAVÉ VĚDĚNÍ (<i>EPISTÉMÉ</i>),</p> <p>NENÍ UMĚNÍM (<i>TECHNÉ</i>),</p> <p>POUZE ZBĚHLOSTÍ (<i>EMPEIRIA</i>),</p> <p>PŘIROZENOST & ZÁKON (<i>FYSIS & NOMOS</i>).</p>	<p>Podle Gorgia je odborný řečník přesvědčivější než kdokoli jiný z odborníků. <i>Rhétoriké techné</i> je mocná (srov. 456c). Mínění řečníků vítězí (srov. 456a). Kalliklés považuje <i>fysis</i> za zákon: „jako plamen vyšlehne právo přírody.“ (viz 484b). A „blahobyť, nezkrocenost a svoboda, jestliže má podporu, je „dobrost“ (<i>areté</i>) a štěstí, kdežto to ostatní, tyhle příkrasy, ty dohody lidí proti přírodě, to je žvást a za nic nestojí.“ (viz 492c a podrobněji 1.4.5 a 1.8).</p>
Ústava I.-II.	<p>SPRAVEDLNOST & NESPRAVEDLNOST (<i>DIKÉ & ADIKIA</i>),</p> <p>PRÁVO SILNĚJŠÍHO A ZKUŠENOST, SPRAVEDLNOST CÍL NEBO PROSTŘEDEK?</p> <p>SPRAVEDLNOST JAKO <i>ARETÉ</i>.</p>	<p>Pro Thrasymacha je spravedlivé to, co je „silnějším prospěšné“ (viz 338c). Hlavními kritérii v otázce spravedlnosti jsou pro něho moc (právo silnějšího) a zkušenost (<i>empeiria</i>) a jak se o spravedlnosti smýšlí mezi většinou lidí té doby (spravedlnost není hodnotou absolutní, ale relativní, vycházející z daného stavu, situace a dobového úzu). Spravedlnost je vynález lidí (slabších), těch, kteří nemají sílu jednat jinak. Být nebo zdát se být spravedlivý? (viz podrobněji 1.4.6).</p>

<i>Theaitétos</i>	<p>CO JE VĚDĚNÍ (<i>EPISTÉMÉ</i>)? VNÍMÁNÍ (<i>AISTHÉISIS</i>), MÍNĚNÍ (<i>DOXA</i>), MÍNĚNÍ, KTERÉ MÁ <i>LOGOS</i>.</p>	<p>Prótagorás: „Všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou“ (viz 152a). Dle Platóna by Prótagorás měl tvrdit: vědění=vnímání (srov. 164d). Prótagorás dále tvrdí, že jsou mínění (<i>doxai</i>) „horší“ a „lepší“, ale jedny i druhé nejsou o nic méně „pravdivější“ ve vztahu k tomu, kdo je má (srov. 167b). Někteří jsou moudřejší, ale nikdo nemá „nepravdivých“ mínění (srov. 167d a podrobněji viz 1.4.7; Prótagorův výrok je více zkoumán v druhé části práce).</p>
<i>Sofisté</i>	<p>JSOUCNO – NEJSOUCNO, FILOSOF – SOFISTA, SOFISTA – MÍNĚNÍ (<i>DOXA</i>), SOFISTA – NAPODOBITEL A KEJKLÍŘ, SOFISTA – ZDÁNĹIVÉ VĚDĚNÍ, SOFISTA – ZDÁNÍ (<i>FANTASIA</i>),</p>	<p>Sofista je přemlouvající (<i>peithos</i>) lovec mladých lidí, vychovávající za mzdu; prodavač nebo překupník <i>areté</i>; slovní zápasník (<i>antilogikos</i>) ovládající <i>eristiké techné</i> a učící svému umění i jiné; <i>eidólopoiios</i> vyrábějící obrazy zdání a nejsoucna, používající jako štít <i>probléma</i>. Sofista používající <i>diakritiké techné</i> provozuje ušlechtilou sofistiku (viz podrobněji 1.4.8 a 1.8).</p>

Na základě předchozího zpracování (srov. hlavně 1.3 až 1.8) a uvedené tabulky předkládám definici platónské sofistiky a sofisty:

SOFISTIKA NEOVLÁDÁ NEBO NECHCE APLIKOVAT DIALEKTICKÉ UMĚNÍ (*DIALEKTIKÉ TECHNÉ – DIAIRESIS, SYNOPSIS*)⁷⁶ ⇔ NEZPROSTŘEDKOVÁVÁ PRAVÉ VĚDĚNÍ (*EPISTÉMÉ*)⁷⁷, ALE POUHÉ MÍNĚNÍ (*DOXA*) ⇔ NENÍ PROTO SCHOPNA PŘIVÁDĚT K PRAVÝM HODNOTÁM, KTERÉ SPOČÍVAJÍ VE „ZŘENÍ“ IDEJÍ (*IDEAI*).⁷⁸

⁷⁶ V některých případech (např. antilogický přístup) sofisté dialektiky užívají, ale dle Platóna nesprávně, a tak nedocházejí k pravému poznání.

⁷⁷ Paradoxně ani Platón přesně nedefinoval, čím vědění je (srov. dialog *Theaitétos*).

⁷⁸ Předmětem „pravého“ poznání a vědění jsou pro Platóna ideje (viz pozn. 8). Není tématem práce kriticky posuzovat tuto jeho nauku. Je však dobré podotknout, že Platón sám během svého života a psaním svých dialogů tuto svou nauku kriticky promýšlel, upravoval a doplňoval. Právě konfrontace se sofisty mu do jisté míry pomáhala, aby zdůvodňoval a obhajoval své učení. Platón předkládá svou nauku a svá pojetí a zároveň se vymezuje vůči těm, kteří mají pojetí a nauky odlišné. Apologetickým způsobem předkládá současně svou nauku i odlišná pojetí a stanoviska „druhé strany“. K jeho cti zmiňme, že díky geniálnímu nadání to činí

SOFISTA NENAHLÍŽÍ PRAVÉ HODNOTY VYJÁDŘENÉ SKRZE IDEJE ⇔ NEVLASTNÍ PRAVÉ VĚDĚNÍ O „DOBROSTI“ (*ARETÉ*) ⇔ NEOVLÁDÁ DIALEKTICKÉ UMĚNÍ (*DIALEKTIKÉ TECHNÉ*), ALE JAKO ZNALEC POUHÉHO MÍNĚNÍ (*DOXA*), MÍNĚNÍ UTVOŘENÉHO Z POZOROVÁNÍ VĚTŠINY V LIDU ⇔ PŘEMLOUVÁ (*PEITHEIN*) POD ZDÁNÍM MOUDROSTI, BOJUJE SLOVY (*ANTILOGIKOS*) PRO VÝDĚLEK A STÁVÁ SE TAK MILOVNÍKEM ZDÁNÍ – *FILODOXOS*.

Platón nekritizoval sofisty primárně pro jejich závěry, ale kvůli principům, na kterých stavěli.⁷⁹ Jádrem konfrontace leží v odlišných východiscích. Sofisté používali téměř stejné metody (Sókratés byl ve své době v podstatě neodlišitelný od sofistů, jak uvidíme dále). Někteří odborníci (např. Patočka) se domnívají, že původ sókratovské metody krátkých otázek a odpovědí je doložitelný i u Prótagory.⁸⁰ Mezi Platónem a sofisty šlo o spor dvou základních přístupů ke skutečnosti. To uvidíme v druhé části.

Dosavadní práce spočívala spíše v rozboru (*diairesis*) pojmu sofistiky a v potřebném shromažďování a popisování různých základních informací.⁸¹ Poté, co jsem předložil Platónovo základní pojetí sofistiky a sofistů, se také naskýtá otázka, zda a jak dalece je toto pojetí důvěryhodné a historicky pravdivé. Při četbě dialogů můžeme mít dojem, a často oprávněně, že Platónovi sofisté jsou jedinci, kteří mají podivuhodné znalosti a schopnosti, ale protože nejsou schopni či nechťejí přijmout ono Platónovo – vyjádřeno s trochou nadsázky – „vizionářské“ pojetí dvou světů, nemohou dosáhnout „pravého“ vědění. Nepoužil Platón historické skutečnosti sofistiky pouze k potvrzení svých pojetí universa tak, jak by to učinil s jakýmkoli jiným přístupem a stylem myšlení?

Ve druhé části práce se pokusím nejprve objasnit, jak mohl Platón interpretovat skutečnost historických sofistů právě psaním svých dialogů, a dále, co mohlo být jádrem sofistického přístupu ke skutečnosti – jeho paradigmatem. Za cenu určitého zjednodušení (a v případě sofistiky to platí dvojnásob)⁸² bude nutné najít společnou bázi – paradigma sofistického stylu myšlení. Při tomto hledání musíme vycházet ze sofistiky platónské. Jako informační zdroj opět poslouží zčásti Platónovy dialogy. Kromě toho použiji ovšem další zdroje informací, a sice studie novodobějších autorů, kteří mají k dané problematice co říci.

vymezování velmi bohatým způsobem a tak máme k dispozici v jeho dialozích často i pozitivní charakteristiky „soupeřů“.

⁷⁹ KRAUT Richard (ed.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, 65–66.

⁸⁰ Dle Platóna se ovšem raději vyjadřuje ve formě delších řečnických proslavů – srov. 1.4.3. Platón zmiňuje, že prvním, kdo použil metodu otázek a odpovědí (*to dialegesthai*) byl již Zénón z Eleje. Viz 1.8 pozn. 60.

⁸¹ Vyšlo najevo, že se Platón (snad kromě dialogu *Sofisté*) nezabýval sofistickou systematicky a výlučně, nýbrž spíše v postupném probírání pro něj podstatných aspektů reality konfrontoval své pojetí s pojetím opačným, které bylo většinou dáno právě sofistickou.

⁸² Sofistika, jak jsme viděli, byla tvořena většinou originálními mysliteli, kteří měli odlišné okruhy zájmů.

2. PARADIGMA SOFISTIKY

Na konci první části práce jsme si položili otázku, jakým způsobem Platón recipoval skutečnost sofistiky. Víme, že z jeho dialogů vyplývá poměrně konkrétní a jednoznačná podoba. Jak dalece však odpovídá historické skutečnosti? Rekonstrukce historických událostí, skutečností a charakteristik významných jedinců je vždy předmětem kritiky, neboť se jedná o činnost, která vychází často z nejistých zdrojů. V druhé části práce bych se chtěl nejdříve kriticky zamyslet nad platónským pojmem sofisty. Popud mi k tomu dala mimo jiné i studie současného filosofa Boháčka.⁸³ A nejen jeho. I další autoři (Patočka, Graeser, Buchheim a Scholten) platónskou sofistiku promýšlí v širších souvislostech a snaží se hledat příčiny, proč jí athénský filosof hodnotil nepříliš kladně. V kapitole 2.1 (a částečně i v 2.2) čerpám ze studie výše zmíněného současného filozofa. Především proto, abych přiblížil i dnešní reflexe nad sofistickou. Na kriticky pojaté chápání pojmu sofistiky navážu hledáním prototypu sofisty (2.2). V této kapitole čerpám hlavně z dialogu *Prótagorás*. Paradigma sofistiky a jeho interpretace mě přivedou do úzkého kontaktu s dalšími platónskými dialogy (2.3 a 2.4). Za pomoci interpretací několika autorů se pokusím předložit širší a obsáhlejší reflexe nad ústředním sofistickým výrokem. Dále se pokusím zodpovědět několik podstatných otázek (2.5), které nás přiblíží k závěrečným úvahám o dosahu a významu sofistického paradigmatu (2.6).

2.1 Platónův originální pojem sofistiky

Přiblížme si nyní Boháčkovy úvahy nad platónským pojmem sofisty. Sofistiku představuje na základě úvodní pedagogické části dialogu *Prótagorás* (srov. také 1.4.3), která ukazuje všeobecné Platónovo stanovisko ohledně sofistů. Toto stanovisko nevyjadřuje příliš příznivé hodnocení. *Démiúrgoi*,⁸⁴ jak jsou sofisté představeni, tvoří nájemní sílu bez vazby na konkrétní společenství, obtížně kontrolovatelní a posuzovatelní a díky závislosti na finančním zdroji svého zabezpečení nemohou představovat spolehlivý zdroj poznání, vzdělání a výchovy. Toto Platónovo hodnocení přijala prý celá další tradice evropské filosofie a označení *sofistés* se stalo antipodem označení *filosofos*. Současné

⁸³ Kryštof Boháček je činný ve Filozofickém ústavu AV ČR v Praze a vyučuje na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Mimo jiné se zabývá i tématem sofistiky a jeho přístup je založen na zpracování a studiích starších i zahraničních autorů. Jeho studie nám přibližuje jednu ze současných možností chápání sofistiky.

⁸⁴ Označení má kromě mytologického významu a funkce i význam čistě profánní a označuje řemeslníka, umělce či jiného tvůrce nebo původce něčeho.

obecně prospěšné profese (učitel, mistr, trenér apod.) by byly Platónem postaveny přinejmenším na stejnou úroveň s tehdejšími sofisty a ani novověká filosofická elita provozující své „živobyti“ *ex cathedra* (Kantem počínaje) by se tak nemohla srovnávat se svobodnými Athéňany (*andres Athénaioi*).⁸⁵ Proti tomuto chápání sofistiky, které se jistě zažilo právě (také) díky Platónovi, stojí široký pojem *sofistés*, který okolo 5. století př. Kr. označoval v hellénském světě básníky (Homéra, Hésioda) rapsódy a lyriky (Alkaia, Pindara), ale nazvána mohla být takto i většina presokratických filosofů.⁸⁶ K této tradici se hrdě hlásí Prótagorás.⁸⁷ Označení nemělo tedy v jeho době žádný vyloženě dehonestující nádech. Lišili se tedy sofisté od ostatních tehdejších učenců pouze v tom, že pobírali za svou činnost peníze? Ne tak docela, neboť i básníci a ostatní umělci dostávali bohatou odměnu. A vytýkanou skutečnost, že sofisté učili kohokoliv, kdo byl ochoten zaplatit, lze vyvrátit poukazem právě na pedagogickou část dialogu *Prótagorás*. Mladík Hippokratés prosí o přimluvu Sókrata, což dokazuje, že známý sofista jen tak někoho do učení nepřijal. Čím se tedy sofisté lišili od tehdejších myslitelů? Ani zájem o politickou sféru a výcvik elit (bohatých mladíků) v získávání a udržení politické moci nebyl tím jediným rozdílem.⁸⁸ Politickým vlivem a schopností ovlivňovat veřejné mínění disponovali téměř všichni „staří“, básníky a rapsódy nevyjímaje. Dokonce sám Platónův Sókratés ideálně ztělesňoval dobovou „sofistickou figuru“. Pohyboval se velmi často ve společnosti sofistů a mnohými současníky byl jako sofista chápán (Aristofanova komedie *Oblaka*). V mládí studoval filosofii milétského typu, měl přístup údajně i k Perikleovi, stýkal se s prominentními mladíky a obžaloba v jeho procesu se formálně shodovala s obžalobou Prótagory. Podle vnějších znaků byl tedy Sókratés sofista se vším všudy.⁸⁹

Označení *sofistés* bylo v Sókratově době tedy poměrně vágním pojmem odkazujícím k určité společensko-kulturní roli.⁹⁰ Tu v 5. století př. Kr. zastávali básníci (Simónidés), zákonodárci (Solón), náboženští myslitelé (Pýthagorás), ale i přírodovědci a geografové (Thalés) a jejich společenská úloha byla většinou honorována. Tuto společenskou roli hrál

⁸⁵ Srov. BOHÁČEK, Kryštof: *Sofistés, homo protagorensis*, in: *Filozofický časopis* 3 (2006) 413.

⁸⁶ Tento fakt dotvrzují i jiní zahraniční autoři – srov. např.: HUSSEY Edvard: *Presokratici*, Praha: Peter Rezek, 1997, 141–142, srov. také pozn. 14.

⁸⁷ Srov. *Prótagorás* 316d.

⁸⁸ Srov. BOHÁČEK, Kryštof: *Sofistés, homo protagorensis*, in: *Filozofický časopis* 3 (2006), 415.

⁸⁹ Víme také, že sám zmiňuje, že se učil u sofisty Prodika – viz pozn. 51 a na jiném místě ironicky naznačuje, že musel chodit do školy i k Prótagorovi viz *Theaitétos* 161e.

⁹⁰ Proto také Hippokratés na Sókratovu otázku, co že je předmětem nauky sofistů, nedokáže jednoznačně odpovědět. Dokonce se rdí, což může naznačovat buď to, že chtěl Platón představit hned od počátku sofisty jako pochybné či přinejmenším neprůhledné existence. nebo to může znamenat, že v té době již toto povědomí mezi lidmi bylo. Nicméně i sám Sókratés se stejně jako sofisté stával předmětem zvědavosti především athénských mladíků, kteří u něj hledali něco víc než pouhé formální vzdělání. Srov. *Prótagorás* 312a–314b.

tedy i Platónův Sókratés.⁹¹ Znamenalo by to, že negativně laděný pojem sofistů, jak se nám dochoval, je tedy Platónovým výtvořem, s jehož pomocí chtěl odlišit svého učitele od skupiny svých filosofických protivníků? Boháček tento názor zastává a rozlišuje u Platóna dvojí pojem sofistů:

- Mravně NEUTRÁLNÍ POJEM, tehdy všeobecně rozšířený a používaný (Platón ho používá pro nejrůznější myslitele a nejedná se o striktní politicko-filosofické označení).
- ORIGINÁLNÍ FILOSOFICKÝ TERMÍN (zavedený Platónem pro označení specifikované skupiny nebo jednotlivců, kteří zastupují opoziční pojetí).⁹²

Ve svých dialozích Platón užívá obou významů. Jejich vzájemná koexistence, často v rámci jednoho dialogu, naznačuje (a je to nanejvýš pravděpodobné), že originální filosofický termín tvoří Platón právě až ve svých dialozích. Označuje jím víceméně stálou skupinku myslitelů, jejímiž představiteli jsou Prótagorás z Abdéry, Gorgiás z Leontín, Hippiás z Élidy a Prodikos z Keu (popř. jejich žáci). Ve všeobecném chápání doby spadaly tyto postavy pod tehdy široký pojem *sofistai*. Co ale vedlo Platóna k tomu, že začal jisté osoby odlišovat od poměrně velké skupiny myslitelů a své doby? Odpovědí nám může být pozorné čtení pasáže z dialogu *Prótagorás* (viz 314e–319b).

⁹¹ Srov. BOHÁČEK, Kryštof: Sofisté, homo protagorensis, in: *Filozofický časopis* 3 (2006), 416–417. Je ovšem pravda, že Sókratés (alespoň dle Platóna) finanční odměny za svou činnost nepřijímal. Můžeme se ovšem domnívat, že přijímal jiné výhody (pohostinství apod.)

⁹² Srov. tamtéž 418.

2.2 Prótagorás jako prototyp sofisty

Platón v úvodní scéně v Kalliově domě představuje postavy sofistů a jejich žáky jako víceméně exklusivní společnost rozdělenou na menší skupinky, jimž vévodí vždy jeden z hlavních představitelů (Prótagorás, Hippiás a Prodikos). Primát přiznává Platón ale Prótagorovi. Jaké pozdvižení se zdvihlo při příchodu Prótagory do města. Jak uctivě doprovázejí sofistu jeho četní žáci.⁹³ Výjimečnost těchto sofistů a jejich odlišnosti od sofistů v širším slova smyslu můžeme tušit ve slovech Prótagory, jehož Platón viděl jako prototyp sofisty. V následujících tezích se ukazuje návaznost i odlišnost prótagorovské sofistiky od sofistiky v širším smyslu té doby:⁹⁴

- Sofistické umění ač staré, se skrývalo z důvodů závisti pod rouškou jiných odborných umění a nauk (básnictví, věšectví, gymnastika, hudba aj.).
- Toto zastírání mělo opačný efekt, totiž nedůvěru a odpor a tím i diskreditaci.
- Prótagorás nastupuje opačnou cestu, veřejně vystupuje jako sofista a vzdělává lidi.
- Již mnoho let se věnuje této činnosti a nic zlého se mu neděje.

S Prótagorou tedy nabyla sofistika jiné podoby. Vidíme, že co do vnější podoby razí sofista nové metody a postupy. Přinesl však i nějaké novum co do obsahu? Říká, že ano:⁹⁵ Učením u něho se stává jeho žák den ze dne lepším (progresivně úspěšným – naznačuje metodické novum). „Nuže, přijde-li Hippokratés ke mně, nestane se mu, co by se mu stalo, kdyby se dal do učení u některého jiného sofisty, neboť ti jiní týrají mladé lidi; kteří utekli od odborných nauk, ty proti jejich vůli vodí zase nazpět a vrhají je do odborných nauk, učíce je počtářství a astronomii a geometrii a hudbě – přitom pohlédl na Hippia – ale když přijde ke mně, nebude se učit o ničem jiném než o tom, proč přišel. Ta nauka jest pak rozvážnost i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce.“⁹⁶ Úmyslně cituji ve větší šíři, neboť právě z tohoto místa lze odvodit několik důležitých souvislostí – Platón považoval Prótagoru za:

- (do jisté míry) exklusivního a originálního myslitele, a to i mezi sofisty v užším Platónově smyslu (Hippiás i Prodikos spadají stále ještě do kategorie těch, kteří učí

⁹³ *Prótagorás* 310b–311, 315a–315b.

⁹⁴ Srov. *Prótagorova úvodní řeč - Prótagorás* 316c–317c.

⁹⁵ Srov. *Prótagorás* 318a–319a.

⁹⁶ *Prótagorás* 318d–319. Vidíme, že se Prótagorás odlišuje i od svých kolegů-sofistů, znamená to, že si je vědom svých kvalit a jedinečnosti stylu.

(pouze) odborným naukám, ač i tyto mohou napomoci celkovému úspěchu jedince).⁹⁷

- Záhadná slova o předmětu výuky („nebude se učit o ničem jiném než o tom, proč přišel“) nenaznačují rozhodně nic povrchního.⁹⁸
- *Eubúlia a areté politiké* („rozhádnost i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce“) nevyučoval Prótagorás pouze jako dobově podmíněnou „vědu“ – *techné politiké*. Spíše se zdá, že „skrže ní“, chtěl sdělovat něco podstatnějšího.
- Poukaz na „slovo i čin“ dávají tušit, že se nezabýval pouhou „teorií“.

Vidíme, že Platónův Prótagorás (a není důvodu, proč ne i Prótagorás historický) vystoupil jako pokračovatel a nástupce starých mudrců - *sofoi*, jenž je schopen mocně hovořit i jednat a učit tomu i jiné. Jeho činnost není (pouze) otázkou *techné*, ale především *paideia*. Prótagorás je přesvědčen, že na rozdíl od *technologoi* a *fysiologoi* (odborníků a myslitelů jednotlivých oblastí *techné* a *fysis*) přináší nový pohled na skutečnost jako takovou. Je si vědom přelomového charakteru svého působení. A toho si byl vědom především i Platón sám, neboť od něho se dochovala převážná většina informací. Platónův originální filosofický pojem *sofistés*, jímž označuje především Prótagora a jemu podobné, vzniká na základě skutečnosti, jež byla v oblasti rodící se filosofie opravdové NOVUM. Samozřejmě zůstává otázka, nakolik byl tvůrcem obsahu tohoto pojmu sám Platón a nakolik odpovídal obsah pojmu skutečností historické reality. Nicméně lze přijmout bez větších pochybností fakt, že Platón se snaží na základě svých zkušeností konstatovat:

- Na scéně řeckého myšlení se objevilo NOVÉ FILOSOFICKÉ POJETÍ A PŘÍSTUP ZAHRNÚJÍCÍ CELOU SKUTEČNOST. NEJEDNÁ SE O JEDNOZNAČNĚ DEFINOVANOU NAUKU, ALE O PŘÍSTUP ČI STYL.⁹⁹
- Jejím představitelem je Prótagorás vyučující *techné politiké*, která je jakousi oficiální podobou jeho „nauky“.

⁹⁷ Postava Gorgi se zde na scéně neobjevuje. Ač je Gorgiás také pokládán za „otce“ sofistiky, Boháček a další ho řadí spíše k myslitelům-básníkům a řečníkům než k myslitelům-filosofům a politikům. Srov. BOHÁČEK, Kryštof: *Sofistés, homo protagorensis*, in: *Filozofický časopis* 3 (2006), 432. a také 1.4.5; 1.8. Nicméně i Gorgiás, ač snad pouze parodicky, se vyjadřoval na filosofická téma – např. ve svém spise *O nebytí*, kde napodobuje elejskou dialektiku.

⁹⁸ Prótagorás naznačuje, že je skutečně pokračovatelem starých mudrců - *sofoi*. Těch, kteří zkoumali příčiny (*archai*) a souvislosti nezávisle na konvenčních pojetích a přinášeli nové pohledy na celou skutečnost.

⁹⁹ *Sofistai* v striktním Platónově smyslu nebyli žádnou organizovanou, jednotnou skupinou, ani jednotlivci, kteří vyznávají přesně vymezenou nauku. Dokonce je mezi nimi jistá rivalita a soupeření. Přesto lze hovořit o základní *basis*, která je všem společná. Přijímají společensko-kulturní roli v otázce *paideia*, v které vystupují jako profesionálové a činí si nárok na respekt a věrohodnost. Dalším znakem je finanční ohodnocení, jež berou jako opodstatněné a zasloužené.

- Existuje určité prótagorovské paradigma, které je zároveň bází pro nový myšlenkový přístup.

V předchozích dvou kapitolách, inspirovaných převážně současnou studií Boháčka, jsme kriticky zhodnotili platónský pojem sofistů a zjistili, že sofista Prótagorás byl ústřední osobou sofistiky i pro athénskému filosofa. Vraťme se nyní opět k Platónovi.

To že představil nový fenomén v dějinách řeckého myšlení, muselo mít (alespoň pro něho) pádný důvod. Ze studia jeho dialogů vyplývá, že tento jev byl pro něho významný a určující. Jeho myšlení se tříbilo a konfrontovalo právě v kontaktu s tímto fenoménem. Není pochyb, že genialita Platónova musela být podnícena a spoluvytvářena v souvislosti s jinými a dalšími génii té doby. To, že se v tomto dějinném zápase filosofických génů stal známějším Platón neznamená menší význam těch ostatních. A jedním z nich byl jistě Prótagorás. Co bylo pro Platónovu filosofii tak nebezpečné na pojetí, jehož reprezentantem byl již zmíněný sofista? Jaký výrok či přístup ohrožoval a zpochybňoval Platónův přístup ke skutečnosti?

2.3 Paradigma sofistiky

Co Platón implicitně spojuje s postavou Prótagory? Víme, že Prótagorás se (pisátkem Platónovým) historicky nazývá jako jeden z prvních termínem *sofistés* (ve filosoficky striktním Platónově významu). A víme rovněž, že Platón přisuzuje Prótagorovi tento výrok:¹⁰⁰

„VŠECH VĚCÍ MĚROU JE ČLOVĚK, JSOUČÍCH, ŽE/JAK JSOU A NEJSOUČÍCH, ŽE/JAK NEJSOU.“¹⁰¹

Pravost a autenticita tohoto výroku je všeobecně dotvrzována a přijímána.¹⁰² Tento výrok pokládá za paradigma sofistiky nejen Platón a platónští myslitelé (viz např. Scholten. pozn. 114). V dějinách filosofie se natrvalo stal základním poselstvím sofistiky. V otázce jeho interpretace existuje však několik možností. Prótagorás klade jistou *basis*, na které dále staví a která vyjadřuje souhrnně jeho přístup i přístup těch, které Platón řadí do stejného myšlenkového proudu.

Nyní začínáme pomalu chápat, proč se Platón tak vehementně konfrontuje se sofisty a přístupem či stylem tehdejší sofistiky. Nezávisle na tom, zda a do jaké míry je či není Platón „tvůrcem“ pojmu sofistiky v jejím užším chápání, viděl Platón v Prótagorovi, který byl reprezentantem nového myšlenkového proudu, osobnost, jež otáčí kormidlem řeckého myšlení. V jeho výroku spatřoval ohrožení své nauky a svého přístupu. Prótagorás shrnul své pojetí do jediného *logos*. A tento *logos* chtěl činit silnějším nad ostatní *logoi* tehdejšího světa. Platón se chtěl tomuto *logos* postavit a představit ho jako základní tezi sofistiky a jako shrnutí přístupu odporujícího jeho pojetí universa. Prótagorův výrok budu dále v textu označovat zkratkou HMS (Homo-Mensura-Satz) přejatou od T. Buchheima.¹⁰³

¹⁰⁰ V řeckém originálu říká Platón o Prótagorovi: „*ἴσῃ γὰρ πῦρ, πάντων χρέματόν μετρον' ἀνθρώπων εἶναι, ἅ τὸν μὲν ὄντων, ἥσ' ἐστὶ, τὸν δὲ μὲ ὄντων, ἥσ' οὐκ ἐστὶν*“: *Theaitétos* 152a.

¹⁰¹ Česká podoba výroku viz *Theaitétos* 152a. Podobu výroku uvádím s možnou variací, která vzniká různým překladem slova *hós*. Prótagorovská teze je Platónem chápána jako paradigma sofistiky ve striktním slova smyslu. V části 1.3 jsem se zmiňoval, že celá Platónova činnost je vlastně konfrontací (snad i syntézou) s dvěma do té doby nejsilnějšími myšlenkovými filosofickými proudy: hérakleitismem a eleatismem. V problematice sofistiky počítá Platón většinou sofisty ke stoupencům Hérakleita. Sofistu Prótagoru dokonce nazývá v tomto ohledu filosofem (!) a řadí ho tak mezi ty, kteří považují všechny věci „za děti proudění a pohybu“ (srov. *Theaitétos* 152e a další). To vše dokládá, že jeho výrok bral Platón jako ústřední tezi.

¹⁰² „PROMINENTESTER AUSDRUCK FÜR DIESE GESAMTCHARAKTERISTIK DER SOPHISTISCHEN DENKWEISE IST SEIT DER ANTIKE DER HOMO-MENSURA-SATZ DES PRÓTAGORÁS.“ Viz BUCHHEIM Th.: *Sophistik; sophistisch; Sophist*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Basel: Schwabe und Co. Verlag, 1995, sl. 1075.

¹⁰³ BUCHHEIM Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg: Felix Meiner, 1986.

2.4 Interpretace HMS

Dostali jsme se k ústřednímu bodu platónské sofistiky. V dialogu *Theaitétos*, ve kterém se zabývá otázkou vědění, se Platón konfrontuje s HMS jako s ústřední a podstatnou tezí. Tato teze se zdá být překážkou v cestě za pravým poznáním. Ačkoli „Platónova interpretace Prótagory je už dlouho předmětem sporů,“¹⁰⁴ podívejme se, jak HMS interpretuje (srov. také 1.4.7 a 1.9).

Prótagorás podle něj míní, „že jakými se jednotlivé věci jeví mně, takové jsou pro mne, a jakými tobě, takové jsou zase pro tebe“ (152a). Jak každý člověk věci vnímá, takové pro něho i jsou (srov. 152c). Vnímání se vždycky vztahuje k tomu, co jest a je neklamné, protože je to vědění (srov. tamtéž). PLATÓN ŘÍKÁ, ŽE PODLE HMS NELZE O NIČEM ŘÍCI, ŽE „JEST“, NÝBRŽ ŽE STÁLE VZNIKÁ (srov. 152e) – Prótagorás by podle něj zastával tedy jistý procesualismus. Platón přijímá tezi Prótagorovu, že je vše takové, jak se to jeví dotyčnému, ale problém nastává, pokud se toto subjektivní vnímání má stát objektivním kritériem pro další jedince. (srov. 161c–161e). Prótagorás (se Platónovými ústy obhajuje). Svou tezí chce pouze konstatovat:

- Každý z nás má vjemy (*aisthéta*).
- Co se jeví, nemusí „vznikat“, může i být, nejde tedy o to, že výrok implikuje totální nestálost věcí, tzn. že by neexistovaly žádné „pevné“ podstaty. VÝROK POUZE KONSTATUJE, ŽE KAŽDÉ BYTÍ SE NĚJAK JEVÍ A KAŽDÝ ČLOVĚK VNÍMÁ TOTO „JEVENÍ SE“ ZCELA ORIGINÁLNÍM ZPŮSOBEM A SKRZE TUTO ORIGINÁLNÍ SUBJEKTIVNÍ RECEPCI „JEVENÍ“ MŮŽE (ALE NEMUSÍ) NAHLÍŽET VĚCI CO DO JEJICH PODSTATY (srov. 166c).
- Prótagorás: „Má-li se mluvíti o bytí, jest jedině pro onoho, komu se to jeví“ (srov. 166c).
- Prótagorás připouští, že se jednotlivci vzájemně liší, co do kvality vnímání, a nepopírá objektivní moudrost.
- Moudrým nazývá toho, kdo dokáže u jednotlivce, kterému se něco jeví zlým, způsobit, aby se mu to jevílo dobrým. Chce tím říci, že je důležité způsobit „OBRAT“ k lepšímu. Nemá tím být řečeno, že má dotyčný chápat zlé jako dobré, ale, způsobit LEPŠÍ STAV SMĚREM K DOBRÉMU. To je úkolem Prótagorovy *paideia*.
- „Avšak, myslím, u toho, kdo pro zlý stav své duše má mínění s tím stavem příbuzná, dobrý stav způsobí, že nabude mínění jiných, také dobrých; tyto

¹⁰⁴ Viz GRAESER Andreas: *Řecká filosofie klasického období*, Praha: OIKOYMENH, 2000, 30.

představy někteří nazývají pravdivými, kdežto já říkám, že jsou jedny druhých lepší, ale o nic pravdivější“ (167b).

- Prótagorás (dle Platóna) konstatuje vlastně objektivní měřítko (*metron*), ovšem toto *metron* je v podstatě součástí subjektivního procesu jedince, a ne něco od něho podstatně odlišné.

V problematice, jak ji Platón předkládá, jde tedy o to, že:

- Platón chápe objektivní hodnoty (ideje) jako něco vnějšího a nezávislého. Sofista chápe „stávání se lepším“ jako PROCES, který jakoby nemusel mít žádnou vnější objektivní míru mimo subjekt. Ta míra je dána právě subjektem (k tomu dále).
- Platón ovšem stejně jako sofista musel postavit nějaké měřítko, míru (*metron*). Postavil ho ovšem nezávisle a ideálně a *areté* chápe jako přizpůsobení se věci nějakému svému vzoru (ideji), která již někde je (předem) určená. Kdežto sofista chápe *metron* jako implicitní součást subjektu, ano, dá se říci, že každý subjekt je sám sobě měřítkem, ovšem ne ve smyslu absolutním. Právě proto, že daný subjekt je *in processu* nemůže toto měřítko být absolutně neměnné, ale spíše dané procesem a současně nějakou vnitřní imanentní daností.

Říká-li Prótagorás: „Neboť jaké věci se každé jednotlivé obci zdají spravedlivými a dobrými, ty pro ni takové i jsou, pokud je za takové pokládá; ale moudrý muž způsobí, že místo jednotlivých věcí, které jsou pro ně zlé, jsou jim i zdají se spravedlivými a dobrými věci prospěšné“ (167c), může to vést k domněnce, že sofista popírá absolutní a nezávislou objektivní pravdu, nebo lépe řečeno, kritérium (k tomu dále).

Platón dále v dialogu vyvrací Prótagorův výrok za pomoci principu sporu. Totéž nemůže ve stejném ohledu zároveň být i nebýt, platit i neplatit. Nárokuje-li si sofistův výrok obecnou platnost, pak jeho aplikace zpochybňuje a zneplatňuje zároveň i sebe sama.

Je dobré dodat, že nelze nevidět a nepřipustit, že Platón již nějakým způsobem sofistův výrok interpretuje. Z dialogu se dozvídáme, že Prótagorás je toho času již mrtev. Jeho nejznámější výrok měl zároveň i shrnovat jeho učení. Platón mohl interpretovat výrok takovým způsobem, aby dosáhl verifikace svých argumentů a pojetí a tomu přizpůsobit i prezentaci sofistových námitek. Není samozřejmě důvod si myslet, že Platónova interpretace je zcela v sofistův neprospěch. To dokazuje již fakt, že se pokouší hájit a vykládat HMS smysluplně.

Přibližme si nyní interpretace novodobých myslitelů. Mohou napomoci k tomu, abychom lépe porozuměli interpretaci Platónově. Podle Graesera¹⁰⁵ vychází veškeré otázky interpretace HMS z toho, jakým způsobem se přeloží a chápe výraz *hós*, který lze chápat jako spojku „že“, nebo jako adverbium „jak“.¹⁰⁶ Hypotéza, že by sofistův mínil slovem *hós* obě možnosti zároveň, je podle Graesera velmi nepravděpodobná.

- Tradiční výklad spojky „že“, by Prótagorovi připisoval existenční tvrzení. Graeser se domnívá, že tato varianta nemusí být nesmyslná. Přinejmenším ne tehdy, pokud vycházel sofistův z nějaké teorie *esse est percipi* (být, znamená být přijímán, vnímán).
- Varianta vykládající *hós* jako adverbium „jak“ předpokládá, že „nejsoucí“ (věci) nejsou „neexistující“. „Jsoucí“ (věci) je pak nutno chápat ne pouze jako „existující“.

Obě varianty prý předpokládají, že Prótagorás nahlédl rozdíl mezi „jest“ jako znakem predikace na jedné straně a „jest“ jako existenčním slovesem na straně druhé. Graeser poukazuje také na to, že „jsoucí“ (věci) nemusí být pouze individuální věci, ale v souladu s řeckým chápáním může jít i o vztahy mezi věcmi, tj. jak se to s věcmi má. V řečtině užívaný jednomístný predikát „jest“, neznamená pouze „existuje“, ale i „je tomu tak“, „má se to skutečně tak“. Podle Graesera se sofistův výrok řídí paradigmatickým vjemového soudu a dovoluje tak v zásadě dvě interpretace: subjektivistickou a relativistickou. Obě mají vážné mezery, subjektivistická teze podle pravidel logiky ruší samu sebe, relativistická interpretace jakožto obrana relativismu musí nutně zahrnovat i nárok na absolutní pravdu, pokud chce být chápána všeobecně (to věděl již Platón).

Z výroku vyplývají i určité ontologické důsledky, které nabyly již v antice následující podoby:

- Prótagorás předpokládal podle Sexta Empirika, že důvody všech jevů (*ta fainomena*) jsou skryty ve hmotě (*hylé*), takže prý hmota může být vším, čím se každému jeví. Připisuje mu tak postoj splývání protikladných vlastností v předmětech vnějšího světa (všechny věci jsou vším, ale člověk vnímá jen některé, jak se mu jeví).
- Podle pasáže v dialogu *Theaitétos* (srov. 152nn) se naskýtá otázka, zda fyzikální objekty (např. vítr) jsou samy o sobě nějaké (studený, teplý), nebo žádnou vlastnost nemají.

¹⁰⁵ Srov. GRAESER Andreas: *Řecká filosofie klasického období*, Praha: OIKOYMENH 2000, 24–31.

¹⁰⁶ Dvojí význam slova *hós* dává výroku následující podobu, jak jsme si mohli všimnout už výše: Mírou všech věcí je člověk, jsoucí, ŽE/JAK jsou, nejsoucí, ŽE/JAK nejsou.

- Podle Aristotela zastává Prótagorás teorii, podle níž vlastnosti existují jen jako vnímané (*aisthéta*).
- Podle Démokrita popírá Prótagorás všechny objektivní charakteristiky věci.

Graeser připouští, že naznačené možnosti interpretace mohou být matoucí. Moderní posuzování Prótagorova výroku kolísá mezi různými extrémy. Podle Graesera si lze představit, že Prótagoras otázku po ontologických implikacích svého výroku pokládal za irelevantní a nerozhodnutelnou ve smyslu své další základní teze: „(...) jsou o každé věci dva navzájem protivné výklady.“¹⁰⁷

Pleger předkládá tři základní možné způsoby interpretace, o kterých panuje vcelku shoda:

- ONTOLOGICKÁ, vázaná na polemiku s Parménidem. *Einai* (být) a *noein* (myslet) je podle Eleata totéž, myslící lidé tedy rozlišují a určují bytí a nebytí věci.
- SKEPTICKÁ, spojená taktéž s otcem eleatů (v souvislosti s Parménidovou básní *Doxa*). Podle toho se prótagorovská teze vztahuje na jevy vztahující se přímo k bytí věci (podobně jako Sextus Empiricus).
- RELATIVISTICKÁ navazuje na předchozí interpretaci a je založena na rozdílnosti vnímání. Jde o jevy vysoce individuální – nepřenosné. Věci se mají tak, jak je individuum vnímá, poznání a zkušenosti jsou nepřenosné.¹⁰⁸

K těmto třem způsobům interpretace lze doplnit dle Buchheima další tři:

- SUBJEKTIVISTICKÁ, pokládá subjekt za výlučnou podmínku všeho bytí, bez subjektu není žádné „něco“, subjekt klade všechno bytí.
- RELATIVISTICKÁ v Buchheimově verzi sází na vztah člověka k bytí. Teprve tento vztah zakládá vše ostatní.
- KORELATIVISTICKÁ tvrdí, že poměry vládnoucí v celém bytí jsou totožné s poměry v člověku (jedinci).¹⁰⁹

Buchheim uvádí své možnosti interpretace jako moderní pokus, který doplňuje předchozí tři. Jakékoliv moderní „ismy“ prý ale dle Buchheima nevystihují smysl Prótagorova výroku, jenž je prvotnější a předchází jim. Buchheim považuje slovo *METRON* (MÍRA) ZA SYNONYMU SOFISTICKÉHO PŘÍSTUPU. Sextus Empiricus prý chybně vysvětluje pojem termínem *kritérion*. Výrok by pak vyjadřoval, že člověk je kritériem všech věcí, to je však mylné ztotožnění, neboť *kritérion* označuje nezávislé měřítko, vnější vzhledem k posuzované věci. *Metron* naproti tomu postrádá tuto vnějškovost, neboť je součástí

¹⁰⁷ SVOBODA, Karel: Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd., 1962, 158, (Zl. B 6a z Diogena).

¹⁰⁸ Srov. PLEGER W.H.: Die Vorsokratiker, Stuttgart: Metzler, 1991, 141–145.

¹⁰⁹ Srov. BUCHHEIM Thomas: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg: Felix Meiner, 1986, 44–45.

měřeného. Toto měřítko není nezávislé na měřené věci a Buchheim ho nazývá naplněným měřítkem – mírou.¹¹⁰ Nyní je třeba položit otázku: Jaké jsou to „věci“ (*chrémata*),¹¹¹ jejichž mírou má být člověk? Dle Buchheima jsou Prótagorova *chrémata* nejen věci, které se týkají člověka bezprostředně, ale i věci týkající se *fysis*. *CHRÉMATA=FAINOMENA* (VĚCI SE JEVI). To je základní předpoklad (evidence), který sofistův výrok nedokazuje, ale prostě klade. Dochází tím k jistému „obratu“ vzhledem ke všem presokratickým aktivitám. Člověk nepokládá věci za nedostupné a ztrácející se v temnotách (*archai*), ale jsou mu přístupné právě jako jevy (*fainomena*). Podle Buchheima to není výsledkem nějaké prótagorovské teoretické úvahy, ale „předteoretickou garancí“, na které stojí vše ostatní.¹¹² Buchheim nechápe HMS ontologicky a čte *hós* adverbialně („jak“) – „věci se nějak jeví či nejeví“.¹¹³ Úloha člověka jako míry (*metron*) spočívá v tom, že poměřuje věci tak, JAK se kvalitativně vynacházejí.

Scholten¹¹⁴ je přesvědčená, že HMS je hlavní a stěžejní myšlenkou nejen Prótagorova učení a přístupu, nýbrž i sofistiky v jejím širším rámci jako tehdejší protagonistky výchovy – *paideia*.¹¹⁵ Výrok se nevztahuje pouze na jednotlivého člověka, nýbrž i na skupinu lidí, a jedná se tak i o politický výrok, jenž platí jak pro jednotlivce, tak pro politickou „stranu“ i pro lidstvo jako takové. Termín *panta chrémata* označuje všechny věci týkající se člověka a vše, s čím vstupuje do „vztahu“ a co je pro něj situačně aktuální.¹¹⁶ Scholten se domnívá, že tímto výrokem nechtěl rozhodně Prótagorás propagovat demokratický princip rovnosti náhledů jednotlivců (srov. též *Theaitétos* 167b–167d). Spíše se tak vymezil proti Parménidovi, jenž ztotožňuje *einai* (být) a *noein* (myslet). Prótagorás by tak tvrdil, že člověk není pouhým „potvrzovatelem“ jsooucích (a nejsoucích) věcí, ale i „aktivním pozorovatelem“ a tím svým způsobem nezávislým a autonomním. VYCHÁZEL ZE VŠEDNODENNÍ ZKUŠENOSTI JEDNOTLIVCE, KTERÝ Z MNOŽSTVÍ VJEMŮ A MÍNĚNÍ (PRO NĚJ

¹¹⁰ Srov. tamtéž 49. Již Hésiodos prý napomíná k zohlednění *metron* (*metra fylassesthai*), tzn. VŠE KONAT VZHLEDEM K MÍŘE VĚCÍ. Básník Pindaros předkládá prý jako první reflexi problému (explicitní formulaci): *Hepetai de en hekastó metrov* – Každá věc má svou míru.

¹¹¹ Slovo *chréma* je odvozeno od slovesa *chrésthai* – potřebovat, mít nedostatek a označuje v našem smyslu to, co se člověka dotýká v jeho potřebnosti, co mu přináší nějaký užitek, dále ovšem znamená také používat, mít ve zvyku a zakoušet (*symforé chrasthai* – zakusit neštěstí). Sloveso může označovat i duševní hnutí a úvahy – vztahuje se na celé spektrum lidského zájmu.

¹¹² Srov. tamtéž 54–66.

¹¹³ Srov. tamtéž 62. Věc existuje, ale protože se nijak „nejeví“, nelze ji nijak smyslově uchopit. Je možné, že by se Prótagorás z určité „filosofické skromnosti“ neodvážil popírat či nepopírat reálnou existenci věcí, ale „pouze“ tvrdil, že věc je možné uchopit právě primárně jen skrze její jevení se?

¹¹⁴ Srov. SCHOLTEN Helga: *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003, 54–59.

¹¹⁵ Tamtéž 54: „Es handelt sich offenbar um Leitgedanken, unter denen der Homo-Mensura-Satz die Grundlage des protagorischen Denkens und der Sophistik insgesamt bildete“ – to rozpoznal již Platón.

¹¹⁶ „Der Mensch ist das Maß – *metron*, in der Beziehung, in der er als Subjekt die Dinge – *chrémata* – wahrnimmt.“ Tamtéž 55.

„PRAVDIVÝCH“ PROTOŽE NUTNÝCH JAKO MATERIÁL PRO ABSTRAKCI) DEDUKUJE SMYSLOVĚ NEPODMÍNĚNÉ SKUTEČNOSTI. I když v otázce interpretace HMS není možné docílit úplné jednoznačnosti, přesto Scholten zastává názor, že Prótagorás nepopíral objektivní realitu.¹¹⁷ Relativismus spočívá ve jmenované interakci mezi subjektem a objektem a sice tak, že objekt (*chrémata*) „se stává“ bytím teprve ve smyslovém vnímání a jevení a pouze pro toho, kterému se jeví. Není tím formulován absolutní subjektivismus, ale zřetelná omezenost možností poznání člověka.¹¹⁸ Přístup k objektivní pravdě zůstává jednotlivci i společenství uzavřen, čímž je podporována a požadována principiální otevřenost lidského přístupu k hodnotám.¹¹⁹ Positivně vyjádřeno, nabízel Prótagorás svým žákům techniku argumentace, která jim umožňovala, vedle zohlednění tradičních hodnot, fundovanou analýsu konkrétní situace. Prótagorova HMS úzce souvisí s dvěma jeho dalšími výroky: „Jsou o každé věci dva navzájem protivné výklady“¹²⁰ a „slabší důvod (*logos*) činit silnějším“.¹²¹ Na úrovni reálné politiky zastával Prótagorás zřejmě demokratické smýšlení. Potvrzuje to *mythos* o *aidós* (studu, uctivosti) a *diké* (spravedlnosti) jak vyplývá z Platónova dialogu.

Český filosof Jan Patočka nepokládá Prótagoru za radikálního senzualistu a subjektivistu.¹²² Dokonce sofistova „filosofie“ nevypadávala podstatně z rámce dosavadního řeckého myšlení s jeho touhou po objektivním uchopení prapřincipu(ů). Prótagorás ovlivněný eleatismem i hérakleitismem s jejich ontologickým tázáním přesunul problematiku k noetickému a antropologickému. Nedělal si svým výrokem pravděpodobně nárok na totální objektivní uchopení universa. Jeho novum spočívalo právě v předložení otázky: JAKÝM ZPŮSOBEM JEDINEC „UCHOPUJE“ ONO „OBJEKTIVNO“? V Prótagorově výroku se odrážely (možná podvědomě) odpor k elejské „jednotě“ a „neosobnosti“ jejího bytí (*einai=noein*) a zároveň sympatie k iónskému a hérakleitovskému pohybu. Tento pohyb byl uchopován skrze lidský *logos*. Dle Patočky není Prótagorás ani otcem relativismu. Snaží se pouze předložit (ve své době možná neznámou) myšlenku: „(...) ať si člověk vybere ze skutečnosti cokoli, ať jí míní tak či opačně, smyslově či myšlenkově, vždycky

¹¹⁷ „Ein objektives Sein, d.h. eine unabhängige Realität.“ Tamtéž 57.

¹¹⁸ „Eine deutliche Begrenztheit der Möglichkeit der Erkenntnis durch den Menschen.“ Tamtéž.

¹¹⁹ Tato pasáž může oprávněně vyvolat dojem, že (dle Scholten) Prótagorás skutečně zastával subjektivismus – „objektivní pravdy nemůže dosáhnout ani jedinec ani společenství“ srov. 57. O několik řádek výše říká Scholten, že Prótagorás objektivní realitu nepopíral.

¹²⁰ Viz pozn. 107.

¹²¹ SVOBODA, Karel: Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd., 1962, 158, (Zl. A 21 a B 6b z Diogena).

¹²² Srov. PATOČKA Jan: Sókratés, Praha: SPN, 1991, 51. Patočka je přesvědčen, že platónský model sofistiky se v podstatě drží až do roku 1900, kdy zažívá svůj vrchol (i český filolog Fr. Novotný, z jehož komentářů jsem částečně vycházel v první části práce, je zastáncem platónského modelu). Od roku 1900 však nastává obrat a Patočka je přesvědčen, že směrem k objektivnějšímu chápání Platóna. Srov. tamtéž.

každý jeho názor bude v ní opodstatněn.“¹²³ Prótagorovo novátorské *EINAI* (BÝT) = *FAINESTHAI* (JEVIT SE) není míněno jako senzualismus, „nýbrž výhradně v nejneurčitějším, nejvšeobecnějším smyslu, že totiž žádné mínění či zdání nepřekračuje oblast toho, co jest, nýbrž každé je v něm obsaženo.“¹²⁴

Jsme schopni ve světle novodobých interpretů lépe pochopit interpretaci Platónovu? Jak obohacují novodobí vykladači HMS náš pohled na výklad Platónův? Na základě srovnání Platónovy interpretace s interpretacemi ostatními můžeme říci:

- Platón chápal HMS pravděpodobně ve smyslu ontologickém. Zjednodušeně řečeno: Platón se pohyboval ve svých úvahách ohledně HMS v dimenzi *einai* (bytí), zatímco sofista svůj výrok zamýšlel pravděpodobně pro dimenzi *fainesthai* (jevů). Buchheim považuje Prótagorovo schéma *chrémata=fainomena* (věci=jevy) za základní poselství sofistiky. Člověk jako *metron* (míra) se neobrací k něčemu skrytému (*archai*), aby odhalil pravdu o sobě i světě. Obrací se „k sobě“, k tomu, jak sebe i svět vnímá. V tom je zásadní rozdíl mezi sofistou a Platónem. Platón se obrací ke světu idejí – tam hledá pravdu a skutečnost. Sofista vnímá jevy a skrze jevy odhaluje pravdu a skutečnost. Platón se možná domníval, že HMS zamezuje člověku, aby vyšel z „temné jeskyně“ *doxa* (zdání) a obrátil se k „pravému“ slunci a světlu idejí. Je-li HMS pravdivým výrokem, zdá se být svět idejí nadbytečným. Pravda by se odhalovala přímo, ne skrze ideje, ale skrze jevy. O tomto nebezpečí Platón věděl a snažil se HMS chápat ontologicky – tzn. tak, že člověk rozhoduje o bytí a podobě skutečnosti, tedy i o bytí idejí.
- S pomocí Scholten vidíme, že Platón velmi dobře odhadl velký dopad a význam HMS i pro oblast *polis*. Jak již bylo řečeno výše, uvědomoval si především ohrožení výchovy – *paideia*. Platón věděl, že aplikací HMS dojde i v politické oblasti k rozdílným pojetím ohledně nejzákladnějších hodnot. Proto, když prezentuje Prótagorovu myšlenku o náhledu jednotlivých obcí na to, co je pro ně dobré a spravedlivé, vyznívá sofistův názor značně subjektivisticky (srov. *Theaitétos* 167c). Platón dává sofistově tezi i politický význam.
- Platón slovo *metron* v HMS chápe spíše ve významu *kritérion* (jako Sextus Empirikus, viz výše). Sofista (dle Buchheima) v HMS neklade nezávislé, ale závislé měřítko. Sofista chápal člověka jako toho, kdo nemůže opustit své místo

¹²³ PATOČKA Jan: Sókratés, Praha: SPN, 1991, 54.

¹²⁴ Tamtéž. K Patočkovu výstižnému přiblížení významu sofistova výroku bych dodal: Pro člověka žijícího v podmínkách smyslového světa je skutečně každé bytí uchopitelné především skrze jevy. Tedy bytí hmotné. Bytí duševně-duchovní, virtuální nebo pouze *in intellectu* se samozřejmě „viditelně“ nejeví a přesto může „být“.

v universu, aby vše „poměřil“ nezávisle a „nezúčastněně“. Sofista chápal člověka jako součást změny a pohybu celého *kosmos*, jenž nemůže z absolutní dimenze nazírat svět i sebe. Platón naproti tomu díky „zření idejí“ tuto absolutní dimenzi měl. HMS chápal jako zpochybnění jistoty této nezávislé a absolutní jistoty.

- Patočka nám ukazuje, že sofista si byl velmi dobře vědom objektivního nároku, který klade realita lidskému *ratio*. Sofista skrze HMS nevyovídá o tom, zda objektivní realita je či není. Snaží se pouze vyjádřit to, jakým způsobem člověk objektivní realitu chápe. Jeho výrok nám říká jak tuto realitu chápeme a můžeme chápat. Patočka, ale i Buchheim, překládají slůvko *hós* ve smyslu kvalitativním („jak“). Platón rozuměl slovu *hós* spíše ve smyslu existenčním („že“). Není ovšem pravděpodobné, že by sofistovu výroku rozuměl tak, že člověk klade a způsobuje bytí věcí. Sofista podle Platóna rozhoduje o tom, zda věci mají takovou či jinou podstatu – tzn. co je dobré, spravedlivé, pravdivé atd. Sofista, dle Platóna, nepopírá skrze HMS skutečnost a věci (že jsou nebo nejsou), ale nárokuje si výpovědi o jejich podstatě.

Osvětlit Platónovo chápání HMS na základě jiných interpretů není snadným úkolem. Platón po rozsáhlém pojednání o významu a smyslu Prótagorovy věty dospěl k tomu, že Prótagorás aplikací výroku automaticky výrok vyvrací. Platón pak říká: „A kdyby se náhle na tomto místě vynořil ze země až po šíji, tu by pravděpodobně našel mnoho nesprávností i na mém povídání i na tvém souhlasu a pak by se zase ponořil a rychle zmizel.“¹²⁵ Naznačuje tím, že v otázce interpretací se ocitáme pokaždé tak trochu na nejisté půdě. Platón tuto situaci řeší s mírnou dávkou ironie a aplikuje tak vlastně sofistovo paradigma: „Ale my se musíme, mám za to, řídit sami sebou, ať jsme jacíkoli, a co se nám vždy zdá, to mluví.“¹²⁶ Tušíme, že tím chtěl ovšem sofistův výrok zpochybnit a postavit proti němu jiný. Jaký výrok měl na mysli uvidíme v poslední kapitole.

Ve světle novodobých interpretací HMS musíme však konstatovat, že sofistův výrok skrývá v sobě možná více, než se na první pohled zdá. Pokusil jsem se nastínit, jak chápal HMS Platón a jak mohou náš pohled na platónské chápání obohatit nebo doplnit novodobé přístupy. Jsem přesvědčen, že HMS zůstává stále jistým *skandalon* (provokující skutečností) a výzvou, na kterou reagovali a reagují filosofové všech dob. Platón byl pouze prvním z nich.

¹²⁵ *Theaitétos* 171d.

¹²⁶ Tamtéž.

2.5 Otázky okolo sofistiky

Shrňme stručně dosavadní postup druhé části práce. Dozvěděli jsme se, že Platón pracoval ve svých dialozích s pojmem sofistiky, který do jisté míry sám tvoří (viz 2.1). Za hlavního protagonistu sofistiky jsme označili Prótagoru (viz 2.2) a jemu připisovaný výrok představili jako paradigma celého sofistického přístupu (viz 2.3). Dále jsme se zabývali možnostmi interpretace tohoto paradigmatu, především ve vztahu k platónskému chápání. (viz 2.4). Nyní bych chtěl formulovat a zodpovědět několik otázek, které dle mého názoru pomohou ještě více porozumět konfrontaci mezi Platónem a sofisty.

LZE V PŘÍPADĚ SOFISTIKY MLUVIT O KONKRÉTNÍ NAUCE?

Této otázce jsem se již zběžně dotkl v části 2.2 a podrobněji komentoval v pozn. 99. Vzhledem k tomu, jak Platón sofistiku ve svých dialozích představuje a s ohledem na dialog *Sofistés* se může zdát, že *sofistické techné* je skutečně *techné*-umění, a to předpokládá konkrétní pravidla a znalosti.¹²⁷ Viděli jsme dokonce (viz 1.8), že sofistika má i několik podob a způsobů realizace – zahrnuje různé *technai*. Platón pokládá sofistiku za konkrétní umění, ano, za jistou „nauku“, ale ve smyslu negativním. Sofistika je dle Platóna (lidově řečeno) opakem filosofie. A to takovým, že rozeznat rozdíl mezi ní a pravou filosofií dokáže pouze ten, kdo má pravé vědění. Zákeřnost sofistiky spočívá právě v tom, že její pravá podoba zůstává pro většinu lidí skrytá. Tak to chápal alespoň Platón. Pro něho existuje sofistická „nauka“ a víceméně ji předložil souhrnně v dialogu *Sofistés* (viz 1.4.8).

Nyní si ale musíme uvědomit, že vzhledem k předchozímu zkoumání (srov. 2.1 až 2.3) je zřejmé, že jde o jakousi ZČÁSTI uměle vytvořenou konstrukci, jež měla Platónovi napomoci při hledání jeho pravé filosofie Apologetickým způsobem – „sofisté tvrdí (dělají) toto, ale ve skutečnosti se má věc jinak“ – vytvořil určitou „stínovou“ podobu filosofie – a tou je sofistika. Tato sofistika má i „stínovou“ nauku. Tato nauka je z větší části opakem platónských filosofických paradigmat. Není to však opak na první pohled rozpoznatelný. Je to zdání oblečené do šatů pravdy.

Ve 20. století došlo mezi odborníky k přehodnocení přístupu k Platónově sofistice. Z novodobých autorů jsem se v této věci inspiroval především Patočkou, Boháčkem, Buchheimem a Scholten. Ti, stejně jako Platón, pokládají HMS za paradigma sofistiky, ale

¹²⁷ V pozn. 59 je sice zmíněno, že Platón často různým podobám sofistiky označení *techné* upírá, ale na mnoha místech jeho dialogů sami sofisté svou činnost tak označují. V tomto ohledu se osobně kloním na stranu sofistů a pokládám sofistiku za *techné*.

na rozdíl od Platóna nehovoří o konkrétní nauce.¹²⁸ Z jejich pohledu jde spíše o jistý přístup či styl vyjádřený právě skrze HMS. Scholten¹²⁹ nepovažuje dokonce sofistické hnutí v žádném případě za jednotnou skupinu učitelů moudrosti.¹³⁰ Z toho vyplývá i absence jednotné nauky. Můžeme tedy říci, že na rozdíl od Platóna, který se celkem podrobně snaží objasnit, v čem spočívá „nauka“ sofistů (viz první část práce), nejsou novodobí myslitelé přesvědčeni o jasně vymezené nauce. Položme si následující otázku.

V ČEM SE PLATÓN PODSTATNĚ NESHODUJE SE SOFISTIKOU?

Tato otázka nás zaměstnávala již v části 1.5 a 1.9 (vzdáleně i 1.6 a 1.8). Zde by bylo dobré se pokusit o širší (snad zjednodušující) a systematictější pohled. Zamysleme se nad Platónovými východisky.

Platónovo podobenství o jeskyni alegoricky a symbolicky vyjadřuje vztah mezi člověkem žijícím zde na zemi a hodnotami a skutečnostmi absolutními. Z nestálosti smyslově vnímaných skutečností tohoto světa usuzoval filosof na nutnost jiné reality nebo dimenze. Věci tohoto světa nazývá *ta gignomena* (vznikající, stávající se). Status bytí jim přiřkládá jen částečně – jsou mezi tím, „co jasně jest“ a tím, „co naprosto není.“¹³¹ Vznikání jako přechod z nebytí v bytí a naopak je pro něj výrazem nedokonalosti. Dokonalé poznání i bytí je možné jen skrze ideje. Sofisté ovšem zastávají téměř opačné stanovisko. Nedělají si nárok na absolutní a dokonalé poznání. Vycházejí z nejsnáze uchopitelných jevů – *FAINOMENA*. Ty jsou pro ně dimenzí nejvlastnější člověku, v které se bytí primárně manifestuje. Člověk jako součást této dimenze nepotřebuje hledat pravé hodnoty jinde, než právě zde. Pokusme se porovnat základní stanoviska Platóna a sofistiky.

¹²⁸ Srov. např. BUCHHEIM Th.: *Sophistik; sophistisch; Sophist*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Basel: Schwabe und Co. Verlag, 1995, sl. 1075: Profesionálně vykonávaná sofistika (od pol. 5. století př. Kr.) nemá žádný určitý předmět, nýbrž garantuje, že aplikací universálně používaného způsobu myšlení dokáže „das Leben des Menschen besser zu meistern“. Ačkoliv je sofistika ve svém nároku na „Allzuständigkeit“ podobná filosofii, není na základě svého „praktisch-situativen Ausgerichtetseins“ žádnou filosofií, které by šlo o všeobecně platný nárok na pravdu („Wahrheitsanspruch“).

¹²⁹ Scholten zdůrazňuje, že ve své studii se nezabývá tematikou sofistiky tak, jak se projevovala a zrcadlila v dílech tehdejších řeckých autorů a umělců (Platón, Thúkýdídés, Aristofanés). Podrobuje historicko-kritické analýze samotná svědectví (Testimonien) a fragmentární textová svědectví (fragmentarischen Textzeugnisse). Chce se tímto způsobem vyhnout převládající perspektivě platónských dialogů, která je zastoupena ve většině filosofických i historických studií: „Auf diese Weise wird die in philosophischen wie in historischen Studien vorherrschende, verzerrte Perspektive der platonischen Dialoge vermieden.“ „Um nicht von vornherein der vorwiegend von Platon geprägten, negativen Beurteilung zu unterliegen, stehen die wenigen Textauszüge im Mittelpunkt, die sich mit grösster Wahrscheinlichkeit der Autorschaft der Sophisten selbst zuordnen lassen. Es wird somit grundsätzlich zwischen dem „historischen“ und „platonischen“ Protagoras, Gorgias etc. differenziert.“ Srov. SCHOLTEN Helga: *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003, 14–16.

¹³⁰ „keineswegs einheitliche Gruppe der „Weisheitslehrer““ Viz SCHOLTEN Helga: *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003, 15.

¹³¹ Viz *Ústava* 5, 478e.

Platón	Prótagorás (sofistika)
SVĚT ⇔ ČLOVĚK ⇔ SVĚT IDEJÍ	SVĚT ⇔ ČLOVĚK
VĚCI ⇔ IDEJE ⇔ BYTÍ	VĚCI ⇔ JEVY ⇔ BYTÍ
STASIS – ne jako nehybný stav, ale jako podmínka pro jistotu poznání. Jen „neměnné“ podstaty lze poznat i identifikovat.	KINÉISIS – jako proces poznávání věcí skrze jejich <i>fainomena</i> (jevy) a jako podmínka „projevování se“ a „stávání se“ bytí.

- Ohrožením pro Platóna ze strany sofistů a Prótagorovy HMS mohlo být to, že pokud by se HMS pochopená jako možnost POZNÁVAT SKRZE *FAINOMENA* MANIFESTUJÍCÍ SE BYTÍ VĚCI byla pochopena i jako možnost „jít za jevy“ (poznávat skrze jevy i podstaty), ukázalo by se nadbytečným „štěpit“ universální realitu na svět smyslový a svět idejí. Otázkou zůstává nakolik byl Platónův svět idejí „mimo“ svět smyslový.
- Ve sporu Platóna se sofisty nejde o transcendentní a absolutní (nezávislé) *kriterion*, ale o imanentní (závislé) *metron*. Jak jsme viděli výše, podle Buchheima HMS vyjadřuje *metron* (závislé měřítko). Patočka je také přesvědčen, že HMS nepopírá objektivní realitu, ale vyjadřuje, JAK je tato člověkem uchopována (viz výše 2.4). Podle toho by sofisté zastávali pojetí, že *kriterion* (absolutní) je uchopitelné jen díky *metron* (imanentnímu). *Kosmos* (universum) skrze *anthrópos* (člověka).

JAK MĚNÍ SOFISTICKÝ PŘÍSTUP (VE SVÉ DOBĚ) ŘECKOU *POLIS*?

Učiňme mírný exkurs. Abychom mohli v poslední kapitole porovnat filosoficko-náboženská stanoviska sofistů a Platóna, musíme alespoň v hrubých rysech porozumět politicko-náboženskému kontextu, ve kterém tato stanoviska vznikla.

Sofistické chápání si nekladlo za cíl objasnit poslední smysl a důvod všeho bytí. Jeho přínosem bylo „zviditelnit“ úlohu člověka v uchopování a objevování řádu v universu skrze *fainomena*. Pravdu už není třeba hledat někde „mimo“ svět, „mimo“ věci. Není třeba již hledat počátky všeho (*archai*). Jako zásadní přínos sofistiky se klade známý obrat k člověku. „Ústřední námět sofistického věku zůstával stále týž: Člověk či jednotlivá

lidská bytost a lidské plemeno.“¹³² Díky sofistům je možné mluvit o změně sebepochopení řeckého člověka. V homérovských dobách a jistě i před tím byl řecký člověk odkázán na konkrétní vyvolené jedince (ať už to byli kněží, mudrci, básníci, vizionáři, mágové či věštcí), kteří zprostředkovali kontakt s „vyšší“ realitou. Lidé byli vůči bohům a „vyšším“ skutečnostem ve stavu jisté *améchania* (bezradnosti).¹³³ Člověk byl odkázán na „projevy“ bohů, kteří představovali často spíše nebezpečí než ochranu a pomoc.¹³⁴ Do této situace přichází sofistická *eubúlia* (rozhádnost, schopnost umět si poradit) a to nejen v oblasti politické a privátní, ale právě i v oblasti náboženské. Pravda jako celek (včetně „vyšších“ dimenzí) je předkládána sofisty jako otevřená člověku – a to všem bez výjimky. To vedlo samozřejmě často i k tzv. sofistické *asebeia* (bezbožnosti) a k popírání existence bohů (či nemožnosti je poznat).¹³⁵ Na druhou stranu tak mohly být příliš primitivní a antropomorfní náboženské představy kriticky přehodnoceny (víme, že antropomorfní bohy kritizoval již Xenofanés). Čistě filosofický pohled tak do jisté míry začal nahrazovat mýtické a silně iracionální náboženské představy, které byly v rozporu se základními podmínkami reality.

V úvahách nad tím, jak sofisté mohli ovlivnit a změnit tvář tehdejší řecké *polis* vycházím z obsáhlé studie Scholten, která záměrně nevychází z platónského podání sofistiky. Možná budeme překvapeni, nakoľik se přesto může v určitých bodech s Platónem shodovat. Scholten klade otázku, nakoľik sofisté ohrozili celkové uspořádání a hodnotový systém *polis*, neboť v tehdejší řecké společnosti byla vzájemná provázanost náboženské a politické sféry.¹³⁶ Scholten ukazuje, že kritika a generelní zpochybňování mýtu nezačínají sofistickou, nýbrž již díky iónským *fytiologoi*. Ale ještě dlouho se *mythos* a *logos* nevyklučují, ale doplňují a ovlivňují. Proto nelze považovat sofisty jednoduše za ničitele

¹³² HUSSEY, Edvard: Presokratici, Praha: Petr Rezek, 1997, 147.

¹³³ Srov. BOHÁČEK, Kryštof: Sofisté, homo protagorensis, in: Filozofický časopis 3 (2006) 428.

¹³⁴ Víme, že v řeckém světě se náboženské a sociálně-politické i soukromé věci prolínaly a tvořily téměř jednotnou dimenzi života (kulty bohů, zákony a slavnosti). Představa řeckého člověka o bozích byla však většinou velmi antropomorfizována. Přesto bylo nutné a nevyhnutelné si nevyzpytatelné bohy vždy nějak předcházet, naklánět – snažit se být s nimi „zadobře“.

¹³⁵ Srov. SCHOLTEN Helga: Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003, 62–63. HMS je podle Scholten bázi pro Prótagorovo stanovisko ohledně poznatelnosti bohů. „Prótagoras kannte keine *fainomena* – Erscheinungen – der Götter. Sie standen außerhalb des menschlichen Horizontes. In seiner rationalen Weltsicht leugnete er zwar die Existenz der Götter nicht völlig – das hätte seinem theoretischen Ansatz widersprochen, aber Göttliches lasse sich nicht mit menschlichen Sinnen erfahren.“ Prótagorás pronáší svůj výrok ohledně bohů v první osobě jednotného čísla, tedy za sebe. Podle Scholten byl přesto Prótagorás (a sofisté) do jisté míry ohrožením politicko-náboženské jednoty *polis*. Pro svůj náboženský agnosticismus se mohl(i) stát tím (těmi), kdo rozbíjí historicky dlouhou jednotu mezi náboženským kultem a společensko-politickým uspořádáním.

¹³⁶ Tamtéž 13–14: „Die Interdependenz des Religiösen und Politischen in der griechischen Gesellschaft drängt folglich auch die Frage auf, inwiefern die Sophisten eine politische Bedrohung darstellten. Dies beschränkt sich jedoch nicht allein auf mögliche Auswirkungen ihrer Mythenkritik. In ihren Texten nehmen Sophisten ebenso zu wichtigen politischen Themen Stellung. *Nomos* und *fysis*, *nomos* und *diké* sind die beiden viel diskutierten Begriffspaare dieser Zeit. Das Rechtswesen und die Basis seiner Legitimation stehen immer mehr auf dem Prüfstand.“

mýtu,¹³⁷ neboť i oni se zařadili do myšlenkového procesu předchozích přírodních myslitelů, básníků a rapsódů. V poslední čtvrtině 5. století př. Kr. se Athény otevírají novým náboženským kultům, což vede k intelektuální konfrontaci s otázkami náboženství. Množí se spekulace a teorie ohledně původu náboženství a lidské civilizace. Učení a teorie sofistů se nedají vždy precizně odlišit od tezí přírodních filosofů, neboť se věnují zčásti podobným tématům nebo se doplňují navzájem.¹³⁸ Společensko-politické teorie dosáhly vrcholu v Athénách. Tyto teorie obsahovaly současně všechny zásadní otázky pro tehdejšího člověka (vznik světa, bohů, člověka, původ společensko-politického uspořádání, zákony, spravedlnost, smysl života a jeho podoby). Bez situačního pozadí Athén v čase peloponéských válek by byly mnohé teze a učení sofistů a reakce jejich současníků stěží pochopitelné.¹³⁹ Ekonomické, politické a sociální proměny 5. století postavily obyvatele Athén do nové situace, což potvrzují všichni antičtí autoři. Nejen aristokraté a bohatí lidé rádi vynaložili finanční prostředky na získání vzdělání, které sofisté začali nabízet. Toto vzdělání mělo zaručit úspěch v privátní i veřejné sféře. Důraz byl položen na řečnictví (i v oligarchickém nebo tyranském systému šlo o to získat lid). Moc slova a síla řeči byla určujícím faktorem politického systému. Také diskuse o jisté krizi v oblasti spravedlnosti a práva vedly k novým otázkám. Problematika *fysis–nomos* zrcadlila otázky doby peloponéských válek. Sofisté se zapojili do diskuzí a položili před *polis* s jejími dosavadními normami a tradicemi velký otazník.¹⁴⁰ Sofisté navázali na přírodní filosofy a doplnili je. Ale jejich pojetí státu (*polis*), společnosti a nábožensko-politických skutečností byly do jisté míry v opozici vůči tradičním představám. Scholten má za to, že celé sofistické hnutí (včetně Sókratova působení) bylo athénským obyvatelstvem hodnoceno spíše negativně. Především Aristofanovy komedie představují celkem spolehlivou reflexi všeobecného mínění.¹⁴¹ Všichni známí sofisté se v poslední čtvrtině 5. století př. Kr. alespoň na čas zdržovali v Athénách. Ačkoli byli sami jistě ovlivněni válečnými náladami během peloponéských válek, přispěli svou činností k vnitřnímu napětí *polis*. Nakolik působení sofistů ovlivnilo nebo dokonce navodilo podmínky, díky kterým Athény utrpěly v peloponéské válce porážku, a nakolik byla antiintelektuální nálada ve společnosti na přelomu 4. a 5. století př. Kr. zaviněna působením *sofistai*, zůstane v dějinách filosofie asi částečně nezodpovězenou otázkou.

¹³⁷ „Zerstörer des Mythos“. Tamtéž 30.

¹³⁸ Srov. tamtéž 30–32.

¹³⁹ Tamtéž 32: „Ohne den Hintergrund der Polis Athen zur Zeit des Peloponnesischen Krieges wären viele Thesen und Lehren der Sophisten und die Reaktionen der Zeitgenossen kaum zu erklären.“

¹⁴⁰ Srov. tamtéž 33–34.

¹⁴¹ Tamtéž 328: „Über zwanzig Jahre gehörten die Sophisten, in erster Linie Sokrates, zum Gesprächstoff. Die genannten Komödien zeigen eine zunehmende Verbreitung sophistischer Lehren, die immer mehr als eine Bedrohung für die gesamte Polis empfunden wurden.“

Vraťme se však opět k Platónovi. Na předchozích řádcích jsme mohli nahlédnout do politicko-náboženského a historicko-společenského kontextu na přelomu 4. a 5. století př. Kr.. „Myšlenka doby“ byla určována především sofistickou. Z toho vyplývá, že Platón neměl pravděpodobně příliš odlišné zkušenosti se sofisty, než jaké měli jeho současníci. Snažil se o to, aby tento fenomén ideově zpracoval do svého komplexního filosofického pojetí. Z toho důvodu vytváří „ideální“ podobu sofistiky, ale její PODSTATNÉ RYSY JSOU DÁNY REÁLNOU ZKUŠENOSTÍ. To, v čem se ovšem vůbec neshodoval se svými současníky, bylo hodnocení Sókrata. Sókratés není pro Platóna v žádném případě sofistou. Vždyť odlišit sofistu od filosofa dal za úkol právě svému Sókratovi.

Platón pokládal politicko-náboženské aktivity sofistů za hrozbu i v oblasti filosoficko-náboženské. HMS si může nárokovat platnost i tam. Na konci kapitoly 2.4 jsem naznačil, že byla jistým *skandalon*. Výrokem provokujícím k odpovědi. Platón tento výrok z různých stran rozebíral a přemýšlel o něm. A nejen on. V dějinách myšlení bylo jistě mnoho těch, kteří se jím zabývali. Někteří ho okamžitě zavrhli, jiní nekriticky obdivovali. Jak se s tímto *skandalon* Platón nakonec vypořádal? Jak odpověděl na jeho výzvu?

2.6 Antropocentrismus nebo teocentrismus?

Jakou odpověď Platón formuloval na výzvu prótagorovského výroku? Dříve než jí uslyšíme, zamysleme se ještě nad tím, jaké ohrožení skrýval výrok pro samotného sofistu. Prótagorás znal nařízení *theús nomizein* (ctít bohy). Vyjadřovalo tehdejší politicko-náboženskou jednotu řecké *polis*. Termín *nomos* zahrnoval v 5. století nejen obecní ústavu, ale rovněž ve stejné míře všechny náboženské aktivity. Porušit zákony znamenalo provinit se bezbožností (*asebeia*). Připomeňme si Sókratův proces, jenž měl také náboženský podtext. Podobný proces hrozil (nebo byl již započat) i vůči Prótagorovi. Provinil se Prótagorás svým výrokem proti tehdejším zákonům? Neznáme přesný důvod, proč opustil Athény.¹⁴² Známe však jeho náboženské stanovisko: O bozích nelze ani mluvit ani psát, ani poznat, zda jsou či nejsou.¹⁴³ Sofista není ateistou – pouze agnostikem. Jeho přesvědčení souhlasí naprosto s jeho základním pojetím, s jeho výrokem – nemáme-li k dispozici žádná náboženská *fainomena*, nelze s jistotou určit, zda v této oblasti lze mluvit o reálném bytí či nikoli. Pro Prótagoru je i v této věci mírou člověk.

A nyní si konečně poslechněme, co odpověděl Platón na výzvu prótagorovského výroku: „Ale měrou všech věcí je nám nejvíce Bůh, mnohem více nežli snad, jak říkají, nějaký člověk“ (*Zákony* 716c-716d).¹⁴⁴

Platón	Prótagorás (sofistika)
<i>METRON</i> = THEOS = (NEJVYŠŠÍ IDEA <i>TO AGATHON</i>) – (NE)ZÁVISLÝ, IMANENTNÍ A SOUČASNĚ TRANSCENDENTNÍ.	<i>METRON</i> = ANTHRÓPOS – ZÁVISLÝ, IMANENTNÍ (TRANSCENDENTNÍ?).
TEOCENTRISMUS	ANTROPOCENTRISMUS

Má prótagorovské *metron* i transcendentní povahu? Můžeme říci, že v oblasti *fainomena*.¹⁴⁵ Zjednodušeně viděno, lze říci, že transcendentní je podle sofisty uchopováno imanentním (srov. 2.5).

¹⁴² Scholten je v této otázce obezřetnější a nepředkládá různé varianty jako někteří historizující filosofové. Citátem od Isokrata pouze dokládá, že Prótagorovy spisy nebyly pravděpodobně spáleny. Isokratés hovoří o tom, že má k dispozici spisy Prótagory i dalších sofistů. Srov. tamtéž 53–54.

¹⁴³ Srov. *Theaitétos* 162e.

¹⁴⁴ „*HO DE THEOS HÉMIN PANTÓN CHRÉMATÓN METRON (...)*“. Viz *Nomoi* 716c–716d. Platón užívá stejný pojem *metron* jako sofista. Proč nepoužil pojem *kritérion*? Výše jsme viděli, že v řeckém chápání se tyto dva pojmy liší. *Metron* jako měřítko, které je součástí měřeného a *kritérion* jako měřítko nezávislé. Doslova vzato, by tak Platón tvrdil, že Bůh je závislým měřítkem všech věcí – imanentním *metron*. Shodovalo by se to s teologickým pojetím, dle kterého je Bůh vzhledem ke všem věcem transcendentní a současně imanentní. Platónský *Theos* je tak totožný s nejvyšší ideou *to agathon*.

Jak Platón tak sofista se pravděpodobně lišili, co do náboženských představ, od svých vrstevníků. Tehdejší řecký polyteismus překonává Platón monoteistickým pojetím (*metron=Theos*) a stanovením primátu nejvyšší ideje (*to agathon*). Prótagorás volí v podstatě opačný postup. Na základě HMS tvrdí, že není možné poznat existenci či neexistenci božské dimenze a současně odmítá (jako např. už Xenofanés) tehdejší polyteistické představy. Na místo *metron* dosazuje člověka (*anthrōpos*). Podstatným sofistickým schématem zůstává *EINAI=FAINESTHAI* (být=jevit se) a *CHRÉMATA=FAINOMENA* (věci=jevy). Z toho plyne, že Nejvyšší bytost sofista uzná až tehdy, pokud se začne jevit (*fainesthai*). Pokud nevstoupí Nejvyšší bytost do sofistova světa „jevů“, odmítá definitivní výpověď o její existenci či neexistenci. Spor mezi Platónem a sofistou není primárně o existenci či neexistenci Boha, ale o to, co je měřítkem poznání a bytí věcí. A z toho následně plyne i rozřešení otázky ohledně Nejvyšší bytosti. Sofista odmítá „jít za jevy“. Nepoznává nebo nechce poznat skrze jevy příčiny, které za jevy stojí. V dialogu *Faidón* srovnává Platón misantropy a misology.¹⁴⁶ Stejně jako misantropové, kteří na základě několika zklamání pojmají nedůvěru v člověka vůbec, tak prý i misologové ztrácejí důvěru v *logos*. Platón se domníval, že i sofisté byli do jisté míry takovými misology. Není to tak docela pravda. Sofisté si počínali velmi obratně právě v oblasti lidského *logos*, když provozovali *agón logón*. Byli mistry slova. Dimenzi lidského *logos* však omezili. Platón byl ale přesvědčen, že lidský *logos* má i vyšší ambice, které jsou jeho podstatnou vlastností. Poznávat více než jevy. A nakonec malá úvaha: Nevyšel sofistické nedůvěře vstříc sám božský *LOGOS*, když vstoupil do světa jevů a splnil tak Prótagorovu „podmínku“?

Shrňme nakonec východiska a důsledky prótagorovského antropocentrismu. Vidíme, že, prótagorovský antropocentrismus je specifický. Jeho východiskem je HMS.¹⁴⁷ Člověk je měřítkem všech věcí. Toho JAK věci jsou (nejsou).¹⁴⁸ Kompetence prótagorovského antropocentrismu jsou tedy jen pro oblast jevů (*fainomena*).

HMS ⇨ PRÓTAGORŮV (SOFISTICKÝ) SPECIFICKÝ ANTROPOCENTRISMUS (*ANTHRŌPOS METRON TÓN FAINOMENÓN*) ⇨ PRÓTAGOROVSKO-SOFISTICKÝ (NÁBOŽENSKÝ) AGNOSTICISMUS.¹⁴⁹

¹⁴⁵ HMS nevypovídá o tom, CO všechny věci jsou, ale JAK (že) jsou. Prótagorovec může být měřítkem i transcendentních věcí, POKUD se nějak jeví. Srov. 2.4.

¹⁴⁶ Srov. *Faidón* 89c–90e.

¹⁴⁷ Dle Buchheima je HMS „předteoretickou garancí“, kterou sofista racionálně nezdůvodňuje (viz 2.4).

¹⁴⁸ Sofistův výrok nedokazuje, čím věci jsou, ale jak jsou. A to jak jsou, poměřuje specifický, prótagorovsky chápaný, člověk (viz 2.4). Vycházím z toho, že sofista nemyslel svůj výrok ontologicky (srov. především 2.4).

¹⁴⁹ Je-li HMS bázi veškeré sofistiky, je každý sofista do jisté míry prótagorovec.

ZÁVĚR

Díky základní charakteristice situace v řecké *polis* na přelomu 5. a 4. století př. Kr. a podrobnějšímu představení hlavních momentů Platónova života, jsme mohli lépe porozumět Platónově filosofii. Základem pro pravé poznání i vědění jsou neměnné, věčné ideje. Ve vztahu k nim záleží i pravá „dobrost“ (*areté*) všech věcí i „dobrost“ člověka (1.1 až 1.3). Platón si během svého života kladl především otázky, které v něm vyvolaly dramatické údalosti doby i jeho mezní životní zkušenosti. Tyto otázky a odpovědi na ně jsou pak obsahem jeho dialogů. Některé z nich nám přibližují i skutečnost sofistiky (1.4). Sofistikou se zabývá v rámci řešení svých filosofických otázek. Sofisté jsou většinou Sókratovými protivníky – protivníky Platónova učitele. Platón byl přesvědčen, že sofisté, jako protagonisté tehdejší *paideia*, nevedou lidi k pravému vědění (*epistémé*), ale k pouhému zdání (*doxa*). A protože pro Platóna spočívá pravé dobro a štěstí ve vědění, ukazuje sofistiku jako ohrožení jak pro jednotlivce, tak pro celou *polis*. Sofisté neovládají pravou dialektiku (*dialektiké techné*), ale jako znalci pouhého mínění utvořeného z pozorování většiny v lidu (lid je přirovnán k velikému a vrtošivému zvířeti), přemlouvají (*peithein*) pod zdáním moudrosti. Jsou to spíše milovníci zdání – *filodoxoi*, než milovníci moudrosti – *filosofoi* (1.5). Platón dospívá v dialogu *Sofisté* k ideální charakteristice sofisty a sofistiky. Sofista je přemlouvající (*peithos*) lovec mladých a bohatých lidí, prodavač „dobrosti“ (*areté*). Zápasník bojující slovy (*antilogikos*) pro výdělek. Ušlechtilá sofistika může ovšem očišťovat duši od zdánlivé moudrosti (1.4.8). Hlavní představitelé platónské sofistiky jsou *Prótagorás*, *Gorgiás*, *Prodikos* a *Hippiás* (1.7). Sofistiku pokládal Platón za oblast, kterou není lehké prozkoumat. Pokusil jsem se představit její hlavní způsoby (podoby) realizace skrze tři druhy „umění“ (*techné*). Sofistika se realizuje skrze umění eristické a antilogické (*eristiké-antilogiké techné*) (1.4.4), skrze rétoriku (*rhétoriké techné*) a v politice a pro politiku (*politiké techné*) (1.8). Platón těmto aktivitám ale označení umění upírá, neboť nevedou k pravé „dobrosti“ (*areté*). Jádrem sporu mezi Platónem a sofistikou jsou odlišná východiska a ne metody. Sókratés byl ve své době sotva odlišitelný od sofistů (srov. Aristofanovy komedie). Pohyboval se na stejných místech jako oni a učil (stejně jako sofisté) především mladé lidi. Na rozdíl od sofistů za to nepřijímal finanční ohodnocení. Můžeme se však domnívat, že přijímal výhody jiné. Přesto můžeme říci, že základním poselstvím platónských dialogů je Sókrata od sofistů odlišit. Představit ho jako toho, kdo je vede k pravému vědění. Sókratés je *filosofos* – ten, kdo miluje moudrost (*sofia*). *Sofisté* je ten, kdo miluje zdání (*doxa*).

Ve druhé části práce jsem se pokusil uchopit platónskou sofistiku více kriticky a srovnat s pojetími i neplatónskými. V první kapitole (a zčásti i v druhé) jsem vyšel ze studie současného mladého filosofa. Ne snad proto, že bych nekriticky přijal všechna jeho stanoviska, ale abych ukázal současné myslitelské reflexe v oblasti platónské sofistiky. Hlavní myšlenkou je srovnání významu všeobecného a (téměř neutrálního) pojmu *sofistés* v době na přelomu 4. a 5. stol. př. Kr. a pojmu *sofistés*, který tvoří do jisté míry Platón psaním svých dialogů. Platón recipoval historický fenomén sofistiky a ve své filosofické nauce mu dává přesné místo (podobu) (2.1). Prototypem nejen platónské sofistiky je *Prótagorás* (2.2). Tento sofista otáčí kormidlem řeckého myšlení. Již není třeba obracet pozornost k počátkům a hledat pralátku a praprincip (*archai*), jak to činili předchozí přírodní myslitelé (*fysiologoi*). Člověk je mírou všech věcí. To je paradigmatickým sofistickým přístupem ke skutečnosti (2.3). Jak pro Platóna, tak pro ostatní, kteří tento výrok v dějinách myšlení interpretovali. Platón chápal výrok pravděpodobně ve smyslu ontologickém. Sofista se výrokem zařadil mezi „tekoucí“ myslitele (Hérakleitos, Empedoklés a básník Homér). Ti nehledají pevné podstaty věcí, ale všechno je pro ně plynoucí a nestálé (*panta rhei*). Někteří interpreté sofistova výroku docházejí k tomu, že sofista nepopírá objektivní skutečnost (Patočka, Scholten). Člověk je mírou všech věcí tím, jak objektivní realitu chápe (Patočka). Sofistův výrok však skrývá mnoho nejasností a několik možností interpretace (Graeser). Snad i úmyslně, s ohledem k jeho další tezi, že o každé věci jsou vždy dva protichůdné výklady. Německý filosof Thomas Buchheim rozumí pod pojmem všechny věci (*panta chrémata*) všechno to, co se nějak jeví (*chrémata=fainomena*) a osobně myslím, že tato interpretace může odpovídat intenci sofistů. Souhlasilo by to i se sofistovým náboženským přesvědčením, jak uvidíme dále. Každopádně mi různé možnosti interpretací HMS pomohly lépe zhodnotit interpretaci platónskou (2.4). V další kapitole jsem se pokusil odpovědět na několik otázek, které souvisí s tématem. Má sofistika kromě paradigmatu, jímž je Prótagorův výrok, který vyjadřuje základní sofistický přístup ke skutečnosti, ještě nějakou konkrétnější nauku? Platón naznačil tuto „stínovou“ nauku dialogem *Sofistés*. Je to nauka klamu a zdání. Je opakem pravé filosofie. Novodobí autoři, např. Scholten, se domnívají, že sofisté nauku v žádném striktně vymezeném smyslu neměli. Důvod je dán už samotnými platónskými dialogy, ve kterých jsou sofisté představeni vůči sobě navzájem jako jistí rivalové. Každý z nich má svou „nauku“ – obor. Za bázi prótagorovského myšlení a sofistiky vůbec považuje však Scholten i další odborníci HMS. V kapitole 2.5 jsem nastínil i možné politicko-náboženské konflikty, které mohli sofisté svou aktivitou vyvolat. Důvodem je tehdejší úzké sepětí mezi náboženskými kulty a politicko-společenským uspořádáním.

Neplatónský pohled Scholten (a ostatních) tak do jisté míry doplňuje a koresponduje s pohledem Platónovým. Tyto úvahy mířily k poslední kapitole (2.6), v jejímž záhlaví jsem položil otázku: Antropocentrismus nebo teocentrismus? Prótagorás ve shodě se svým výrokem říká, že nelze o bozích (Bohu) mluvit ani psát, ani poznat, zda jsou (je), či nejsou (není). Tedy náboženský agnosticismus. Sofisté položili důraz na člověka. Ovšem zcela specificky. Člověk je mírou všech věcí, tedy i Boha, pokud se jeví (nebo: nakolik se jeví). Prótagorův náboženský agnosticismus je důsledkem omezení noetických schopností člověka. Poznat lze jen to, co se jeví. Příčiny, které jsou za jevy, jejich povaha a význam, zůstávají sofistou nezohledněny. Aspoň co do jejich racionálního charakteru. Jen na okraj jsem se pokusil v závěru naznačit souvislost křesťanského zjevení (Vtělení) s prótagorovským výrokem. Nevyšel vtělený *Logos* vstříc podmínce obsažené v HMS?

V úvodu jsem určil jako cíl práce stručné zpracování platónské sofistiky a její kritické posouzení. Nakolik a jak úspěšně se mi podařilo cíl práce splnit, záleží také na *metron* čtenáře.

Přehled použitých zkratk

Ve druhé části práce používám zkratku HMS (Homo-Mensura-Satz). Označuje Prótagorův známý výrok: „Všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ Zkratku přejímám od německého filosofa Thomase Buchheima, který jí používá ve své knize – Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg: Felix Meiner, 1986.

Seznam literatury

Prameny:

Platonis Opera. Tomus I, Tetralogias I-II continens recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke et al., Oxford: Oxford University Press, 1995.

Platonis opera. Tomus II, Tetralogias III-IV continens recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Platonis Opera. Tomus III, Tetralogias V-VII continens recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Platonis Opera. Tomus IV, Tetralogiam VIII continens recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Platonis Opera. Tomus V, Tetralogiam ix definitiones et spuria continens recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford University Press, 1995.

Platónovy spisy sv. I (Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón; Faidón; Kratylos; Theaitétos; Sofistés; Politikos), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003.

Platónovy spisy sv. II (Parmenidés; Filébos; Symposion; Faidros; Alkibiadés I, II; Hipparchos; Milovníci), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003.

Platónovy spisy sv. III (Theagés; Charmidés; Lachés; Lysis; Euthydémos; Prótagoras; Gorgias; Menón; Hippias Větší; Hippias Menší; Ión; Menexenos), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003.

Platónovy spisy sv. IV (Kleitofón; Ústava; Timaios; Kritias), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003.

Platónovy spisy sv. V (Minós; Zákony; Epinomis; Listy; Výměry; O spravedlivu; O zdatnosti; Démodokos; Sisyfos; Eryxias; Axiochos; Ledňáček ; Epigramy), z řeckého originálu přeložil František Novotný, Praha : OIKOYMENH, 2003.

Sekundární literatura:

- BAHNÍK Václav (a kol.): Slovník antické kultury, Praha: Svoboda, 1974.
- BOHÁČEK Kryštof: Sofisté, homo protagorensis, in: Filozofický časopis 3 (2006).
- BUCHHEIM Thomas: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- GRÜNDER Karlfried und RITTER Joachim (Herausgeber): Historisches Wörterbuch der Philosophie, sv. 9, Basel: Schwabe und Co. Verlag, 1995.
- GRAESER Andreas: Řecká filosofie klasického období, Praha: OIKOYMENH, 2000.
- HUSSEY Edvard: Presokratice, Praha: Petr Rezek, 1997.
- KRAUT Richard (ed.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992.
- NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. I, Praha: Jan Laichter, 1948.
- NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. II, Praha: Jan Laichter, 1948.
- NOVOTNÝ František: O Platónovi, sv. III, Praha: Jan Laichter, 1949.
- PATOČKA Jan: Sókratés, Praha: SPN, 1991.
- PATOČKA Jan: Platón, Praha: SPN, 1992.
- PLEGER W.H.: Die Vorsokratiker, Stuttgart: Metzler, 1991.
- SCHOLTEN Helga: Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003.
- SVOBODA, Karel: Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.
- WYLER Egil A.: Pozdní Platón, Praha: Petr Rezek, 1996.

Necitovaná použitá literatura:

- PRACH Václav: Řecko-český slovník, fototypické vydání dle vydání z roku 1942, Praha: Scriptum, 1993.
- STÖRIG, Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, 7. přeprac. a rozšíř. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000.
- TRETERA Ivo: Nástin dějin evropského myšlení (od Thalety k Rousseauovi), sv. 1, Praha: COWI, 1996.
- VERNANT Jean-Pierre: Počátky řeckého myšlení, Praha: OIKOYMENH, 1993.
- VERNANT Jean-Pierre: Řecký člověk a jeho svět, 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2005.

Anglická anotace

Sophism in the works of Plato

The present work focuses on Sophism mainly as viewed in Plato's dialogues. The first part of the work presents Sophism and its chief representatives, especially on the basis of the Platonic dialogues which are most closely tied with the theme of Sophism. Following a brief description of the atmosphere of that time and Plato's philosophy, we analyse dialogues related to Sophism and its protagonists. Next, we attempt to describe the reasons and ways of Plato's confrontation with Sophists and the characteristic features of individual Sophists. The following chapter on the ways of presentation and forms of Sophism, which is important for the theme, shows that Sophists were hard to understand and classify even for their contemporaries. The next chapter is a summary of essential notions and themes of Plato's confrontation with Sophists and a brief definition of Platonic Sophism in terms of Plato's philosophic teaching.

The second part of the work pursues to deal with the theme in view of current critical thinking. First, it presents criticism of Plato's treatment of Sophism and, by means of generalisation, it invents a figure personalising the Sophistic style. The presented paradigm linked with this figure expresses the Sophistic approach towards reality. The following chapter offers interpretation of the paradigm as presented by various qualified authors, including Plato in the first place.

Finally, we attempt to answer several questions which are related to the subject and which we consider important and to express our meaning regarding the core of the confrontation between Plato and the Sophists of his time – we suggest that the core of the confrontation could also be understood in religious terms.

Keywords:

Plato

Sophism

Protagoras

Man-Measure fragment

Greek anthropocentrism