

Cetl, Jiří

Sofistika a její interpretace

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1991, vol. 40, iss. E36, pp. [99]-107

ISBN 80-210-0887-3

ISSN 0231-7915

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/108862>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JÍŘÍ CETL

SOFISTIKA A JEJÍ INTERPRETACE

Obraz sofistiky v našem kulturním povědomí, ale zčásti i v historickofilozofické produkci, je stále více méně negativní, snad lze říci: odsuzující z pozic emocionálně nabitě morality. Vzdor tomu, že výraz σοφιστής byl původně zcela neutrální (a neoznačoval jen ty myslitele, které my chápeme jako sofisty), v běžném úzu platí, že sofista je „překrucovač slov, řečnický licoměrník, jemuž nejde o pravdu a právo, nýbrž jen o přemlouvání nebo přelstění protivníka všemi prostředky a úskoky dialektiky a rétoriky“ (E. Metzke, 1949).

Toto pojetí - ostatně svým způsobem doložené sofistickou „praxí“, za níž pak ovšem zůstávají ve stínu teoretické postoje sofistů - má svůj nejpůvodnější model u Platóna. Jeho nazírání na sofisty, jak je najdeme v četných dialozích (viz např. Ústava, Gorgiás, Prótagorás, Sofisté, Théaitétos), je sotva objektivní a nestrané. V prvé řadě je tu napadán motiv sofistické činnosti - výdělek z filozofie. (Např. v dialogu Sofisté: sofista je „lovec mladých a bohatých lidí“, „obchodník s naukami o duši“ apod. nebo v dialogu Menón: Prótagorás získal „více peněz než Feidiás ... a dalších 10 sochařů“.) Avšak objektivně není u Platóna podán ani teoretickofilozofický obsah sofistiky; tento nepřátelský obraz snad není motivován pouze osobní nechutí aristokrata myšlení k těm, kteří činí z filozofie zboží: zjevně tu máme co činit se snahou předvést protikladný názor tak, aby v konfrontaci s ním ostřeji a příznivěji vynikly kontury názoru vlastního. A tento platónský obraz sofistiky byl a je velmi vlivný. S jistým přeháněním snad lze říci, že všechno bádání o sofistice je procesem vypořádávání se s platónským stanoviskem, při čemž tu ovšem lze zaznamenat jakýsi kyvadlový pohyb mezi opakováním a potvrzováním Platónova úsudku, a korekcemi, které hodnotí sofistiku příznivěji. Nelze ovšem pominout, že v onom bádání nešlo vždy jen o soud, ale i o pochopení teoretického učení sofistiky. V tomto směru asi nejvýznamnějším přínosem byl Hegelův koncept sofistiky (viz Dějiny filozofie II).

C. Joachim Classens (v úvodu ke sborníku Sophistik, Darmstadt 1976) uvádí svůj náčrt dějin zkoumání sofistiky slovy: „Učené bádání posledních dvou století vynaložilo mnoho námahy, aby se zmocnilo fonoménu „sofistiky“, především sofistiky 5. a 4. stol. Přesto však až dodnes snad není bodu, v němž by bylo dosaženo jednoty, ani o spolehlivosti platónských dialogů, ani o pramenné hod-

notě jiných ličení, ani o definici sofistiky samé, ani o záměrech jednotlivých sofistů, ani o jejich originalitě a o jejich kladném a záporném vlivu.“ Přitom Classens dává najevo, že vlastně nejpodstatnějším výsledkem moderního bádání o sofistice (ve sborníku je reprezentováno 26 autory, z nichž nejstarší je H. Diels) je to, že vlastně sofistika jako nějaká jednotná „skupina“ či „směr“ neexistovala, jak o tom má svědčit specializovaný zájem o jednotlivé představitele sofistiky, jehož výsledky prý ukazují stále větší diference mezi nimi.

Není však tento jakýsi historiosofický „nominalismus“ vlastně tendencí k likvidaci představy sofistiky jako významného hnutí, příznačně vzniklého z určité společenské situace a velmi vlivně působícího kulturně a ideologicky i za svými hranicemi? (Hérodotos a Thúkýdídés, Euripidova dramata, ba i výsměch Aristofanův atd.) A současně: není to útek právě před tím, co nás v duchovních dějinách musí zajímat nejvíce? Totiž pochopení ne izolovaných jevů, ale souvislosti (filozofických i mimofilozofických), z nichž teprve může vystoupit dějinně zakotvený význam, tj. význam pro příslušnou epochu, a *smysl* odvozující se z tohoto významu *pro nás*. (V tom také tkví nekonečná nehotovost dějin filozofie a současně jejich neodmyslitelná úloha pro přítomnost, vlastně pro všechny přítomnosti, které přijdou a které se budou muset ptát po smyslu historických jevů a proudů stále znovu.)

V literatuře socialistických zemí zatím problematika sofistiky nebudila větší pozornost. Vedle učebnicových výkladů (většinou tradičních - viz Asmus, 1976, č. př. 1986) se objevily příspěvky východní Němky E. Ch. Welskopfové (1974) a naší Z. Parusnikové (1987). Oba, byť každý jinak, hledají rovnováhu mezi „negativními“ a „pozitivními“ rysy sofistiky jako filozofického směru. Nejnověji se o „pozitivní“ interpretaci sofistiky pokusila wrocławská filoložka J. Gajdová.

Ve svém příspěvku se chce pokusit načrtnout interpretaci sofistiky, která sice nebude detailně doložena, ale která - jak věřím - má své oprávnění přinejmenším v tom, že se chce ptát na obsah sofistiky z pozic současného filozofického tázání a jeho tematiky. Toto pojetí vzniklo - jistě nikoli bez podnětu spisu F. Heini-manna (1945) - v souvislosti s prací na širším tématu proměn hodnoty přírody v evropské duchovní kultuře a ve spojení s úvahami o některých problémech filozofie kultury. V mnohém se také shoduje s koncepcí J. Gajdové. Zorný úhel, který se tímto pohledem otevírá, pak nejen ukazuje „aktuálnost“ sofistických myšlenek, ale může vést - jak doufám - k jistému řešení některých tradičních problémů výkladu sofistiky (např. tzv. sofistického relativismu).

1

Sofisté vstupují do vývoje řeckého myšlení v okamžiku velmi důležitém, a to nejen z hlediska obecně historického: v okamžiku, kdy počíná proces přeorientace filozofie od otázek kosmu k otázkám člověka, společnosti, hodnot atd., k onomu „snesení filozofie z nebe na zemi“, které nebylo - jak soudil Cicero - dilem jediného Sókrata.

Nebudu tu líčit sociálně a kulturně historické důvody tohoto „antropologického obratu“ ani jeho důsledky sociálně psychologické, světonázorové a hodnotové. Snad stačí jen poznamenat, že právě těmito proměnami, které motivovaly občany demokratických poleis, aby se učili „myslet, mluvit a jednat“ a tím získávali šanci uplatnit se ve společenských pořádcích, byl konec konců vyvolán v život stav sofistů jako „učitelů moudrosti“.

Raná řecká filozofie byla tedy zaměřena na přírodu, κόσμος, proniknutý všeobecným a nevývratným pořádkem. Příroda tu přitom byla chápána jako totalita bytí, do něhož patří prostě vše: i člověk a lidský svět, takže také řád přírodní totality tak či onak určuje lidské pořádky, jež mohou být nanejvýš (pokud byly vůbec položeny jako problém) jeho momentem. (Tam, kde se řecká přírodní filozofie pokoušela tematizovat lidské, nutně ztroskotávala. Lze tu odkázat na Démokrita, který ještě zažil onen přesun aktuální tematiky: tam, kde filozofuje o člověku, společnosti atd. (a těch zlomků je mnoho!), sestupuje na úroveň pouhé životní moudrosti, jež není v jednotě se základním filozofickým principem, tj. není z něj odvoditelná.)

Sofisté, kteří ve své „praxi“ poznali specifčnosti „nepřirodního“ světa lidí, snad vůbec jako první rozlišují přírodní a lidské a přisuzují jim zvláštní status a hodnotu. Pojmové prostředky k tomu jsou odvozovány z výrazu φύσις a jeho (nově myšlených) protikladů. (Zachované texty to ovšem explicitně dokládají spíše u Prodiaka, Hippia, Antifóna, v Jamblichově Anonymovi aj., než u „klasiků“ sofistiky, Prótagora a Gorgia. Přesnější interpretace však může ukázat, že i u nich je tato problematika implicitně přítomna, ba že tvoří základní vrstvu jejich názorů, byť skrytou.) Sofisté tedy rozlišují mezi tím, co je φύσει, od přírody, tj. co je nezávislé na lidském zásahu a kladení, a tím, co tímto kladením vzniká, ať už záměrnou či zákonodárnou lidskou činností, νόμος, nebo na základě „kladení“ konvence, θέσει.

Rozdíl přírodního jako mimolidského (a nadlidského, jak ještě uvidíme) jako přirozeného a původního, a lidského (společenského, kulturního, „pozitivně“ normativního atd.) se tu ovšem klade v rozmanitých dílčích rovinách a zprostředkováních, např. antropologicko-pedagogicky (vlohy-učení), kulturně teoreticky (přirozené - technicky zhotovené, umělé), axiologicky (přednormativní a mimonormativní - normativní), právně politicky (zákon jako norma soužití nebo jako znásilnění přirozenosti atd., takže φύσις není jen příroda v našem českém slova smyslu totality přírodních jevů a procesů, nýbrž spíše přirozenost (to je ovšem také záležitost češtiny, jež proti snad všem jazykům rozlišuje přírodu a přirozenost a postrádá jedno slovo pro obojí).

Co je však nyní důležité: pro sofistiku příroda nebo to, co je „od přírody“, *stojí výše* než společensko-kulturní skutečnost, než svět lidí, lidských výtvorů a kladení. Příroda je původní, ba nejpůvodnější, a absolutní, zatím co lidské je „jen lidské“, odvozené, relativní, vždy svázané se svým lidským původem a lidmi, a tedy omezené. Ontické rozlišení má tu tedy vážné implikace axiologické.

A tak se dostáváme k rozhodujícímu bodu této interpretace sofistiky. Sofistika odlišila zvláštní lidský svět a s tím mění tématickou orientaci filozofie, předmět filozofie, přechází od „filozofie přírody“ k „filozofii člověka“, lze-li tu použít pozdějších terminů, ale - snad proto, že stojí teprve na samém začátku antropologického obratu - podržuje základní hodnotové přesvědčení o absolutnosti a absolutní hodnotnosti přírody. U sofistů tedy trvá *fascinace přírodou*. Ostatně tato fascinace přírodou je „dobře fecká“; budou ji artikulovat nejen helénistické systémy (zvláště stoikové), ale svým specificky oslabeným způsobem i fecký idealismus, včetně novoplatónského.

2

Řekneme-li, že sofisté vytvářeli filozofii kultury, používáme samozřejmě i zde terminů, které jsou mnohem pozdější. Ale pokud jde o věc, lze sofisty označit za zakladatele filozofickoteoretické reflexe kultury jako umělého, lidmi vytvořeného světa. (A to přesto, že kultura byla pro ně něco nižšího než příroda.)

Jak už naznačeno, pro sofisty lidský svět vzniká lidským kladením, ať už zákonodárným nebo ustavením zvykovými, tradicí. Tímto lidským světem pak sofisté rozumějí - stále našimi termíny - společenské zřízení, společenské, (tj. i rodinné, majetkové aj.), politické, právní, komunikativní, mravní atd. normy, ale i světové názory a hodnotové systémy. Není bez zajímavosti, že v tomto směru se poměrně velké pozornosti sofistů těšil fenomén náboženství; usilovali např. nejen o pochopení lidského původu náboženství, ale i jeho ideologických motivů a funkcí, jak mj. ukazuje zlomek z Kritia, zřejmý citát ze sofistiky. Už zde se objevuje důležitý moment sofistických názorů - antitradicionalismus a kriticismus.

Stává-li se tu člověk aktivní, kulturně kreativní bytostí (to měl mj. na mysli Hegel, když vyzvedal sofistické odhalení subjektivity), a stává-li se tak „měrou všech věcí“ (Prótagorás), není to ovšem člověk jako individuální subjekt (subjektivismus novověkého či dokonce moderního typu je v antice nemyslitelný), nýbrž spíše jde o jistý sociální subjekt, konkrétní societu. Ale ani ta si nevytváří svůj kulturní svět libovolně či dokonce svévolně. Jak si tedy - ve smyslu sofistiky - lidé vytvářejí svůj svět?

Z dokladů, které jsou vskutku fragmentární (a vzájemně nikoli nerozporné) se zdá, že sofisté reflektovali podmíněnost tvorby společenského a kulturního světa, a to na jedné straně *přírodními poměry a okolnostmi*, v nichž lidské society žijí, na druhé straně pak *lidskými potřebami a zájmy*, které jsou (právě tak jako přírodní poměry) značně rozmanité a nikoli konstantní. A tak sofisté, kteří už hodně cestovali, a tedy věděli: jiný kraj, jiný mrav, pochopili, že existuje pluralita kultur.

Do jaké míry při vytváření kultury intervenuje příklad (či „pokyny“) samotné přírody a jejího (vyššího a absolutního) řádu?

Na jedné straně by se mohlo zdát, že určující úloha přírody vůči kultuře by měla plynout ze samotného hodnotového pořadí obou, tj. že by onticky a hodno-

tové vyšší příroda měla určovat lidské kulturní vytváření. Jenže proti jediné a jednotné přírodě, jak už řečeno, tu vystupuje pluralita kultur pro sofisty stejně hodnotných a oprávněných: kulturní pluralismus tedy nevyklučuje jednotné lidství, znamená odmítnutí etnocentrismu, jinak pro Řeky patrně obecně platného. Znamená to však, že podle sofistů příroda dala lidem „mandát“, ne-li „volnou ruku“, aby si vytvářeli lidský řád prostě jen podle svých reálných daností, životních podmínek nebo zájmů a potřeb? Nebo jinak řečeno: je pro sofisty každé lidské zřízení a ustanovení stejně oprávněné, anebo mohou existovat „chybné výkony“ v kulturní tvorbě, tj. kultury „proti přírodě“?

Pro sofisty - jak na to upozornil např. Heinimann - se příroda ještě stala doslova morální instancí. Z protikladu νόμος/φύσις plynulo, že normy (jako jisté formy přinucení) jsou teprve produkty zákonů, tj. lidských ustanovení, a že tedy příroda či přirozenost je o sobě něco „mimo dobro a zlo“. Přitom však sofistika je v mnoha směrech prodchnuta patosem sociální a kulturní kritiky - kritiky existující morálky, tradičních hodnot, platného „pozitivního“ práva, soudobých politických institucí, ba i vlastnických poměrů - v tom je sofistika patrně „duchovní kvintessenci“ nejprogresivnějších snah své doby. A tento patos kritiky je čerpán právě z přesvědčení o hodnotě přírody. S odvoláním na přírodu (a přirozenost) mohou sofisté proti danému a tradičnímu, aristokraticky archaickému, jež je jim nepřirozené a „proti přírodě“, klást jistý právní, politický, morální atd. ideál a cíl. A to ve smyslu, který ze sofistů činí předchůdce, připravovatele, ne-li první formulovatele tzv. přirozeně právního myšlení, byť již s onou ambivalencí, pro toto myšlení příznačnou.

Zde je ovšem třeba vzít v úvahu, že obraz přírody a přirozenosti bude v sofistice (jako mnohokrát později, ba prakticky vždy) koncipován nejen podle toho, co je o přírodě a přirozenosti teoreticky známo (sofistika se ostatně zkoumáním přírody prakticky vůbec nezabývala), nýbrž podle toho, co se má odkazem na přírodu zdůvodnit a legitimovat jako cíle a očekávání ve společenském životě; obraz přírody je tedy zkruslen podle jistých společensko-politických zájmů a záměrů. Proto obsah a smysl odkazu na přírodu a přirozenost může být velmi rozmanitý, tj. mohou se tu zdůvodňovat stanoviska velmi rozdílná, ba přímo protikladná. Konkrétně to znamená, že bude záležet na tom, zda se příroda - přirozenost má stát zdůvodněním humanisticko-demokratického ideálu, tj. rovné hodnoty a práv všech lidí (viz např. Hippiás a Antifón), nebo cílů aristokraticko-elitářských, tj. má-li se stát modelem pro výsady mocných, pro právo silnějšího (viz např. Thrasymachos nebo Kalliklés v podání Platónově). V podstatě šlo vlastně o to, kdo vytváří ony zákony, právní normy atd., které jsou - v tom byla shoda - proti přirozenosti: zda mocní, aby udrželi na uzdě slabé (jejichž síla je v množství), anebo právě slabí, aby nedovolili mocným jedincům rozvinout všechny schopnosti a potence.

A ještě jednu poznámku:

Onen humanisticko-demokratický proud v sofistice se podstatně liší od demokraticko-egalitářského názoru *kyriků*. V této „malé sókratovské škole“ se

fascinace přírodou nejen stupňuje, ale také vyhocuje specifickým směrem. Sociálně kritický, avšak současně primitivizující ideál „přirozeného“ je míněn ve smyslu adorace soběstačného, asketického způsobu života, odmítajícího všechnu „zjemnělost“ kultury (viz např. jejich odmítání ideálu Prométhea a vyzvedání ideálnosti Hérakla).

Mimochodem řečeno: v tomto kynickém postoji začíná (či je poprvé zřetelněji artikulována) dlouhověká tradice „velkého poppení“, jež se sice sotva zakládala na skutečné vědomé kontinuitě, avšak přesto se v evropském myšlení stále znovu vynořovala: v některých formách raného křesťanství a v jistých středověkých heretických hnutích, snad i v některých podobách františkánství, později v thoreauovské interpretaci rousseauismu, v tzv. tolstojovství, v moderní době pak ve hnutí hippies, a snad i v některých (nejhysteričtějších) odrůdách tzv. zelených - lze-li tu vést konstrukci tak smělou.

Naproti tomu sofistická kritika nepřirozenosti kultury a jistých jejích forem nikdy nepřerostla v totální, nihilistickou kritiku kultury či v hlásání návratu před ní, návratu k přírodě. Pro sofistiku kultura s jejími zákony, normami a ustanoveními, třebaže podmíněnými a jen omezeně platnými, je nutným činitelem lidské sociální existence.

3

Odtud se nyní můžeme pokusit o výklad tzv. sofistického relativismu. Hlavní výtky sofistice (pocházející rovněž z argumentačního arzenálu Platónova) jsou v podstatě tyto: sofisté způsobili rozklad objektivní pravdy a obecně platných hodnot; hlásali relativismus, resp. i skepticismus (tak to vyjadřuje např. Parusniková); učili, že o jedné a téže věci jsou nejen myslitelné, ale i oprávněně přijatelné různé, i protikladné výpovědi (viz praxe $\delta\iota\sigma\sigma\omicron\iota$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$); odtud manipulovali s pravdou, tj. přikláněli se k rozhodnutí pro tu „pravdu“, která (jim) přinášela užitek, ne-li zisk, tedy souhlas; obrátným překrucováním dokázali představit nepravdu jako pravdu; nešlo jim o pravdu, ale o to, dostat za pravdu.

Toto vše se patrně skutečně uplatňovalo v „praxi“ jejich živnosti, přísně střížené na míru situace veřejného života v demokratické polis. Sofisté nestáli nad touto situací, ale v ní, realisticky ji reflektovali, a ovšem i využívali jí, připravující pro ni. Kritika sofistiky však by neměla být kritikou této politické situace, protože sofisté ji nevytvořili, právě ji jen reflektovali, tak jak je (a ne jen jaká má být), a to se smyslem pro její specifičnost. Přitom mohli také artikulovat problémy dosud netematizované: problém jazyka, jeho stavby a komunikační funkce, a tak pěstovat gramatiku a rétoriku; problémy argumentace a její přesvědčivosti (v tom projeví i znalost forem a zásad lidského chování a jeho motivací); dnes bychom řekli, že hledali principy ovlivňování lidí, tedy načrtávali jakousi teorii propagandy.

Ale tuto - ve smyslu Schopenhauerově - eristickodialektickou praxi sofistiky bychom neměli zaměňovat za koncept poznání, který byl za ní skryt.

Lze sofistům imputovat pragmatické přesvědčení, že „každý má svou pravdu“? Sotva, uvědomíme-li si znovu to, co už bylo řečeno o nemožnosti subjektivismu u sofistů a v antice vůbec. Jakého druhu byl tedy sofistický relativismus a na jakých teoretických přesvědčeních byl založen?

Předně na gnozeologickém domyšlení hérakleitovského ontologického motivu: v nestálém, proměňujícím se světě ztěž může existovat stálé a neměnně platné poznání. Každý poznatek jako výsledek poznávání, jež je samo pohybem, je neustále znehodnocován proměnami svého předmětu, tj. měnícího se světa. Mohli bychom tu ukázat, že hérakleitovský motiv vystupuje v sofistice spíše v kratylovské transpozici a že celý předpoklad je vlastně poznamenán dosti krajním senzualismem, pro antické myšlení dost neobvyklým. Ale to nic nemění na faktu, že je tu položen vážný gnozeologický problém, který se pak (snad na celá staletí) z gnozeologického tázání ztratil vlivem převážení platónského gnozeologického absolutismu. (Plátón kvůli jistotě konstruoval pevná jsoucna, vylučující změnu - tedy deformoval realitu.)

Za druhé. I v onom svém způsobem omezeném sofistickém (Prótagorově) položení tohoto problému byla nadhozena složitost poznávacího procesu, ba již jeho smyslového stupně. Vyslovuje se tu teze o podmíněnosti poznání subjektem a jeho utvářením. A to nejen ve smyslu fyziologickém, ale také v širší rovině determinaci poznávající subjektivity např. ve smyslu sociálním. Mimořádně řečeno: v tom bude pokračovat antická skepse, kterou bychom v tomto směru neměli pokládat za jev úpadkový, ale za pokračování sofistické polemiky s poznávacím absolutismem, nyní ovšem již stoickým.

Za třetí. Pro sofistiku je lidské poznání (jako všechny lidské výtvořiny) poznamenáno potřebami a zájmy poznávacího individua, které není ryzí gnozeologický subjekt, jako např. u Descarta, ale spíše bytost, plná - řečeno baconovsky - nejrozmanitějších idolů. Toto individuum je složitě svázáno se svou dobou a jejími snahami a rozpory. Zde se nerealizuje objektivita ve smyslu nezaujatosti; ale to nebrání, aby poznání - třebaže má daleko k nepodmíněné platnosti - nemohlo být využíváno či aby nefungovalo. Snad bychom mohli říci, že sofisté právě v tom, co se zdá být nejurážlivější, tj. tam, kde rozkolísávají jedinstvo pravdy, narážejí na bariéry dvojhodnotové teorie pravdy, ba anticipují postoje sociologie vědění či dokonce teorii ideologie (= poznání je podmíněno bytím poznávacího, poznání je lomeno zájmy). Ale to už asi sofisty jistým způsobem domýšlíme.

A nyní konečně k tomu, co bylo pro sofistický relativismus asi argumentem nejzákladnějším: poznání není φύσει, nýbrž νόμῳ či ještě spíše θέσει, tj. je to lidský výtvor, který z tohoto důvodu není neproblematický a má své meze: o jedné skutečnosti mohou být různé výroky, analogicky k jiným produktům lidského kladení.

Jako lidský výtvor se poznání nemůže opírat o nic nadlidského: nemá transcendentní berličky ani záruky, nemůže se spoléhat na sílu nadpozemské iluminace (kterou svým způsobem anticipoval v teorii anamnaze Plátón). Poznání je tak

omezené a konečné, jako omezení a koneční jsou lidé. Na druhé straně se v sofistice (snad až na známé teze Gorgiovy, které je však asi třeba chápat v jiném smyslu) nikde neprohlašuje ignorabimus jako definitivní rozhodnutí o jedné provždy daných mezích lidského poznání a jejich nepřekročitelnosti. A tak sofistická relativizace lidského poznání, která nijak fakticky nesnižuje hodnotu lidského poznání, snad může být interpretována jako zachycení relativnosti poznání i v jeho dějinné dimenzi. Jako ostatní lidská ustanovení je i poznání snad skromné, nedosahuje absolutnosti přírody: ale φύσις je stálou výzvou pro jeho prohlubování.

Z tradičních všeobecných výtek sofistice mělo vyplynout, že ona relativizace musela v oblasti morálních (a konec konců všech ostatních) hodnot - jako něco údajně sociálně rozkladného - vyústit v jakýsi amoralismus. Tedy v situaci, v níž by člověk za mravné (hodnotné) mohl pokládat to, co by se mu zlíbilo a především hodilo, a to právě z hlediska jeho zájmů (utilitarismus). I zde je třeba tento subjektivisticko-individualistický výklad odmítnout jako něco, co neodpovídalo intencím sofistiky a co se mohlo takto jevit jen ze zorného úhlu etického (a vůbec hodnotového) absolutismu sókratovsko-platónského. Sofisté ovšem - jako realisté - takovými axiologickým nihilismus zaznamenávají, avšak v podstatě jej odmítají a snaží se mu čelit - arci svou cestou, odlišnou od sókratovsko-platónské.

V jakém smyslu tedy sofisté relativizují hodnoty?

Předně. Hodnoty, včetně mravních, nejsou podle sofistů výrazem či inkarnací absolutních, transcendentních, nadlidských hodnot inteligibilního světa, nebyly získány iluminativním způsobem božského principu atd. Vyjadřují lidské potřeby a zájmy, jak reálně vykristalizovaly ve společenském soužití lidí, a jsou formulovány jako jistá pravidla či normy. O jejich závaznosti pro danou societu (nikoli však za jejími hranicemi) není pochyb, a to tím spíše, že tu existují jisté mechanismy, které jejich dodržování vnucují.

Za druhé. Vzniká ovšem otázka, čím jsou legitimovány. Zde - jako všude tam, kde chybí odkaz na transcendentní legitimování - mohla kritika z pozic hodnotového absolutismu vyvolávat dojem, že tu prostě chybí legitimace vůbec, resp. že je nahrazována jen fakticitou moci, donucení. Sofisté si byli vědomi úlohy moci při zajišťování mezilidských komunikací, forem lidského chování a jejich norem. Avšak ani v nejmenším nepropadli mravnímu či právnímu (nebo prostě hodnotovému) pozitivismu. Už ve výkladech o sofistické filozofii kultury jsme uvedli, že sofisté naopak rozvíjeli kritiku těch forem kultury a hodnot, které se jim jevily jako odporující jedinému absolutnu, které sofistika uznávala, tj. přírodě a přirozenosti. A v těch bylo také kritérium legitimovanosti hodnot, resp. míry jejich hodnotnosti.

Za třetí. Hodnoty jsou tedy pro sofisty lidské výtvoř, ať už zakotvené zákonodárci nebo žijící z ustanovení tradice, z konvence či návyků. V tom je jejich slabost, ale i síla. Jako jen lidské výtvoř jsou nedokonalé, nemohou platit absolutně a univerzálně pro všechny, a to tím spíše, že v mnoha případech vy-

jadřují pouze dílčí zájem. Ale jako lidské jsou - chtělo by se říci po descartovsku - „provizorní“, což implikuje, že jsou lidmi předělatelné. Je jiná věc, že ve svých faktických návrzích na společenskou přestavbu byli sofisté (či myslitelé jim blízcí) málo realističtí, popravdě však byli i zde mnohem realističtější než Platón a jiní utopičtí myslitelé.

Ještě několik slov závěrem.

V interpretaci, kterou jsem tu načrtl (a jistě velmi málo doložil a zdůvodnil), se nám sofisté mohou jevit nejen jako připravovatelé myšlenky přirozeného práva. Ukazují se nám i jako myslitelé, kteří artikulovali pojetí přírody, které se nám zdá právě dnes velmi přitažlivé. A to hlavně tím, že ani v nejmenším se nepřibližují přesvědčení o postavení člověka jako pána a vládce (nebo vlastníka) přírody - jak se utvářelo ať už z tradice židovsko-křesťanské nebo z novodobé filozofie subjektivity. A konečně: předvádí nám sofisty jako myslitele, kteří pochopili, že pluralita kultur nevylučuje, ale naopak potvrzuje univerzální lidství - tedy pochopení, které je dnes aktuální víc než kdykoli.

DIE SOPHISTIK UND IHRE INTERPRETATION

Der Autor versucht eine Interpretation der Sophistik aufzustellen, die - im Gegensatz zur traditionellen Auffassung, die im wesentlichen bis zur platonischen Sophistikkritik zurückgeht - auf den Beitrag der Sophistik zur Kulturphilosophie basiert. Mit ihrer Unterscheidung von φύσει und νόμῳ haben die Sophisten zwar zum erstenmal die Kultur als einen Bereich des menschlichen Setzens begriffen, haben jedoch immer noch die für die frühgriechische Spekulation typische faszinierende Macht der Natur anerkannt. Als ein Ergebnis des menschlichen Schaffens ist ihnen dann die Kultur (d. h. auch die Erkenntnis, das Recht, die Moral usw.) nur eine menschliche Schöpfung, d. h. relativ. Von dieser Auffassung her versucht der Autor auch den sogenannten sophistischen Relativismus, den gnoseologischen sowie den axiologischen, als sehr inhaltvoll zu interpretieren.

