

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE



Ivanna Dovhoruk

Sofisté z perspektivy Platóna, Aristotela a Hegelova uznání

The Sophists as seen by Plato and Aristotle,
and their reappraisal by Hegel

Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí bakalářské práce: doc. Karel Thein, PhD.

Studijní program: Filozofie (B6101)

Studijní obor: FS (6101R004)

Praha 2014

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V dne

Podpis autora

Název práce: Sofisté z perspektivy Platóna, Aristotela a Hegelova uznání

Autor: Ivanna Dovhoruk

Katedra/Ústav: Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí bakalářské práce: doc. Karel Thein, PhD.

Abstrakt:

Tato bakalářská práce představuje zkoumání původních stop negativní a pozitivní kritiky sofistů. Skrze interpretaci relevantních pasáží vybraných děl Platóna, Aristotela a Hegela se pokusíme o uchopení hlavních důvodů, jež tyto myslitele vedly k zavržení sofistiky, respektive k jejímu uznání. Nebudou zde tudíž zohledňováni sofisté jako filosofický jev, nýbrž to, co o nich říkají Platón, Aristotelés a Hegel. Zároveň se vzdáváme veškeré kritiky a hodnocení v tom smyslu, že nechceme hledat výhody a nevýhody těchto stanovisek; chceme jen vědět, jaká jsou. Obsahem první kapitoly jsou dílčí interpretace čtyř Platónových dialogů Prótagoras, Gorgias, Sofisté a Euthydémos. V kapitole druhé se pokusíme pomocí Aristotelova výkladu v prvních patnácti kapitolách jeho spisu O sofistických důkazech nahlédnout odůvodnění jeho nepříznivého posouzení sofistů. Třetí kapitola zkoumá Hegelovo uznání sofistiky, které vyplývá z jeho pojetí dějin filosofie jako nutného procesu vývoje v Dějinách filosofie. Závěr práce předloží výsledky zkoumání a její celkové shrnutí.

Klíčová slova: Platón, Aristotelés, Hegel, sofisté, perspektiva, uznání, kritika, dialog, dějiny, filosofie

Title: The Sophists as seen by Plato and Aristotle, and their reappraisal by Hegel

Author: Ivanna Dovhoruk

Department: Ústav filosofie a religionistiky

Supervisor: doc. Karel Thein, PhD.

Abstract:

This work is an inquiry of the original traces of negative and positive criticism of the sophists. Through the interpretation of the relevant passages in selected works of Plato, Aristotle and Hegel we will try to seize the main reasons that have led these thinkers to the rejection of sophistry, or for its appreciation. Thence, there will not be taken into account the Sophists as a philosophical phenomenon, but what Plato, Aristotle and Hegel say about them. At the same time we give up all criticism and evaluation, because we do not want to seek advantages and disadvantages of these opinions; we just want to know what they are. The first chapter includes four interpretations of Plato's dialogues Protagoras, Gorgias, Sophist and Euthydemus. In the second chapter we will try through the Aristotle's reading of the first fifteen chapters of his writings Sophistical Refutations seize the reasons for his adverse assessment of the Sophists. The third chapter examines Hegel's appreciation of sophistry, which results from his conception of the history of philosophy as a necessary process of evolution in his Lectures on the History of Philosophy. In the conclusion the results of inquiry and overall summary will be presented.

Keywords: Plato, Aristotle, Hegel, sophists, perspective, appreciation, criticism, dialogue, history, philosophy

Obsah

Úvod	1
1 Sofisté z pohledu Platóna	3
1.1 Proti odbornosti sofistů v Prótagoras	5
1.2 Proti rétorice v dialogu Gorgias	8
1.3 Proti sofistice v dialogu Sofistés	11
1.4 Proti eristice v dialogu Euthydémos	13
2 Sofisté z pohledu Aristotela	16
2.1 Zdánlivost sofistické argumentace	18
2.2 Prostředky klamu v sofistické argumentaci	20
3 Sofisté z hlediska Hegelova uznání	23
3.1 Uznání sofistiky jako nutného stupně ve vývoji dějin filosofie	24
3.2 Uznání sofistického způsobu uvažování	28
Závěr	30
Seznam použité literatury	32

Úvod

Hlavním cílem práce je probrání záporných názorů na sofisty, s nimiž se setkáváme v textech Platóna i Aristotela, a následně výrazněji kladného hodnocení, jehož se sofistům dostalo u Hegela. Nebudou zde tudíž zohledňováni sofisté jako filosofický jev, nýbrž to, co o nich říkají Platón, Aristotelés a Hegel. Půjde o badatelskou práci, kdy se pokusíme skrze interpretaci primárních textů zjistit důvody k odmítnutí sofistů Platónem a Aristotelem, a zároveň důvody, které vedly Hegela k jejich uznání. Aby si však naše bádání uchovalo soudržnost, bude nutné podrobněji přiblížit původní motivaci, která podnítila vypracování této bakalářské práce. Při studiu sofistiky jako filosofického směru v dějinách filosofie, se často setkáváme s protikladnými výklady, které sofisty ukazují buď v příznivém, anebo v nepříznivém světle. Pátráme-li po vysvětlení takovýchto odlišných pojetí, je nutné hledat jejich původce. Neboť určujícím je pouze primární zdroj stanoviska, které bývá přejato a posléze tradováno mysliteli následujících generací. Východisko našeho zkoumání se tudíž odvíjí od samotné filosofické tradice, díky níž jsou Platón a Hegel určeni jako původní zakladatelé negativního a pozitivního pojetí sofistiky. První je tím, kdo jako první sofistiku odsoudil; druhý je tím, kdo ji jako první ospravedlnil.¹

Sám Hegel tvrdí, že výraz “sofistika” provází špatná pověst, a to hlavně proto, že proti ní bojovali Sókratés a Platón.² Jelikož Sókratés psané dílo nezanechal, v této práci promluví Platón za oba. To znamená, že zmiňujeme-li Sókrata, míníme platónského Sókrata. V našem zkoumání přihlédneme také k Aristotelovi jako k někomu, kdo v odmítnutí sofistů následoval Platóna a poskytl filosofické

¹Srv. Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, str. 5.: “[...]it is clear that his characterisations in the *Sophist*, which can be matched by similar statements in other dialogues, constitute an outright condemnation. [...] When we find Aristotle telling the same story - [...]it is not surprising that this remained the standard view for the next two thousand years.” Srv. tamt., str. 6.: “The history of the study of Greek philosophy has been profoundly influenced in modern times down to and including the present by the treatment adopted by Hegel in his *Lectures on the History of Philosophy*. Hegel did indeed restore the sophists to an integral position in the history of Greek philosophy [...].”

²Dějiny filosofie II, str. 9.

tradici ještě jeden opěrný bod pro vnímání sofistiky jako škodlivého jevu. Hegel byl nicméně první, kdo posoudil sofistiku kladně,³ a tím vlastně vyjádřil sofistům uznání. Proč zrovna uznání? Neboť nejde o bezvýhradné přijetí sofistiky či přisouzení jí pozitivního strukturálního momentu. V Hegelově pojetí je sofistice naopak přiřazena úloha negativna, kterého je však potřeba jako naprosto nutného stupně v procesu vývoje dějin filosofické vědy. I když nevidíme důvod, proč se neztotožnit se stanoviskem Hegelovým, nepokládáme si za cíl dospět k jakékoli kritice a hodnocení Platónova a Aristotelova pojetí sofistiky. Vzdáváme se veškeré kritiky a hodnocení v tom smyslu, že nechceme hledat výhody a nevýhody těchto stanovisek; chceme jen vědět, jaká jsou.

Platónovu kritiku sofistů se pokusíme zohlednit na základě relevantních pasáží čtyř Platónových dialogů Prótagoras, Gorgias, Sofisté a Euthydémós. Interpretace těchto pojednání není neproblematická, neboť lze na každý dialog zaměřovat speciální pozornost a to mnoha způsoby. To přesněji znamená, že při výkladu Platónových dialogů můžeme zohledňovat hned několik v nich obsažených filosofických témat. Tak například v Prótagorovi lze na jedné straně spatřovat diskreditaci odbornosti sofistů, na straně druhé tázání, co je zdatnost, a zda-li se jí lze naučit. V dialogu Gorgias zohledníme toliko jeho první polovinu (447a-481b), ve které se pokládá otázka po tom, co je rétorika. Taktéž v Sofistovi se v rámci interpretace soustředíme pouze na nalezení výměru pojmu “sofista”, a v Euthydémovi budeme přihlížet především k tomu, v čem podle Platóna spočívá vadnost eristické metody. V této práci se zohledňují zrovna tato Platónova díla z toho důvodu, že lze s ohledem na ně hledat odpověď otázku, kdo je sofista. Svým způsobem se podobně táže také Aristotelés, když zkoumá sofistické důkazy v pojednání O sofistických důkazech (kap. 1-15), a zároveň když ve IV. knize Metafyziky ukazuje, že sofisté nerespektují základní principy myšlení. Pro pochopení, jakým způsobem byla sofistika Hegelem posouzena příznivěji, nahlédneme do kapitoly Sofisté, kterou však není možné vykládat bez předchozího porozumění Hegelově koncepci vývoje dějin filosofie. Z tohoto důvodu budeme muset přihlídnout také k relevantní části Úvodu do dějin filosofie.

³Viz *Sophistik in Hegels Sicht*, str. 143.

Kapitola 1

Sofisté z pohledu Platóna

V čem konkrétně spočívá Platónova kritika sofistů? Co negativního Platón o sofistech říká? Jakým způsobem sofistiku odmítá? To jsou otázky, které si musíme položit, aby intence interpretačních oddílů této práce vystoupily zřetelně na povrch. Platónův odmítavý postoj k sofistům představuje moment, z něhož vychází filosofická tradice negativního posouzení sofistiky. Toto východisko se uplatňovalo po mnoho generací; uplatňuje se rovněž i nyní a to těmi, kdo nás povrchně zpravují o dějinách filosofie. Platónovy nauky často tvoří samotné jádro každého dialogu a při studiu jeho děl je možné nahlížet pouze tyto nauky a ostatní motivy odsouvat stranou jako méně významné otázky. Jakožto čtenáři Platóna můžeme však také soustředit svoji pozornost na zdánlivě irelevantní sdělení, jež k nám prosakují skrze psané řádky jeho dialogů nikoli pouze jako filosofických pojednání, ale i jako literárních děl. Při interpretaci relevantních pasáží Platónových dialogů se tudíž pokusíme hledat odpovědi na položené otázky také v struktuře díla, jeho literárním podání a tónu autorova líčení. V rámci tohoto předsevzetí se pokusíme být náležitě vnímaví k sókratovské ironii, která nepochybně dokresluje Platónův postoj vůči vystupujícím postavám v rozpravách a jejich výrokům. To zároveň znamená, že bude brán zřetel nejen na co se Platón (ústí Sókrata, resp. hosta z Eleje) dotazuje, ale i koho se dotazuje. V pojednáních lze totiž na různých místech spatřovat různou míru ironie vůči jednotlivým představitelům sofistiky (nejmenší proti Gorgiovi, v největší míře vůči Euthydémovi a Dionysodórovi), jelikož se ukazuje, že způsob literárního podání dialogů hraje při jejich interpretaci zcela klíčovou roli. Podle Mariny McCoy zápletky Platónových děl nás může přiblížit jejich filosofickému porozumění; autorka je rovněž toho názoru, že dialogy jsou konfigurovány tak, aby platónský Sókratés byl vždy

ústřední postavou.¹ k metodě našeho zkoumání je nutno dále poznamenat, že nepůjde o interpretaci celých dialogů, nýbrž jen o výklad relevantních částí. Po nejvíce vynaložíme snahu na to, aby se hledání odpovědí na výchozí otázky práce uskutečňovalo v co nejvymezenějším rozsahu, a proto bude nutné zaměřit se jen na to, co nám bude s to poskytnout určité odpovědi. Naše zkoumání se totiž soustřeďuje pouze na ta témata obsažená v čtyřech interpretovaných dialozích, jež se bezprostředně dotýkají problematiky sofistů.

Příznačný rys Platónovy negativní kritiky sofistů představuje její odmítnutí, jež se mnohdy zakládá právě na uvědomění si, že se sofistika nachází v opozici vůči filosofii, a proto je pro styk s moudrostí nepostačující. Kritika sofistů se u Platóna opírá o rozlišení mezi sofistou a filosofem; dle výstižného postřehu Mariny McCoy se toto rozlišení opět zakládá na nápadném odporování si mezi Sókratem a sofisty. Podle autorky však v Platónově díle není toto rozlišení mezi sofistikou a filosofií dáno explicitně, neboť mezi nimi neexistuje jednotná metoda diferenciace, Platónova filosofie v sobě zahrnuje rétorické aspekty a Sókratés často užívá postupů, jež Platón sám přisuzuje sofistům.² S danými argumenty můžeme souhlasit, avšak zde pro nás existuje jisté přestože; přestože je tomu tak, zdá se být vhodným také ten názor, že lze v dialozích Prótagoras, Gorgias, Sofisté a Euthydemos nahlížet – či spíše tušit – zřetelný rozdíl mezi sofistikou a filosofií. Přestože není explicitně dán, jak správně upozorňuje McCoy, je stále přítomný. Skutečnost, že Platón nechává někdy Sókrata rozmlouvat po způsobu sofisty, nemůže žádným způsobem zastířit v dialozích obsažené negativní hodnocení sofistiky. V Platónově díle můžeme nacházet znázornění sofistů v tom, jak se liší či neliší od filosofa – a to je způsob uchopení sofistiky, jehož se nemůžeme vzdát, vzhledem k tomu, že Platón sám vykresluje sofistiku v její odlišnosti od filosofie. Nelze přitom opomenout, že se tyto vymezují navzájem; na jedné straně se utváří čtenářovo vnímání sofistiky, na straně druhé se tříbí uchopení filosofie.³ Avšak, kdo je filosof – to je otázka, která by mohla v rámci celého Platónova díla tvořit samostatné téma a je velice obšírnou oblastí možného zkoumání. S ohledem na jistá omezení dána hlavní intencí této práce (a rovněž jejím rozsahem), se nebudeme moci touto problematikou zabývat. Nicméně, pokusíme se zohlednit kontrasty mezi filosofií a sofistikou,

¹McCoy, M., “Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists”, Introduction, str. 16-18. Srv. tamt., str. 4-5.: “As author of the dialogues, Plato separates Socrates from the sophists by dramatically juxtaposing them in different circumstances. Plato uses elements of [...] Greek genres in his dialogues in a way that affects our own perception as readers of Socrates and his opponents.”

²Tamt., str. 4.

³Srv. tamt., str. 7.

kteří jsou v námi interpretovaných dialozích naznačeny přímo; v důsledku totiž mohou tyto kontrasty sehrát významnou roli.

1.1 Proti odbornosti sofistů v Prótagoras

Co je sofista? I v úvodu Platónova dialogu Prótagoras, stejně jako v dialogu Sofisté, nacházíme tuto otázku, která sice může vyvstávat toliko na pozadí celého dialogu jakožto filosofického pojednání, která je však nicméně otázkou podstatnou, neboť nás zajímá, kdo je sofista dle Platónova mínění?

Sókratés v úvodu dialogu předpokládá, že není na první pohled zřejmé, v jaké činnosti je sofista odborným znalcem. Lidé obvykle užívají pojmenování sofista pro jiné lidi, aniž zcela nazírají, kdo je sofista čili „čeho je sám sofista znalý a čeho znalým dělá také svého žáka“.⁴ Přijít s nějakým sofistou do styku většinou znamená vstoupit k němu do učení, tj. svěřit dotyčnému svou duši, kdy žák sofistou sdělené nauky pojímá ihned do nitra své duše. Takto však dochází k „nebezpečství při koupi nauk“,⁵ kdy se při jejich prodávání (ze strany sofisty, pokud je určen jako obchodník s naukami) a kupování (ze strany žáků) řádně nerozlišují nauky dobré a škodlivé. Někteří prodávající, stejně tak jako kupující, si tento důležitý rozdíl neuvědomují. Je patrné, na co je zde Sókratem, respektive Platónem, pokládán důraz – aby mohly být nauky předávány, je bezvýhradně nutné, aby učitel byl s to rozlišovat mezi naukami, které jsou pro duši dobré, a těmi, které jsou pro ni škodlivé. Sofista toho zřejmě není schopen. Zároveň s tím tudíž není ani evidentně dáno, v kterém oboru je sofista znalcem. Na co se vztahuje oblast odbornosti sofisty, ptá se Sókratés Prótagory, když se na něj obrací se slovy „...co získá, bude-li se u tebe učit?“.⁶ Získá zdatnost, zněla by odpověď, neboť Prótagoras jako oblast svého oboru určuje (občanskou) zdatnost (areté), o níž se mluví i jako o umění politickém. Podle Prótagory by měl každý člověk jednat s ohledem na zdatnost, která není vrozená, ale je přístupná všem. To znamená, že je „věcí učení“. Tezi o tom, že zdatnost není dána lidem od přirozenosti, podepírá Prótagoras argumentací založenou na ujištění, že opak občanské zdatnosti se trestá v protikladu k tomu od přirozenosti špatnému v člověku, co se netrestá (např. ošklivost, slabost, malost), neboť opaky tohoto není možné získat přičiněním. Tudíž, pouze absence těch věcí u člověka, jež je možné získat přičiněním, podléhá trestu; a právě konání lidí proti občanské zdatnosti, jednání v rozporu s ní, se trestem stíhá.

Prótagoras má za to, že se zdatnosti dá naučit, a péči o ni spatřuje jak ve

⁴PLATÓN, Prótagoras, 312e8-9.

⁵Tamt., 314a1-2.

⁶Tamt., 318a4.

sféře soukromé (324c4-5), tak i ve sféře veřejné (325b-326e). Sókratés naproti tomu představuje své dosavadní mínění, že občanské zdatnosti nelze učit ani naučit (od jiného) ve veřejném, ani v soukromém životě, „ledaže by snad někde sami od sebe připadli na tu zdatnost“.⁷ Občanská zdatnost, kam náleží i záležitosti týkající se správy obce, je Sókratem stavěna do protikladu k dovednosti řemeslné (techné), která jako jediná představuje odborné umění. Jsou totiž věci, které se lze naučit a je možné je vyučovat, a věci, které „nelze učit a není možno, aby to bylo od lidí dáváno lidem“.⁸ První druh věcí představuje právě oblast odborného umění, kde neradí nikdo, kdo není odborně vyučen a vzdělán (např. v oborech stavitelství, malířství, sochařství, lodářství, atd.). Do druhé oblasti náleží občanská zdatnost, které nelze učit (319d), neboť každý svobodný občan, který nebyl pro to vyučen, radí ve správě obce, aniž je okřikován a umlčován z důvodu, že není ve správě obce odborným znalcem.

Tvrdí-li Prótagoras, že vyučuje zdatnosti, je zřejmě rozumné, že mu Sókratés pokládá otázku, co je zdatnost. Ptá se na to, zda-li je zdatnost jedno, a pokud ano, jak se k sobě mají její části (spravedlnost, moudrost, rozumnost, zbožnost, zmužilost). V krátké rozmluvě mezi ptajícím se Sókratem a odpovídajícím Pótagorou se následně ukazuje, že sofista není schopen tímto způsobem vysvětlit, co je zdatnost; jeho odpovědi vyúsťují do rozporu. Nikoli malá část Platónova textu je věnována rozboru metody dialogu v protikladu k delším přednáškovým proslovům, kterých se zastává Prótagoras (334d-338e). Zdánlivě žertovné střetnutí rozmarného Sókrata a rozhořčeného Prótagory, tvoří podstatnou část odpovědi na původní Sókratovu otázku, neboť nám osvětluje, kdo sofista vlastně je. Pro sofistu je sókratovský rozhovor cestou neschůdnou, představuje pro něj poměrně nepohodlný způsob společného rozboru zvolené problematiky. Ze Sókratova odporu k dlouhým řečem Prótagory můžeme zároveň tušit jistý despekt ke všemu, co je sdělováno zrovna takovým způsobem (přednáškovou formou), poněvadž v podobně dlouhé řeči existuje nebezpečí překročení řečníkem stanovené oblasti zkoumání, přecházení k dalším předmětům, aniž by předtím byla předložena řádná odpověď na původně položenou otázku; tím vším současně řečník může zastírat vlastní neobornost. Avšak právě v dialogu není možné skrýt neschopnost osvětlit předmět tázání, a odpovědi, které nevedou k zřetelným závěrům, vedou k rozporům. Vskutku, Sókratovy pokusy vyptat se Prótagory metodou dialogu na to,

⁷Tamt., 320a5-6. Srv. Novotný, F., Ménon, Úvod, str. 67.: „Platónovo myšlení bylo po jistou dobu mnoho zaměřeno otázkou, „zda-li lze učit zdatnosti“, tj. zda-li lze člověka záměrnou výchovou učinit „dobrým“ ve smyslu řeckého slova agathos. [...] je tato otázka opět a opět problémem, dokud na ni nebyla dána rozhodná, a to kladná odpověď v Ústavě.“

⁸Tamt., 319a1-2.

co je zdatnost, končí u rozporů, ke kterým odpovědi sofistů neodvratně vedou.⁹

Prvním rozporem (329d-333c) končí Prótagorovo prohlášení, že zdatnost je jedno, ale že ctnosti spravedlnost, zbožnost, moudrost, rozumnost a zmužilost jsou různými věcmi, které tvoří části zdatnosti a mají se k sobě jako části obličejů k celku obličejů. Sókratés však ukazuje, že pokud by tomu tak bylo, pak by nerozumnost byla opakem rozumnosti (sofrosyné) a zároveň by byla opakem moudrosti (sofia). To však není možné, neboť by pak musela přestat platit úvaha, že opak proti jedné věci může být vždy pouze jedna věc. V důsledku této analýzy je sofista nucen připustit, že se rozumnost a moudrost jaksi překrývají; že si jsou podobny, jako i spravedlnost a zbožnost. Rozporem (349b-360e) končí rovněž sofistova snaha vyčlenit zmužilost, která se od ostatních čtyř ctností odlišuje, neboť je podle něj mnoho lidí, kteří “jsou v nejvyšší míře nespravedliví, bezbožní, nezřízení a nevzdělaní, ale vynikajícím způsobem zmužilí”.¹⁰ Avšak, Prótagoras v rozmluvě se Sókratem souhlasí také s následujícími předpoklady: (1) volba a vedení řádného života (zdatnost) spočívá v umění a vědění,¹¹ (2) bázliví se bojí nebezpečných věcí, neboť jsou nevědomí a nedokáží rozlišit, že co je nebezpečné, je také krásné, dobré, a tudíž i příjemné, (3) zmužilost je opakem bázlivosti. Z těchto předpokladů nutně vyplývá, že zmužilost je znalostí věcí nebezpečných a bezpečných, a že člověk zmužilý je nutně také člověk vědoucí. Tímto je zmužilost přiřazena k ostatním ctnostem, které jsou jedno, a to tím způsobem, že jsou vědění. Jistou zmatečnost v míněních Prótagory ohledně zdatnosti podtrhuje Sókratés svou závěrečnou úvahou, ve které ukazuje, jak se jejich původní postoje ohledně učitelnosti zdatnosti proměňují v opaky.¹²

Při četbě tohoto Platónova pojednání si můžeme pokládat dvě poměrně odlišné otázky. Zaprvé, na co se Sókratés ptá, a zadruhé, koho se ptá. Celkový záměr této práce nás pobízí k tomu, abychom si mezi oběma otázkami vybrali tu druhou, neboť nám zde nejde o odpověď s konečnou platností, co je podle Platóna zdatnost, a jestli je zdatnost učitelná, ale zajímá nás především, že se na to v dialogu Sókratés ptá právě Prótagoru jakožto představitele všech sofistů. Ten tvrdí, že zdatnost je předmětem jeho vyučování; kdo jiný by tedy měl určit, co je zdatnost, než ten, kdo ji učí své žáky? Avšak, právě Prótagorova neschopnost

⁹Jelikož “je nucen pronášet protimluvy”. (Gorgias, 483a1.)

¹⁰Tamt., 349d5-7.

¹¹Tamt., 350b-357b. Srv. tamt., 357a8-b8: “...se nám ukázalo, že spása života nám je ve správné volbě libosti a nelibosti, toho, čeho je víc a toho, čeho je méně [...] zdalipak se tu předně neukazuje měřictví jakožto zkoumání vzájemného poměru nadbytku a nedostatku a stejnosti? [...] Když pak měřictví, zajisté nutně umění a vědění.”

¹²Viz tamt., 361.

dát na toto tázání jednoznačnou odpověď ukazuje jej, i díky Sókratovu přičinění, jako obchodníka s naukami nekompetentního ve svém oboru, kterému jakožto sofistovi není třeba svěřovat svou duši do výchovy. Společně s tím je shozen stín despektu na učení všech sofistů.

1.2 Proti rétorice v dialogu Gorgias

Jestliže v dialogu Prótagoras šlo o zpochybnění odbornosti sofistů, pak v dialogu Gorgias útočí Platón na tu sféru působnosti sofistiky, v níž se sofisté považovali za dobré znalce a odborníky. Jedná se o rétoriku, kterou obhajuje významný sofista jménem Gorgias, po němž je dialog pojmenován.¹³ Sókratés prezentuje slovní výkony rétoriky jako něco, co se ani zdaleka neshoduje se zodpovězením otázky v dialogu či spíše, co se nemůže takovému řádnému vedení dialogu žádným způsobem vyrovnat. Tímto je určena ústřední otázka pojednání - Co je rétorika?¹⁴ Sókratés ji pokládá Gorgiovi jakožto představiteli sofistů, kteří sami sebe považují za její odborné znalce.

Podle Gorgii je rétorika výrobkyní věřivého přemlouvání (453a2),¹⁵ které způsobuje změnu mínění (453d8) a děje se na soudech a shromážděních (454b6), přičemž předmětem tohoto přemlouvání je spravedlivé a nespravedlivé (454b7). Po kratší rozmluvě však Gorgias selže v pokusu o vyjádření, čím se mu ono přemlouvání jeví, jelikož jeho názory vyúsťují do rozporu, čímž je dokázáno, že nemá pravdu.¹⁶ V rozhovoru se Sókratem totiž vysloví tvrzení, která spolu tvoří protimluvy. Gorgias nejprve uzná, že rétoriky je někdy užíváno nespravedlivě ke zlým účelům, poté však prohlásí, že předtím než se člověk stane zručným v řečnictví, musí se naučit spravedlnosti, a jako takový bude chtít konat jen věci spravedlivé; z čehož vyplývá, že odborník v rétorice jest nutně spravedlivý. Když se takto ukáže, že sofista není schopen odpovědět jasně na otázku, co je rétorika, přistupuje k podání jejího výměru sám Sókratés (462b-463e). Rétorika podle něj není žádným uměním (*techné*), nýbrž úlisným lahoděním, které spočívá ve zběhlosti

¹³PLATÓN, Gorgias, 449a. I když se rozmluvy se Sókratem účastní nejen Gorgias, nýbrž však, dokonce ve míře větší, Pólos aj. Srv. Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists, str. 13.: “If there is any difference in Plato’s use of the terms sophist and rhetorician, it is that sophist frequently has a pejorative connotation, while rhetorician may be positive or negative depending upon the context.”

¹⁴Přímo touto otázkou se zabývá první polovina dialogu (447-481b).

¹⁵Přemluva věřivá, tj. to přemlouvání, které jest oborem rétoriky, oproti přemluvě naučné, která jest poučením.

¹⁶Viz tamt., 460e8-9 – 461a1-5. Neboť, jak říká Sókratés na jiném místě (473b9-10), “pravdu nelze nikdy vyvrátit”.

(*empeiria*) a cviku ve způsobování libosti. Je to sice zaměstnání, avšak nikoli odborně naučné. Zároveň rétorika není ničím, co by náleželo mezi krásné věci. Úlisné lahodění se dle Sókratova mínění koná s ohledem na to, “co je příjemné, bez ohledu na to, co je nejlepší”.¹⁷ Analogií mezi činnostmi, které pečují o duši (zákonodárství, soudnictví), a které pečují o tělo (gymnastika, lékařství) ve skutečnosti, tudíž tehdy, kdy sledují skutečný dobrý stav duše, resp. těla, a jinými činnostmi, které se tváří, že to dělají lépe, ve skutečnosti však jim jde jen o zdánlivý dobrý stav duše (s sofistika, rétorika) a těla (kosmetika, kuchařství), se ukazuje, že na rozdíl od skutečně odborných činností, jež jsou uměním, a které se ve svém důsledku odvolávají na rozumový výklad a opodstatnění, se rétorika jakožto nikoli umění, ale lahodění, nemůže odůvodňovat rozumovým věděním v oblasti svého působení.

Tento Sókratův úsudek jest podkladem i pro jeho následující větev kritiky řečnictví, která se zakládá v tvrzení o tom, že “řečníci mají ze všech lidí v obci nejmenší moc”.¹⁸ Jsou totiž tři druhy věcí, resp. činností: (1) dobré, (2) střední (ani dobré ani zlé), (3) zlé. Kdykoli člověk chce nějakou věc, je to věc vždy jen ta dobrá; zlých ani středních člověk nikdy nemůže chtít. Lidé sice konají také střední činnosti, ale činí to pouze za účelem věcí dobrých. Jelikož řečníky nařkl Sókratés z nerozumu, to znamená, že tito konají podle něj to, co se jim zdá být příjemným, může se jim zdát, že konají pro věci dobré, ve skutečnosti však mohou konat pro věci zlé. Řečníci nemají rozumového vědění, jak bylo ukázáno výše – rétorika není odborným uměním, nýbrž lahoděním, jež se zakládá na vzbu- zování zdání znalostí. Uskutečňuje-li rétor něco svým projevem (např. někoho usvědčuje), koná to jen dle svého zdání, že je to nejlepší, nikoli dle vědění. Není tudíž vždy jisté, jestli rétor koná pro dobrou věc, tedy spravedlivě, či naopak. Jaká pak může být moc u člověka, který koná, co nechce, a nekoná to, co chce?

Další význačný moment v Platónově posouzení rétoriky představuje jeho odmítnutí řečnictví jako něčeho, co nepřináší žádný užitek člověku spravedlivému čili tomu, “kdo nehodlá činit bezpráví”.¹⁹ Proti rétorice totiž hovoří ta okolnost, v níž se ozřejmuje, jaký druh lidí chce nabýt zručnosti v rétorice, aby byl ve svých proslovech “co nejvýmluvnější”.²⁰ Jedná se o ty, kteří činí bezpráví, jejichž duše je tudíž vadná největším zlem - nespravedlností (477c4). Takoví se snaží vyhnout trestu spravedlnosti, který uděluje právo (478b8). Vyhýbají se tomu nejlepšímu a tíhnou jen k tomu, co se jim zdá být pro ně nejpríjemnější, aniž vědí,

¹⁷Tamt., 465a2-3.

¹⁸Tamt., 466b8.

¹⁹Tamt., 481b3.

²⁰Tamt., 479c3.

že takto se stávají nejvíce nešťastnými lidmi. Podle jejich zdání se jim však jeví pravý opak. “Činit bezpráví a přitom neplatit náležitou pokutu je ze všech zel největší a první,” tvrdí Sókratés.²¹ Aby se člověk tohoto zla zbavil, vykonal-li bezpráví, musí se obrátit na soudce (který jakožto vykonavatel spravedlnosti je lékařem duše) pro patřičný trest. Neboť je třeba konat s ohledem na to nejlepší, nikoli s ohledem na to nejpříjemnější, jak dělají ti, kteří míní obejít právo. Spravedlivý trest a pokuta za bezpráví však představuje lék, byť i nepříjemný, jež je však nutné užít za účelem dobra, za účelem toho nejlepšího – spravedlnosti duše. Pomocí tohoto léku se z duše vymýtí nespravedlnost a ona se uzdraví. Rétoriku tudíž nepotřebuje ten, kdo “nehodlá činit bezpráví”. Poskvrní-li člověk žijící spravedlivě svou duši nespravedlivým konáním, pak se obrací na soudce a přijetím přiměřeného trestu vykoná nápravu vadnosti duše, na rozdíl od člověka konajícího bezpráví, který se při nespravedlivém životě obrací na rétora, aby ten jej učinil zběhlým v rétorice, která by mu dopomohla vyhnout se spravedlivé pokutě, neboť by se snažil nespravedlnost své duše zastříť přesvědčivostí vlastní řeči.

Z celého dialogu vysvítá Platónovo patrné opovržení řečnickými praktikami u soudu a na shromážděních.²² Jde tu o průbojné odsouzení užívání rétoriky ve věcech, v nichž se rozhoduje o spravedlnosti a nespravedlnosti. Problematika, co je rétorika, a kdo je rétor, může být na jedné straně považována za pouhé východisko hlavního tématu dialogu, jímž je mravnost a její nejvyšší princip v druhé části Gorgii.²³ Na druhou stranu, je možno zkoumání rétoriky nahlížet jako zásadní téma dialogu, pokud chceme porozumět důvodům Platónovy kritiky řečnictví. Tato kritika spočívá ve třech tezích: (1) rétorika není odborným uměním, (2) rétor nemá žádnou moc, (3) rétorika je neužitečná. Tyto závěry z první poloviny pojednání je však skutečně nutno odlišovat od závěrů z jeho druhé poloviny, neboť jsou v dialogu zkoumány dva související, avšak nikoli shodné, předměty: rétorika a mravnost. Gorgias v tomto dialogu vystupuje jako rétor nestranný, jako ten, kdo se rétorikou zabývá, kdo ji pěstuje a vyučuje. Zároveň však se také důsledně distancuje od těch svých žáků, kteří by mohli nabyté zručnosti v řečnictví zneužít k nespravedlivému účelu. Jsou tu právě takoví, jako Kalliklés, kteří se chtějí stát skvělými řečníky za účelem získání moci, pro svůj vlastní prospěch. Úvahy, proč se to děje, a proč by se dít nemělo, představují v druhé polovině dialogu Gorgias Platónovo pojetí mravnosti v celkovém měřítku jeho filosofie, netýkají se však již bezprostředně problému rétoriky.

²¹Tamt., 479d6-8.

²²Tamt., 471e-472d.

²³Viz tamt., Novotný, F., Úvod, str. 8. Všimněme si, že v druhé polovině dialogu nevystupuje Gorgias (ani Pólos), nýbrž Kalliklés.

1.3 Proti sofistice v dialogu Sofisté

V Platónově dialogu Sofisté²⁴ se setkáváme s otevřenou a přímou kritikou sofistiky jakožto jevu. V tomto díle zároveň nalézáme dohromady sedm výměřů sofisty, které mají podle Platóna konečnou platnost. Po mimo námi sledované otázky, kdo je sofista, zde Platón rovněž problematizuje jsoucnost nejsoucná. Problematika nejsoucná nás bude zajímat do té míry, do jaké bude závaznou pro nahlédnutí všech sedmi určení toho, kdo je sofista. Z tohoto důvodu budou závěry některých argumentací toliko konstatovány.

Položme si nyní otázku, kterou v Sofistovi pokládá Sókratés hostovi z Eleje: co to jest, sofista?²⁵ Metodou dělení pojmů nadřazených, kdy se začíná u pojmu nejširšího, dospívá host z Eleje k šesti výměřům sofisty. Je to (1) výdělečný lovec mladých a bohatých, (2) obchodník s naukami pro duši, (3) kupec v témž oboru, (4) prodavač vlastních výrobků v oboru nauk, (5) borec zápasnictví v řečech, (6) očišťovatel duše od mínění překážejících naukám.²⁶ Údiv, že se jeden pojem určuje tolika definicemi, není na místě, neboť podle Platóna je správné nazývat sofistu mnoha jmény, jelikož jsou mnohoučení; svým žákům se však jeví jako znalí všech věcí. Tvrdí-li sofista, že má vědění ve všech oblastech lidského poznání, projevuje toliko vědění zdánlivé, neboť není možné, aby člověk byl moudrý ve všem. Sofista pak není nikým jiným než kejklířem, jehož uměním je působit přeludy prováděné řečmi a vydávat tyto přeludy za pravdu. Tvoření přeludů je záležitostí umění obrazotvorného přeludového a zdánlivostního, neboť podává zdání nepravdivé. Budí-li sofista ve své řeči pouhé zdání a vydává to za skutečnost, znamená to, že v řeči zobrazuje nepravdu, tedy to, co není, jako to, co je, tedy jako pravdu. Ústy hosta z Eleje prohlašuje Platón za naprosto nutné usvědčit sofistu z toho, že říká věci nepravdivé a prezentuje je jako věci pravdivé (nepravdivé zdání = to, co není čili nejsoucnost, vydává za skutečnost = to, co je čili jsoucnost). Pro usvědčení sofisty z nepravdy, je třeba dokázat, že nepravda jest, jelikož sofista by pro svou obhajobu mohl popřít, že nepravda je. Problém jsoucnosti nepravdy tak navazuje na zrušení (Parmenidovy) teze, že nejsoucnost není, které tvoří podstatný metafyzický obsah dialogu.

Nauka, že nejsoucí není, kterou Platón přisuzuje Parmenidovi, představuje bod, ke kterému by se sofista jistě chtěl odvolávat a ujišťovat, že něco takového

²⁴PLATÓN, Sofisté.

²⁵Tamt., 218c8.

²⁶Podle hosta z Eleje je toto určení sporné; nevkládá tudíž tento výměř do sféry sofistiky, o níž se jedná, nýbrž do sféry ušlechtilé sofistiky dobrého rodu (231b8-9).

jako nepravdivá řeč vůbec není, že omyl není možný.²⁷ Podle Platóna však nejsoucí jest, a to je důvodem i potvrzením toho, že nejsoucno můžeme uvažovat, zaobírat se jím, lze o něm mluvit (jak to dělá přinejmenším sofista; kdyby nejsoucí nebylo, nemohl by se o něm sofista ani zmínit). Jedinečnost Platónova pojetí spočívá v určení nejsoucna jako něčeho, co není opakem jsoucna, nýbrž co je od jsoucna něčím různým, kdy má nejsoucno stejnou míru reality jako jsoucno. Záporka „ne“ u výrazu „nejsoucno“ neoznačuje opak, ale něco od výrazu různého (obdobně „ne velké“ neznamená „malé“, nýbrž různé od velkého). Host z Eleje objasňuje nejsoucno jako jeden jistý rod mezi ostatními, rozesetý po všech jsoucnech. Tato teze se stává zřejmou díky Platónově odpovědi na otázku, jak je možný omyl a nepravda? Host z Eleje dříve nemohl sofistu z nepravdivých řečí obvinít, jelikož se zdálo, že nejsoucí může i nebýt. Ukázala se však jasná participace nejsoucna na jsoucnu. Nepravda a klam v řeči vzniká při mísení řeči s nejsoucnem. Když se nejsoucno, které je od jsoucna něčím různým, s řečí nemísí, pak je vše řečené nutně pravdivé. Přelud v řeči má svůj původ v mluvení o nejsoucnu jako o jsoucnu. Lze to sledovat i na „nejkratší řeči“ (subjekt-predikátovém výroku), kdy se něco vypovídá nutně o něčem. Pravdivá řeč je, když predikát vypovídá o subjektu tak, jak to jest („Theaitétos sedí.“, když dotyčný sedí); na rozdíl od nepravdivé řeči, kdy predikát vypovídá o subjektu něco různého (nikoli opačného) od toho, jak to jest („Theaitétos letí.“, když dotyčný neletí, ale sedí).²⁸

Tímto způsobem dochází v dialogu *Sofistés* i k zřetelnému odlišení vážné dialektiky od dialektiky kejklířské (eristiky), neboť dialektik se střeží mísení řeči s nejsoucnem. Sofista však často, když budí zdání nepravdivé, vypovídá něco různého od patrného jsoucna, a tudíž je jeho řeč nepravdivá, neboť je smíšená s nejsoucnem. Na základě výše interpretované pasáže dialogu, je na jeho konci uveden ještě další a to sedmý výměr sofisty. Platón měl jistě v úmyslu tímto výměrem sofistu dopadnout s definitivní platností, jelikož se zdá, že v rámci jím podaných nauk, není již pro sofistu žádného odvolání ani úniku. Platónova definice sofisty jej určuje jako člověka neznalého, který pouze napodobuje a budí nepravdivé zdání, že je člověkem znalým (nejsoucno vydává za jsoucno). Je to (7) záludný řečník k lidu, kejklíř v řečech.²⁹

²⁷A skutečně to říká; viz *Euthydémos*, 283e-284e.

²⁸*Sofistés*, 263a.

²⁹*Tamt.*, 268b-c.

1.4 Proti eristice v dialogu Euthydémos

Cílem dialogu Euthydémos je důsledné odmítnutí eristiky jako něčeho, co není hodno filosofa, milovníka moudrosti. Celé pojednání je od prvních slov Sókrata, který líčí Kritónovi své setkání s eristiky, prodchnuto patrnou ironií, která jistě představuje samotný vrchol nadhledu a je určující tendencí celého dialogu. Míra Sókratovy ironie je natolik silná, že činí z Euthydéma četbu nejen filosoficky poučnou a podněcující k úvahám, ale zároveň i četbu obveselující. Jako snad v každém Platónově dialogu, lze myšlenkový obsah v Euthydémovi rozdělit do dvou souvisejících, avšak nepřekrývajících se rovin. V první rovině dochází k bezprostřední kritice eristiky, v druhé nalezneme samostatné filosofické úvahy Sókrata, které lze pojímat i jako ukázkový příklad vážné dialektiky, oproti dialektice kejklířské, kterou je podle Platóna právě eristika.

Platónovo negativní hodnocení eristiky provedené skrze osobu Sókrata lze vymežit několika momenty. (1) Sókratés se posmívá všeumělosti sofistů (Euthydéma a Dionysodóra), jelikož se prohlašují znalými všech umění. (2) Jako již i v Prótatorovi útočí Platón na neobornost sofistů. K tomuto závěru dospěje na konci dialogu, kdy se vlastně ukáže, že sofisté Euthydémos a Dionysodóros ve skutečnosti neovládají předmět, za jehož znalce a učitele se prohlašují. Tvrdí totiž, že dokáží naučit zdatnosti. Zároveň souhlasí se Sókratem v tom, že v případě žákovy pochybnosti ohledně učitelnosti zdatnosti, musí učitel takovou pochybu zdolat a přesvědčit žáka, že je třeba „vynaložit péči na moudrost a zdatnost“.³⁰ Ukazuje se však, že oba sofisté to nedokáží provést - přesvědčit (Kleiniu) k milování moudrosti a k pečování o zdatnost, aby se dotyčný stal co nejlepším. (3) V průběhu rozmluvy se Sókratem vychází najevo, že samotné učení sofistů a jimi samými tolik deklarované znalosti v oboru zdatnosti jsou pouze „učené hříčky“, které jsou Sókratem postaveny do důrazné opozice k „vážným věcem“.³¹ Naučit se hříčkám čili metodě kejklířské dialektiky (eristice) tudíž vůbec neznamená poznat, jak se věci mají. Toto zjištění sumarizuje pasáž dialogu, z níž vyplývá, že sofisté vlastně nemluví nic, co by mělo být bráno vážně (filosoficky).³² Tím je fakticky vysloven despekt k obsahům eristických tvrzení, které není nutné brát vážně, a tudíž se jimi ani není třeba zabývat. Tento despekt pramení z odmítnutí samotné eristiky jako nevhodného způsobu vedení dialogu. To přesněji znamená, že eristická metoda je vadná sama o sobě, a tudíž i závěry, ke kterým dospíváme

³⁰PLATÓN, Euthydémos, 277d3.

³¹Tamt., 278b2, 278c3.

³²Srv. tamt., 288c2,4: „[...] dokud se nám neobjeví [Euthydémos a Dionysodóros] ve svém vážném počínání [...], až začnou vážně mluvit.“

pomocí ní, jsou vadné čili nepravdivé.

V čem tedy spočívá (4) vadnost eristické metody? Její nesprávnost se ukazuje přímo ve způsobu, jakým se Euthydémos a Dionysodóros vyjadřují. Principiální rozdíl mezi eristikou a sókratovským dialogem, jež jsou zde Platónem stavěny do protikladu, spočívá v tom, co je pro tyto metody cílem. Sókratovým cílem při vedení dialogu je, jak jistě víme, pomoci tomu, s kterým rozmlouvá, nalézt pravdu. Naproti tomu je cílem sofistů usvědčit protivníka v tom, že nemá pravdu a to jakýmkoli způsobem; jde mu především o vyvrácení protivníka nějakým překvapivým závěrem. To znamená, usvědčit jej v opaku, ať už má jakékoli mínění, třeba i pravdivé.³³ Dialog slouží Sókratovi nástrojem v hledání pravdy, eristický dialog je cílem sám pro sebe; pokládá-li se otázka při zkoumání nějakého předmětu, odpověď je irelevantní, pravda se neuvažuje, jak to vyplývá přímo ze slov Dionysodóra: „Všechny otázky, [...] které my dáváme, jsou takové, z nichž není východu.“³⁴ Pro usvědčení protivníka proto sofisté užívají eristiky, která jim poskytuje odpovídající prostředky. Euthydémos a Dionysodóros mj. (a) zneužívají rozdílného významu slov, tj. užívají slov, které mají dvojí smysl, a střeží se určení slov, tedy vyrozumění mezi oběma stranami, které se dialogu účastní, ohledně smyslu užívaných slov,³⁵ (b) v průběhu vedení rozmluvy zaměňují významy slov v jedinečném a absolutním smyslu,³⁶ (c) chytají člověka za slovo a dělají „různice pro pouhé slovo“.³⁷

Je zajímavé sledovat postupné stupňování Platónem záměrně zdůrazňované bizarnosti všech tvrzení, které vyplývají z eristického dialogu sofistů. Zdá se dokonce, že se jejich úsudky v průběhu vyvozování vyvracejí samy. Citujme nyní pro názornost několik závěrů, které vyplývají z rozmluv sofistů se Sókratem, i s ostatními účastníky rozhovoru:

1. „Vy pak chcete, aby se on stál moudrým [...]? Tedy chcete, aby se stal tím, který není, a který nyní jest, aby již nebyl. [...] to nepochybně chcete, jak se podobá, aby zahynul?“ (283d)
2. „[...] nikdo nemluví lež“ (284c7)
3. „Není možno ani nepravdivě mýnit.“ (286d3)
4. „[...] není možno ani chybovat, [...]“ (287a2-3)
5. Všichni [...] znají všechno, jestliže znají třeba jen jednu věc.“ (294a10)

³³Viz tamt., 275e5-6: „A v tom Dionysodóros [...] pravil: Na mou věru, Sókrate, říkám ti napřed, že ať ten chlapec odpoví tak nebo tak, bude vyvrácen.“ Srv. tamt. 295c.

³⁴Tamt., 276e5-6.

³⁵Viz tamt., 275d-277d.

³⁶Viz tamt., 293c: „Ty tedy něco znáš, že ano? Zajisté. Tedy jsi znalý, jestliže znáš?“ Srv. Tamt., 298e.

³⁷Tamt., 285a6.

6. „[...] je pes tvůj otec a ty jsi bratr štěňat [...]“ (298e7-8)

7. „[...] a jestliže někdo bude kovat samého kováře a hníst hrnčáře, i ten bude dělat věci příslušné.“ (301d10-11)

8. „Zdalipak je Hérakles hrom, či hrom Héraklés?“ (303a6-7)

Je příhodné mít na paměti, že v celém Euthydémovi se brojí proti eristice jako metodě, nikoli proti jejím konkrétním výrokům zvlášť. Odtud rovněž plyne i Sókratův nadhled ke všemu výše uvedenému. Citované výroky nebere Sókratés vážně, jak to naznačuje v úvodu dialogu, a tudíž se ani nepokouší o jejich důsledné vyvrácení, neboť tato tvrzení jsou pouze důsledkem chybné metody eristiky, o níž v dialogu jde. V závěrečné řeči Sókrata se eristika navíc prezentuje jako něco, co se dá snadno a rychle napodobit, jelikož není odborným uměním. Důkazem je Ktésippos, který rozmlouvá se sofisty zcela podle jejich “pravidel”, aniž by byl v eristice vzdělán. V závěru pojednání Euthydémos se stává zřejmým, že v eristice jakožto dialektickém kejklářství není možné spatřovat jakékoli rozumové principy. Naprostá scestnost eristických tezí se obzvlášť ukazuje ve srovnání s vážnou řečí Sókrata, jíž ten podle svého nejupřímnějšího a nejpevnějšího přesvědčení, avšak zároveň v rámci rozumového výkladu, pobízí Kleiniu k milování moudrosti, kterou je nutno hledat.³⁸

³⁸Tamt., 281d2.

Kapitola 2

Sofisté z pohledu Aristotela

Dříve než se budeme zabývat kritikou sofistiky u Aristotela, měli bychom si položit otázku, nakolik se Aristotelés ohledně sofistů opíral o Platónovy názory. Joachim Classen ve své krátké studii *Aristotle's Picture of the Sophists* míní, že vnímat Aristotelovo pojetí sofistiky jako absolutní a nereflektované ztotožnění se s názorovým hlediskem Platónovým by bylo nevhodným a přílišným zjednodušením.¹ Autor dále uvádí, že i přes některé Aristotelovy formulace, které výrazně tradují Platóna a prozrazují jeho patrný vliv (*Met.* 1004b 17-26), lze na převládající většině pasáží pojednávajících o sofitech postřehnout osobitý ráz úvah, který nasvědčuje o Aristotelově původním pojetí a zpracování dané problematiky v rámci vlastního filosofického systému.² Zdá se však být bezespornou ta skutečnost, že Aristotelés setrvává v Platónově pozici v prohlubování propasti mezi filosofem a sofistou, jež mezi nimi leží. Příznačné odůvodnění, které by mohlo podpořit toto hledisko, představují některé pasáže IV. knihy *Metafyziky*.

V tomto textu totiž můžeme pomocí interpretující četby porozumět Aristotelovu základnímu náhledu na sofistiku; seznámit se s ní na základě tří určujících vymezení sofistiky vůči filosofii. Zprvce, Aristotelés vymezuje filosofii a sofistiku s přihlédnutím k jejich vzájemnému vztahu.³ Sofistika se podle něj liší od filosofie tím, že “pěstuje moudrost pro zdání, nikoli pro skutečnou moudrost”, proto není moudrostí skutečnou (jako filosofie), nýbrž zdánlivou.⁴ Tak se cíl života filosofova různí od toho cíle, který si stanoví sofista. Neboť ten, když se pohybuje v oblasti sofistiky, spěje za zdáním moudrosti, na rozdíl od filosofa, který hledá skutečnou moudrost. Tento rozdíl shledává Aristotelés zřejmým i přes to, že se sofisté snaží filosofům co nejvíce připodobnit rozmlouváním o všem, čímž

¹CLASSEN, C. J.: *Aristotle's Picture of the Sophists*, str. 11.

²Tamt.; tamt., str. 23.

³ARISTOTELÉS, *Metafyzika IV*, kap. 2., 1004b 15-25.

⁴Tamt., 1004b 25; tamt., 1004b 20.

se dostávají do stejné oblasti zkoumání, ve které se pohybují filosofové. Zadruhé, ve IV. knize *Metafyziky* nám Aristotelés představuje základní princip myšlení, axioma, na němž spočívají počátky všech důkazů. Jedná se o zásadu sporu, kdy “totéž nemůže zároveň náležet a nenáležet témuž a v témž vztahu”.⁵ To podle Aristotela znamená, že popírá-li jedna věc druhou, nemohou platit obě (náležet i nenáležet jsoucnu); není možné ani mít mínění, v němž by se přisuzovala pravdivost dvěma protikladným názorům. Proti tomuto principu, který je mysliteli zabývajícími se skutečnou filosofickou vědou bezpodmínečně uznáván, se provinují právě sofisté. K těmto řadí Aristotelés Prótagoru v souvislosti s jeho tezí, že je pravdivé vše to, co se komu zdá a jeví.⁶ Neboť podle Aristotela, kdo tuto tezi zastává, musí přitom být také toho názoru, že “je nutně všechno zároveň pravdivé a nepravdivé”,⁷ což přímo protičí principu sporu. Jací jsou sofisté vyplývá i z Aristotelova rozdělení těch lidí, kteří zásadu sporu a zásadu vyloučeného třetího nějakým způsobem nerespektují. Jedni to totiž dělají na základě opravdového, avšak chybného uvažování. Jsou ale tací, kteří vyjadřují mínění, která jsou v rozporu se zásadními principy myšlení nikoli na základě mylné úvahy, nýbrž proto, že „mluví jen, aby mluvili“⁸ a „dychtí jen po síle v slovech“.⁹ Zatímco první typ myslitelů je podle Aristotela nutné v rámci vyvrácení přesvědčovat, u druhého typu, tj. u sofistů, není cílem vyvrácení jejich názoru či přesvědčení, nýbrž “lčení jejich řeči, jež není ničím jiným než pouhými slovy a jmény”.¹⁰ Na jedné straně je zde tedy filosof zaobírající se skutečnou moudrostí a společně s ním samotné principy myšlení, axiomata, která se poznávají ze všeho nejdřív, a proto pro ně není třeba důkazu (přímý důkaz ani není možný). Navíc, jenom filosof smí tyto principy zkoumat a uznat, zda jsou pravdivé či nikoli. Spadají totiž do pole jeho působení, do filosofické vědy, neboť se týkají jsoucna jakožto jsoucna, a jenom filosofická věda má za svůj předmět jsoucno jakožto jsoucno.¹¹ Na druhé straně stojí sofista, který jen budí zdání, že se zaobírá skutečnou moudrostí, neboť se ve svých názorech a argumentaci neřídí základními principy myšlení.

Kritiku sofistů a důvody, proč jsou jejich postupy nesprávné, podává Aris-

⁵Tamt., kap. 3., 1005b 20. Se zásadou sporu bezprostředně souvisí také zásada o vyloučeném třetím, podle kterého “nemůže být nic středního, uprostřed mezi členy protikladu, nýbrž je nutno každý z nich buď tvrdit nebo popírat” (Tamt., kap. 7., 1011b 20).

⁶Tamt., kap. 5., 1009a 5. Srv. Prótagorův dochovaný zl. B1 ze Sexta (Svoboda, K., *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 158.): “[...]Měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.”

⁷Tamt., Tamt., 1009a 10.

⁸Tamt., kap. 5., 1009a 20.

⁹Tamt., kap. 6., 1011a 15.

¹⁰Tamt., 1009a 23.

¹¹Tamt., kap. 3, 1005a 25.

totelés také na jiném místě a to ve spise, který je věnován sofistické metodě a nese název O sofistických důkazech.¹² Způsob, jímž se Aristotelés zabývá sofistickou argumentací, ukazuje, že se jí Aristotelés (na rozdíl od Platóna, který se v podstatě svým dialogem Euthydémus eristikům vysmál) zaobírá s vážnou pozorností v rámci celého jednoho spisu. Problematizuje tento jev důkladně, neboť pro něj představuje závažný problém, který může jakožto „moudrost pro zdání“ poškodit filosofii, moudrost skutečnou.¹³ Nicméně lze v tomto Aristotelově díle spatřovat i jistý nadhled, který se zakládá v samotném Aristotelově postupování při rozboru sofistické argumentace. V sedmnácté kapitole totiž tvrdí, že „musíme eristiky potírat ne jako lidi, kteří skutečně něco vyvracejí, nýbrž jako lidi, kteří to činí jen zdánlivě“.¹⁴ Tím autor naznačuje, že se eristika nenachází v řádu skutečného dokazování. Aristotelova pozornost, kterou věnuje sofistům využívajícím zdánlivého způsobu dokazování a vyvrácení, se tudíž zaměřuje rovněž na nesprávnost v jádru východisek eristické metody a způsobu jejího provedení. Obdobné stanovisko zaujímá i Platón v Euthydémovi. Zároveň však se Aristotelés (zde v opozici vůči Platónově postupu) plně zaobírá i samotnými eristickými výroky a to hlavně v druhé polovině spisu (kap. 17-34); již ale v jeho první části ilustruje Aristotelés svůj výklad četnými příklady. Celkově lze z jeho přístupu vyvodit věcný postoj a seriózní zaujetí pro danou problematiku, která ve své podstatě nepřipouští nejmenší znevážení v odmítnutí, které nicméně nutně vyplývá jako důsledek jemu předcházejícího vědeckého odůvodnění. Odmítavý postoj k sofistice, který převažuje na různých místech v celém Aristotelově díle, však podle Joachima Classena kontrastuje i s poznámkami, z nichž lze vyčíst alespoň částečné uznání sofistů.¹⁵ Kladný postoj k nim se podle Classena projevuje právě v Aristotelově důkladném přístupu k rozboru sofistické metody a svědomitém vyvrácení těch její částí, jež jsou shledány nesprávnými.¹⁶

2.1 Zdánlivost sofistické argumentace

Jako i Platón, poukazuje Aristotelés jistým způsobem na neodbornost sofistů, když ve svém spise O sofistických důkazech uvádí, že sofistické důkazy nejsou formulovány věcně s ohledem na předmět rozmluvy, nýbrž se zaměřují hlavně

¹²ARISTOTELÉS, O sofistických důkazech.

¹³Metafyzika IV, kap. 2 p. 1004b 26.: “Sofistika je totiž jenom zdánlivou moudrostí [...]”. Srv. o sofistických důkazech, kap. 1., 165a.

¹⁴O sofistických důkazech, kap. 17., p. 175a.

¹⁵Aristotle’s Picture of the Sophists, str. 17.; str. 23.

¹⁶Tamt., str. 18. Srv. tamt., str. 23.: “[...] he is far from either condemning them outright or simply ignoring them or sophistic reasoning.”

proti člověku, s nímž se rozmluva vede.¹⁷ To koresponduje s filosofovým shrnutím cílů, které sofisté při svém počínání sledují. Snaží se především vzbudit zdání, že svého protivníka (a) vyvracejí, (b) usvědčují z nepravdy, (c) dovádějí do rozporu s veřejným míněním, (d) dohání k jazykové chybě a k tomu, (e) aby se ve své řeči opakoval.¹⁸

V první kapitole pojednání O sofistických důkazech¹⁹ Aristotelés zdůrazňuje odlišnost, jíž se vyznačují sylogismy (syllogismoi) a vyvrácení (elenchoi) opravdové a zdánlivé.²⁰ V argumentaci totiž můžeme využívat sylogismů skutečných – tedy vskutku dokazujících, resp. vyvracejících, a sylogismů zdánlivých (paralogismů) – dokazujících a vyvracejících toliko zdánlivě. Poslední zmíněné představují podle Aristotela nesprávné důkazy, které budí zdání, že jsou skutečnými, a tedy i správnými, na základě patrné podobnosti s důkazy, jež jsou správné ve skutečnosti. Sofisté formulují a podávají svoji argumentaci tak, aby vypadala jako opravdová; nebezpečí spočívá v tom, že pokud člověk rozmlouvající se sofistou bude nezkušeným a neznalým výše zmíněného rozdílu, může se stát, že se tomuto klamu poddá a bude považovat zdánlivé za skutečné. Filosof si proto pokládá za úkol vyvrátit eristiku a názorně předvést, jak tomu ve skutečnosti se sofistickými důkazy je. Podle Aristotela totiž lze při rozboru zdánlivých důkazů a vyvrácení (a), které jsou pro sofistu v diskuzi prvním cílem, nalézt jisté momenty v metodě eristického způsobu usuzování, které ji usvědčí z nesprávnosti.

Existují totiž určité prostředky, s jejichž pomocí sofisté dosahují ve svých zdánlivých argumentech podobnosti s argumenty skutečnými. To podle Aristotela představuje velmi závažný jev ve vedení polemiky, s kterým by měl být každý srozuměn, aby se nestal díky své nezkušenosti obětí eristika. Jak již víme, vyvrácení protivníka představuje pro sofistu jeden z nehlavnějších cílů, ke kterým se snaží dospět v průběhu rozmluvy. Sofistické vyvrácení protivníka toliko zdánlivě správnou argumentací se podle Aristotela zakládá na záměrném jazykovém klamu (kap. 4.) a na záměrném klamu nenáležejícím bezprostředně do sféry gramatiky

¹⁷O sofistických důkazech, kap. 8., 170a.

¹⁸Tamt., kap. 3., 165b.

¹⁹Tamt., 154a20-165.

²⁰Ve spise O sofistických důkazech podává Aristotelés tento výměr sylogismu: „Sylogismus totiž spočívá na něčem, co je dáno, a to tak, že něco jiného, různého od toho, co je dáno, právě z tohoto daného, nutně vyplývá” (kap. 1., 165a.) a “závěr musí při tom nutně vyplývat z toho, co bylo dáno, aniž je do toho zahrnut” (kap. 5., 167a.). Srv. Topiky, I, kap. 1., 100a25-27.: „Sylogismus je tedy řeč, v níž, je-li něco dáno, nutně něco jiného, různého od toho, co je dáno, prostřednictvím daného vyplývá.“ Aristotelův výměr vyvrácení je tento: „vyvrácení je sylogismus, jímž se získává protiklad předtím předloženého závěru“ (O sofistických důkazech, kap. 1., 165a.). Srv. tamt. kap. 6., 168a: „vyvrácení je sylogismus, kterým se prokazuje protiklad“.

(kap. 5.). Jak eristická, tak i sofistická argumentace spočívá na sofistickém sylogismu, který je vždy zdánlivý a to dvojnásobně. Zaprvé je nesprávný, neboť je vadný ve své metodě z hlediska provedení, kdy dochází k opomíjení jeho výměru, i pravidel správného vyvozování z výměru plynoucích. Zadruhé může být sofistický sylogismus zdánlivý ve způsobu, jakým se vztahuje k věci, neboť se k ní nevztahuje náležitě, nýbrž pouze zdánlivě.²¹ Dochází k tomu, když sofisté, respektive eristici, používají argumentů, které nejsou pro diskutovanou věc přiměřené. Podle Aristotela užívají sofistických sylogismů eristici stejně jako sofisté; rozdíl spočívá v tom, s jakým úmyslem to činí. Eristici, kteří takto zdánlivě argumentují, jsou „lidé hádaví a milovníci sporu“ a dělají to jen pro (zdánlivé) vítězství a slávu, sofisté však pro peněžitý zisk.²² Toto rozlišení však nemění nic na tom, že jak sofistická, tak i eristická argumentace spočívá ve stejném způsobu zdánlivého dokazování a vyvrácení.

2.2 Prostředky klamu v sofistické argumentaci

Paralogismy jsou tudíž ty důkazy a vyvrácení, jichž sofisté dosahují zdánlivě prostřednictvím šesti způsobů klamu v oblasti jazyka (*in dictione*), a pomocí sedmi způsobů klamu vně jazyka (*extra dictionem*). Aristotelés rozebírá celkem šest způsobů toho druhu sofistického dokazování, kdy sofisté vytvářejí zdánlivé argumenty při vědomém oklamávání svého protivníka na základě jazykového výrazu. Při prvním způsobu zneužívají sofisté (1) stejnojmennosti jazykových výrazů, tj. používají jazykových výrazů v různých jim náležejících významech, a zároveň provádějí záměnu gramatických časů. Využívají dále (2) dvojznačnosti (vět); to znamená, že používají těch jazykových výrazů, které mohou mít více výkladů než jeden, neboť závisí na způsobu gramatického porozumění. Jinými slovy, některé věty v sobě obsahují řadu víceznačností právě gramatického rázu. Spojení (3) a rozdělení (4) představují další způsoby sofistického vyvrácení na základě jazykového výrazu, které se zakládají na neoprávněném užití nesprávné konfigurace věty; věta je totiž sofistou konfigurována gramaticky tak, aby se při uchopování jejího významu spojovaly, respektive oddělovaly, ty její části, které by měly původně zůstat nespojené, respektive neoddělené (a tím si zachovat správný význam). Sofisté rovněž pro vyvrácení svého protivníka zneužívají (5) přízvuku ve výslovnosti, který závisí buď na gramatickém přízvuku, anebo intonaci mluvy, a tudíž pozměňujícího význam řečeného či psaného. Zdánlivému vyvrácení tak-

²¹Tamt., kap. 8., 169b.

²²Tamt., kap. 11., 171b.

těž napomáhá (6) užívání tvarů jazykových výrazů v jim nenáležícím gramatickém smyslu s úmyslem zastření jejich původního významu, následkem čehož je dezinterpretace jazykového vyjádření, a tudíž i zmatení protivníka.

Zabývejme se nyní prostředky klamu (dohromady sedm), s jejichž pomocí se sofistům, podle Aristotelova názoru, daří budít zdání skutečnosti v sofistických důkazech, a které závisí na vně-jazykových faktorech. Prvním způsobem vzbuzování zdání skutečnosti argumentace je (1) prisuzování toho, co náleží akcidentu, nutně té věci, která má tento akcident. Druhý prostředek představuje (2) nerespektování rozdílu mezi tím, co je míněno částečně, a tím, co je míněno naprosto. Souvisí s tím rovněž i ignorování odlišnosti akcidentálních a substantiálních vlastností věcí. Sofisté často (3) opomíjejí určení, co je sylogismus, a co je vyvrácení. Polemizují-li rozmlouvající, aniž by se předtím shodli na vymezení opravdového sylogismu důkazu a vyvrácení, poskytují tím sofistům půdu pro uplatnění dalšího z jejich prostředků vzbuzení zdání, neboť ti svého protivníka zmatou, je-li neznalý sofistického způsobu argumentování, a přesvědčí ho, že jimi podávané sylogismy jsou správné. Znat přesné určení sylogismu a vyvrácení je podle autora O sofistických důkazech velmi důležité, neboť z jejich konečně platných definic vyplývá také řada zásad pro správné vyvozování. Tak Aristotelés zdůrazňuje, že všechny sofistické důkazy „jsou přímo proti výměru vyvrácení“,²³ když říká, že veškeré zdánlivé sylogismy a vyvrácení je možné „zpětně převést na neznalost skutečného vyvrácení“.²⁴ Sofisté dále (4) neoprávněně požadují souhlas s tím, co se teprve dokazuje. Již v premisách si totiž u svého protivníka různými způsoby nárokují souhlas s dokazovanou tezí, avšak z Aristotelova určení sylogismu vyplývá, že nic, co nutně vyplývá z daných premis, nesmí v nich být předtím nijak obsaženo.²⁵ Dalším prostředkem sofistické argumentace je (5) kladení nutnosti v implikativním tvrzení také v obráceném směru, což však není možné, neboť se nejedná o tvrzení ekvivalentní. Sofisté také (6) vycházejí z předpokladu příčinného spojení tam, kde ve skutečnosti není. Této zdánlivé příčinnosti mezi věcmi využívají proto, aby na ni mohli založit vyvrácení; to však nemůže být skutečným, jelikož se zakládá na nesprávném východisku. Poslední způsob klamu sofistického dokazování z vně-jazykové oblasti se zakládá na (7) pokládání otázek, které v sobě mají zakomponovány více než jednu otázku. To znamená, že se na ně nedá odpovědět

²³Tamt., kap. 6., 168b.

²⁴Tamt., kap. 6., 168a.

²⁵Srv. Topiky, VIII, kap. 13., 162a-163a. „[...] požaduje v otázkách souhlas s počáteční thesí, která má být teprve dokázána, jak se zdá, dochází paterým způsobem. [...] Právě tolika způsoby se v otázkách požaduje souhlas s protivou toho, co je třeba získat pro důkaz these, stanovené na počátku rozmluvy.“

jednoznačně, i když sofista požaduje právě jednu odpověď. Ať už otázaný odpoví jakkoli, vždy se pro sofistu vyskytne podnět k znejistění protivníka a zpochybnění jeho úsudku.

Podívejme se nyní na zbylé čtyři cíle sofistů. Autor jim ve svém spise věnuje podstatně méně prostoru (kap. 12-15).²⁶ Podle Aristotela představuje usvědčení protivníka z nepravdy (b) druhý sofistův cíl, ke kterému ten v diskuzi směřuje. Prostřednictvím takových záměrně volených otázek sleduje svůj úmysl přivést tázaného k vyslovení nějakého tvrzení, které by bylo snadné napadnout. Dále sofista pokládá otázky problematické (c), které předpokládají kontroverzní odpověď obsahující prvky, jež by zřetelně odporovaly obecně přijatému mínění. Zároveň se pokládají otázky takovým speciálním způsobem, kdy každá odpověď na ně se zdá být nepřijatelná. Sofisté se také snaží oklamat svého partnera v diskuzi tím způsobem, že budí zdání, jako by se dotyčný dopustil nějaké jazykové chyby (d). Toto zdání se vytváří zneužitím některých gramatických aspektů řeckého jazyka. Nakonec, mnohamluvnosti čili opakování téhož (e) u svého protivníka dosahují sofisté opomíjením rozdílu mezi tím, co může být v relaci k něčemu (např. žádostivost) a touto relací samotnou (žádostivost něčeho) a užívají stejného jazykového výrazu v obou případech.

Pro umocnění dojmu, kterým má jejich argumentace na partnery v diskuzi a posluchače zapůsobit, se podle Aristotela sofisté často uchylují i k dalším “úskokům”, jakými jsou mj. dlouhá argumentace, rychlá mluva, vzbuzování negativních emocí, nemetodické kladení otázek, atd. To vše dělají proto, aby došlo k zmatení protivníka a rozostření jeho pozornosti. Dalo by se říci, že Aristotelés tímto opět nepřímou poukazuje na neodbornost sofistů v tom smyslu, že se sofistická argumentace jakožto zdánlivá a nikoli skutečná, obrací hlavně proti člověku, a nezaobírá se samotným předmětem zkoumání.

²⁶O sofistických důkazech., 172b-174b.

Kapitola 3

Sofisté

z hlediska Hegelova uznání

Že se sofistům dostalo od Hegela uznání, se pokusíme odůvodnit tvrzeními, že (1) podle Hegela je každý filosofický směr nutný (tím pádem i sofistika je jakožto filosofický směr nutná), a že zároveň (2) je sofistický způsob uvažování Hegelem v rámci této nutnosti odůvodněn. Sofistika v Hegelově pojetí již proto nepodléhá celkovému odmítnutí, byť podléhá kritice dílčí. Pasáže Hegelova díla, jejichž interpretace následuje níže, představují texty osobitého rázu, neboť se zdá, že autor odhlíží od literární kompozice Platónových dialogů. V oddílu Sofisté se Hegel detailně zabývá dialogem Prótagoras,¹ přičemž velkou pozornost věnuje projevům Prótagorovým, proč a jak lze učit občanské zdatnosti. Sofistovy důvody shledává mnohem lepšími než ty, jež uvádí Sókratés. Na první pohled se zdá být zřejmé, že v jeho interpretaci vyznívá vše, co v dialogu říká Prótagoras, odlišně od toho, jak jeho řeči znázorňuje Platón. Při samotné četbě dialogu jen těžko můžeme odhlížet od názorného despektu k sofistovi, který se projevuje v koncepci díla, ve způsobu podání postav, rovněž i v Sókratových úsudcích. Hegel však jistým způsobem vytrhává Prótagorovy úvahy z kontextu díla; tím se mu daří pohlížet na Prótagorovo učení bez literárního podtextu, který se v dialogu nachází, a dovoluje oprostít se od přednostně negativního uchopení sofistiky. Při interpretování sofistovy řeči se nepoddává sókratovské ironii a zkoumá Platónem uvedenou řeč sofisty důsledně a nepředpojatě.

Klaus Held ve svém výkladu Hegelova pojetí sofistiky poukazuje,² že Hegel v sofistice především spatřoval duchovní jednotu, jež podle něj spočívala ve

¹Dějiny filosofie II, odd. a. Sofisté, str. 13-16.

²HELD, K., Die Sophistik in Hegels Sicht, odd. I. Hegels Interpretation der Sophistik, str. 143-151.

dvou základních rysech sofistiky: ve zvnějšnění původní spekulativní dialektiky a v uvědomění si subjektivity. Held míní, že Hegel pojímal sofisty jako učitele rétoriky a šířitele “formálního vzdělání” právě na základě zvnějšnění původní dialektiky. Sofisté totiž ukazovali, že je člověk způsobilý k takovému (v podstatě věci nespočívajícím) usuzování, kdy se každá věc dá nahlížet z toho hlediska, jakého je momentálně zapotřebí, přičemž by se pro každé zvolené hledisko mělo dát najít vhodné odůvodnění. Held dále poukazuje, že podle Hegela muselo takové usuzování člověka vést k uvědomění si sama sebe jako té instance, před kterou musí obstát každý stanovený zákon. Sofistika totiž přinesla reflexi, která řeckému člověku poskytla volnost myšlení, kdy to, co se mu dávalo, neuchopoval již jako neporušenou danost, nýbrž to nahlížel vlastním rozumem. Zrovna tento rys sofistiky dovolil Hegelovi označit ji jako řecké osvícenství.³ Podle Helda je pro Hegela v sofistice obsažen jak negativní moment (v podobě smysluprázdné eristiky a uvolnění mravnosti), kdy si jakožto zdání filosofie zasluhuje být odmítnuta způsobem, jakým ji odmítl Platón; tak i moment pozitivní (v podobě formálního vzdělání a osvícenství), kdy je jakožto legitimní zjev filosofie posouzena Hegelem příznivě.⁴

3.1 Uznání sofistiky jako nutného stupně ve vývoji dějin filosofie

Oddíl v Dějinách filosofie II Sofisté se zabývá sofistikou jako filosofickým materiálem, jež náleží do dějin filosofické vědy. Chceme-li nahlédnout podstatné aspekty sofistiky jakožto filosofického jevu v pojetí Hegelově, je nutné přihlédnout nejen k odpovídajícímu oddílu v Hegelových Dějinách filosofie II, nýbrž i k jeho Úvodu do dějin filosofie,⁵ neboť v tomto úvodu autor analyzuje “určení dějin filosofie, jejich význam, jejich pojem a účel”.⁶ Čím jsou tedy pro Hegela dějiny filosofie a co je jejich vlastním obsahem?

Lze s určitostí tvrdit, že Hegel zdůrazňuje jednoznačnou diferenciaci mezi dějinami vnějších osudů filosofické vědy, a dějinami samotné filosofické vědy, která se podává jako předmět. Dějiny filosofie jsou podle Hegela dějinami vnitřního ob-

³Viz tamt., str. 151.: “Die Sophistik als Scheinphilosophie ist sinnentleerte Eristik und Auflösung der Sittlichkeit. Mit seiner positiven Diagnose für die Sophistik als Erscheinungsgestalt von Philosophie erklärt Hegel die sinnentleerte Eristik zur formellen Bildung und die Auflösung der Sittlichkeit zur Aufklärung.”

⁴Tamt.

⁵HEGEL, G. W. F., Dějiny filosofie I, Úvod do dějin filosofie, str. 43-77.

⁶Tamt., str. 46.

sahu filosofie, z něhož jsou eliminovány osobnostní vklady filosofujících jedinců; to přesněji znamená, že nauky každého filosofa náleží do obsahu dějin filosofie, avšak nikoli odstíny myslitelovy osobnosti, jeho preference a osobní život: “Události a činy dějin filosofie mají [...] tu vlastnost, že osobnost a osobitý charakter není součástí jejich obsahu a hodnoty [...]”.⁷ Dále je nutné posuzovat dějiny filosofie jako celek skládající se z částí (jednotlivé filosofické systémy), neboť tyto části se pro nás stanou přístupnými ve své podstatě pouze tehdy, budeme-li je uchopovat v rámci úplného celku. Ten představuje nestatický, neustále kolující a přeměňující se obsah. Přitom, dějiny filosofie nejsou nahodilé ani ve svém obsahu, jelikož se nezabývají náhodnými filosofickými myšlenkami (míněním), ani ve své historické následnosti.

Pro plné pochopení vyloučení nahodilosti z úlohy sofistiky v celku světových dějin filosofie, je vhodné přihlídnout k Hegelově koncepci pojmu vývoje.⁸ Vývoj myšlení určuje Hegel v myšlence, pojmu a ideji.⁹ Tato tři označení ukazují tři momenty vývoje produktu myšlení. První forma tohoto produktu je myšlenka (konkrétní, zatím nerozlišená idea), druhou je pojem, třetí idea (rozlišená, ve své konečné totalitě). Aplikujeme-li nyní na ně Hegelovu teorii vývoje, vyjde najevo, že myšlenka představuje tu etapu vývoje, kterou Hegel nazývá bytím o sobě (možností). Následně se myšlenka stává, skrze překonání bytí o sobě, bytím pro sebe (skutečností) čili pojmem. Prvotní stav, myšlenka, jakožto bytí o sobě je však nejen překonána pohybem k pojmu, ale rovněž i uchována navracejícím se vývojovým pohybem od pojmu k ideji, která se ukazuje jako “myšlenka ve své totalitě, ve svém určení pro sebe samu”.¹⁰ Idea v myšlence samu sebe ještě nezná. Musí se proto stát pro sebe předmětem v pojmu, aby se poznat mohla. Poté, co samu sebe pozná, se k sobě vrací, splývá sama se sebou v ideji, která v sobě zahrnuje jak překonání svého bytí o sobě (tím dosahuje bytí pro sebe), tak i uchování bytí o sobě (tím se splňuje požadavek totality ideje). Nejedná se tudíž pouze o vystoupení ze svého bytí o sobě, nýbrž i o podržení tohoto původního stavu u sebe po ustanovení sama sebe jako předmětu pro sebe (bytí pro sebe).

Abychom plně nahlédli toto dialektické pojetí vývoje, z něhož vyplývá, že je vývoj ve své podstatě nutný, načrtněme si zde také Hegelovo pojetí pojmu konkrétní ideje a jeho vnitřní rozpor, neboť ten s pojmem vývoje ideje bezprostředně

⁷Tamt., str. 43.

⁸Tamt., str. 57-9.

⁹Podle M. Sobotky je idejí mj. také filosofie jako organický celek. (Viz tamt., pozn. č. 29., str. 309.)

¹⁰Úvod do dějin filosofie, str. 57.

souvisí.¹¹ Hegelův pojem konkrétna nám otevírá nový přístup v chápání rozdílů – rozdíly nejsou vylučujícími se protiklady, nýbrž jsou to rozdíly, které tvoří vnitřně (v možnosti) rozlišenou jednotu ve chvíli, kdy tato jednotu představuje bytí o sobě. Již víme, že vše, co je ve formě bytí o sobě, prahne po tom stát se pro sebe předmětem, stát se bytím pro sebe. Tudíž vše, co je jakožto konkrétní ve svém bytí o sobě rozlišeno toliko uvnitř, ve své možnosti, musí se takovým stát rovněž pro sebe, ve své skutečnosti; to znamená být kladeno jako rozlišené a v procesu výše interpretovaného vývoje se stát z původní nerozlišené jednoty konečnou rozlišenou totalitou. Podle Hegela “toliko konkrétní je skutečným, jež v sobě obsahuje rozdíly”.¹² Jelikož platí, že každé konkrétní se musí stát bytím pro sebe, musí se také z konkrétní ideje v podobě myšlenky stát bytím pro sebe, avšak způsobem, kdy “máme jedno i druhé, a obojí tvoří jednotu, jež je něčím třetím, neboť jedno existuje v druhém [tvoří jednotu] tak, že je samo u sebe [nejen překonané, ale i uchované], nikoli mimo sebe [jako pouze překonané]”.¹³ Konkrétní idea jako bytí o sobě obsahuje rozdíly jakožto stupně svého vývoje v možnosti, aniž ví, že je taková; tím, že se stane bytím pro sebe, pozná, že taková je, a stane se tudíž rozlišenou ve skutečnosti tím, že projde procesem vývoje.¹⁴ Filosofie jakožto idea je konkrétní a ve vývoji. Její původní vnitřní rozlišenost (bytí o sobě) vyžaduje rovněž, aby byla také kladena jako rozlišená (bytí pro sebe). Vystupuje proto mimo sebe ve svém vývoji, “a tak se [...] jeví v myšlení jako bytí postupující v čase”¹⁵ - jako dějiny. V této souvislosti interpretuje Hegel různé filosofické systémy jako to, co tvoří právě ony dialektické rozdíly, jež jsou obsahem jednoty prvotního stavu ideje, které je sama sebou určena k vývoji, snaží se stát bytím pro sebe, když se ony rozdíly kladou rozlišeně tím, že jsou v dialektickém vývojovém procesu překračovány a uchovávány. V sekci věnované časovému vývoji rozličných filosofí představuje Hegel filosofické systémy a směry jako momenty ideje (filosofie jako celku), jako její formy, jež jsou nejprve původními vnitřními rozdíly v konkrétnosti ideje, a dále rovněž i rozlišenými kladenými rozdíly v její totalitě, když se filosofie uskutečňuje v dějinách. Z tohoto Hegelova výkladu se stává patrným, že dějiny filosofie jakožto po sobě následující filosofické systémy jsou pozvednuty na sled nutných vývojových procesů, kdy je

¹¹Tamt., str. 60-63.

¹²Tamt., str. 67.

¹³Tamt., str. 60.

¹⁴Srv. tamt., str. 58.: “Veškeré poznání a osvojování si poznatků, veškerá věda a samo lidské jednání neusiluje o nic jiného, než aby to, co o sobě či vnitřně již je, vytáhla ze stavu pouhého bytí o sobě a učinila to předmětem sobě samému.”

¹⁵Tamt., str. 66.

idea “ve svém určení pro sebe samu”.¹⁶ Těchto vývojových dialektických procesů je kromě jediného absolutního vývoje, i mnoho dalších, respektive dochází k vývoji každého momentu ideje, který nejprve vychází mimo sebe a pak se k sobě vrací “jako třetí”.¹⁷ V souvislosti s tím můžeme připomenout to, co Hegel říká o kruhu, který se “vrací sám do sebe a má na svém obvodu množství kruhů, jejichž celek je velkým sledem vývojových procesů a je charakterizován zpětným návratem k sobě samému”.¹⁸ Na tomto absolutním kruhu bychom si tudíž měli představit celou sérii vývojových procesů, neboť se nejedná o jeden jediný vývojový proces (kruh).

Ze své analýzy pojmů vývoje a konkrétna, kterou jsme se v této sekci pokusili interpretovat, usuzuje Hegel na bezvýhradně nutný postup dějin filosofie. Z tohoto důvodu bychom ve filosofii mohli spatřovat konkrétní ideu ve stavu bytí o sobě, jež se skrze své dějiny stává bytím pro sebe, kdy se její doposud ve skutečnosti nerozlišené rozdíly diferencují v kladení mimo sebe a opětovném návratu v celé řadě vývojových procesů. Tyto vývoje a jejich dialektické pohyby určují každý filosofický systém či směr jako naprosto nutný. Každá určitá filosofická nauka a její princip je podstatným a relevantním faktorem filosofie jako celku. Žádná jeho část nesmí být zatracována, neboť přes skutečnost překračování, stále dochází k uchování. Podle Hegela nemůže být vyvrácen žádný směr filosofie - nesprávné pojetí jeho principu ano, avšak nikoli samotný princip, který je nutný, daný celkem. To však zároveň znamená, že Hegel vznáší definitivní požadavek uznání každé předešlé filosofické nauky, kterou nalézáme v dějinách filosofie. Neboť, řečeno slovy Milana Sobotky, “její absolutní nárok je sice překonán, ale uchovává se její dílčí přínos jako nutný pravdivý moment té filosofie, která ji překonala”.¹⁹ V myšlenkách takto pojatých dějin filosofie vystupuje sama pravda, která je nadčasová a věčná, která platí ve všech dobách. Hegel zde striktně rozlišuje historičnost vnějšího událostního rázu doprovázejícího vznik a rozvoj filosofických myšlenek a nehistoričnost samotných dějin filosofie.²⁰ Přesto však není podle Hegela možné opomíjet charakter doby, ve které působila ta či ona filosofie; je nutné ji brát v úvahu, ale pouze v její obecnosti a jenom proto, abychom měli

¹⁶Tamt., str. 57.

¹⁷Tamt., str. 68.

¹⁸Tamt., str. 62.

¹⁹SOBOTKA, M., G. W. F. Hegel, str. 117.

²⁰Srv. Dějiny filosofie I, str. 70.: “Těla hrdinů těchto dějin, časný život a vnější osudy filosofů, to vše zřejmě pominulo, ale jejich díla, jejich myšlenky nesdílejí tento osud, neboť filosofové si nevymysleli a nevysnili rozumový obsah těchto děl. [...] Jsou to účinky a díla, jež nejsou následujícími díly opět zrušena a zničena; jsou to díla, jež jsou I naší vlastní přítomností.”

na paměti, že každá doba předpokládá „určitý vývojový stupeň myšlení“.²¹

3.2 Uznání sofistického způsobu uvažování

Druhý svazek Hegelových Dějin filosofie začíná oddílem, který je věnován sofistům.²² V jeho úvodu představuje Hegel jistý pohyb (pojem), v němž všechno, co bylo dříve pevné, je uvedené do pohybu a plynutí, neboť „vše pevné – ať už jde o pevnost ve smyslu přírodního bytí, či o pevnost určitých pojmů, zásad, mravů a zákonů, kolísá a ztrácí svou pevnost“.²³ Tento pohyb vznikl podle Hegela právě působením sofistů. Jedná se o rozkolísání věcí, které se jednou musí zastavit, ale když se zastaví, pak to budou věci nové, ke kterým muselo dojít. Sofisté zajišťují ono rozkolísání (zákonů a zásad, atd.), aby se v následujícím stupni vývoje mohlo dospět k novým věcem (zákonům a zásadám, atd.).

Pojem, který je hybným činitelem vzdělání a jest pohybem, jímž je vše roz-pohybováno, se jeví nepostradatelným stupněm reflektující myšlenky v nutném vývoji dějin filosofie. Podle Hegela se nereflektované, bezprostřední a statické myšlení stalo pohybující se reflexí právě díky činnosti sofistů, kdy to zvláštní v myšlence bylo pozvednuto do obecného v pojmu. Myšlení, vyživované toliko řeckým náboženstvím, bylo konkrétním, avšak jen do okamžiku šíření sofistiky. Neboť nástupem sofistů se myšlenka začala „zabývat sama sebou“, jinými slovy se pro sebe stala předmětem.²⁴ Hegel je toho názoru, že se Řekové naučili nahlížet věci a své záležitosti z různých hledisek právě díky sofistům;²⁵ přitom tato schopnost představuje moc (řídící jedince a vládnoucí v obci), která byla obo-rem sofistiky. Právě z toho důvodu vidí Hegel sofisty jako spekulativní filosofy. S tím souvisí také další označení, jež jim Hegel v plné vážnosti uděluje: sofisté byli učiteli výmluvnosti, díky níž se pak dala uplatnit moc v obci, jelikož vý-mluvnost tehdy představovala „dovednost ke schopnosti, jak vyzvednout rozličná hlediska konkrétního případu a naproti tomu jiná hlediska odsunout stranou“.²⁶ Díky výskytu reflexe se v antickém Řecku mění i postoj lidí k pojetí hodnot

²¹Tamt., str. 75. K aplikaci dialektického schématu vývoje v dějinách řecké filosofie viz Kerferd, *The Sophistic Movement*, str. 7.

²²HEGEL, G. W. F., *Dějiny filosofie II*, odd. „A. Sofisté“, str. 7-21.

²³Tamt., str. 7.

²⁴Tamt., str. 10.

²⁵Viz tamt., str. 10.: „Vzdělaný člověk umí takto něco říci o jakémkoli předmětu a nalézt hlediska, jež se k němu hodí.“

²⁶Tamt., str. 11-12. Srv.: „Např. zkušeným a vzdělaným státníkem je ten, kdo dovede nalézt střed, [...] a řídí se ve svém jednání celým rozsahem daného případu, ne pouze jednou jeho stránkou, která se vyjadřuje jen v jediné jeho zásadě.“

a mravních příkazů. Dokud je totiž myšlení člověka bezprostřední a nereflektované, postačuje člověku podléhat vnější autoritě (bohům a zákonům), aniž by vykonávané příkazy závisely na rozhodnutí jeho vlastního niterného přemítání. Avšak, právě se změnou myšlení na reflektované, člověku již nestačí bezděčné uposlechnutí vnějšího příkazu, nýbrž tento člověk vyslovuje požadavek přijetí čehokoli pouze na základě a v rámci předcházející uvědomělé reflexe.

Z Hegelova rozboru sofistiky vychází najevo, že sofisté jakožto šířitelé vzdělání nemohou být kritizováni a negativně posuzováni pro nic jiného než co lze kritizovat ve vzdělání obecně. Vyššímu vzdělání totiž náleží charakteristický rys reflektujícího usuzování vůbec,²⁷ pro které je příznačné argumentovat toliko důvody pro to, co má mít obecnou platnost. Hegel zde zdůrazňuje chybu, ke které dochází v reflektujícím usuzování, jelikož jsou důvody vždy zvláštní čili subjektivní, nemohou odůvodňovat nic objektivního, které samo o sobě náleží do oblasti obecného. Takto postupovali rovněž sofisté: v rámci reflektujícího usuzování vyvozovali pro člověka vzorec jednání ve věcech spravedlnosti a užitečnosti, náležících do sféry obecného, na základě vnějších (subjektivních) důvodů, nikoli pevně stanovených (objektivních) principů. Metodu sofistů tudíž určuje Hegel takto: “neuplatňovat věc samu jako takovou, nýbrž argumentovat důvody, jež jsou čerpány z vlastních dojmů jako z posledních nejvyšších účelů”.²⁸ Podle Hegela vědomí mnohostranných hledisek podřízených libovůli subjektu²⁹ nepředstavuje nic, co by mohlo být vnímáno jako nedostatek. Je to jednoduše něco, co náleží vyššímu vzdělání, jež se zakládá na reflektujícím usuzování. Hegel zároveň uvádí, že uplatňování mnohostranných hledisek jakožto praxe reflexivního uvažování přiváděla Řeky k pochybování o původních zásadách, které se před tím považovaly za pevné a jediné platné. Právě působením sofistiky se před lidmi otevřela možnost platnosti i jiných hledisek (dokazovaných důvody) ohledně téže věci. Mezi tímto a ve filosofii známou sofistickou relativizací,³⁰ která se zjevuje v učení sofistů, je Hegelem postaveno znaménko rovnosti.

²⁷Tamt., str. 19.

²⁸Tamt., str. 19.

²⁹Tamt., str. 20 - 21. Jako názorný příklad takového vědomí uvedme Hegelův vlastní příklad advokátů, kteří dokazují stanovisko svých klientů i odlišnými důvody od těch, kterých předtím užívali.

³⁰k ozvučení relativizace cituje Hegel Dionysodóra z Platónova Euthydéma.

Závěr

V úvodu této práce jsme si vytkli za cíl interpretovat vybrané části děl tří filosofů, jejichž výklad sofistiky sehrál v dějinách filosofie velmi významnou roli. Pokusme se nyní shrnout dosavadní zjištění skrze konfiguraci postojů, jež vůči sofistice zaujali Platón, Aristotelés a Hegel. Zdá se totiž, že právě to, co Platón a Aristotelés na sofistice hodnotí negativně, bude Hegelem posouzeno pozitivně.

S ohledem na naše bádání lze závěrem říci, že obsah kritiky sofistiky se u Platóna a Aristotela překrývá v nahlížení na její (1) povahu a (2) metodu. (1) Zneuznání a despekt vůči sofistice se u Platóna a Aristotela zakládá právě na její zdánlivostní povaze. To je zároveň důvod, proč je sofista postaven do naprostého protikladu filosofa. Odmítnutí sofistiky a schválení filosofie jakoby tvořily nepřímou úměru. Čím více filosof miluje skutečnou moudrost, tím méně uznává moudrost zdánlivou. (2) Další společný rys představuje Platónova a Aristotelova negativní kritika sofistického způsobu argumentování. Sofista je Platónem zobrazen jako neodborník v oboru, ve kterém se prohlašuje za znalce, řečník, který nemá žádnou moc, kejklíř v řečech a uživatel eristických hříček, jež z hlediska pravé moudrosti nemohou být brány vážně. Také Aristotelés odsuzuje sofistiku nejen pro její zdánlivost, nýbrž také pro argumentační postup sofistů při dokazování. Proto zcela rázně rozlišuje mezi sylogismy skutečnými, platnými v oboru filosofické vědy, a sylogismy zdánlivými, s nimiž pracují sofisté. Aby toto rozlišení učinil zřejmým, zabývá se prostředky klamu, kterými sofisté ve své argumentaci budí zdání správnosti.

Hegelovo uznání sofistů se vztahuje na oba tyto momenty, kdy je sofistika obhájena v rámci důsledků vyplývajících z Hegelova pojetí filosofie a jejích dějin. (1) Dějiny filosofie představují organický celek, z kterého Hegel vylučuje historičnost a nahodilost. Dějiny filosofie jsou nutným postupem, který se uskutečňuje řadou vývojových procesů, které tvoří filosofické směry. V rámci realizace idey filosofie je tudíž třeba každý filosofický směr chápat jako naprosto nutný. Hegel uznává nutnost sofistiky, její potřebnost. To znamená, že sofistika nemůže být víc skutečná – vždyť je to nutný vývojový stupeň v dějinách filosofie, skrze

které se uskutečňuje idea filosofie. Jak již bylo naznačeno pomocí výkladu Klause Helda, Hegel sofistiku pojímá jako zdání filosofie, ale hlavně jako legitimní zjev samotné filosofie. Na jedné straně tudíž nalézáme pojetí Platónovo a Aristotelovo, na straně druhé pojetí Hegelovo. Zjišťujeme, že rozdílnost těchto pojetí spočívá v náhledu na legitimitu sofistiky. Platón a Aristotelés se shodují v tom, že je sofistika neoprávněná, jelikož je zdánlivou moudrostí. Podle Hegela je sofistika oprávněná jako legitimní zjev filosofie, neboť je nutným stupněm v procesu vývoje filosofie. Hegelovo uznání sofistiky se zdá být dokonalou obhajobou, kdy je tento filosofický směr uznán jakožto nutný stupeň ve vývoji skutečné moudrosti.

Z Hegelovy koncepce dějin filosofie rovněž vyplývá příznivé pojetí sofistického způsobu uvažování (2). Zde se jeho argumentace pro uznání sofistů odvíjí od tvrzení, že sofistická praxe předkládání mnoha hledisek k jedné a téže věci a zároveň ustanovení subjektu jako poslední instance řízení, není pouhou zvláštností sofistiky jako filosofického jevu, ale je to přední charakteristický rys podstaty vzdělání pojatého obecně.³¹ Podle Hegela totiž každá filosofie představuje určitý vývojový stupeň myšlení. To znamená, že je filosofický směr dán tímto stupněm a není v jeho moci jej přesáhnout. Jak se ukázalo, sofistika se zakládá na vývojovém stupni myšlenky procházející reflexí, tedy reflektované myšlenky. Na tomto stupni vývoje myšlení dochází k zpřístupnění vyššího vzdělání pro lidské vědomí, které však je schopno se zde pohybovat pouze v rámci reflektujícího usuzování. Z toho lze vyvodit, že domnělé nedostatky sofistů, doposud spatřované a odsuzované, nepředstavují ve skutečnosti osobitý defekt sofistiky, nýbrž jsou nutnými momenty nadcházejícího vývoje myšlení, bez kterých by každý další vývojový stupeň nemohl být kladen. To plně koresponduje s Hegelovým pojetím filosofie dějin jako nutného postupu. Sofistika se tudíž stává nutným filosofickým směrem, který musí být uvažován ve své pravé podobě nepostradatelného předstupně vývojových podob myšlení, jež následují. Hegelovým uznáním je tudíž sofistika začleněna zpět do rámce dějin filosofie; naopak dokud bylo po dva tisíce let tradováno stanovisko Platónovo a Aristotelovo, byla sofistika jako zdánlivá moudrost z dějin filosofie vyhoštěna.³²

³¹Viz Dějiny filosofie II, odd. „A. Sofisté“, str. 20.: “Uvědomovat si [...], že se dá zdůvodnit vše – to není žádný nedostatek, nýbrž patří k vyššímu vzdělání [...]” a str. 21.: “Vytýká se tedy sofistům, že nadřžovali vášním, osobním zájmům, atd. To bezprostředně vyplývá z podstaty vzdělání, jež právě tím, že vytýká různá hlediska, staví vše výhradně do služeb libovůle subjektu.”

³²Viz The Sophistic Movement, str. 1., str. 7.

Seznam použité literatury

ARISTOTELÉS. Metafyzika (z řeckého originálu přeložil Antonín Kříž), kap. IV. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 2003. ISBN 80-86027-19-8.

ARISTOTELÉS. Organon. V, Topiky (z řeckého originálu přeložil Antonín Kříž). 1. vyd. Praha: Academia, 1975.

ARISTOTELÉS. O sofistických důkazech (z řeckého originálu přeložil Antonín Kříž). 1. vyd. Praha: Academia, 1978, kap. 1-15., str. 23-52.

CLASSEN, C. J. Aristotle's Picture of the Sophists, str. 7-24, in: G. Kerferd (vyd.), *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981.

HEGEL, G. W. F. Dějiny filozofie I (z něm. orig. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I. Theil*, přel. J. Cibulka, M. Sobotka a Julius Tomin). 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, kap. "Pojem dějin filozofie", str. 43-77.

HEGEL, G. W. F. Dějiny filozofie II (z něm. orig. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II. Theil*, přel. J. Cibulka, M. Sobotka a Julius Tomin). 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, kap. „Sofisté“, str. 7-31.

HELD, K. Die Sophistik in Hegels Sicht, odd. I.: Hegels Interpretation der Sophistik, str. 143-152, in: M. Riedel (vyd.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a. Main, 1990.

KERFERD G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981, chap. 1.: Towards a history of interpretations of the sophistic movement, str. 4-14. ISBN 0-521 28357-4.

McCOY, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2008, Introduction, str. 1-22. ISBN-13 978-0-511-36790-8.

PLATÓN. Prótagoras (z řeckého originálu přeložil F. Novotný). 3. vyd. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85 241-67-6.

PLATÓN. Gorgias (z řeckého originálu přeložil F. Novotný),. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000, 447a-481b. ISBN 80-7298-005-X.

PLATÓN. Sofistéš (z řeckého originálu přeložil F. Novotný). 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1995.

PLATÓN. Euthydémos (z řeckého originálu přeložil F. Novotný). 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-85241-56-9.

PLATÓN. Menón (z řeckého originálu přeložil F. Novotný). 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. Úvod, str. 67-70. ISBN 80-85241-56-9.

SOBOTKA, M. G. W. F. Hegel, život a dílo. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1979.

SVOBODA, K. Zlomky předsokratovských myslitelů (vybral a přeložil Karel Svoboda). 2. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.