

Grška sofistika kot motivacija za filozofiranje

FRANCI ZORE

POVZETEK

Filozofija oziroma njen sofistični "duh" v drugi polovici 5. stoletja pr. Kr. pomeni odločilen preobrat in je pravzaprav motivacija za nastanek tako imenovane klasične atenske filozofije Sokrata, Platona in Aristotela. V tem času prehoda med arhaičnim in klasičnim grštvom delujejo tako imenovani pozni "predsokratiki" (kot nadaljevalci zgodnjih šol), sofisti in tudi že Sokrat, ki ga imamo ponavadi za začetnika klasičnega obdobja antične grške filozofije.

Čeprav obstajajo med posameznimi filozofi tudi precejšnje razlike pa je mogoče pokazati tisto točko spremembe, tisto *κρίσις*, iz katere se je porodila klasična grška filozofija. Boj filozofije proti sofistiki je paradigmatično postavljen pri Platonu in rečemo lahko, da pomeni osnovo vsakega filozofiranja, ki noče samo zapadati v sofistiko.

ABSTRACT

GREEK SOPHISTICS AS A MOTIVATION FOR PHILOSOPHISING

Philosophy, i.e. its Sophistic "spirit" in the second half of the 5th century BC, signifies a decisive turn and it was indeed the motivation for the appearance of the classical Athenian philosophy of Socrates, Plato and Aristotle. In this time of transition from the archaic to the classical Greek period, the late "pre-Socratics" (as continuers of early schools) and the Sophists were active, as well as Socrates, who is usually considered the beginner of the classical period of ancient Greek philosophy.

Even though philosophers differ among themselves to a degree, it is possible to identify that point of change, k, from which classical Greek philosophy was born. The struggle of philosophy against Sophism is paradigmatic in Plato and one could say that it represents the basis of every branch of philosophy that does not want to become Sophism.

V prispevku nameravam podati pogled na filozofijo druge polovice 5. stoletja ter na odločilen preobrat v tem času, ki pomeni motivacijo za nastanek tako imenovane klasične atenske filozofije Sokrata, Platona in Aristotela. Čeprav govorimo o sofističnem "duhu" časa (gl. 1. pogl.), pa se moramo zavedati, da gre za čas, ki je v vsem nasprotnem duhu/umu (voûç) in človeku kot duhovnemu/umnemu bitju, za doseganje

česar gre filozofiji v prvi vrsti. Gre za dobo, v kateri umanjka pristni agon prejšnjega časa,¹ nadomestijo pa ga številne oblike medsebojnega obračunavanja.

V tem času gre za filozofe, ki se sicer v zgodovinah filozofije ponavadi pojavljajo v različnih obdobjih: za pozne "predsokratike" kot nadaljevalce zgodnjih šol (gl. 2. pogl.), sofistice (pri tem nas bo najbolj zanimal sofistčni logos, saj na tem gradi tudi sama sofistika; gl. 3. pogl.) in Sokrata, ki ga imamo ponavadi za začetnika klasičnega obdobja antične grške filozofije. Dejansko pa gre za sodobnike² in za čas prehoda med arhaičnim in klasičnim grškim časom.

Čeprav obstajajo med posameznimi filozofi tudi precejšnje razlike (sicer večkrat bolj povezane s tem, ali delujejo v Atenah ali kje drugje), bom vendarle skušal pokazati, v čem skupaj predstavljajo tisto točko spremembe, tisto κρίσις, iz katere se je porodila klasična grška filozofija na čelu s Sokratom, Platonom in Aristotelom (gl. 4. pogl.). Boj filozofije proti sofistiki je paradigmatično postavljen pri Platonu in rečemo lahko, da pomeni osnovo vsakega filozofiranja, ki noče samo zapadati v sofistiko.

1. Sofistični "duh" dobe

Čas 5. stoletja pomeni za Grke (in še prav posebej za Atence) čas burnih sprememb, izjemno krizno obdobje, katerega rezultat je prevlada določenega načina mišljenja, ki bi ga lahko imenovali sofistčni duh. Iz tega pa je izrasla tako imenovana "klasična" grška filozofija.

Že čas Periklove vladavine, ki ga običajno vidimo kot čas razcveta Aten, nosi v sebi vse nastavke za kasnejše dogajanje. Ta razcvet se namreč nanaša na zgolj določena področja življenja in na vrednote, ki so še danes "na ceni", tako da o njem lahko prej govorimo z obzorja razvoja današnjih demokratičnih, merkantilističnih in kulturnjaških vrednot, kot pa z obzorja filozofije.

Periklove Atene pomenijo "podružabljanje" življenja, kar se kaže v demokraciji in v παιδεία, ki postane dostopna vsem.³ Celotno življenje postane javno in se iz domov in palač preseli na ulico, kjer svoje mnenje množici zlahka vsili najglasnejši.⁴ Platon pravi, da v demokraciji - sicer izrasli iz težnje množice po bogastvu - vsak "delo, kar kdo hoče" (ποιεῖν ὅτι τις βούλεται, R. 557 B 5-6).⁵ "Umetnost" postane iz sakralnega kulturni dogodek, namenjen zabavi in zanimanju (zanimivosti), "modrost" pa niha med pragmatičnostjo in ekscentričnostjo.

Smrt Perikla v začetku 6. stoletja pa pomeni dokončno zmago trgovcev in duha porabništva, svobodnjaštva, stremušva in zarotništva. To pripelje v skoraj tridesetletno

¹ O tem gl. F. Zore, *Logos in vprašanje biti v grški filozofiji* (doktorska disertacija), Ljubljana 1996, § 4.

² Večina izmed njih je štela leta 450 pr. Kr. nekje med 20 in 40 let, le Anaksagora jih je imel menda že okoli 50. Gre za Parmenidove naslednike in branilce (Zenon, Melisos) ter za heraklitovca Kratila, za Anaksagoro in Empedokla, za sofiste (Protagoras, Gorgias) in atomiste (Leukipos, Demokritos) ter za Sokrata. Izmed drugih pomembnejših grških avtorjev spadajo okvirno v ta čas tudi Herodotos, Tukidides, Evripides in Hipokrat.

³ Seveda pa skupno število kakšnih 40.000 prebivalcev Aten in Pireja z vsemi "demokratskimi" pravicami predstavlja le kakšno desetino celotnega prebivalstva. Tisto, kar je pri tem "demokratično", je dejstvo, da je človek ustreznega spola, starosti in rodu (nesuženj in nepriseljence) dobil pravico voliti in vladati, ne da bi mu bilo treba prej dokazovati svoje sposobnosti ali dobronamernost. Max Weber govori o zamenjavi stare aristokratske državne in družbene ureditve ("Adelsspolis") z meščansko ("Bürgerpolis"); gl. M. Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", v: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, str. 37-40.

⁴ Podobno ravna "demokratična duša": vsakič počne tisto, kar jo ravno premami - včasih se celo ukvarja s "filozofijo" (gl. Pl. R. 561 C 6 - D 7).

⁵ Kratice imen antičnih avtorjev in naslovov njihovih del po H. G. Lidell - R. Scott - H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1977, str. XVI-XXXVIII.

peloponeško vojno in jo - kljub porazu Atencev in njihove demokracije⁶ - tudi preživi. V duhu tega časa prevladujejo relativizem in kritičnost ter racionalno spodkopavanje vrednot v religiji, pravu, morali in politiki; s problematiziranjem vsega omenjenega pa se vse to vzpostavi tudi kot teorija. V tem smislu bi lahko govorili o spreminjanju mitološkega načina mišljenja v racionalno mišljenje, vendar pa tega ne smemo - kakor je v navadi - neposredno prenašati tudi na filozofijo kot največjega nasprotnika sofistike.

Prav sofistika, ki se pojavi v tem času, odraža duha te dobe in njeno modrost (ne pa morda Sokrates ali Platon), zato so se sodobniki nad sofisti manj ali vsaj manj resno zgražali kot nad njihovimi kritiki. Tudi ime σοφιστής je dobilo slabšalen prizvok šele prek Sokratove in Platonove kritike sofistike, medtem ko so svoj čas med ljudmi dejansko veljali za spretni, veščci in izkušeni. Ko so poučevali retoriko, politiko in filozofijo, so priučevali ljudem predvsem usposobljenost (ἀρετή) za politično življenje v razmerah demokracije.

Sofisti se obračajo na vse, ki so pripravljeni za lastno usposabljanje plačati, in ne le na izbrance. Tako je postajala modrost tako rekoč množičen pojav, kakšna pa je bila ta modrost v Atenah, nam v svojem opisu peloponeške vojne opiše Tukidides: "To je edino mesto, ki mu zaradi prevelike modrosti meščanov nihče ne more storiti dobrega, ne da bi ga prevaral." (3, 43) Ravno za politično modrost se zdi, kot da jo ima vsakdo, čeprav hkrati vsi vedo, da za vsako drugo opravilo lahko najdemo le omejeno število veščakov.⁷

Razumljivo je, da je v razmerah demokracije in relativnosti vrednot cvetela retorika in to predvsem eristična. Platon pravi o atenski πόλις, da in rada in veliko govori (φιλόλογός τέ ἐστι καὶ πολύλογος, Lg. 641 E 5-6). Zgovornost, ki je kmalu postala predmet pouka, je "črpala hkrati iz demokracije in iz demagogije",⁸ pri tem pa je "izvirno povezana z lastninskimi zahtevkami".⁹

Hkrati se uveljavita spoznanji o relativnosti govora in o moči govora. V tej luči moramo razumeti tako grški ideal εὖ λέγειν ("dobro povedati") kot temeljno zahtevo λόγον δίδόναι ("podati logos"). Gre za borbo logosov, toda ne za agon v arhaičnem smislu, ampak bolj za ἔρις, prepir.¹⁰

Εὖ λέγειν, "dobro povedati", ne pomeni povedati resnice, ampak uspešno govoriti. Za Grke temeljna zahteva λόγον δίδόναι, ki morda najbolje izraža grški odnos do predhodnikov in sodobnikov,¹¹ ne pomeni pokazati resnico, ampak podati prepričljive argumente. Tudi dialektika je tu le večšina dvoumnega obračanja besed, ki ima morda le zunanjo podobnost s sokratsko-platonsko dialektiko, čeprav tudi ta podobnost nakoplje filozofiji dovolj težav.¹²

Osnova, ki omogoča takšno razumevanje, leži v postavki o "dveh logosih" (δύο λόγοι)¹³ ali "dvojnih logosih" (δισσοὶ λόγοι),¹⁴ kar pomeni, da je o vsaki stvari

⁶ Po vojni zavladala trideseterica, v kateri najdemo tudi Platonove sorodnike. Zatem pride na oblast vlada, ki obsodi Sokrata na smrt.

⁷ Prim. takšno Protagorovo utemeljevanje demokracije, izpričano pri Platonu, *Prt.* 322 D 5 - 323 A 4.

⁸ R. Barthes, *Retorika Starih*, Ljubljana 1990, str. 18.

⁹ *Isto*, str. 19.

¹⁰ Ο ἀγώνες λόγων (antilogijah) in ἄγων τῆς δόξης pri Tukididu gl. V. Kalan, *Tukidides: logos zgodovine in razredni boj*, Ljubljana 1983, str. 48 (tu tudi o nekaterih razlikah med antilogijami pri Tukididu in Protagoru) in 80. - Iz prepira med λόγοι se posmehuje Aristofanes v *Oblakinjah*, ko na oder postavi Pravični in Nepravični (ἄδικος) logos (*Nu.* 98 f).

¹¹ Prim. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, str. 38.

¹² Del obtožnice proti Sokratu ga pravzaprav obtožuje, da je sofist, Platon pa se še v dialogu *Sofist* trudi pokazati razliko med sofistiko in filozofijo.

¹³ Trditev, da o vsaki stvari obstajata dva nasprotna logosa, je Protagorova (gl. DK [=Diels, Hermann - Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch.* 5. Auflage, Berlin 1934 (1. Band); 1935 (2. Band); prva izdaja 1903] 80 B 6a).

mogoče podati (vsaj) dve različni besedi, govoriti na dva različna načina, povedati dve resnici.¹⁵ Prevlada naj tisti logos, ki je močnejši, kar je utemeljeno tudi v sofistčni teoriji prava: prav(o) je prav(o) močnejšega. V tem obzorju se pokaže pomen sofistčne zahteve τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, "narediti šibkejši logos močnejši", kot je izpričana pri Protagoru (DK 80 B 6b).

Burckhardt pa zavrača tezo, da je nauk o dveh logosih pospešil razpad grštva; ta nauk pravzaprav le konstatira dejansko stanje, prav tako, kot ga le ugotavlja tudi nauk o pravici močnejšega.¹⁶ Tisto pa, kar je osnova vsega omenjenega, je kriza resnice; to dejansko krizo resnice sofisti le teoretsko utemeljujejo, medtem ko predstavlja Sokratovo in kasneje Platonovo delovanje prav načelen boj za resnico.

Sofistika je v 5. stoletju veljala "le kot nekaj samorazumljivega"¹⁷ in kaže, da kljub nekaterim novostim, ki jih je prinašala, ni zbudjala pretiranega zgražanja, ampak je postala celo modna.¹⁸ Zdelo se je, da v času krize resnice ponuja prave odgovore, ki se jih večina sčasoma oprime. "Sofistična večšina se je pri tem razširila med ljudi kot *modus vivendi*, kot način, kako se prebiti skozi spremenljivi potek življenja."¹⁹

Tako lahko Buchheim sofistiko označi kot "avantgarde normalnega življenja",²⁰ kar hkrati nakazuje, da sofistika ni le fenomen 5. stoletja pr. Kr. Prav tako pa lahko - seveda ne brez aluzij na novoveško razsvetljenstvo - upravičeno govorimo o razsvetljenski vlogi sofistov v družbenem in političnem življenju tistega časa.²¹

2. Nadaljevalci predsokratskih šol

Daljnosežne spremembe so se zgodile tudi z razumevanjem zgodnjih grških mislecev, predvsem Parmenida in Heraklita. Lahko rečemo, da se že v 5. stoletju zgodi tu nekaj bistvenih premikov, ki so osnova za vse kasnejše tradicionalne interpretacije. Prvi je že ta, da kdo brani in zagovarja učiteljev nauk (kot se je to zgodilo pri eleatih), kot da je razkritje resnice biti nekaj, kar lahko branimo z dokaznimi postopki.

Poleg tega pa je značilen tudi postopek dokazovanja. Zenonove aporije, ki so pravzaprav antilogije - mimogrede: Zenon je za svoje poučevanje zahteval plačilo! - (gl. DK 29 A 4), nam bolj izzvenijo kot duhovite domislice, primerne za očaranje poslušalcev, kot pa dejanska podpora Parmenidove misli, podobno pa bi lahko trdili tudi za Kratilovo "nadgradnjo" Heraklita, češ da v isto reko ni mogoče stopiti niti enkrat, sploh pa za njegovo miganje s prsti (gl. DK 65, 4 = Ar. *Metaph.* Γ 5, 1010 a 7 in naprej).

Če je sofist, kot ugotavlja Platon, "plačan lovec na mlade in bogate" ter "trgovec s stvarmi duše" (*Sph.* 231 D 3-6),²² potem spada takšno "zagovarjanje" Parmenida in

¹⁴ To je tudi naslov anonimnega spisa o sofistčni večšini, imenovanega tudi *Dialekseis*, napisanega ob koncu 5. stoletja (DK 90).

¹⁵ Tu se pravzaprav kar vsiljuje primerjava s teorijo o dveh resnicah poznosrednjeveškega nominalizma, ki je predstavljal enega od temeljev nastanka novoveške filozofije in s tem omejitve filozofske resnice na znanost kot *močnejšo* od dveh resnic.

¹⁶ Gl. J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Berlin 1940, str. 694 in naprej (9./III.). [Gre za delo z izvornim naslovom *Griechische Kulturgeschichte*, ki ga navajam po izdaji iz leta 1940, kjer so izdajatelji izpustili opombe in nekatere ponavljajoče se odlomke, knjigi pa tudi spremenili naslov. Zaradi lažje orientacije v drugih izdajah poleg strani navajam še številko razdelka in poglavja.]

¹⁷ *Isto*, str. 694 (9./III.).

¹⁸ *Prim. isto*, str. 707 (9./III.).

¹⁹ Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, str. VIII.

²⁰ Gl. naslov njegovega dela, navedenega v prejšnji opombi. Buchheim tudi pravi, da je "sofistična vzgoja proces asimilacije" (*isto*, str. 125).

²¹ Tako M. Emsbach, *Sophistik als Aufklärung*, Würzburg 1980.

²² *Prim. tudi Ar. SE* 165 a 21-22: "Kajti sofistika je navidezna modrost, resnična pa ne, in sofist je trgovec z navidezno modrostjo, ne pa s pravo."

Heraklita, osnovano na radikalnem skepticizmu, vsaj k slednjemu, saj sta njuna "nauka" v sofistični preobleki pri Zenonu in Kratilu postala roba za prodajo - pa če sta jo prodajala za denar ali le kot pravo modrost.

Celo sam Parmenides postane v obzorju sofističnega duha mislec, na katerega se sofisti sklicujejo: če je samo resnica, potem je res, karkoli rečemo; če je samo bivajoče, nebivajočega pa ni, o slednjem tako ne moremo govoriti, če pa govorimo o tem, kar je, je to nujno tudi res. Če je isto biti in misliti in govoriti, potem ni mogoče niti narobe misliti (pomeni: ne misliti) niti lažno govoriti - to je sklep, ki ga sofistika izpelje iz "predsokratske logike".

Tudi Heraklitovo mišljenje tu dobi novo podobo, ki se je še do danes ni povsem oteslo: vse se spreminja, "vse teče",²³ torej ena resnica ni mogoča. Čeprav je to očitno nauk "heraklitovca" Kratila (ki ga je Platon dobro poznal, saj je bil njegov učitelj filozofije pred Sokratom), pa vpliva tudi na Platonov in Aristotelov negativen odnos do Heraklita; Aristoteles ravno v kontekstu Kratilovega relativiziranja resnice pravi, da se v filozofiji ne sme "heraklitizirati" (ἡρακλειτίζειν; *Metaph.* Γ 5, 1010 a 11).

Toda vprašanje ustreznega razumevanja Parmenidove in Heraklitove misli se v tistem času ne zastavlja. Že Sokrata (in za njim Platona) namreč zanima ravno na novo ("sofistično") razumljena arhaika, saj ta takrat edinole obstaja. Vprašanju starega, izvornega razumevanja starih mislecev se izogne in zavzame odklonilno stališče do ocenjevanja božanskosti starih, to je tistih, ki jih nekateri imenujejo "božanski". Gadamer pravi: "Ali 'božanski ljudje' govorijo resnico, ali so bili v časih, ki so bili bližji bogovom, v svoji resnici povsem razumljeni in le danes niso več, tega Sokrates dejansko ne želi odločiti. On ve samo o svojem lastnem neznanju in nevednosti tistih, ki jih lahko vpraša."²⁴ Še več: neprestano čutimo Sokratov "dvom, ali modrost starejših pesnikov sploh še razumemo".²⁵ Vprašanje razumevanja same izvorne misli je tako brezpredmetno iz dveh razlogov: zaradi vprašljive možnosti razumevanja in zaradi dejanske nepriznatosti te misli.

Pojavlja pa se problem, kaj je z odmevi te misli v takratnem času, to pa je na primer tudi vloga, ki jo odigra Kratilos v istoimenskem Platonovem dialogu²⁶ in ki ga torej ne moremo razumeti kot Platonovo polemiko s Heraklitom kot takim. Glavna Sokratova sogovornika v *Kratilu* predstavljata ravno dva pola tedanjega grštva: Hermogenes novo sofistiko, "heraklitovec" Kratilos pa razumevanje arhaične misli v novih razmerah.²⁷

Na glavno vprašanje dialoga *Kratilos*, ali je pravilnost imen stvar dogovora ali pa je ime pravilno po naravi, imata vsak svoji vlogi ustrezen odgovor. Hermogenes se ne more dati prepričati, "da je pravilnost imena kaj drugega kot dogovor (συνθήκη) in soglasje (ὁμολογία)" (*Cra.* 384 D 1-2), trdi torej, da so imena dana "po postavi (νόμος) in navadi (ἔθος)" (*Cra.* 384 D 6-7). Pravilnost je le še v pravilni uporabi dogovorjenega - kot vemo, pa sofistom ni tuja niti zloraba tega, če je le dovolj prepričljiva, da uspe. Kratilos pa trdi, da so vsa imena pravilna po sebi, "da je pravilnost imena vsakemu od bivajočih prirojena po naravi (φύσει πεφυκυία)" (*Cra.* 383 A 4-5). Vsa imena so

²³ Izrek πάντα ῥεῖ še danes pripisujejo Heraklitu in ga imajo za temelj njegove misli; o tem in o možni pristni interpretaciji tega izreka pri Heraklitu gl. F. Zore, *n. n. m.*, § 20.

²⁴ H.-G. Gadamer, "Platon und die Dichter", v: *Griechische Philosophie I*, Gesammelte Werke 5, Tübingen 1985, str. 190.

²⁵ *Isto*, str. 204.

²⁶ Tu povzemam nekatere ugotovitve iz: F. Zore, "Resničnost imen in govora pri Platonu in Aristotelu", *Phainomena*, let. 5 (1996), št. 15-16, str. 90-102.

²⁷ V tem dialogu se soočita dva Platonova filozofska učitelja: Kratilos, ki ga je Platon poslušal v mladosti, in Sokrates, čigar učenec je postal nekako pri dvajsetih letih.

pravilna, saj so imena ravno, kolikor so pravilna (prim. *Cra.* 429 B), kdor pa ne govori pravilno, "takšen dela samo hrup (φωφείν), ko se po nemarnem premika, kot če bi kdo s tolčenjem premikal bronasto posodo." (*Cra.* 430 A 5-7)

Hermogenes torej predstavlja in zagovarja novo, sofistično tezo, da so imena (tako kot vse ostalo) θέσει, po stavi, Kratilos pa, da so - v skladu z arhaično filozofijo - φύσει, po naravi.²⁸ Vendar pa stvar ni tako preprosta. Platon se dobro zaveda, da v novih razmerah arhaična filozofija ni več mogoča, da Kratilovo φύσει ni in ne more biti več Heraklitovo φύσει, saj tu ne gre več za izkušnjo φύσις, ampak za "tezo" o njej.

Tako je jasno, da pristno nadaljevanje Parmenidove ali Heraklitove misli ni bilo več mogoče, ampak da je njuno mišljenje kot zapisano lahko postalo le "material" za zasnovanje filozofije ter tudi vsega podfilozofskega, kar se je kdaj sklicevalo nanju. Pravo vprašanje tistega časa, torej boj med sofistiko in filozofijo, je svoje argumente sicer lahko črpalo iz zgodnjih mislecev, jasno pa je, da sta takrat "μῦθος in σοφία arhaičnega grštva odpovedala".²⁹ Izraz tega stanja razkroja je sofistični "duh" in "iz te dekadence vznikne filozofija kot tisto zadnje, nujno, edino možno, zadnji izhod".³⁰

3. Sofistični logos in sofistična "filozofija"

Že v poglavju o sofističnem duhu dobe je bilo povedano, kako je bila v tem okolju razumljena beseda λόγος, pri tem pa je postalo jasno, da je tu že izvršena redukcija izvornega pomena besede na λόγος kot zbir zbiranja besed v govor, in sicer skoraj izključno izrečeni govor. Sofistična "filozofija" tisto modrost vsakdanjega življenja, ki je veljala v tem času, artikulira na ravni "teorije".

Rečeno je bilo, da je osnova sofistike kriza resnice. Iz tega izhaja potreba, da se preverja tisto, kar ima kdo za resnično, temu nasproti pa je mogoče svobodno postaviti novo tezo oziroma novo resnico, ki jo zopet lahko utemeljujemo po postopku λόγον διδόναι. Tako je vsaka trditev, ki hoče biti resnična, status *teze, postavke* (θέσις). Tudi ko se sprašujemo, ali je nekaj (na primer zakoni, verski običaji, moralne zahteve) po naravi (φύσει) ali po stavi (θέσει), sta to zopet le dve *postavki*, ki ju tehtamo. Na ta način je že v izhodišču praktično nemogoče resno zagovarjati tezo o naravnosti.

Sofistična razprava o naravnosti in postavljenosti torej postavi v novo luč tudi arhaični φύσει: takoj ko se začne o tem na tak način razpravljati, postane stvar popolnoma drugačna ne glede na to, za kakšen odgovor se zavzemamo. Gadamer razlaga, kako je bilo videti to v času, ko je "sofistika določila duh vzgoje", na primeru prava (pravega, tistega, kar je prav in pravo): "Raznovrstnim variantam sofističnih teorij prava je skupno to, da podajajo neko 'utemeljitev' prava." Ne glede na to, kako ga utemeljujejo, so že s samim tem postopkom "v sebi zaobrnille smisel prava", "so ga zaničale, četudi mu 'izrekajo oprostilno sodbo' ('freisprechen)".³¹ Pravo, to, kar je prav, torej ni več nekaj samoumevno veljavnega, ampak postane nekaj, kar lahko postavimo pod vprašaj: kaj je prav(o) in na čem temelji, da je prav(o)? Sofistično vprašanje seveda odkrito napeljuje na nekakšno zunanjo utemeljitev. Delanje pravega mora imeti svoj zunanji motiv in mora biti v interesu tistega, ki tako ravna.³²

Tudi tisti pa, ki skušajo zagovarjati naravnost prava (in ostalih stvari, npr. pravilnosti imen) v maniri starih, so s tem že vpleteni v sofistično utemeljevanje. Ne na-

²⁸ Starejša antiteza je pravzaprav νόμος : φύσει, toda tudi θέσις je po pomenu analogna νόμος τιθέναι (gl. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1965, str. 162, 163).

²⁹ I. Urbančič, *Zarastrovstvo izročilo I*, Ljubljana 1993, str. 448.

³⁰ *Isto*.

³¹ H.-G. Gadamer, *n. n. m.*, str. 195.

³² Tako vidijo nekateri sofisti v postavitvi prava (postavi) interes šibkih, drugi pa mo(ço)čnih.

vsezadnje je tudi Kratilova drža v istoimenskem Platonovem dialogu - da je namreč govorjenje vedno po naravi pravilno, kajti če ni, sploh ni govorjenje - značilen sofistom. V sofističnem času "pravost in pravstvena vzgoja ..., ki v nadaljnjem prenašanju starajočih se oblik ne premoreta nobene odpornosti proti vpadu samovoljnega spreverčanja s pomočjo sofističnega duha",³³ sami stopita v službo sofistike ter tako postaneta stvar Platonove in kasneje Aristotelove filozofske kritike.

Teorija o resnici kot postavki ima namreč daljnosežne posledice: če smo namreč danes postavili eno resnico, tako da smo jo uspeli z logosom ubraniti, lahko jutri postavimo drugo in tudi ta bo obveljala, če bomo le v njen bran lahko podali dovolj močan logos. Lahko bi rekli, da s tem sofisti utemeljijo logiko poljubnega spreminjanja tradicije in uvajanja novotarij, proti čemur se bori tudi Platon.³⁴

Sofistično ontologijo izraža znani Protagorov stavek, imenovan *homo mensura*,³⁵ ki se glasi: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (DK 80 B 1) V Sovrétovem prevodu: "Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso."³⁶

Heideggrov prevod tega Protagorovega besedila se glasi: "Vseh stvari (namreč tistih, ki jih ima človek v uporabi [Gebrauch] in rabi [Brauch] ter potemtakem stalno okoli sebe, χρήματα χρῆσθαι) je mera (vsakokratni) človek, prisotnih, da prisostvujejo tako, kot prisostvujejo, tistih pa, katerim ni dano prisostvovati [versagt bleibt anzuwesen], da ne prisostvujejo."³⁷

Ob in s takšnim prevodom Heidegger opozarja, da Protagorovega človeka ne smemo gledati iz obzorja novoveške subjektivitete (Descartesa). Človek oziroma njegov jaz se tu določa "z vsakokratno omejeno pripadnostjo v neskritost bivajočega".³⁸ Glede na to, da je pri Protagoru bit še vedno mišljena kot prisotnost, resnica pa kot neskritost, moramo iz tega tudi mero razumeti kot "omejitev in umerjenost na okoliš neskritega".³⁹ Tisto, kar je v tem izreku poudarjeno, je prav omejenost spoznanja resnice biti bivajočega "na vsakokratni okoliš spoznanja in izkušnje sveta".⁴⁰

Iz te prevladujoče izkušnje skritosti je treba razumeti tudi zanikanje možnosti spoznanja, pri čemer Protagora predvsem opozarja na skritost bogov kot skritost njihove prisotnosti, odsotnosti in izgleda (gl. DK 80 B 4). Radikalni skepticizem Gorgija pa pomeni popolno zaprtje izkušnje neskritosti: vse je skrito, nič ni prisotno (gl. DK 82 B 1 in 3). S Parmenidovimi besedami bi lahko rekli, da gre tu za neprehodno pot Niča oziroma resnice zgolj v njeni skritosti in biti zgolj v njeni odsotnosti. Takšno radikalno umanjkanje resnice pa pomeni razpad nekega sveta, ko ni mogoče nič več (o čemer govori omenjeni Gorgijev fragment) in je na ta račun mogoče vse (o čemer priča tedanje življenje, tudi sofistov).

Sofistika tako vsili način filozofiranja, ki bi ga lahko označili kot hipotetično, problematično in svobodno, medtem ko je bilo zgodnje mišljenje apodiktično (v smislu

³³ H.-G. Gadamer, *n. n. m.*, str. 203-204.

³⁴ Zato ni nenavadno, da je navdušenje za sofistiko ponavadi povezano z omalovaževanjem Platona in platonske filozofske tradicije. Najboljši primer za to je K. Popper, *The Open Society and Its Enemies I*, London 1957, str. 169-201.

³⁵ S tem stavkom se je menda začel njegov spis z naslovom Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (sc. λόγοι), Resnica ali Rušilne (besede).

³⁶ A. Sovré, *Predsokratiki*, Ljubljana 21988, str. 140, frg. 9.

³⁷ M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", v: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main 1977, str. 103. Gl. tudi "Der europäische Nihilismus", v: *Nietzsche II*, Pfuldingen 1961, str. 135; slov. prev. *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971, str. 128.

³⁸ *Isto*, str. 140; slov. prev. str. 133.

³⁹ *Isto*, str. 139; slov. prev. str. 131.

⁴⁰ *Isto*, str. 139; slov. prev. str. 132.

pokazovanja z obzorja ἀλήθεια), dogmatsko in nujno: "Filozofski uvidi predsokratskih mislecev so *dogmatski* uvidi v najboljšem pomenu te besede, niso podložni diskusiji niti mogočemu zavračanju, vsak od teh naukov je določen izraz razodetja resnice biti."⁴¹ Naloga filozofije Sokrata in Platona je prav reševanje resnice, s tem pa tudi tedanje polis in človeka.

4. Sokratov in Platonov odgovor na sofistiko - izhodišča

Če hočemo razumeti Sokratovo in Platonovo motivacijo za filozofiranje, moramo izhajati prav iz stanja "sofističnega duha", ki tedaj prežema polis. Nič drugega ne pomeni tudi trditev, da je Platonova filozofija motivirana politično (kar pomeni "polisno" - skupaj z vsem, kar pomeni polis za Platona),⁴² saj je v polis umeščeno tudi oblikovanje človekove duše. Sokrata in Platona ne zanima močnejši logos (λόγον κρείττω ποιείν), ampak boljša polis: βελτίους ποιείν τοὺς πολίτας ἀντὶ χειρόνων, narediti boljše državljanke iz slabših.

Toda odnos sofistike do prave politične modrosti filozofije je po Platonu enak odnosu kozmetike do gimnastike (prim. *Grg.* 465 C): gre za zunanje okrasje, ki se izogne bistvenemu in odločilnemu. Lahko bi rekli, da skuša Platon v lastnem kontekstu politično modrost dvigniti na Heraklitovo raven, ko ta ve, da "vse človeške zakone (νόμοι) hrani eden božanski" (DK 22 B 114) ter da vlada človeških zakonov "avto-nomnih" ljudi (demokracija) pelje v propad, saj "izžene" najboljše (prim. DK 22 B 121).

Sokrates prvi odgovori na sofistično nevednost-vsevednost in hkrati sprevračanje vsakega vedenja, ko se množica polasti modrosti kot robe za prodajo. Pri tem pa se seveda ni mogel več opreti na tradicijo, saj je bila ravno ta prva tarča sofistov, ali bolje: sofisti so bili rezultat padca tradicije. Odslej je tudi sklicevanje na tradicionalne vrednote le še farsa, kot je bilo to primer v procesu proti Sokratu, ko je bila obtožnica osnovana prav na "uvajanju novih bogov", torej kršitvi tradicije. Po drugi strani ga namreč obtožujejo, da "raziskuje in tiste [stvari] pod zemljo in nebesne" (*Ap.* 19 A 5). S tem ga pravzaprav obtožujejo "arhaičnosti", saj bi bilo Sokratovo mladostno zanimanje za filozofijo "narave" komajda lahko povod za takšno obtožbo.

Sokrata med drugim obtožujejo, da je τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, da je tisti, ki naredi šibkejši govor močnejši - in tega uči delati tudi druge (prim. *Ap.* 19 C 1-2). Z drugimi besedami - obtožujejo ga, da je sofist, saj pripada ta izrek Protagoru. Toda Sokrates zastavi svoj zagovor pred sodiščem prav protisofistično; če je šlo sofistom le za uspeh, moč govornenega, Sokrates pravi, da bo govoril ne glede na izid samo resnico, ne pa olepšanih besed - tudi za ceno smrti. Izteče pa naj se vse tako, kot je bogu ljubo, on mora biti le poslušen zakonu in se zagovarjati (prim. *Ap.* 19 A 6-7).

Toda od kod Sokratu resnica, od kod zakon, ki zavezuje? Vse njegovo in kasneje Platonovo delo je pravzaprav zgrajeno na enem temeljnem premisleku: že res, da nam je resnica prikrita, da ne vemo ničesar o bogovih, da nam manjka vsakršne modrosti, toda to ne pomeni, da resnice in bogov in modrosti pri bogovih ni in da nam je izkušnja tega vnaprej zaprta. Vzpostavitev filozofije kot erosa in težnje po tej modrosti pomeni poskus rešitve iz samoumevnosti sofističnega sveta in v tej službi je tudi poskus razvitja človekove noctičnosti.

Pri tem filozofijo od sofistike ločuje ponovna usmerjenost na eno in enotno, saj se vedno znova z istim motivom vrača k istemu vprašanju v ponavljanju iste osnovne ideje

⁴¹ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 128.

⁴² O polis pri Platonu gl. F. Zore, *Logos in vprašanje biti v grški filozofiji* (doktorska disertacija), Ljubljana 1996, § 32.

