

Adam Chmielewski

Cała filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii” sofistów

Filozofia bowiem, Sokratesie, jest rzeczą miłą, jeśli ktoś zajmuje się nią umiarkowanie i w młodym wieku; lecz jeśli ktoś poświęca jej więcej czasu niż trzeba, to niszczy go ona. [...] Filozofia jest rzeczą piękną, o ile służy wychowaniu, i nie jest wstydem oddawać się jej, gdy jest się młodzieńcem. Ale człowiek dojrzały, gdy jeszcze uprawia filozofie, staje się śmieszny, Sokratesie; co do mnie, odczuwam w stosunku do ludzi zajmujących się filozofią to samo, co w stosunku do tych, którzy seplenią i bawią się, niczym dzieci. Gdy bowiem widzę dziecko, które sepleni i bawi się — to przystoi temu wiekowi — cieszę się i wydaje mi się to miłe i odpowiednie dla dziecięctwa człowieka wolnego, podczas gdy jeśli słyszę małe dziecko mówiące wyraźnie, wydaje mi się to czymś przykrym, razi moje uszy i sprawia wrażenie czegoś godnego niewolnika; skoro zaś ktoś widzi dojrzałego męża sepleniącego czy bawiącego się niczym dziecko, uważa się go za śmiesznego, niemęskiego i zasługującego na baty. [...] *Taka jest prawda i poznasz ją, jeśli zostawisz filozofię i zajmiesz się większymi rzeczami*¹.

Widmo ciąży na filozofii — widmo Platona.

Czas terazniejszy jednak, który w coraz mniejszym stopniu jest wiekiem wiary, utracił również wiarę w fantazje Platońskie. Tym samym czynnie i świadomie zadał kłam Whiteheadowskiej mądrości, która przerodziła się w przesąd. Przesąd ten zresztą — rzecz w tym kontekście szczególnie istotna — powstał w epoce gwałtownego nawrotu platońskości, dziecięcej choroby człowieczeństwa. Mimo to jednak Platon jest ciągle z nami obecny. Jego obecność wszelako ma dla nas charakter obecności negatywnej, obecności wypieranej z zajmowanego przez nią miejsca. Lub raczej obecności, której filozofia współczesna

¹ Platon, *Gorgias*, 484c-485d, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1991 (podkr. — *A. Ch.*).

uporczywie się zapiera. Jak się bowiem wydaje, jednym z głównych zajęć filozofii współczesnej jest — a raczej było — wypieranie Platona z dotychczasowego, dominującego miejsca, z którego sam uprzednio wyparł sofistów, wielkich nauczycieli.

Tym, co współczesnych zwolenników Platona niepokoić powinno najbardziej, to nie żarliwość, z jaką współczesność zapiera się wiary w Platona, lecz właśnie głębokie i znaczące osłabienie żarliwości w odrzucaniu jego nauki. Wydaje się bowiem, że Platon nie tylko dawno przestał odgrywać rolę pozytywnego wzorca do naśladowania, ale przestaje być obecnie także przykładem, który filozofowie sobie wskazują, aby się go wystrzegać. Jest tak zapewne dlatego, że obecnie wśród nas coraz mniej daje o sobie znać gotowość do chodzenia w jego ślady. Niewielu już bowiem chciałoby obecnie kroczyć jego drogą ontologiczną lub epistemologiczną. Być może nieco większą liczbę wyznawców przyciąga jego polityka, co nie jest dziwne w czasach, które coraz wzbudzają u niektórych znużenie chaosem i nieporządkiem, na jaki wystawiła nas współczesna forma demokracji, choć zarazem jednak demokracja, z trudem wywalczony skarb, pozostaje dla większości na tyle cenna, że ta większość (być może płocha), gotowa jest znosić wiele, by nadal korzystać z jej błogosławieństw. Największe uznanie Platon zdobywa nadal jako filozof analityczny, obdarzony wielką pomysłowością w konstruowaniu argumentów logicznych i filozoficznych, lecz nic w tym dziwnego, zważywszy, że sztukę „dialektyki”, „mądrej rozmowy”, uważał na zwieńczenie wszelkich nauk.

Wielkość Platona przez wiele stuleci pozwalała przeoczyć oczywisty fakt, że jego dzieło mogło się zrodzić w swej doskonałości tylko w dialektycznej rozmowie z filozofią przedplatońską. Bez jej zrozumienia Platon nie sięgnąłby tych wyżyn, za które jest podziwiany. Wynoszenie Platona współwystępuje z reguły z lekceważeniem dla działalności pospolitych „mędrków”, za jakich uważało się i nadal uważa sofistów. Lekceważenie to jednak winno być powściągnięte chociażby w obliczu tego faktu, że znaczną większość dialogów Platona to oni właśnie wypełniają swoją — choć również negatywną — obecnością, a także dlatego, że nie we wszystkich sporach z nimi zwycięski jest Platon. W istocie chciałoby się powiedzieć odwrotnie, że Platon przegrywa większość pojedynków, na jakie ich, sofistów, zechciał wyzwać. Dodać również warto, że sofisci byli zgoła nieświadomi tego, że pewien równie ambitny, co sfrustrowany arystokrata ateński każe im staczać w swej wyobraźni boje dialektyczne na filozoficzną śmierć i życie.

Zrozumienie roli, jaką odegrali sofisci w ukształtowaniu się filozofii platońskiej, wymaga nie tylko i nie tyle szczegółowej analizy poszczególnych utarczek między nimi, co także rzutu oka na pole toczącej się między nimi bitwy. Nie należy przy tym zapominać, że postawa intelektualna sofistów rodziła się w opozycji do głównych nurtów filozofii włoskiej i jońskiej; gdy zrozumiemy przyczyny reakcji intelektualnej sofistów na propozycje ich filozoficznych po-

przedników, zrozumiemy kilka rzeczy: świadomie „antyfilozoficzny” charakter ich działalności intelektualnej, świadomą opozycję Platona wobec tego odrzucenia oraz dialektykę tradycji filozoficznych, która przenika całą historię filozofii i której wytworem, impulsem, a zarazem ofiarą jest Platon.

Współczesna filozofia na wiele sposobów jest areną sporu, którego praźródła można poszukiwać w konflikcie między relatywistyczną filozofią sofistów i Platonską racjonalistyczno-absolutystyczną koncepcją świata naturalnego i społecznego. Szczególnie ważne w kontekście zagadnienia relatywizmu były sofistyczne rozważania o języku. Znaczenie ich refleksji na ten temat ujawnia się przede wszystkim w tym, że Platon w swoich dziełach, starając się zdefiniować i sformułować warunki możliwości wiedzy prawdziwej, wykraczającej ponad to, co dostępne „oczom śmiertelnych”, swoją uwagę skierował na doktryny sofistyczne dotyczące języka, tj. na ich koncepcję języka jako instrumentu retorycznego i „terapeutycznego”.

Zbudowana przez sofistów teoria języka miała charakter instrumentalistyczny. „Sztuka mówienia” miała związek niemal ze wszystkimi sferami aktywności życiowej w demokratycznym społeczeństwie ateńskim. Wygłaszanie mów w zgromadzeniu, w sądzie, argumentacja w sporze handlowym i filozoficznym, rozumowanie logiczne — wszystkie te umiejętności, jak się okazywało, miały w warunkach demokracji niezwykle znaczenie praktyczne. Stąd wielkie znaczenie, jakie przykładano do retoryki i dialektyki.

Podobnie jak legendarni twórcy retoryki, Teizjasz i Koraks, Gorgiasz traktuje język jako instrument manipulacji przekonaniem i sądami ludzi. W swoich mowach popisowych, *Pochwała Heleny* i *Obrona Palamedesa*, podkreśla m.in. ten aspekt sztuki wymowy, że jest ona przydatna szczególnie tam, gdzie nie wiadomo, co naprawdę zaszło. Instrumentalność języka czyni go użytecznym, ale instrument ten jest niedoskonały, ponieważ, jak powiada, powtarzając koncepcję sycylijskich twórców retoryki: „Gdyby przez słowa prawda czynów mogła stać się dla słuchających jasna i oczywista, wyrok mógłby być łatwy na podstawie tego, co zostało powiedziane; ale... nie jest”². Dowodząc niemożliwości przekazania wiedzy za pomocą słów, Gorgiasz stwierdza: „Tym bowiem, czym przekazujemy [wiedzę], jest słowo, słowo zaś nie jest tym, co istnieje niezależnie od nas, ani bytem; nie przekazujemy innym tego, co istnieje, lecz słowo, które jest czymś innym od tego, co istnieje niezależnie od nas. I tak zatem to, co widzialne, nie mogłoby się stać tym, co słyszalne, i na odwrót, tak też, skoro byt jest tym, co istnieje niezależnie od nas, nie mógłby się stać naszym słowem”³.

² Por. Gorgiasz, *Obrona Palamedesa*, przeł. J. Gajda, w: Janina Gajda, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 247.

³ Tamże, s. 234.

Stwierdzenia Gorgiasza o niemożliwości poznania prawdy są zgodne z tendencją filozofii Protagorasa, który twierdził, że o tej samej rzeczy mogą być jednocześnie prawdziwe różne, a nawet sprzeczne twierdzenia⁴. Teoretyczną podstawą tego stanowiska jest oczywiście przekonanie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących — że istnieją, nieistniejących — że nie istnieją. To prowadzi do relatywistycznej tezy, że żaden człowiek nie ma prawa zaprzeczać sądom innego człowieka, ponieważ doznania i przekonania każdego są dla niego prawdziwe.

Sofistyczna doktryna o braku związku między słowami i rzeczami, o możliwości współistnienia różnych prawd, miała określone źródło. Źródłem tym był sprzeciw wobec filozofii Parmenidesa; to właśnie z powodu radykalizmu tezy Parmenidesa o związku myślenia, mówienia i bytu sofisci — wyprowadzwszy z niej konsekwencje logiczne — wykazali, wbrew najgorętszym intencjom filozofa z Elei, jej nieprawomocność. Pragnąc skończyć z wielością niesłusznych przekonań filozoficznych o świecie, na które skazani są śmiertelni, Parmenides sformułował ideę takiego rodzaju wiedzy, która wykracza poza omyłne i wzajemnie sprzeczne mniemania i jest absolutnie prawdziwa. Potępił wszystkie mniemania i opinie jako fałszywe, oferując w zamian swoją prawdę, która miała być niepowątpiewalna. Swoją wiarę w prawdę, że byt istnieje i niebyt nie istnieje oparł na brzemiennej w skutki tezie, że myśl i byt są jednym i tym samym. Sofistom i ich następcom przypadło wykazanie, do jakich skutków prowadzi zawarta w tego rodzaju sformułowaniach zasada utożsamienia myślenia, mówienia i bytu.

Sofisci jako pierwsi zbuntowali się przeciwko pysze i dumie teoretyków zajmujących się naturą, jako pierwsi bowiem zwrócili uwagę na fakt, że ich twierdzenia są formułowane w podniosłym języku, jako ostatecznie prawdziwe — co jest szczególnie widoczne w wypowiedziach Parmenidesa i Heraklita — lecz są jedynie ich wymysłami, których można nie przyjąć, a także którym można wykazać fałszywość w oparciu o zasady przyjęte przez samych tych filozofów. Szczególnie mało wiarygodna była właśnie teza Parmenidesa, że Byt, czyli to, co istnieje, jest jeden, nieruchomy, niezmienny, bez początku i końca, więc wieczny, zdrowy rozsądek i doświadczenie empiryczne bowiem nasuwały trudny do odparcia wniosek, że jest wręcz odwrotnie, a mianowicie że rzeczy jest wiele i że wszystkie ulegają zmianie i mają przygodny charakter. Można pokusić się o różne psychologiczne hipotezy, pozwalające uznać racjonalistyczne odrzucenie wielości i przygodności rzeczy za wynik irracjonalnego strachu przed wielością i skończonością wszystkiego, a zwłaszcza ludzkiego życia. Filozofowie, ludzie podatni na tego rodzaju emocje, pragnęli — jak wszyscy inni — znaleźć sposób na ocalenie własnego istnienia przed nieuniknionym upływem czasu i śmiercią, dlatego zaczęli wynajdywać filozoficzne sposoby na zbudowa-

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, 1007b18-1009a6.

nie wiecznego świata i nadania sobie samym statusu wyższego od reszty „śmiertelnych”. Być może w tego rodzaju lęku miały swoje źródło owe protekcyjne sformułowania Platona o podobieństwie i pokrewieństwie filozofów z bogami. Jednym ze sposobów na uwiarygodnienie takiej tezy było wymyślenie innej, „prawdziwej” rzeczywistości, do której dostęp jest otwarty ludziom o cechach niezwykłych, obdarzonych niezwykłą władzą rozumu, inną niż zmysły, którymi kierują się ludzie pospolici i dzięki czemu podobni są do zwierząt. Jak powiadał Heraklit, filozof mający wiele wspólnego z Platonem: „Pospółstwo napęnia swe brzuchy jak bydło”⁵. Wierność zmysłom okazywała się tym sposobem czymś niegodnym i nieszlachetnym, nikt jednak nie chciał się okazać zwolennikiem tego, co pospolite i nieszlachetne. Dzięki takim argumentom, dającym się sprowadzić do groźby: „wybierając posłuszeństwo zmysłom, obierasz życie godne zwierzęcia i odrzucasz boski pierwiastek rozumu, który w tobie mieszka” — owe elitystyczne preferencje zawładnęły całkowicie umysłami filozofów. Odtąd ludzie zawsze mieli trudności z uznaniem siebie za istoty zwierzęce: który filozof miałby dość odwagi, aby świadomie „poniżyć” siebie, obierając życie godne zwierzęcia? Nie każdy wszak filozof ma jej tyle, co Diogenes z Synopy, aby świadomie i celowo, pod względem moralnym i społecznym równać się z psem i czerpać z tego dumę. (Fakt, że teoria Darwina, która to zwierzęce pochodzenie starała się ludziom uzmysłwić, do dzisiejszego dnia jest uznawana za kontrowersyjną z tego właśnie powodu, dobitnie świadczy o sile tego nawyku w myśleniu.)

Tego rodzaju mechanizmy doprowadziły w rezultacie do radykalnego oddzielenia poznania zmysłowego od racjonalnego, a następnie do potępienia tego pierwszego. Można się domyślać, że pojęcie władzy rozumności było w sporej mierze definiowane przeciwko władzom zmysłowym, aby ich rzekome przeciwieństwo uwydatnić możliwie najsilniej. Ta zamieszkująca tylko w człowieku — a raczej w niektórych tylko ludziach oraz naturalnie w bogach — boska władza rozumu jest, jak twierdzi Heraklit, fragmentem *Logosu* lub Prawa powszechnego, będącego praprzodkiem znanych nauce nowożytnej, powszechnych i bezwyjątkowych praw natury.

Choć to wydaje się niezwykle, wiele jednak wskazuje na to, że ci, którzy wymyślali nowy, doskonały i rozumny świat czy głębszą warstwę świata, kryjącą się za zmysłowym obrazem rzeczy oraz ową radykalnie oddzieloną od zmysłów władzę rozumu, zdawali sobie sprawę z niewiarygodności własnej konstrukcji. Potrafili jednak stworzyć mechanizm psychologiczny, pozwalający im na przekształcanie odczuwanej niewiarygodności swych tez na jeszcze jeden argument przemawiający za ich słusznością, tj. w retorykę wtajemniczenia: gdyby wszyscy uznali je za prawdziwe, z całą pewnością byłoby to świa-

⁵ Diels-Kranz, (*Herakleitos*) 22, 29. Podaję przekład K.R. Poppera, *Spółeczeństwo otwarte*, PWN, Warszawa 1993, t. 1, s. 34.

dectwo pospolitości tych twierdzeń, a przecież pospółstwo jest bezrozumne i nie może mieć racji. Heraklit powiada, że osły wołają sieczkę od złota, mając zapewne na myśli tych wielu, którzy nie dawali wiary ani nie potrafili zrozumieć jego tajemniczych słów. Niewiarygodność i niedowierzanie są przezeń racjonalizowane jako naturalne u istot, które jako gorsze, wołają łatwiejszą sieczkę wiedzy empirycznej od złota jednej, trudnej i niepojętej Prawdy. Heraklit powiada: „Należy być posłusznym powszechnemu Prawu, które jest powszechne, ale chociaż Prawo jest powszechne, większość ludzi żyje tak, jak gdyby mieli swój własny rozum”⁶.

Przeciwko takiej racjonalistycznie ugruntowanej postawie elitaryzmu — która znalazła później kontynuatora w Platonie — występują demokratycznie usposobieni Protagoras i Gorgiasz. Bunt ten determinuje charakter filozofii pierwszego i sprawia, że drugi — nie chcąc zgoła być takim filozofem, jak Parmenides — całkiem zarzucił filozofię tego typu, skupiając się na retoryce i na ironicznym pokpiwaniu z filozoficznej pretensjonalności. Nie chcą uczestniczyć w tych wzniosłych debatach, które uważają za czcze spory między rzecznikami niczym nie popartych spekulacji — interesują się rzeczami, które mają praktyczne znaczenie dla ludzi: tym, jak zajmować się własnymi sprawami oraz sprawami państwa. Gorgiasz nie chciał być takim filozofem, jak eleaci, dla których filozofowanie oznaczało racjonalistyczną, wrogą rzeczywistości, logiczną, analityczną, antyempiryczną refleksję Parmenidesa, która może prowadzić tylko w idealne, martwe światy.

Podobnie Protagoras z pełną konsekwencją odrzuca racjonalizm eleacki i wybiera sensualizm jako zasadę swojej teorii wiedzy. Nadaje także swojej filozofii — przeciwko „teoretyczności” Parmenidesa — orientację głęboko pragmatyczną. Prowadzi go to do przyjęcia konwencjonalizmu przeciwko naturalizmowi w pojmowaniu języka, obyczajów i prawa. Nie ma jednego prawa, jest ich wiele, prawa ponadto — co ważniejsze — są stanowione przez ludzi; sam Protagoras ułożył prawa konstytucyjne dla Thurii. Odrzuca koncepcję *diké* jako symbolu prawa natury, którego odbiciem miały być prawa w poszczególnych wspólnotach, różne postacie *dikaio syne*. Wybiera więc także relatywizm wbrew uniwersalizmowi Heraklita i Parmenidesa.

Logiczną konkluzją subiektywizmu i relatywizmu filozoficznego Protagorasa mogłaby być anarchia moralna i polityczna, ale pragmatyczny aspekt jego filozofii nie pozwala na wyciągnięcie takiego wniosku. Protagoras powiada, że jakkolwiek wszyscy mogą mieć różne poglądy i mieć słuszość w ich głoszeniu z własnego punktu widzenia, prawdziwość lub fałszywość ich przekonań jest mniej istotna od praktycznego ideału wspólnego dobra czy korzyści. Twierdzenia teoretyczne są, w przekonaniu Protagorasa, podporządkowane wartościom praktycznym: tym priorytetem jest określony cel, dobro czy korzyść człowieka

⁶ Diels-Kranz, 22, 2.

i nadrzędne dobro wspólnoty, *polis*. Prowadzi to do kolejnego aspektu relatywizmu, tj. do przekonania, że nie ma jednego ideału dobra powszechnego dla wszystkich ludzi, ponieważ ludzie są różni, żyją w różnych środowiskach i różne są ich potrzeby. Nie doszukuje się Protagoras w mnogości ludzkich potrzeb tego jednego wzorca, który winien być przestrzegany przez wszystkich. Tak jak zadaniem lekarza jest diagnozować stan chorego i sugerować terapię, tak w odniesieniu do spraw państwa zadaniem sofisty jest diagnozować stan państwa ze względu na jego dobro i wskazywać najlepszy sposób jego osiągania. Zadaniem sofisty-mówcy jest przekonywanie wszystkich do zaproponowanego sposobu postępowania.

Dzięki czemu jednak mówca może być skuteczny? Jego narzędziem nie jest przecież miecz czy siła. Skuteczność swoich działań opiera na kunsztownym opanowaniu instrumentu, jakim jest język. Język jest instrumentem, który może być używany do różnych, także sprzecznych celów. Wraz z wystąpieniem sofistów powstaje konwencjonalistyczny, odrzucony potem na długo pogląd, że język jest jedynie instrumentem o wielorakich możliwych użyciach i że nie każda wypowiedź musi wyrażać prawdę.

To sofistyczne, konwencjonalistyczne przekonanie było, naturalnie, wymierzone w tezy filozoficzne Parmenidesa. Aby zademonstrować, w jaki sposób sofisci pojmowali instrumentalność języka i jego efektywność, przyjrzyjmy się argumentacji Gorgiasza w traktacie *O niebycie czyli o naturze*. Rozprawa Gorgiasza ma wyraźnie charakter ironiczny i szyderczy wobec twierdzeń Parmenidesa. Formułuje argumenty oparte na założeniach Parmenidesa, po to wszakże, aby wykazać ich fałszywość i bezwartościowość filozofii, która się na nich opiera. Gorgiasz, mimo swych gruntownych i wszechstronnych studiów filozoficznych u pitagorejczyków i Empedoklesa, przez sporą część swojego długiego życia w większej mierze oddawał się raczej temu, co nosiło nazwę retoryki, nauczania i polityki, zapewne dlatego, że rozczarował się do pewnego typu filozofii — to właśnie spotkanie z filozofią Parmenidesa wzbudziło w nim niechęć do filozofii. Z iście błazeńską dezynwolturą argumentuje przeciwko tezom, które były formułowane przez Parmenidesa z kapłańskim namaszczeniem⁷.

Głównym celem krytyki Gorgiasza jest teza Parmenidesa, że można myśleć i mówić tylko to, co istnieje, albowiem „tego, czego nie ma, nie można poznać, ani go wyrazić”⁸. Przy pewnym przeformułowaniu bowiem z tej zasady można wysnuć wniosek, że niemożliwe jest wyrażenie fałszu. Platon i in-

⁷ Stosunek Gorgiasza do Parmenidesa stanowi znakomitą ilustrację dwóch różnych rodzajów filozofii, wyróżnionych przez Leszka Kołakowskiego, tj. filozofii błazna i filozofii kapłana. Gorgiasz i wszyscy sofisci oraz przedstawiciele współczesnego nurtu postmodernistycznego jednoznacznie opowiadają się za tak zdefiniowaną filozofią błazna, odpowiadającą na konkretny, ulotny kontekst i sytuację, a przeciwko filozofii kapłańskiej, wieszczącej ostateczną i wieczną prawdę.

⁸ Diels-Kranz, 28, 2.

ni starożytni taki wniosek faktycznie wyciągnęli i za swe zadanie uznali takie przeformułowanie nauki Parmenidesa, które pozwoli na wypowiedzianie nie tylko prawdy, ale i fałszu, bez którego pojęcie prawdy nie ma sensu. Argumentacja Gorgiasza ma na celu wykazanie, po pierwsze, że nic nie istnieje, po drugie, że nawet gdyby istniało, to nie dałoby się tego poznać, a po trzecie, że nawet gdyby można to było poznać, nie dałoby się tego poznania wyrazić, a zatem mówienie prawdy jest niemożliwe, co stoi w sprzeczności z twierdzeniem Parmenidesa, że niemożliwe jest mówienie fałszu.

Z charakteru argumentacji Gorgiasza jednoznacznie wynika, że tradycyjna etykieta nihilisty, którą się go zazwyczaj obdarza, nie jest zupełnie trafna. Należałoby go raczej uznać za przedstawiciela filozofii analitycznej, którego celem jest „poddawanie badaniu tego, co i kiedy należy mówić, jakich sądów używać powinniśmy w jakich sytuacjach”⁹ (innymi słowy — rozpatrywanie funkcjonowania języka, budowanie argumentów formalnych) i rozpatrującego aspekty ludzkiego poznania, który z ironią odnosi się do towarzyszy-filozofów, którzy mają skłonność do mylenia własnych przekonań i upodobań z wiecznymi prawdami rozumu. Oprócz powyższych celnych argumentów, wykazujących że racjonalna argumentacja może być zatrudniona do osiągania dowolnych zadań i dowodzenia dowolnych tez filozoficznych, w czym jest wielkim prekursorem Kanta i jego dowodu na antynomiczność rozumu ludzkiego, Gorgiasz pozostawił wiele bardzo trafnych spostrzeżeń na temat języka i jego funkcjonowania. Spostrzeżenia te zostały zawarte m.in. w słynnych mowach popisowych, mających na celu usprawiedliwienie znanych w świecie greckiej kultury ludzi występnych, których obarczano winą za ich postępowanie. W *Pochwale Heleny* Gorgiasz argumentuje, że Helena, istota cielesna, wystawiana na działanie kuszącego słowa, nie mogła nie ulec Parysowi: „słowo to potężny władca, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić”¹⁰. Padają również sformułowania o terapeutycznej funkcji sztuki wymowy, które przypominają — nawet pod względem poetyki — koncepcję języka i filozofii zawartą w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina: „Siła działania słowa na stan duszy jest taka sama, jak działanie leków na naturę ciał. Bowiem, jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres — jedne życiu, inne — chorobie, tak i słowa, jedne cieszą, inne napawają przerażeniem bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania zatruwają i oczarowują”¹¹.

⁹ Te słowa Johna L. Austina (*A Plea for Excuses*, w: *The Philosophy of Action*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 25) znakomicie wyrażają przynajmniej część motywacji, jaką Gorgiasz kierował się w swojej „antyfilozoficznej” krytyce, retoryce i twórczości literackiej.

¹⁰ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, DK 82, 11, przeł. J. Gajda w: J. Gajda, *Sofiści*, dz. cyt., s. 237.

¹¹ Tamże, s. 238.

Te sformułowania Gorgiasza przypominają nieco terapeutyczną postawę, jaką swojej „antyfilozofii” stawiał Wittgenstein, który za cel swej działalności uznawał pokazanie tradycyjnemu filozofowi wyjścia z pułapki gramatyczno-metafizycznej, w której utkwiał jak mucha w butelce¹².

Jedną z pułapek, w jakie Platon i my za nim wpadliśmy, jest antyrelatywizm. Stanowisko filozoficzne Protagorasa jest nam znane w głównej mierze za pośrednictwem dialogów Platona, największego wroga relatywistycznej filozofii sformułowanej po raz pierwszy przez Protagorasa. W dialogach *Protagoras*, *Teajtet* i *Prawa* Platon relacjonował niektóre twierdzenia Protagorasa przede wszystkim po to, aby wykazać skuteczność wymyślonej przez siebie strategii antyrelatywistycznej oraz wyższość swojej antyrelatywistycznej filozofii. To niezwykle silne platońskie dążenie, aby wygrać w walce, jaką wytoczył przeciw twierdzeniom Protagorejskim, jest w istocie źródłem większości koncepcji platońskich, dla których cała późniejsza filozofia jest jedynie zbiorem przypisów. Właśnie ze względu na to, że Protagorejska filozofia relatywistyczna jest zorientowana na bliską łączność z rzeczywistością, że pozwala rzeczywistości przemawiać, Platon budował swoją filozofię tak, aby — wykazawszy swą wyższość — ujawniała zarazem pozorność wiedzy sofistów, jak i złudność samych rzeczy, których ta ich wiedza dotyczyła, a także postulowała istnienie rzeczywistości innej, prawdziwej, ponad pozornym światem rzeczy zmysłowych.

W dialogu *Protagoras*, bohater dialogu, tj. sam Protagoras, zostaje wezwany do odpowiedzi na pytanie o to, czy według niego istnieją (bytuja) jakieś dobra. Aby mu „ułatwić” zadanie, Sokrates zadaje podchwytliwe pytanie szczegółowe, czy dobra w jego przekonaniu są rzeczami, które nie są pożyteczne w ogóle. Protagoras odpowiada: „Nigdy... Znam wiele rzeczy, które są dla ludzi nieużyteczne: także potrawy i napoje, i lekarstwa, i mnóstwo innych rzeczy, inne znowu są pożyteczne. Inne znowu są dla ludzi obojętne, a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów, a inne ani dla tych, ani dla tamtych, tylko dla drzew, a inne znowu dla korzeni drzew dobre, ale dla liści najgorsze. Jak na przykład i gnój: dla korzeni wszystkich roślin dobry, jeżeli go podłożyć, ale jeżelibyś chciał obłożyć nimi pędy i młode gałązki, przepadnie wszystko. Przecież i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najwięcej szkodzi włosom wszystkich zwierząt z wyjątkiem włosów ludzkich, a włosom tym pomaga i służy całemu ciału. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnymi barwami, coś tak różnorodnego, że i to tutaj dla zewnętrznych części ciała ludzkiego jest dobre, a dla wewnętrznych bardzo szkodliwe”¹³.

¹² Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, §309. Por. także A. Chmielewski, *Szklana pułapka*, „Kultura Współczesna”, 1997 oraz *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.

¹³ *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, 334a-c.

W tym fragmencie Protagoras formułuje tezę o różnorodności dóbr, celów oraz różnorodności punktów widzenia, z których rzeczy są oceniane jako dobre lub szkodliwe. Fakt, że rzeczywiście takie było stanowisko Protagorasa, potwierdza Arystoteles, który o słynnym fragmencie z dzieła Protagorasa o bogach („człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”¹⁴) powiada, że znaczy to po prostu i jedynie tyle: „Co się komu wydaje, z pewnością jest takie [jak mu się wydaje]. Skoro tak, to z tego wynika, że ta sama rzecz jest i nie jest, jest zła i dobra i że wszystkie inne twierdzenia przeciwne są również prawdziwe, gdyż często ta sama rzecz wydaje się piękna jednym, a przeciwnie innym, i że to, co wydaje się każdemu człowiekowi, jest miarą rzeczy”¹⁵. Prowadzi to do wniosku, że dla Protagorasa realny świat jest zupełnie odmienny w przypadku każdej osoby. To zaś sugerowałoby już nie tyle relatywizm, co stanowisko znane w okresie późniejszym jako solipsyzm. (Husserl określa je mianem relatywizmu jednostkowego, różnego od relatywizmu gatunkowego, zwanego antropologizmem).

Doktrynę epistemologiczną Protagorasa możemy odtworzyć na podstawie innego Platońskiego dialogu, *Teajtet*. W dialogu tym Platoński Sokrates rozważa jeden z alternatywnych sposobów pojmowania wiedzy jako spostrzeżenia. Taką definicję wiedzy zaproponował na początku rozmowy młody Teajtet, a Sokratejska analiza tego zagadnienia jest rzetelną próbą nadania sensu tej definicji wiedzy i wykazania, że ta definicja żadnego sensu nie ma. Między rozważanymi interpretacjami przekonania, że wiedza to spostrzeżenie, jedną z najbardziej interesujących jest teoria, iż spostrzeżenie, stanowiące wiedzę, nie istnieje samo w sobie, na przykład jako odbitka demokrytejska, lecz jest czymś, co staje się wskutek zetknięcia się czynnika działającego (np. wina) i czynnika poznającego (tj. tego, kto wina smakuje). Spostrzeżenie rodzące się w ten sposób ma charakter unikatowy i wyjątkowy: „Ja, spostrzegając w ten sposób, nigdy niczym innym się nie stanę, bo inny przedmiot inaczej się spostrzega i inne spostrzeżenie innym robi i odmienia tego, który spostrzega”¹⁶.

Implikowana w tym fragmencie teoria wiedzy zakłada całkowitą prywatność poznania każdej jednostki, co prowadzi do wniosku, że komunikacja między tymi jednostkami byłaby niemożliwa. Zakłada także ustawiczną zmienność nie tylko dopływających do podmiotu danych, lecz także samego podmiotu poznającego. Na gruncie takiej koncepcji właściwie nie można już mówić o istnieniu osobnych światów budowanych sobie przez poszczególnych ludzi, bowiem samo istnienie tych ludzi zaczyna nabierać innego sensu: podmiot poznający jest z takiej perspektywy zmiennym strumieniem przeżyć i doznań, nie zaś trwałą strukturą poznawczą. Wskutek takiej teorii wiedzy opartej na przeko-

¹⁴ Por. Diog. Laert. IX, 51.

¹⁵ *Metafizyka*, 1062b13-17. Por. *Teajtet*, przeł. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 1959, 152a; *Kratylos*, przeł. W. Stefański, Ossolineum, Wrocław 1009, 386a.

¹⁶ *Teajtet* 159e.

naniu, że proces spostrzegania jest nietrwałym, przygodnym i chwilowym „kompromisem” między dwoma oddziałującymi na siebie czynnikami, dochodzi do podważenia idei tożsamości osobowej. „Zatem ani ja nie będę taki sam jak przedtem, ani to, co na mnie działa, nie zostanie takie samo”¹⁷.

Taka koncepcja osobowości ludzkiej pojawi się w odnowionej postaci pod koniec XX wieku w pismach tzw. filozofów postmodernistycznych. Problemy wyłaniające się wskutek radykalnej dekonstrukcji osobowości ludzkiej doprowadzą do prób znalezienia sposobów na przywrócenie jedności i trwałości jaźni ludzkiej, ale już na innych, niefundacjonalistycznych podstawach, z których najbardziej udana jest zapewne tzw. narracyjna koncepcja osobowości ludzkiej, sformułowana m.in. przez MacIntyre’a.

Mamy więc u Protagorasa do czynienia z koncepcją fundamentalnej płynności osobowości ludzkiego podmiotu poznającego oraz poznawanej przez niego rzeczywistości. Idea ta, o pochodzeniu heraklitemskim, jest całkowicie zgodna z intencjami filozoficznymi Protagorasa: „Jeżeli ktoś mówi o czymś, że ono istnieje, to powinien powiedzieć, dla kogo ono istnieje, czy ze względu na kogo, czy w stosunku do czego istnieje, albo powstaje. A żeby samo w sobie coś istniało albo się stawało, tego ani samemu nie należy mówić, ani przyjmować, kiedy ktoś drugi tak mówi”¹⁸.

W ten sposób zbliżamy się do samego sedna doktryny Protagorasa: „Zatem prawdziwe jest dla mnie moje spostrzeżenie, przecież zawsze dotyczy mojej istoty; ja sędzią jestem, według Protagorasa, ja oceniam te rzeczy, które są dla mnie, że istnieją, i że nie istnieją te, których dla mnie nie ma [...]. Skoro więc nieomylny jestem i nie mogę pokpić głową, kiedy chodzi o to, co istnieje, albo staje się, to i chyba i wiedzę posiadam o tym, co postrzegam?”¹⁹.

Platoński Sokrates w toku dalszego wywodu próbuje wyszydzić to twierdzenie, ponieważ prowadzi ono do absurda, w jego przekonaniu, teorii, że „wszystko będzie słuszne i prawdziwe”, a wówczas Protagoras mógłby równie dobrze zacząć od rzekomej „Prawdy”, że nie człowiek, ale świnia czy pawian jest miarą wszechrzeczy²⁰, a skoro tak, to jakim prawem Protagoras rości sobie pretensje do nauczania kogokolwiek: przecież na mocy samej jego koncepcji wszyscy są równie mądrzy, równie nieomylni, a zatem nikt — także Protagoras — nie ma podstaw do tego, aby stawiać się w pozycji nauczyciela wobec kogokolwiek. Stąd wynika, że nie warto do nikogo chodzić po naukę, także do Protagorasa, skoro każdy z nas jest dla siebie miarą swojej mądrości, czy głupi, czy mądry. Gdyby ta niebezpieczna teoria wiedzy była prawdziwa, to te same za-

¹⁷ *Teajtet* 160a.

¹⁸ Tamże, 160bc.

¹⁹ Tamże, 160cd, (podkr. — *A. Ch.*). Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że nieomylność jest konsekwencją doktryny Protagorasa tak samo jak u Husserla, który głosił skrajnie absolutystyczną teorię wiedzy.

²⁰ Tamże, 161ce.

strzeżenia dotyczyłyby maieutycznych zabiegów Sokratesa i całej jego „sztuki dyskusowania”, czyli dialektyki, która wówczas przestałaby być sztuką dochodzenia do definicji, czyli prawdy, i stała się jedynie „rozwickłym i donośnym mieleniem językiem”²¹.

Platon był zapewne pierwszym filozofem, który stwierdził, że relatywizm stanowi zagrożenie dla władzy ludzkiej racjonalności. Jeszcze straszniejszą konsekwencją stanowiska Protagorasa jest, według niego, to, że „każdy człowiek nie będzie się niczym różnił od jakiegokolwiek zwierzęcia”²², zaś uprawianie geometrii — nauki formalnej, której wyniki charakteryzują się powszechną obowiązawalnością, stanie się wówczas niemożliwe. Geometria wszak może być tylko jedna, podczas gdy z koncepcji Protagorasa zdawałaby się wynikać absurdalna konsekwencja, że istnieje wiele geometrii.

Inną konsekwencją byłoby to, że gdyby teoria Protagorasa była słuszna, nie można byłoby odróżnić mędrca, który może nauczać, od głupca, który powinien nauk poszukiwać i słuchać. A właściwie nawet nie można byłoby powiedzieć, kto głupi, a kto mądry, bo na gruncie takiej koncepcji każdy będzie się sobie samemu wydawał mądrym, a innych ludzi, nie podzielających takiego przekonania, będzie uważał za głupich, a prawdziwie mądry — przy założeniu, że takiemu sformułowaniu można nadać jakikolwiek sens — nie będzie miał sposobu wykazać mu, że myli się, przypisując sobie mądrość. Na ten najpoważniejszy zarzut Protagoras odpowiada następująco: „A jeśli o mądrość chodzi i o mędrca, to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko takiego człowieka nazywam mądrym, który jeżeli się komukolwiek z nas coś wydaje złem i jest złem, rzecz potrafi odwrócić i sprawić, że się ta rzecz i wydawać będzie dobra i będzie dobra. A myśl moją znowu nie tylko samymi słowami ścigaj, ale tak oto jaśniej jeszcze próbuj zrozumieć, co myślę. Więc tak, jak się poprzednio mówiło, przypomnij sobie, że choremu jadło gorzkie wydaje się i jest gorzkie, a dla zdrowego jest przeciwnie i wydaje się. Żadnego z nich nie trzeba robić mądrzejszym. To nawet niemożliwe. I nie należy twierdzić, że chory jest głupi, jako iż tak mniema, a zdrowy jest mądry, dlatego, że mniema przeciwnie. Tylko jeden stan zamieniać na drugi, bo ten drugi stan jest lepszy. To samo i w wychowaniu trzeba ten drugi stan zmieniać na lepszy. Lekarz zmienia stany za pomocą lekarstw, a sofista — za pomocą słów. Bo człowieka, który fałszywie sądzi, nikt nigdy nie doprowadzi do tego, żeby później prawdziwie sądził, bo ani sądów tam nie ma, gdzie rzeczy nie ma, ani też sądzić nie można inaczej, niż się czuje, a to, co się czuje, jest zawsze prawdziwe”²³.

Ilość wątków filozoficznych w tym niepełnym jeszcze wykładzie koncepcji Protagorasa jest ogromna. Na czoło wysuwa się podkreślenie subiektywności i re-

²¹ Tamże, 162a.

²² Tamże, 162e.

²³ Tamże, 166d-167a

latywności stanów duchowych i implikowane w tym kontekście twierdzenie, że stany duchowe zależą od stanów cielesnych, na przykład od choroby. Sugeruje to koncepcję człowieka jako jedności duchowo-cielesnej. Jedność ta zostanie zerwana już niebawem przez Platona, który nadał nowe, atrakcyjne sformułowanie pitagorejskiemu dualizmowi w pojmowaniu człowieka jako mniej lub bardziej nietrwałego zespolenia duszy i ciała — dualizm ten zdominuje filozoficzne myślenie o człowieku niemal do dzisiejszego dnia. Drugie, niezmiernie ważne stwierdzenie, to sformułowanie zadania sofisty, zadania praktycznego, które jest podobne do zadania lekarza: lekarz zmienia stany cielesne za pomocą lekarstw, sofista zmienia je za pomocą słów. Prawdziwą sferą działalności sofisty jest dziedzina wychowania. Tak sformułowane zadanie filozofii przypomina koncepcję antyepistemologicznej filozofii Rorty'ego, który formułuje nowe zadanie dla filozofii współczesnej jako *Bildung* — kształtowanie, edukowanie; sofistycznym odpowiednikiem tej idei była koncepcja wychowania *paideia*. Kolejnym ważkim stwierdzeniem jest to, że jeżeli uważamy, iż ktoś fałszywie sądzi, to nie ma racjonalnej podstawy pozwalającej wykazać mu, że się myli, ani nie ma racjonalnej metody przekonania go, że jest w błędzie, ponieważ poruszamy się w sferze niematerialnej, gdzie nie ma rzeczy, lecz „tylko” uczucia i doznania. Tam zaś, gdzie ktoś coś odczuwa, nie można go przekonać, że on tego nie odczuwa, ponieważ ma on niepodważalną rację, że coś odczuwa: jego odczucia są zawsze prawdziwe — dla niego.

To jednak nie wszystko. Możliwe jest bowiem, że jeżeli ktoś ma duszę chorą (choć kryterium choroby nie jest sformułowane i stan choroby jest najwidoczniej uznawany za samooczywisty), to człowiek o zdrowej duszy potrafi tak sprawić, aby „chory” nabrał mniemań lepszych. Te nowe mniemania to również tylko „widziadła, choć je niektórzy — niedoświadczeni — nazywają prawdą. A ja uważam, że lepsze są mniemania od innych, ale prawdziwsze — wcale nie”²⁴. Mędrcy, eksperci lub nauczyciele, których należy słuchać, są podobni do lekarzy i do tego, co czynią oni z ciałem, lub do rolników i do tego, jak postępują oni z roślinami. „Twierdzą bowiem, że i ci roślinom, jeśli która z nich zasłabnie, zamiast złych wrażeń, dobre i zdrowe wrażenia — niby prawdy — wpajają, a mędrcy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwom rzeczy zdrowe, zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne miało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co dobre i dobre się wydaje. Tak samo i sofista potrafi swoich wychowanków prowadzić. Mądry jest i godzien grubych pieniędzy z ręki tych, których wychował”²⁵. Protagoras konkluduje, że — z jednej strony — można twierdzić, iż jedni są mądrzejsi od drugich, z drugiej zaś, że nikt nie ży-

²⁴ Tamże, 167bc.

²⁵ Tamże, 167b-d.

wi mniemania mylnego²⁶. Wkraczając na chwilę na obszar metafizyki Protagoras twierdzi, za Heraklitem, że wszystko jest w ustawicznym ruchu i że co każdy uznaje za istniejące, to też i istnieje — dla prywatnego człowieka i dla państwa²⁷.

Ten ostatni fragment uwydatnia zaniedbywany zazwyczaj²⁸ aspekt filozofii Protagorasa, a mianowicie, że nie sprowadza się ona wyłącznie do twierdzeń o relatywności sądów formułowanych przez jednostki ludzkie: są one raczej relatywne wobec „państwa” czy raczej wspólnoty zamieszkującej dane *polis*. Platon, wygłaszając poglądy Protagorasa, pisze w *Teajtecie* następująco: „W sprawach państwa jeżeli chodzi o to, co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zbożne i bezbożne, jak je każde państwo wedle swego mniemania ustali, to takimi już te rzeczy są naprawdę dla każdego ustroju i w tych sprawach wcale nie jest mądrzejszy jeden człowiek prywatny od drugiego, ani jedno państwo mądrzejsze niż inne. Jeżeli zaś chodzi o ustalenie tego, co pożytek przynosi państwu albo mu pożytku nie przynosi, to pod tym względem, jeżeli pod jakimkolwiek — zgodzi się znów Protagoras — różni się jeden doradca od drugiego i różni się mniemanie jednego państwa od mniemania drugiego ze względu na słuszość. I nie ośmieliłby się powiedzieć, że cokolwiek państwo wedle swego mniemania ustali jako pożyteczne dla siebie, to mu też ze wszech miar pożytek przynosić będzie. W tym zakresie, o którym mówię, w dziedzinie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbożności i bezbożności, uparcie twierdzą niektórzy, że żadna z tych rzeczy z natury swej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się powszechnie wydaje, to staje się prawdziwe tylko wtedy, kiedy się wydaje i tak długo, jak się wydaje”²⁹.

Protagoras był z natury demokratą. Jego żywiołem była demokracja, bowiem ustrój ten nadawał sens jego pracy i jego teorii. Również jego filozofia ma charakter demokratyczny. Dlatego w odpowiedzi na pytanie Sokratesa w *Protagorasie*, udziela odpowiedzi stanowiącej wyraz demokratycznej wizji wiedzy, filozofii i moralności. Uważa za rzecz słuszną, że każdy obywatel jest dopuszczony do głosu na radach, gdy chodzi o tę dzielność, tj. sprawiedliwość, uważając, że ona przysługuje wszystkim³⁰. Twierdzi ponadto, że owa dzielność nie jest czymś naturalnym ani nie uważa jej za pochodzącą z niczego „tylko za rzecz do nauki, rzecz, którą sobie przez pilność zdobywać musi każdy, kto chce ją posiadać”³¹.

²⁶ Tamże 167d.

²⁷ Tamże, 168b.

²⁸ Por. jednak prace Janiny Gajdy, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsofistycznej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1986, zwłaszcza s. 187-222 oraz *Sofiści*, dz. cyt., s. 87-143, gdzie zagadnienia te zostały obszernie omówione.

²⁹ *Teajtet* 172ab.

³⁰ Platon, *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 323c.

³¹ Tamże, 323c.

W dalszym ciągu swojego wywodu Protagoras przedstawia nowoczesną teorię wychowania³² jako zbiorowego rezultatu wspólnotowych oddziaływań na „ludzki materiał”. Teoria ta, jak się poniżej okaże, bardzo przypomina narracyjną koncepcję kształtowania osobowości ludzkiej, sformułowaną przez MacIntyre’a. Oto jej zasadnicze tezy: „Skoro tylko ktoś zacznie rozumieć, co się do niego mówi, to już i niańka, i matka, i guwerner, i sam ojciec o to wojuje, żeby chłopak był najdzielniejszy. Przy każdym postępku i za każdym słowem uczą i wskazówki dają, że to sprawiedliwe, a to niesprawiedliwe, to piękne, a to haniebne i to zbożne, a tamto bezbożne, i to rób, a tamtego nie rób. I jeżeli ma chęć, to słucha. A jeśli nie, wówczas go, jak drzewo spaczone i skrzycone, prostują za pomocą gróźb i kijów. [...] A kiedy chłopcy nauczą się czytać i zaczynają rozumieć pisane, jak przedtem mówione, dają im na ławie szkolnej do ręki dzieła wielkich poetów do czytania i każą się wyuczać ich na pamięć; a tam są liczne uwagi przecież, liczne opowiadania, opisy i pochwały, i panegiriki dawnych dzielnych mężów, aby się w chłopcu ruszyła ambicja, żeby ich naśladował, żeby się starał zostać takim samym, jak oni”³³.

Nie istnieje przy tym człowiek, który nie przeszedłby przez proces tak zdefiniowanej socjalizacji, społecznego kształtowania, ponieważ najmniej sprawiedliwy ze wszystkich byłby jakoś sprawiedliwy w porównaniu z istotami, które by nie miały żadnego pojęcia o sprawiedliwości. W tym miejscu Protagoras posługuje się ideą człowieka naturalnego jako swoistym typem idealnym, którego w realnym świecie znaleźć nie można. Nauczycielami człowieczeństwa w danej wspólnotie są więc wszyscy, tak samo jak nauczycielami języka danej wspólnoty są wszyscy władający tym językiem. W istocie wydaje się, że oba te procesy — nabywania umiejętności posługiwania się językiem i bycia człowiekiem — są blisko spokrewnione, jeżeli zgoła nie tożsame. Są jednak oczywiście ci, którzy są bardziej sprawni od innych w nauczaniu cnót czy języka, wobec czego oni słusznie są nauczycielami i za nauczycieli słusznie uchodzą³⁴. Taka ich pozycja jest uzasadniona tym, iż posiadają oni większą sprawność i umiejętność w wykonywaniu określonych czynności — jest to umiejętność praktyczna, nie zaś wiedza teoretyczna.

Narzędziem, którym posługuje się sofista, jest oczywiście język. Platoński Sokrates powiada, że są tacy, którzy umieją biegle posługiwać się językiem, ale są jako ten kocioł miedziany i nic z ich hałasu nie wynika. A zatem, jeżeli wiedza sofisty ma mieć obiecywaną przezeń skuteczność, jego język musi mieć zarazem odniesienie do rzeczywistości. Albo inaczej, słowa sofisty — jeżeli są skuteczne i jeżeli sami sofisci słusznie na tej podstawie uchodzą za fachowców w jakiejś dziedzinie — muszą być prawdziwe. Jeszcze inaczej mó-

³² Tamże, 325cde.

³³ Tamże, 325de-326a.

³⁴ Tamże, 327e-328a.

wiąc, sofisci muszą mieć prawdziwe poglądy na dzielność, jeżeli jej skutecznie uczą. A jeżeli twierdzą przy tym, jak Protagoras, że nie ma nic takiego, jak prawda, to powstaje w ich poglądach sprzeczność: wobec tego albo ich pogląd na temat własnej wiedzy jest fałszywy, albo — jeżeli ich samowiedza teoretyczna jest słuszna — to ich umiejętność jest rzekoma, jest tylko umiejętnością stwarzania złudzeń, a nie umiejętnością rzeczywistego zmieniania stanów rzeczy, a wobec tego nie jest skuteczną umiejętnością i nie może być wiedzą.

Ten platoński zarzut stawia kwestię prawdziwości wiedzy. Dla Protagorasa najważniejsze są sprawy praktyczne, nie zaś teoretyczne. Z tego powodu nie przykłada on wiele wagi do pojęcia prawdziwości. Skoro każdy z nas żyje w świecie własnych doznań i złudzeń i skoro nie istnieje wspólny nam wszystkim świat przedmiotów, które istnieją niezależnie od tego, czy i jak je postrzegamy, zmiana jednego sposobu patrzenia na świat przez rzecznika innego sposobu widzenia świata nie może opierać się na argumente, że ten drugi winien być przyjęty dlatego, że jest prawdziwy, a pierwszy odrzucony dlatego, że jest fałszywy. Protagoras — co już widzieliśmy — pozwala każdemu wierzyć w to, co uważa za słuszne, ale zarazem, powołując do życia utylitarne kryterium korzyści i pożytku, wypełnia nim lukę powstałą po odrzuceniu pojęcia prawdy obiektywnej.

Wraz z relatywizacją prawdy, relatywizacji podlega także pojęcie dobra. Protagoras twierdzi bowiem, że ta sama rzecz lub postępek mogą być dobre dla osoby *A*, ale złe dla osoby *B*, a także, że to, co ktoś uznaje za dobre, jest dobre dlań tak długo, jak długo uznaje to za dobre. Ta relatywistyczna teoria dóbr została zastosowana przez Protagorasa w odniesieniu do państw. Obyczaje i prawa uznawane przez państwo są dla niego słuszne tak długo, jak długo uznaje je za słuszne. Protagoras utożsamiał „sprawiedliwe” lub „słuszne” z „tym, co jest zgodne z prawem”, ale odróżniał od tego, co „pożyteczne”, a pożytek państwa zdefiniował jako przekonanie lub obyczaj czy sposób postępowania, który przyniesie lepsze skutki w przyszłości.

Stwarza to pole do popisu dla sofisty, który z racji swego wykształcenia i fachowości rości sobie prawo do udzielania rad państwu. Nie czyni tego jednak dlatego, że zna absolutną prawdę, lecz dlatego, że kieruje się konkretną wiedzą o tym, co będzie korzystne dla konkretnego państwa. Na uwagę zasługuje ponadto sposób jego postępowania. Nie będzie on narzucał swej woli siłą, lecz jak doktor za zgodą pacjenta, zastosuje odpowiednią kurację. W przypadku państwa mądry sofista orator czy „mówca” — na przykład ktoś taki jak Gorgiasz — będzie namawiał umiejętnymi i przekonującymi argumentami do nowego sposobu postępowania.

U podłoża tego rodzaju postępowania i tego sposobu organizacji życia społecznego — w którym wyraźnie rzuca się w oczy brak wszechwładnych platońskich strażników — leży fundamentalny u Protagorasa szacunek dla demo-

kratycznego pojęcia sprawiedliwości i wszystkich ludzkich istot. Ten szacunek wywodzi się z egalitarnego poglądu o równości wszystkich ludzi bez wyjątku. Nawet bowiem jeżeli jedni są mądrzejsi od innych, inni zaś mniej mądrzy, mogą stać się tak samo mądrzy, jeżeli podejmą wysiłek edukacji. Filozofia Protagorejska jest najbardziej demokratyczną z filozoficznych koncepcji greckich. Na takich demokratycznych założeniach opiera się wiara Protagorasa w pokojową perswazję i w życzliwe przekonywanie oraz w wielką siłę słowa, którym posługuje się sofista. Protagoras wierzy, że umiejętność wymiany i słuchania innych jest fundamentalna dla życia wspólnoty państwowej, a także uważa samą wspólnotę państwową za warunek przetrwania ludzkich istot. Prawo i porządek społeczny zostały ustanowione na mocy umów — w każdym państwie inaczej — dlatego, że ludzie zostali do tego zmuszeni wskutek swoich doświadczeń. Prawo i porządek stanowią osiągnięcie, które odróżnia nas od naturalnych, przedspołecznych istot ludzkich, jakimi bylibyśmy, gdybyśmy nie mieli prawa lub nie umieli być mu posłuszni.

Is Plato's philosophy a collection of footnotes to 'antiphilosophy' of the Sophists?

In a famous remark A.N. Whitehead said that the entire philosophy is a collection of footnotes to Plato. The adage stands in need of an urgent dialectical reversal. Although it conveys an important truth about European philosophy as a whole, it neglects and overlooks the sources of Plato's thought, which are to be found in his dialogues with great teachers of the antiquity — the Sophists. The paper discusses main points of disagreement between antiphilosophy of Protagoras and Gorgias, which was relativist, conventionalist, pragmatist and sensualist, and formulated as a act of rebellion against Protagoras and Gorgias, and Plato's philosophy, which was rationalistic and absolutist, and attempted to revive Parmenides' thought to some extent. The author argues that the attempt was only partly successful.