

Artur Pacewicz

Relatywizacja dobra w filozofii sofistów?

I

Niniejszy artykuł ma na celu zweryfikowanie zasadności używania jednego ze współczesnych pojęć i stojącej za nim teorii aksjologicznej dla określenia i scharakteryzowania ustaleń filozoficznych powstałych w starożytności, a konkretnie filozofii sofistów. Do powstania tego tekstu przyczyniła się lektura opracowań dotyczących sofistów i sofistyki, zwłaszcza tych, które podejmują się próby rekonstrukcji ustaleń aksjologicznych na podstawie zachowanych fragmentów pism i przekazów doksograficznych filozofów określanych powyższym mianem oraz tekstów prezentujących zagadnienia etyczne, a zwłaszcza problem relatywizmu, w których autorzy odwołują się do filozofii starożytnej. Niemal w każdym takim opracowaniu (czy to będzie szczegółowa monografia, czy też hasło w słowniku filozoficznym) czytelnik natyka się na mnogość teoretycznych określeń zaczerpniętych z metaetyki, którymi określa się koncepcje poszczególnych sofistów bądź też cały nurt sofistyczny. W tego rodzaju opracowaniach sofistów uznaje się za myślicieli, którzy uznawali/wyznawali relatywizm, subiektywizm, sceptycyzm moralny czy też utylitaryzm¹.

Nasuwa się jednak pytanie, czy słuszne jest badanie poglądów sofistów przez pryzmat powyższych współczesnych metaetycznych terminów? Pytanie to jest

¹ Zob. np.: M. Wundt, *Geschichte der Griechischen Ethik*, Leipzig 1908, Bd. 1, s. 263; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, s. 276; W.C.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Oxford 1969, vol. 3, s. 47, 59, 164–175; hasło *Gute, das Gute, das Gut*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (hrsg.) J. Ritter, Basel–Stuttgart 1974, Bd. 3, s. 938–971; J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 199, 214, 220; J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 138; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, t. 1, s. 248; V.J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Toruń 1994, 15–16; Z. Danek, *Jest jakaś słuszność słowa... O platońskim dialogu „Kratylos”*, Łódź 1995, s. 27.

oczywiście pytaniem szczegółowym, którego wersja ogólna miałaby następującą postać: czy słuszne jest odnoszenie współczesnych pojęć teoretycznych do koncepcji powstałych w przeszłości, zwłaszcza tak odległej jak starożytność? We współczesnych opracowaniach zarówno z zakresu historii filozofii, jak i filozofii *sensu stricto* niemal nie napotyka się refleksji nad tym zagadnieniem, które ma przecież charakter metodologiczny, można jednakże odnaleźć ją w pracach dotyczących historii starożytnej². Uznając cytowane powyżej uwagi Hansena za warte zastosowania na gruncie filozofii starożytnej, chciałbym zająć się w tym artykule zagadnieniem, które we współczesnym aparacie pojęciowym można określić jako relatywizm dobra w filozofii sofistów, i odpowiedzieć na pytanie, czy taka koncepcja dobra istniała, a jeżeli tak, to w jakiej formie.

Zasadność takiego postępowania uzasadniam wskazaniem, iż współcześnie w literaturze filozoficznej dominują dwie postawy odnośnie do tradycji filozoficznej, a zwłaszcza filozofii starożytnej. Jedna grupa autorów (np. Brandt, Chmielewski) prowadzi rozważania teoretyczne, np. nad zagadnieniami etycznymi i metaetycznymi, wspierając jedynie swoje koncepcje erudycyjnymi odwołaniami do filozoficznej literatury starożytnej, aby wskazać pewne zakorzenienie w tradycji (wydaje się, iż można tu mówić o „używaniu tekstów” przez tych badaczy³). Druga

² Najlepszym tego przykładem jest wydana stosunkowo niedawno praca poświęcona demokracji ateńskiej M.H. Hansena *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*, tłum. Ryszard Kułesza, Warszawa 1999, gdzie we wstępie czytamy (s. 12): „Świadomie używam nowożytnych terminów typu »ustrój«, »państwo«, »podejmowanie decyzji«, »rozdział uprawnień«, »demokracja«, »równość«. Czynię zaś tak częściowo dlatego, że jest to nieuniknione, częściowo zaś dlatego, że jest to pożądane. Jest to nieuniknione, ponieważ jedyną perspektywą byłoby pisanie o historii Rzymu po łacinie, o historii Aten po grecku, a o historii Babilonu pismem klinowym, co jest po prostu niemożliwe. Ale jest to zarazem pożądane, ponieważ, uświadamiając sobie różnice między naszymi pojęciami i językiem źródeł, które interpretujemy, uzyskujemy niezbędną perspektywę historyczną. Jedynie nierzetelny historyk będzie utrzymywał, że unika współczesnych pojęć. W rzeczywistości w sposób nieuchronny na każdej stronie będzie wprowadzał swoich czytelników w błąd. Historyk musi mieć oblicze Janusa, a jego analizy muszą zmierzać w dwóch przeciwnych kierunkach: musi poznawać swe źródła w oryginale, ale w swojej interpretacji winien również analizować pojęcia nowożytne. Sztuka pisania historii polega na wybieraniu spośród wszystkich dostępnych pojęć tych, które prowadzą do najwierniejszego opisu starożytnych społeczeństw, oraz unikaniu tych, które mogą wprowadzać w błąd”. Wyjątkiem, jaki napotkałem na gruncie historii filozofii, jest artykuł Ch. Gill, *Is there a concept of person in Greek philosophy*, w: S. Everson (ed.), *Companions to ancient thought 2. Psychology*, Cambridge 1991, s. 166–193, w którym za model przyjmuje się koncepcje osoby rozwijane w filozofii od czasów Locke’a.

³ Termin „używanie tekstu”, jako przeciwieństwo „interpretacji”, pojawia się w pracach U. Eco: „Musimy więc przeprowadzić rozróżnienie między swobodnym użytkowaniem tekstu, pełniącego wówczas funkcję bodźca dla wyobraźni, a interpretacją tekstu otwartego” (U. Eco *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 85. Por. U. Eco *Replika*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996). Model proponowany przez tego włoskiego badacza również może posłużyć jako uzasadnienie podjęcia problemu relatywizmu w filozofii sofistów. Wspomniane obie grupy badaczy zakładają pewnego Czytelnika Modelowego, który posiada pewną Encyklopedię kulturalną, zawierającą dany

natomiast grupa, głównie historyków filozofii (np. Guthrie, Gajda), opisuje koncepcje filozofów starożytnych za pomocą współczesnych pojęć, nie dookreślając ich, odwołując się do pewnego ich intuicyjnego ujmowania przez czytelnika w trakcie lektury danej rozprawy (w tym wypadku należałoby prawdopodobnie mówić o „używaniu pojęć”). Oczywiście takie postępowanie może być usprawiedliwione celami, jakie stawiają sobie obie grupy badaczy. Dla pierwszej celem jest konstrukcja teoretyczna, dla drugiej *re*-konstrukcja historycznofilozoficzna danych koncepcji. Co ciekawe, w przypadku obu grup wydaje się powstawać podobny efekt w postaci zatarcia różnic historycznej i teoretycznej pomiędzy przeszłością a współczesnością⁴. Zauważając niewystarczalność obu podejść, wynikającą w pierwszym wypadku z braku dostatecznie rozbudowanej refleksji historycznofilozoficznej, w drugim natomiast teoretycznej, sytuuję swoje badania na pograniczu, starając się oba podejścia zsyntetyzować.

Tak więc, aby odpowiedzieć na pytanie o zasadność uznania koncepcji sofistów za koncepcję relatywistyczną, przyjmę jako założenie i kryterium jakąś współczesną teorię relatywizmu i subiektywizmu aksjologicznego.

II

Przypomnę teraz podstawowe tezy, jakie Tatarkiewicz zawarł w swym traktacie⁵. Analizy rozpoczyna on od odróżnienia koncepcji relatywistycznej od innych

język oraz zbiór interpretacji tego samego tekstu, czyli w tym przypadku również prace badaczy współczesnych dotyczące relatywizmu i filozofii sofistów. Ja jako Czytelnik Empiryczny, czyli manifestacja Czytelnika Modelowego, w trakcie lektury literatury sekundarnej będącej interpretacjami tekstów sofistów, dostrzegam zachodzącą we współczesnych tekstach możliwość nadinterpretacji i podejmuję próbę reinterpretacji koncepcji relatywizmu w filozofii sofistów w świetle jednego z elementów mojej Encyklopedii, a mianowicie tekstu W. Tatarkiewicza, który w mojej ocenie, dzięki precyzyjnym ustaleniom, jest najlepszym narzędziem pozwalającym na stworzenie swoistego *experimentum crucis* dla rozstrzygnięcia problemu.

⁴ Na takie zatarcie różnicy w przypadku literatury angielskiej wskazuje np. G. Steiner w pracy *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu* (tłum. O. i W. Kubińscy, Kraków 2000; por. szczególnie r. 1: *Rozumienie jako przekład*), pisząc (s. 49): „Każde dogłębne czytanie tekstu wywodzącego się z przeszłości własnego języka i literatury stanowi wieloraki akt jego interpretacji. Do jego wykonania dochodzi sporadycznie; bardzo rzadko dokonuje się go świadomie. W najlepszym razie czytelnik posłuży się umieszczonymi w zasięgu ręki protezami w postaci przypisów i glosariusza. Przeciętny odbiorca, czytając angielską prozę czy większość wierszy pochodzących z początku XIX wieku, zakłada, że znaczenie wydrukowanych tam słów, z wyjątkiem nielicznych »trudnych« czy kapryśnych wyjątków, pokrywa się ze znaczeniem obowiązującym w jego własnej mowie”. Swe rozważania opiera on na kontrowersyjnym założeniu, iż język podlega nieustannej zmianie – *jest najbardziej odpowiednim modelem heraklitejskiej (! – kolejny przykład „używania tradycji” – A.P.) nieustannej zmiany zachodzącej w każdym momencie w postrzeganym czasie*.

⁵ Dostępne są trzy wydania tekstu Tatarkiewicza: pierwsze z 1919 roku, drugie ukazało się w *Droście do filozofii*, Warszawa 1971, s. 211–289 – i właśnie to drugie wydanie zostało przedrukowane w tomie *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 17–57.

teorii, z którymi relatywizm bywa mieszany⁶. Tymi teoriami są: subiektywizm (i jego odmiany: konwencjonalizm i dekretalizm), mutabilizm, nominalizm, sceptycyzm etyczny. Założeniem ontologicznym, na którym opiera się Tatarkiewicz, jest określenie przedmiotu jako czegoś, czemu może przysługiwać cecha (może to być przedmiot konkretny, jak i sama cecha), oraz wyróżnienie w tak pojmowanym przedmiocie dwóch rodzajów cech: *względnych* i *bezwzględnych*. Pierwszą „jest każda cecha odpowiadająca stosunkowi tego przedmiotu do jakiegoś innego lub jakichś innych przedmiotów”: wysoki, niski, krótki, długi, zimny, gorący. Drugą zaś „każda cecha, której nie odpowiada stosunek tego przedmiotu do jakiegoś innego lub jakichś innych przedmiotów”, np. okrągłość czy kwadratowość⁷. Na podstawie takich założeń zdefiniowany zostaje relatywizm w zakresie danej klasy przedmiotów jako „teoria, która uważa cechę, na zasadzie której utworzona jest klasa, za względną”. Są trzy odmiany relatywizmu: 1) powszechny – każda cecha uważana jest za względną; 2) logiczny – względna jest cecha prawdziwości i fałszywości; 3) etyczny – względna jest cecha dobra (wartości dodatniej) i zła (wartości ujemnej) z tym zastrzeżeniem, że dobro i zło są tutaj cechami prostymi – niedającymi się definiować ani pojąć jako wartość (dobro i zło) utylitarna (korzyść) ani wartość moralna (moralność). Ściślej rzecz ujmując, „wedle relatywizmu etycznego, jeśli jakiś przedmiot P jest dobry lub zły, to dobro jego i zło (jego wartość dodatnia lub ujemna) jest cechą względną. Stosunek między P a P₁ oznaczony jest wyrazem »dla« bądź też wyrazem »do«; ten ostatni stosunek jest stosunkiem środka do celu lub narzędzia do tego, co przez to narzędzie jest wykonane”⁸. Na tej podstawie Tatarkiewicz wyróżnia dwa rodzaje relatywizmu etycznego, w których podmiotem może być albo *istota czująca*, albo *stan rzeczy*. Relatywizm etyczny może mieć rozmaite sformułowania: 1) dobro i zło są cechami względnymi; 2) każdy przedmiot dobry jest dobry względem (dla) kogoś i każdy przedmiot jest zły względem (dla) kogoś; 3) przynajmniej niektóre przedmioty dobre nie zawsze i nie dla wszystkich są dobre, lecz dla pewnych jednostek i w pewnych momentach są złe⁹.

Następnie Tatarkiewicz dokonuje rozróżnień pomiędzy relatywizmem a teoriami, z którymi bywa on mylony. Po pierwsze, należy odróżnić teorię *relatywizmu etycznego* od faktu *niezgodności sądów etycznych* wypowiedzianych przez różne

⁶ Zagadnieniu relatywizmu i jego odróżnieniu od innych teorii poświęca Tatarkiewicz pierwszy rozdział pracy *O bezwzględności dobra*, s. 3–47 (w dalszym cytowaniu pracy Tatarkiewicza pozwalam sobie na uwspółcześnienie ortografii, również podkreślenia są dokonywane przeze mnie – A.P.).

⁷ Tamże, s. 4.

⁸ Tamże, s. 8–9.

⁹ Tamże, s. 10–11. Warto, aby Czytelnik zderzył to ujęcie ze sformułowaniem I. Łazari-Pawłowskiej umiarkowanego relatywizmu aksjologicznego w artykule *Relatywizm etyczny*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, s. 109–110.

jednostki, ponieważ fakt nie jest tym samym co teoria. Ponadto mamy do czynienia z różnymi przedmiotami: przedmiotem teorii jest dobro i zło, a przedmiotem faktu – sądy o dobru i złu. „Co najwyżej – jak pisał Tatarkiewicz – stwierdzenie faktu mogłoby pociągać za sobą uznanie teorii jako niezbędnej konsekwencji faktu”¹⁰.

Po drugie, należy odróżnić *relatywizm dobra i zła* od relatywizmu twierdzącego, iż *prawdziwość zdań o dobru i złu* jest względna. Może być ona względna w stosunku do podmiotów, czasu, miejsca, sytuacji itp. W tym wypadku relatywizmu etycznego nie można mylić z relatywizmem logicznym¹¹.

Po trzecie, należy odróżnić *relatywizm etyczny* od teorii, że przedmiot jest dobry lub zły zawsze tylko w *porównaniu* z jakimś innym przedmiotem, czyli od *komparatywizmu etycznego*. Nie jest to relatywizm, ponieważ albo występuje jakiś wzorzec porównawczy nie odniesiony do niczego, albo nie istnieją cechy „dobry” i „zły”, lecz tylko „gorszy od” i „lepszy od”¹².

Po czwarte, należy odróżnić *relatywizm etyczny* od teorii, że *każdy przedmiot, który ma własności dobre, ma też własności złe*, ponieważ ze zmieszania cech nie wynika ich względność¹³.

Po piąte, należy odróżnić *relatywizm etyczny* od *sceptycyzmu etycznego*, który uznaje sądy zarówno teorii obiektywizmu, jak i relatywizmu etycznego za równie niepewne i bezwartościowe¹⁴.

Inną jeszcze teorią, którą należy odróżnić od relatywizmu jako takiego, jest *subiektywizm*. W rozważaniach Tatarkiewicza znajduje on swoje ontologiczne oparcie w rozróżnieniu w przedmiocie dwóch rodzajów cech: *subiektywnych* i *obiektywnych*. Są one definiowane w następujący sposób:

Subiektywną jest każda cecha, której posiadanie przez jakiś przedmiot zależne jest od jakiegoś podmiotu. [...] Obiektywną cechą jest każda cecha, która nie jest subiektywna, czyli której posiadanie przez jakiś przedmiot nie jest zależne od żadnego podmiotu¹⁵.

Teorią subiektywistyczną w zakresie jakiejś klasy przedmiotów będzie taka teoria, która uważa cechę, na zasadzie której utworzona jest klasa, za subiektywną. Istnieją trzy odmiany subiektywizmu: 1) *powszechny* – każda cecha jest subiektywna; 2) *logiczny* – cechy prawdziwości i fałszywości są subiektywne; 3) *etyczny* – cechy dobra i zła są subiektywne¹⁶. Czy subiektywizm i relatywizm można ze sobą pomylić? Tatarkiewicz wskazuje na dwa powody. Pierwszym jest bardzo

¹⁰ Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 14–15.

¹¹ Tamże, s. 15–16.

¹² Tamże, s. 17–18.

¹³ Tamże, s. 19–20.

¹⁴ Tamże, s. 22–23.

¹⁵ Tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 26–27.

silny związek psychologiczny, jaki zachodzi w podmiotach uznających obie teorie. „Obie teorie wypływają z podobnego sposobu myślenia i prawie zawsze bywają wyznawane łącznie. Związku logicznego natomiast między tymi teoriami nie ma”¹⁷. Drugim powodem jest ich wspólna konsekwencja. Otóż, jeżeli dobro jest cechą względną albo subiektywną, to przedmiot dobry może przestać być dobrym, nadal pozostając tym samym przedmiotem: wystarczy zastąpić kogoś, dla kogo był on dobry, inną osobą, aby zmienił on swoją naturę. Względność i subiektywność dobra pociąga za sobą jego *niestałość*. Teoria etyczna, która chce objąć zarówno relatywizm, jak i subiektywizm etyczny, musi mieć za podstawę właśnie ujmowanie cechy aksjologicznej jako cechy niestałej i można ją wtedy nazwać *mutabilizmem etycznym*¹⁸.

Subiektywizm etyczny ma dwa sformułowania: 1) dobro i zło jest zależne od podmiotu, który jest różny od podmiotu wydającego sąd o dobru i złu – teoria nosi wtedy nazwę *konwencjonalizmu etycznego*; 2) dobro i zło jest zależne od podmiotu, który wydaje sąd o dobru i złu – teoria nosi wtedy nazwę *dekretalizmu etycznego*¹⁹. Zależność od podmiotu, wspomniana wyżej, może być pojmowana na trzy sposoby, jako zależność: a) od uczuć podmiotu, b) od potrzeb i woli podmiotu, c) od sądu podmiotu. Sam zaś podmiot w zależności od zakresu może być ujmowany jako jednostka, zbiór jednostek bądź też przeważająca liczba świadomych jednostek (*majoryzm*)²⁰.

Subiektywizm etyczny również bywa mylony z teorią, według której *wydawanie sądów o dobru i złu jest sprawą subiektywną*, czyli „warunkiem wydawania sądów o dobru i złu jest zachodzenie w psychice sądującego pewnych stanów, np. pewnych wzruszeń względem przedmiotu sądownego”²¹. Różnica tkwi w tym, iż wydawanie sądów nie można mieszać z posiadaniem jakiejś cechy wartościowej.

Po drugie, należy odróżnić *subiektywizm etyczny* od teorii twierdzącej, że „*żaden przedmiot fizyczny nie jest dobry ani zły, lecz, że dobrymi i złymi są wyłącznie przedmioty psychiczne*, np. charaktery, przeżycia, dążenia”²². Pogląd ten, mimo iż zbliżony do subiektywizmu, nie uwzględnia tego warunku, iż „posiadanie jakiejś cechy jest wtedy tylko zależne od jakiegoś podmiotu, jeśli ten sam zresztą przedmiot bez tego podmiotu cechy tej by nie posiadał”²³.

Po trzecie, należy odróżnić *subiektywizm etyczny* (dobrem jest to, co ludzie uważają za dobro) od teorii *subiektywnych kryteriów etycznych* (to, co jest dobrem, ludzie uważają za dobro). W przypadku pierwszej teorii wyraz „dobro” użyty

¹⁷ Tamże, s. 27.

¹⁸ Tamże, s. 28–29.

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 38–41.

²¹ Tamże, s. 42.

²² Tamże, s. 43.

²³ Tamże, s. 44.

jest dwa razy w tym samym znaczeniu, w drugiej teorii nie zachodzi tożsamość znaczeniowa, ale „tylko zachodzi faktyczna koincydencja między tym, co jest oznaczane przez jedno, i tym, co jest oznaczane przez drugie wyrażenie”²⁴. Teoria subiektywnych kryteriów, jak sama nazwa wskazuje, podaje subiektywne kryterium dobra, ale nie uważa go za subiektywne.

I wreszcie po czwarte, należy odróżnić *subiektywizm etyczny* od *nominalizmu etycznego*, który twierdzi, że żadne przedmioty nie są z natury dobre ani złe, czyli nie ma na świecie przedmiotów dobrych ani złych²⁵.

W świetle tych rozróżnień rozważmy zasadność odnoszenia terminu „relatywizm” w stosunku do dobra w filozofii sofistów.

III

Zanim przejdziemy do analizy koncepcji poszczególnych sofistów, chciałbym jeszcze sformułować kilka uwag. Po pierwsze, model, z którym będę konfrontować wyniki teorii poszczególnych sofistów – ustalenia Tatarkiewicza – oparty jest na określonych powyżej założeniach ontologicznych. Tymczasem tak wyartykułowanej ontologii nie odnajdziemy we fragmentach pozostałych z pism sofistów, albowiem nie odnajdziemy jej w filozofii starożytnej aż do czasów Platona. Po drugie, należy właśnie pamiętać o stanie zachowanych źródeł, o tym, że koncepcje sofistów dotarły do nas we fragmentach oraz w dużej mierze przekazane są przez krytyka tego nurtu – Platona, co może mieć wpływ nie tyle na przekaz zawartości treści tych koncepcji, co narzucać ich interpretację ze względu na ich szczególnie krytyczny charakter. Po trzecie wreszcie, kiedy współcześnie mówi się o relatywizmie, to ma się na myśli pewne sądy na temat dobra. W zachowanych do naszych czasów fragmentach niemal nie odnajdziemy takich wypowiedzi *explicit*²⁶. Wszystkie więc poniższe ustalenia są hipotetycznymi rekonstrukcjami, mającymi za podstawę dosyć skąpe materiały źródłowe oraz ich współczesne interpretacje.

Protagoras z Abdery. Podstawą do rekonstrukcji filozofii Protagorasa jest słynne zdanie z jego traktatu *Prawda*, zawarte w Platońskim dialogu *Teajtet*:

πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι τῶν μὲν ὄντων ὥς ἐστι τῶν δὲ μὴ ὄντων ὥς οὐκ ἐστίν²⁷.

²⁴ Tamże, s. 45.

²⁵ Tamże, s. 46–47.

²⁶ Oczywiście poza nielicznymi wyjątkami – np. pierwszy rozdział *Mów podwójnych* anonimowego sofisty, który to rozdział poddam analizie poniżej.

²⁷ Platon *Teajtet* 152a = DK 80 B 1. W. Witwicki w swym tłumaczeniu tegoż dialogu (Platon, *Teajtet*, Warszawa 1959) oddaje to zdanie następująco: „[...] miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”. Por. tłumaczenie tego zdania przez A. Krokiewicza w *Zarysach Pirrońskich*, Warszawa 1998, I 216: „[...]”, żeby człowiek był miarą wszelkich wartości, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”.

Wokół tego zdania, zwanego zasadą *homo-mensura*, powstała liczna literatura egzegetyczna²⁸. Niemal powszechnie uważana jest ona za wyraz relatywizmu Protagorasowego²⁹. W zachowanym fragmencie nie pojawia się pojęcie „dobra” (τὰγαθόν), należy więc zapytać, czy może on obejmować również wartości? Zależy to od interpretacji pojęcia „wszystkie rzeczy” (πάντα χρήματα). Już starożytni rozmaicie rozumieli to ogólne stwierdzenie. Platon, przytaczając Protagorasową myśl, ilustruje ją przykładami wskazującymi, iż pod określeniem „wszystkie rzeczy” kryje się zawartość postrzeżeń zmysłowych. Przy czym, według sugestii Platona, zawartością tą są jakości zmysłowe³⁰. Arystoteles w *Metafizyce* do zakresu znaczeniowego terminu τὰ χρήματα włącza wartości³¹. Sekstus Empiryk zaś jako synonim χρήματα proponuje użyć słowa πράγματα³². Współcześni badacze zaproponowali jeszcze inne możliwości interpretacyjne, wskazywano np. na podobne stwierdzenie Anaksagorasa³³.

W przypadku myśli filozofa z Kladzomenoj określenie „wszystkie rzeczy” rozumiane jest jako pierwotna mieszanina nasion, którą potem wprowadza w ruch Umysł³⁴. Jeśli odniesiemy to do zasady *homo-mensura*, można zinterpretować ją jako stosującą się do całego świata ujmowanego kolektywnie, a w powiązaniu z interpretacją Sekstusa Empiryka – również jako odnoszącą się do jakiegoś stanu rzeczy albo do pewnych faktów³⁵. Badacze podążający za wskazówkami Platona i Arystotelesa zinterpretowali tę część Protagorasowej zasady jako odnoszącą się bądź to tylko do jakości zmysłowych, bądź też również do jakości utożsamianych z wartościami³⁶. Wniosek nasuwający się z powyższych rozważań jest następujący: przy tak skromnym materiale źródłowym można objąć zasadą *homo-mensura* również sferę wartości, a więc i dobro.

Czy jednak mamy w przypadku Protagorasowej zasady do czynienia z relatywizmem czy subiektywizmem? Otóż wydaje się, że mieści się ona w zakresie tej drugiej teorii. Jej podmiotem jest „człowiek” (ἄνθρωπος). Lecz również co do

²⁸ Jej ustalenia świetnie zbiera i przedstawia B. Huss w artykule *Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht*, „Gymnasium” 103 (1996), s. 229–257.

²⁹ Zob. Guthrie, *A History...*, vol. III, s. 165–166; Bourke, *Historia etyki*, s. 15; Reale, *Historia...*, s. 247–248. Brandt, *Etyka*, s. 461–462; Chmielewski, *Niewspółmierność...*, s. 98–109.

³⁰ Platon, *Teajtet* 152b–c.

³¹ 1062b 12–19.

³² *Zarysy Pirrońskie* I 216.

³³ DK 59 B1: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἑόντων οὐδὲν ἐνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ αἴηρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρα ἄπειρα ἑόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἐνεστὶν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.

³⁴ Zob. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 197; Reale, *Historia...*, t. 1, s. 182–4; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 353–354.

³⁵ Zob. Huss, *Der Homo-Mensura-Satz...*, s. 237–238; Reale, *Historia...*, t. 1, s. 246.

³⁶ Zob. Nestle, *Vom Mythos...*, s. 269–271; Huss, *Der Homo-Mensura-Satz...*, s. 239–241.

zakresu tego pojęcia pojawiły się wśród badaczy kontrowersje. Filozofowie starożytni obejmowali zakresem tego słowa jednostkę³⁷. Współcześni badacze, oprócz interpretatorów podążających za ustaleniami starożytnych, wskazywali na możliwość obejmowania zakresem słowa „człowiek” albo całego gatunku ludzkiego, albo jakiejś grupy ludzi. Pierwsza możliwość nie znajduje żadnego uzasadnienia w przytoczonym powyżej zdaniu, jednakże drugą można, jak się wydaje, sensownie uzasadnić.

Podstawą Protagorasowej teorii poznania jest postrzeżenie zmysłowe (αἴσθησις). Jest ono prawdziwe dla każdej jednostki, która go dokonuje. Protagoras głosi więc skrajny subiektywizm poznawczy, co zgadzałoby się z zachowaną wypowiedzią z jego traktatu *Sztuka erystyki*: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις³⁸. Prawdopodobnie pogląd ten możliwy był do utrzymania dzięki przejęciu zarówno heraklitemskiej koncepcji przedmiotu, jak i samego podmiotu poznającego. Jednakże ten skrajny subiektywizm zostaje ograniczony przez Protagorasa zarówno na gruncie epistemologicznym, jak i etycznym oraz politycznym. Właśnie to ograniczenie pozwala na interpretację pojęcia „człowiek” w zasadzie *homo-mensura*, jako obejmującego nie tylko i wyłącznie jednostkę, lecz jakąś grupę ludzi. Jeśli wtedy na gruncie teorii poznania ograniczymy subiektywizm do jakości, to może zachodzić sytuacja, że grupy ludzi np. chorych i zdrowych różnią się co do określenia pewnej jakości tego samego przedmiotu (np. dla osoby zdrowej miód będzie słodki, dla chorej zaś gorzki). Platon w *Teajecie* sugeruje, iż Protagoras przyjmował taką możliwość, jeśli chodzi o państwo i o takie wartości, jak sprawiedliwość i piękno (δίκαια καὶ καλὰ)³⁹. Wydaje się, iż – szczególnie jeśli chodzi o sprawiedliwość – ograniczenie zasady *homo-mensura* jest konieczne. Albowiem na gruncie rozważań nad formowaniem się państwa zawartych w platońskim *Protagorasie*⁴⁰ podstawową normą nadaną ludziom przez Zeusa jest *Poczucie Prawa* (δίκη), które w tym przypadku należy rozumieć jako prawo albo sprawiedliwość⁴¹. Każda jednak interpretacja zakresu pojęcia „człowiek” (ἄνθρωπος) w Protagorasowej zasadzie zgodnie z ustaleniami teorii Tatarkiewicza wskazuje, iż sofista ten mógł głosić subiektywizm aksjologiczny bądź to w formie subiektywizmu skrajnego, bądź ograniczonego do jakiejś grupy ludzi, ale nie aksjologiczny relatywizm.

³⁷ Platon, *Teajtet* 166d; Arystoteles, *Metafizyka* 1062b 14; Sekstus, *Empiryk Zarysy Pirronskie*, I, 216.

³⁸ DK 80 B 6a.

³⁹ 167c; 172a. Zwolennikiem takiego kolektywistycznego ujęcia zasady *homo-mensura* był Nestle, *Vom Mythos...*, s. 273.

⁴⁰ Poglądy na genezę państwa wyłożone są w *Protagasie* 320–322, a w formie ścisłej 324–327.

⁴¹ Gurthrie, *A History...*, vol. 3, s. 166.

W Platónskim *Teajecie* odnajdziemy jeszcze inne, przypisywane Protagorasowi myśli, które ktoś mógłby uznać za wyraz relatywizmu aksjologicznego, których jednak w terminologii Tatarkiewicza relatywizmem nazwać nie można. Po pierwsze, odnajdziemy tam stwierdzenie faktu niezgodności sądów etycznych⁴², a to oczywiście nie jest tym samym, co teoria relatywizmu aksjologicznego. Po drugie zaś, wydaje się, iż można tam odnaleźć koncepcję komparatywizmu etycznego⁴³. Protagorasowy subiektywizm poznawczy dotyczy jakości w szerokim zakresie tego pojęcia. Jednakże o ile jakiegokolwiek postrzeżenie dowolnej jednostki lub grupy jest równie prawdziwe, to jednak okazuje się, że nie jest równie wartościowe. Według Protagorasa sofista za pomocą słów może zmieniać osąd człowieka lub grupy ludzi na temat wartości związanych np. z życiem politycznym *polis*, uznawszy wcześniej jedno za lepsze lub gorsze⁴⁴. Należy zadać pytanie, po jakie kryterium sięga mędrzec-sofista dla porównania danych wartości? Wydaje się, iż dzięki koncepcji powstania państwa możemy odpowiedzieć na to pytanie.

⁴² Platon, *Teajtet* 167b–c: φημὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθείας ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίσῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστής;

172a–b: Οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχροὶ καὶ δίκαια καὶ ἄδικοι καὶ ὅσια καὶ μὴ, οἷα ἂν ἐκάτῃ πόλιν οἰηθεῖσα θῇται νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐκάστη, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι· ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῇ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθ' εἰπερ που, αὐτὸ ὁμολογήσει συμβουλευόν τε συμβούλου διαφέρειν καὶ πόλεως δόξαν ἐτέραν ἐτέρας πρὸς ἀλήθειαν, καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι, ἃ ἂν θῇται πόλιν συμφέροντα οἰηθεῖσα αὐτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν· ἀλλ' ἐκεῖ οὐ λέγω, ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκτοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὥς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον. Tłumaczenie W. Witwickiego we fragmencie 167c może wprowadzać w błąd dlatego, że grecki termin τὰ χρηστὰ tłumaczy on raz jako „to, co jest zdrowe”, a grecki termin τὰ πονηρὰ oddaje poprzez „to, co jest lichy”, a kilka linijek niżej pierwszy termin poprzez „to, co dobre”, drugi zaś poprzez „to, co złe”. Tymczasem chodzi tu raczej o przeciwstawienie tego, „co jest korzystne lub użyteczne”, temu, „co jest bezużyteczne i niekorzystne”. Oba terminy greckie mogą być oddawane przez „dobry” i „zły”, ale w przypadku tych fragmentów z *Teajeta* tłumaczenie zaproponowane przeze mnie zgadzać się będzie z akcentem pragmatycznym wyrażonym przez termin τὰ συμφέροντα w 172a oraz sugerowaną przez Guthrie'a (*A History ...*, t. 3, s. 166–167) pragmatyczną interpretacją fragmentu 333e–334c Platónskiego *Protagorasa*. To, że w tych fragmentach chodzi o sądy wydawane przez ludzi lub państwa, sugerują występujące w nich: czasownik δοκεῖν i termin δόξα.

⁴³ Platon, *Teajtet* 167a.

⁴⁴ Co wydaje się zgadzać z zachowanym u Arystotelesa zdaniem z Protagorasowego traktatu *Sztuka erystyczna* (DK 80 6b): καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν.

Otóż celem, do którego zmierzał w swym rozwoju człowiek, jest powstanie i utrzymanie wspólnoty państwowej. Tym więc kieruje się mędrzec, zmieniając np. prawo. Czy jednak oznacza to, iż mamy tu do czynienia z dobrem obiektywnym? Hipoteza o istnieniu takiego dobra jest fałszywa. Uważam, że Protagoras wiedział, iż nie istnieje państwo, gdzie nie zachodzi swoisty stan idealny niekrzywdzenia jednego człowieka przez drugiego, ponieważ nie każdy człowiek uaktualnia możliwości czy też predyspozycje, jakimi są dane przez Zeusa Wstyd i Poczucie Prawa (αἰδώς τε καὶ δίκη)⁴⁵. Heraklityjska wizja rzeczywistości musiała pociągać za sobą konsekwencję w konstatacji, iż nawet dobre prawo po jakimś czasie zostanie zmienione na inne, być może gorsze. Uświadomić to Protagorasowi mogły np. kolejne reformy przeprowadzane w Atenach przez Solona (594 p.n.e.), Klejstenesa (507 p.n.e.), Efialtesa (462 p.n.e.) i Peryklesa (461–429 p.n.e.) czy też działalność tyranów Pizystrata (560–527 p.n.e.) i Hipparcha (527–514 p.n.e.). Dlatego też dla Protagorasa mogą istnieć tylko stany lepsze i gorsze w każdej dziedzinie, a mędrzec-sofista ma za zadanie sprawiać, aby „gorsze czynić lepszymi”⁴⁶. Jeśli więc istniałyby tylko stany lepsze i gorsze, to nie jest to relatywizm aksjologiczny, tylko komparatywizm aksjologiczny, ponieważ nie istnieje dobro i zło, a tylko to, co lepsze, i to, co gorsze.

Platoński *Protagoras* podsuwa jeszcze jedną myśl mogącą uchodzić za wyraz relatywizmu. Chodzi mianowicie o Protagorasową koncepcję pochodzenia prawa, które określa w *polis* wartości mające być przestrzeganyymi przez wszystkich obywateli. Wszyscy badacze są zgodni co do tego, że u Protagorasa mamy do czynienia z koncepcją umownego (νόμος), a nie naturalnego (φύσει) pochodzenia prawa⁴⁷. To przeciwstawienie, jak wskazuje Tatarkiewicz, jest wyrazem subiektywizmu, a nie relatywizmu aksjologicznego.

Gorgiasz z Leontinoi. Rekonstrukcja aksjologicznych aspektów nauczania Gorgiasza napotyka spore trudności z tego powodu, iż zostaje dokonana głównie na podstawie mów epidejtycznych. Najprawdopodobniej Gorgiasz zaczynał swój filozoficzny rozwój od filozofii natury, czego wyrazem był traktat o optyce⁴⁸. Kolejnym etapem był traktat *O niebycie albo o naturze*, gdzie poddał on krytyce filozoficzne ustalenia Parmenidesa, a którego efektem był sceptycyzm teoriopoznaw-

⁴⁵ Interpretację Wstydu i Poczucia Prawa jako pewnych możliwości i predyspozycji zaczerpnąłem z pracy J. Gajdy *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 198–199. Guthrie (*A History...*, vol. 3, s. 66) twierdzi, że mamy tu do czynienia z cnotą.

⁴⁶ Dodatkowym argumentem za taką interpretacją byłoby to, że Protagoras uznawał kształtowanie się cnoty w człowieku do niej dążącym. Zob. Platon, *Protagoras* 323c–d, oraz Guthrie, *A History...*, vol. 3, s. 66.

⁴⁷ Zob. Nestle, *Vom Mythos...*, s. 286–289; Guthrie, *A History...*, vol. 3, s. 63–68; Gajda, *Prawo natury...*, s. 197.

⁴⁸ Hipotezę taką przedstawia Nestle, *Vom Mythos...*, s. 307.

czy⁴⁹. Za jego źródła można uznać wielość ustaleń filozofów przyrody oraz obserwację rzeczywistości politycznej⁵⁰. Gdyby przenosić ustalenia traktatu *O niebycie* na grunt aksjologiczny, to można by było mówić, iż Gorgiasz uznawał sceptycyzm etyczny⁵¹. Wtedy jednak pojawia się pytanie o to, w jaki sposób uzasadnić jego pretensje to nauczania cnoty? Prawdopodobnie jego sceptycyzm ograniczał się tylko do teorii poznania. Na gruncie aksjologicznym możliwe są dwie interpretacje. Pierwsza ma źródło w *Pochwale Heleny* i wskazuje, iż Gorgiasz był zwolennikiem tzw. etyki sytuacyjnej⁵². Czy etyka sytuacyjna ma wymiar relatywistyczny czy subiektywistyczny? Wydaje się, iż wskazane przeze mnie fragmenty obu mów wskazują na tę drugą możliwość, ponieważ to postrzeganie subiektywne jakiejś sytuacji sprawia, że wartości dyktowane przez prawo przestają mieć wartość przez to prawo ustanowioną. Osoby obdarzone cnotą wiedzą zaś, iż naczelnym prawem jest dostosowanie się do sytuacji.

Druga możliwość interpretacyjna opiera się na mowie Gorgiasza *Obrona Palamedesa* oraz przekazach Platona. Znajdujemy w tych źródłach katalog cnót i dóbr, jakie uznawał sofista. Palamedes bowiem jako swoje dobra (τὰγαθὰ) uczynione dla ludzkości wymienia: pomysłowość, zorganizowanie, pokazanie szyku bojowego, prawa spisane, samo pismo, miary i wagi, liczbę, sygnały ogniowe, grę w kamyki⁵³. W Platónskim *Menonie* wymienia zaś i definiuje cnoty przysługujące ludziom, wskazując jednak, iż każdemu człowiekowi przysługuje cnota związana z określoną funkcją pełnioną przez społeczeństwo. Można by więc stwierdzić, że mamy tu do czynienia z uznawaniem przez Gorgiasza wartości powszechnie uznawanych w Helladzie⁵⁴.

Wnioski, jakie się nasuwają z powyższych rozważań nad filozofią Gorgiasza, są niejednoznaczne. Na podstawie dostępnych źródeł można go uznać zarówno za wyraziciela *sceptycyzmu*, jak i *subiektywizmu* etycznego, a nawet za konserwatywnie nastawionego myśliciela, chociaż ta ostatnia możliwość jest najmniej prawdopodobna⁵⁵.

⁴⁹ Twierdzenie G. Reale (*Historia...*, t. 1, s. 259), iż Gorgiasz wychodzi ze stanowiska nihilistycznego, uważam za zbyt daleko posunięte, o ile za nihilizm uznać negację wszelkiego możliwego kryterium, w tym prawdopodobnego.

⁵⁰ Zob. Gajda, *Prawo natury...*, s. 206–207.

⁵¹ Zob. Guthrie, *A History...*, vol. 3, s. 271; Legowicz, *Historia...*, s. 132.

⁵² DK 82 B6 14–16; B11 99–106. Zob. Gajda, *Prawo natury...*, s. 211; Reale, *Historia...*, t. 1, s. 265.

⁵³ DK 82 B11a 188–198.

⁵⁴ DK 82 B19. Interpretację taką sugeruje Reale (*Historia...*, t. 1, s. 268–269) na podstawie fragmentu Platónskiego *Gorgiasza* (459c i nn.), jednakże *Menon* wydaje się wskazywać, że zawsze chodzi tutaj o jakąś sytuację, którą Gorgiasz rozpoznaje – i naucza wartości dostosowanych do niej.

⁵⁵ Oczywiście wnioski te opierają się na synchronistycznym ujęciu myśli Gorgiasza. Ujęcie diachroniczne jednakże wniosków tych nie podważa, a jedynie wskazuje, iż dany pogląd aksjolo-

Prodikos z Keos. Z punktu widzenia prowadzonych przez nas rozważań ze spuścizny zachowanej po tym sofiscie najważniejsze wydają się dwa fragmenty. Pierwszym jest słynny mit o Heraklesie na rozstajnych drogach zachowany we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta, drugim zaś fragment pseudo-Platońskiego dialogu *Eryksjas*⁵⁶.

W micie o Heraklesie na rozstajnych drogach o dobru (τάγαθόν) wypowiada się wyłącznie napotkana przez młodego herosa Cnota (ἀρετή). Mówi ona Heraklesowi, że tylko podążając jej śladem, wśród tego, co piękne i cudowne, może on stać się dobrym sprawcą i uczcić ją tymi dobrymi czynami. Jednakże wszystko, co dobre, dane jest człowiekowi dzięki trudowi, który on w to wkłada⁵⁷. Jakie to dobra może człowiek osiągnąć? Są to: łaskawość bogów, przyjaźń, poważanie wśród bliźnich, posiadanie majątku, chwała wojenna, zdrowie, mądrość⁵⁸. Fragment ten wydaje się więc wskazywać, iż Prodikos uznawał większość spośród wartości powszechnie uznawanych w Grecji, które należy osiągnąć przez wytrwałą pracę. Wizję tę zmienia drugi fragment. W nim to Prodikos, dyskutując z jakimś młodzieńcem o wartości bogactwa, stwierdza, że „dla tych, którzy są szlachetni, jest czymś dobrym, i dla tych, którzy wiedzą, jak należy korzystać z majątności, dla takich jest czymś dobrym, dla tych natomiast, którzy są nikczemni, i dla tych, którzy nie wiedzą, jak korzystać z bogactwa, jest czymś złym. Tak się ma sprawa – dodał – również ze wszystkimi innymi rzeczami. Jakimi bowiem byłiby ci, którzy się nimi posługują, takimi muszą być dla nich rzeczy”⁵⁹. Jest to oczywiście jedno ze sformułowań subiektywizmu etycznego, gdyż posiadanie cechy przez dany przedmiot zależy od podmiotu. Oczywiście w przypadku koncepcji Prodikosa podmiot ten musi sam posiadać odpowiednie kwalifikacje aksjologiczne – a są nimi bycie dobrym i mądrym – i od tej kwalifikacji właśnie zależy wartość przedmiotu poddanego ocenie⁶⁰.

Antyfont z Ramnus. W koncepcjach tego sofisty na plan główny wysuwa się przeciwstawienie prawo natury (φύσει) – prawo stanowione (νόμῳ). Jego trak-

giczny mógł sofista wyznawać na danym etapie swojego intelektualnego rozwoju. O tych dwóch sposobach ujmowania myśli sofisty wraz z prezentacją stanowisk zob. J. Gajda, *Teorie prawdy w filozofii przedplatońskiej – Gorgiasz z Leontinoi*, w: *Prawda – Język – Szczęście. Studia z filozofii starożytnej*, Wrocław 1992, s. 11–17.

⁵⁶ Są to odpowiednio fragmenty B2 i B8 w wydaniu Dielsa-Kranza.

⁵⁷ DK 84 B 2 39–45.

⁵⁸ Tamże, 45–56.

⁵⁹ Pseudo-Platon, *Eryksjas* 397e, w: *Pseudo-Platon, Zimorodek i inne dialogi*, tłum. L. Regner, Warszawa 1985 = DK 84 B8.

⁶⁰ Oczywiście pojawia się pytanie, czy można pogodzić oba stanowiska w filozofii Prodikosa, czy też mamy tu do czynienia z pewną niewspółmiernością teoretyczną. Punktem łączącym wydaje się być utylitarystyczny aspekt obydwu teorii. W pierwszej dzięki trudowi uzyskujemy pewne korzyści, w drugiej zaś wiedza określana jest jako umiejętność korzystania z danej rzeczy. Zob. Gajda, *Prawo natury...*, s. 220–221; Reale, *Historia...*, t. 1, s. 272–277.

tat *Prawda* wskazuje, że wszyscy ludzie pod każdym względem z natury są równi⁶¹. Prawo panujące w państwie jest ustanowione przez człowieka i jako takie w każdym swoim aspekcie, zwłaszcza jeśli chodzi o sprawiedliwość, krzywdzi człowieka i przynosi mu smutek, wszystko zaś, co związane z naturą, przynosi radość⁶². Antyfont jest świadomy tego, że człowiek jest skazany na egzystencję w społeczeństwie – i dlatego za najwyższe dobro w *polis* uznaje zgodę między ludźmi polegającą na wzajemnym niekrzywdzeniu się⁶³. Prawo natury w filozofii Antyfonta ma charakter stały, wieczny i niezmienny⁶⁴. Sam konflikt wyrażany skrótownym sformułowaniem z natury czy z umowy (φύσει–νόμῳ), według Tatarkiewicza, jest odmianą subiektywizmu, lecz w przypadku Antyfonta nie ma mowy o relatywizmie, ponieważ jego koncepcja natury wskazuje na obiektywne i absolutne kryteria określania tego, co dobre, i tego, co złe.

Mowy podwójne. Traktat ten, napisany w dialekcie doryckim, najprawdopodobniej przez jakiegoś anonimowego sofistę, być może ucznia Protagorasa, datowany jest na początek IV w. p.n.e.⁶⁵. Z teoretycznego punktu widzenia dla naszego zagadnienia największą wartość ma pierwszy rozdział tego pisma noszący podtytuł *O dobrym i złym* – z tego względu, że jest to fragment poświęcony w całości samemu dobru (τἀγαθόν) i jego relacji do zła. Rozpoczyna się on teoretycznym określeniem możliwości relacji, jakie mogą zachodzić między tymi wartościami:

Jedni bowiem powiadają, że czym innym zgoła jest dobro, czym innym zaś zło; a inni mówią, iż jedno i drugie jest tym samym, lecz podczas gdy dla jednych jest dobrem, dla innych złem, i dla tego samego człowieka raz jawi się jako dobro, innym razem jako zło⁶⁶.

Sam autor na początku optuje za drugą możliwością, wymieniając następnie szereg argumentów z zakresu życia codziennego człowieka. Zgodnie z tymi przykładami jeden i ten sam przedmiot, sytuacja czy też fakt mogą być przeciwnie oceniane w zależności od podmiotu, przy czym najczęściej jest to pewna grupa ludzi. Ta część wydaje się być faktycznie zbliżona do Protagorejskiej zasady *homo-mensura*. Jeżeli zaś w interpretacji podkreślimy, iż podmiot ma jakieś własności

⁶¹ DK 87 B 44 – *Papirus z Oxyrrynchos* col. 2, w. 10–15. W dalszym ciągu traktatu okazuje się, że tymi wspólnymi cechami, na których opiera się równość, są pewne potrzeby zmysłowe – oddychanie za pomocą ust i nosa, jedzenie za pomocą rąk, śmiech, płacz, słyszenie, widzenie, praca rękoma oraz chodzenie na nogach. Zob. Reale, *Historia...*, t. 1, s. 283–285.

⁶² Tamże, col. 4, w. 8–24.

⁶³ Zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* IV 4, 16 = DK 87 B 44a.

⁶⁴ Zob. Gajda, *Prawo natury...*, s. 229.

⁶⁵ Guthrie, *A History...*, vol. 3, s. 316–319. W literaturze polskiej obszerne omówienie całego traktatu znajdzie Czytelnik w pracy J. Gajdy *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 143–169.

⁶⁶ *Mowy podwójne*, DK 90 2–4, tłum. J. Gajda, w: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 297–309.

(np. bycie chorym lub zdrowym), ze względu na które dokonuje oceny, to może ten fragment być wyrazem etyki sytuacyjnej, będącej, jak pamiętamy, domeną Gorgiasza. Godne podkreślenia jest również to, że ta sama sytuacja jest rozmaicie oceniana przez dwie różne grupy podmiotów, przy czym przykłady wydają się wskazywać, iż zasadniczym kryterium oceny jest tutaj korzyść.

Pierwszą zaś tezę autor eksplikuje następująco: różnica między dobrem i złem musi tkwić zarówno w nazwie (τὸν νομα), jak i w samej rzeczy (τὸ πράγμα). Dalsza część wywodu przebiega negatywnie w ten sposób, iż wymienione są pytania odnoszące się do różnych sytuacji, co do których osoba uznająca teorię braku rozróżnienia między dobrem i złem nie mogłaby się w ogóle wypowiedzieć. Skoro zaś sytuacje te realnie zachodzą i można odpowiedzieć na pytania z nimi związane, to istnieje realna różnica między dobrem a złem. Zasadnicza różnica między pierwszą a drugą teorią tkwi w relacji człowiek–rzecz (sytuacja, fakt). W argumentacji rozróżniającej dobro od zła jeden i ten sam podmiot (grupa podmiotów) musiałby dokonywać zmiennej oceny. Drugą różnicą jest zanik utylitarystycznego kryterium oceny.

Wniosek zaś autora *Mów podwójnych* jest następujący:

Ja zaś nie określám, czym jest dobro, lecz próbuję tylko pouczyć, iż dobro i zło nie są tym samym, lecz zgoła różnym⁶⁷.

Współcześni badacze filozofii starożytnej różnią się znacznie co do określenia charakteru koncepcji aksjologicznej pierwszego rozdziału omawianego traktatu. Tatarkiewicz interpretuje go w duchu relatywistycznym⁶⁸.

Nestle, jako wyraz subiektywistycznego podejścia podobnego do Protagorasa⁶⁹. Natomiast Guthrie uważa, że mamy tu do czynienia z relatywistycznym poglądem na dobro i zło, przy czym jako źródło wskazuje również Protagorasa⁷⁰. Autor tegoż artykułu w świetle ustaleń co do poglądów wszystkich wymienionych tu sofistów skłania się ku pogładowi, iż mamy tu do czynienia z subiektywizmem.

IV

W artykule tym starałem się zanalizować możliwość rozróżnienia między subiektywizmem a relatywizmem w filozofii sofistów na podstawie współczesnego sformułowania obu doktryn dokonanego przez Tatarkiewicza w piśmie *O bezwzględności dobra*. W świetle powyższych ustaleń można stwierdzić, iż

⁶⁷ Tamże, 49–50.

⁶⁸ *O bezwzględności dobra*, s. 12. Interpretacja ta jednak nie bierze pod uwagę wniosku wyciągniętego przez anonimowego autora na końcu pierwszego rozdziału.

⁶⁹ *Vom Mythos...*, s. 483.

⁷⁰ *A History...*, vol. 3, s. 316.

właściwym zjawiskiem dla teorii sofistycznych (wyjątek stanowi oczywiście Antyfont) jest subiektywizm aksjologiczny. Może więc pojawić się pytanie, dlaczego spotyka się ujęcia odmienne od zaproponowanego przez autora tegoż artykułu. Otóż, po pierwsze, może to wynikać z odmiennego określenia obydwu zjawisk na gruncie teorii aksjologicznych. Po drugie, współcześnie panuje pogląd, iż relatywizm jest naturalną konsekwencją subiektywizmu⁷¹. Po trzecie zaś, ujęcie Tatarkiewicza ma charakter ontologiczny, podczas gdy filozofia sofistyczna – epistemologiczny, co jednak w żaden sposób nie sprawia, iż nie jest ona użyteczna jako narzędzie do badania teorii aksjologicznych w historii filozofii. Płynie stąd przesłanie, iż należy z dużą ostrożnością stosować współczesną terminologię filozoficzną do ustaleń filozofów starożytnych, zwłaszcza że często terminologia ta nie jest w ogóle używana w filozofii starożytnej, a jeśli nawet, to współcześnie, posiadając całą mnogość teoretycznych ujęć, może nie „przystawać” do starożytnych ustaleń teoretycznych.

Was the Good Relativised by the Sophists?

This is an attempt to examine a belief prevalent in many works on the philosophy of the sophist that as a school of thought the sophists were relativists, or to be more precise, ethical relativists. The article is composed of two main parts. The first part offers a theoretical framework for the following analysis which starts from presenting and discussing a theory of ethical mutabilism formulated by the Polish philosopher Władysław Tatarkiewicz. The second part contains a review of sophistic opinions on ethical values and attempts to show that they cannot be considered relativistic without further qualifications.

⁷¹ Zob. J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, rozdz. 3.

Z b i g n i e w Z w o l i ń s k i

Tezy hermeneutyki Gadamera

Pojęcie hermeneutyka jest wieloznaczne. Oznacza: (1) pewną metodę badawczą i w tym zakresie w dziejach była: (a) teorią interpretacji wieloznacznych tekstów hermetycznych (teologicznych, mistycznych); (b) teorią wykładni przepisów prawa; (c) teorią interpretacji tekstów filozoficznych; (d) teorią interpretacji sensu dziejów; (e) teorią interpretacji dzieł kultury i sztuki; (2) filozofię hermeneutyczną – czyli ogólną teorią rozumienia sensu artefaktów (dzieł człowieka): religii, filozofii, sztuki, polityki, etyki itp.; (3) ogólną teorię rozumienia komunikacji międzyludzkiej. Dzieje hermeneutyki to proces przechodzenia od analizy i interpretacji dzieł z zakresu konkretnych dyscyplin szczegółowych (religia, teologia, prawo, historia) do najogólniejszej teorii interpretacji wszelkich sensów konstytuowanych (nadawanych) przez człowieka i uobecniających się mu. Przechodzenia od konkretnych badań tekstów (np. prawa) – do programu uniwersalnego (np. 'hermeneutyka jako filozofia w ogóle'). Tak rozumiana hermeneutyka rozwijała się zwłaszcza w kręgu myśli niemieckiej.

Podstawowymi terminami będącymi jednocześnie zasadniczymi obiektami analiz hermeneutycznych są: 'życie', 'sytuacja dziejowa', 'dzieje efektywne' (*Wirkungsgeschichte*), 'sytuacja hermeneutyczna', 'język', 'tradycja', 'uprzedzenie' (sąd wstępny, przed-sąd, *Vorurteil*) 'doświadczenie hermeneutyczne', 'rozumienie' (*Verstehen*), 'tekst', 'przekaz', 'komunikacja', 'horyzont rozumienia', 'sens' (*Sinn*), 'znaczenie' (*Bedeutung*), 'interpretacja' (*Interpretation*), 'wykładnia' (*Auslegung*), 'wyjaśnienie', 'dzieje' (*Geschichte*), 'koło (krąg) hermeneutyczne', 'lektura', 'znaczenie hermeneutyczne', 'mit', 'doniosłość hermeneutyczna' i 'prawda' (hermeneutyczna). Uznaje też ona metodyczny „prymat pytań nad odpowiedziami” (por. np. PIM, s. 337, n.).

Hermeneutyka zakłada zasadniczą i nieusuwalną wieloznaczność (niejednoznaczność) szeroko rozumianego (a więc nie tylko wyartykułowanego w piśmie) 'tekstu' oraz metaforyczność różnych form przekazu, wypowiedzi i komunikacji, a także

ich początkową niezrozumiałość (zwłaszcza dla odbiorców żyjących w czasach odległych od czasu i warunków powstania danego 'tekstu'). Jednym z najwybitniejszych teoretyków hermeneutyki był niemiecki myśliciel Hans-Georg Gadamer.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) był kontynuatorem hermeneutycznych idei Schleiermachera, Diltheya i – przede wszystkim – Martina Heideggera, od którego przejął m.in. fundamentalną ideę 'dziejowości' rozumianej jako konstytutywny, nieredukowalny sposób bytowania człowieka.

Celem niniejszej prezentacji Gadamerowskiej hermeneutyki jest uwypuklenie wybranych (i to nie wszystkich) tez Gadamera w jego własnym sformułowaniu i ograniczenie do minimum komentarza. Ma to umożliwić konfrontację jego stanowiska hermeneutycznego z opiniami jego badaczy i krytyków (np. konfrontację z tezami Karla-Otta Apla lub zamieszczonego poniżej wykładu profesora Hansa Krämera z Tübingen).

Głównym dziełem Gadamera jest *Prawda i metoda*¹; w nim i w innych piśmiach mniejszych znaleźć można podstawy jego programu.

Sądzę, że porównanie jego głównych tez może być interesujące i pouczające.

Oto wybrane przez nas główne tezy jego hermeneutyki:

Pojęcie i zadania 'hermeneutyki':

1. „W przeciwieństwie do innych istot żywych odniesienie człowieka do świata charakteryzuje *wolność od otoczenia*” (PIM 403).

2. Źródłem hermeneutyki jest fakt poszukiwania sensu, zrozumienia naszego bytowania w świecie, w dziejach (RDS 2).

3. „Na początku wszelkiej humanistyki historycznej musi [...] nastąpić likwidacja abstrakcyjnego przeciwieństwa tradycji i historii, dziejów i wiedzy” (PIM 270).

4. Świadomość historyczna powinna sobie uświadomić, iż ...zawsze już podlegamy efektom dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*). Określają one z góry,

¹ Por. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, *inter esse*, Kraków 1993 – dalej cyt. jako PIM. Pierwsze wydanie, w języku niemieckim, ukazało się w roku 1960 w Wydawnictwie J.C.B Mohra w Tübingen. Por. także jego *Gesammelte Werke*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1990. Kilka ważnych rozpraw Gadamera zawiera zbiór *Rozum, słowo, dzieje*; wybrał, opracował i wstępem poprzedził Krzysztof Michalski, przełożyli: Małgorzata Łukasiewicz i Krzysztof Michalski, PIW, Warszawa 1979 (dalej cyt. jako RSD). Pośród polskich opracowań problematyki hermeneutycznej por. także Andrzej Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka Gadamera*, Lublin 1988; *Z zagadnień hermeneutyki i moralności*, Jan Ożarowski (red.), Warszawa 1985; *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, Zdzisław Krasnodębski (red.), Warszawa 1987; *Fenomenologia i hermeneutyka*, Paweł Dybel i Paweł Kaczorowski (red.), Warszawa 1991; *Fenomenologia i hermeneutyka*, Paweł Dybel (red.), Warszawa 1993; Maciej Potępa, *Dialektyka i hermeneutyka w filozofii Friedricha Daniela Schleiermachera*, Łódź 1992; Maciej Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl, Heidegger, Jaspers, Gadamer*, Warszawa 2003; Paweł Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, t. VI, 5, Gadamer, Warszawa 1984 (cyt. jako OZD); Marek Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998. W sprawie programu hermeneutyki i jej metody por. także *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Grzegorz Sowiński (red.), Kraków 1993.

co nam się ukazuje jako godne zbadania i jako przedmiot badania; [...] zapominamy o całej prawdzie zjawiska, gdy samo bezpośrednie zjawisko bierzemy za całą prawdę". Nasza świadomość jest nieuchronnie uwikłana w „dzieje efektywne”, które ją (współ)determinują (PIM 285).

Pojęcie i funkcje ‘doświadczenia’:

5. „Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją” (PIM 333). Gadamer, rozszerzając pojęcie doświadczenia, odrzuca tezę, w myśl której pojęcie ‘doświadczenia’ jest prawomocne tylko w ramach nauk szczegółowych, zwłaszcza empirycznych. Głosi, że także ‘rozumienie’ jest pełnoprawną (a być może nawet podstawową) formą (ludzkiego) doświadczenia.

6. „Prawdziwy przedmiot historyczny nie jest przedmiotem, lecz [konstituowaną] jednością [sensu]” (PIM 285).

7. „W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić” (PIM 401). Wypada zgodzić się z Pawłem Ozdowskim, iż „[...] model poznania hermeneutycznego jest uniwersalny. Dotyczy więc także nauki. Jeśli cokolwiek udaje się w nauce poznać, to tylko dzięki dialogowi o charakterze hermeneutycznym. [...] Gadamer [...] zaleca uprawomocnienie czy wręcz zredukowanie nauki do doświadczenia hermeneutycznego” (OZD 111). Gadamerowski „uniwersalistyczno-redukcyjny” model hermeneutyki nie jest jednak dla hermeneutyki typowy; stanowi tylko „ostatnią fazę” w jej rozwoju.

8. „W treść naszych wypowiedzi wplata się [...] element społecznego świata, w którym żyjemy” (RDS 43). Oznacza to m.in. rezygnację Gadamera z Husserlowskiego programu „czystej świadomości transcendentnej” jako ideału poznania i uznanie nieredukowalności szeroko rozumianej tradycji i przekazywanego w niej doświadczenia zbiorowego.

Problem ‘uprzedzenia’ (*Vorurteil*):

9. Zdaniem Gadamera, „Potrzeba nam zasadniczej rehabilitacji pojęcia uprzedzenia i uznania tego, że istnieją zasadne uprzedzenia” (PIM 265). W wyniku „filtrowania”, któremu poddajemy różne uprzedzenia, następuje proces „obumierania partykularnych uprzedzeń” umożliwiający ujawnienie tych, „które kierują prawdziwym rozumieniem” (PIM 284). Ma to związek z przekonaniem, że oprócz świadomej, krytycznej, zwerbalizowanej formy istnieje i określa nasze myślenie i wartościowanie pewna historycznie i kulturowo wytworzona „przed-wiedza”. Choć z drugiej strony „trzeba szczególnego wysiłku krytycznego, by się uwolnić od uprzedzenia żywionego z racji zapisu [...], nie uznawać żadnego autorytetu i wszystko rozstrzygać przed trybunałem rozumu” (PIM 261 n.).

10. Albowiem ‘uprzedzenie’ – to „nie błędny sąd, bo jego pojęcie może mieć pozytywne i negatywne znaczenie” (PIM 260).

11. [...] uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jej sądy dziejową rzeczywistością jej bytu” (PIM 265). Oznacza to uznanie faktyczności zbiorowego bytowania za fakt nieredukowalny i (poznawczo) „uprzywilejowany”.

Funkcje ‘języka’:

12. „Czyste, przedjęzykowe, bezpośrednie (niezapośredniczone przez język) doświadczenie jest fikcją” (RDS 12). Twierdzenie to przypomina zarówno przekonanie Heideggera o pierwotności wymiaru ontologicznego przed ontycznym (*vor-sich-immer-schon-sein*), jak i przekonanie Sartre’a i Merleau-Ponty’ego o istnieniu świadomości przedrefleksywnej (*cogito prereflexive*).

13. W każdym słowie obecny jest już zawsze język jako całość: „sens świata ujawnia się w języku [...]. Każda wypowiedź odsyła do innych” (RDS 13).

14. Niezwykle problematyczne jest twierdzenie Gadamera, iż „Nie ma problemu jednego, wspólnego dla wszystkich języka, jest tylko cudowność faktu, że jakkolwiek każdy z nas ma odmienny język, możemy rozumieć się nawzajem ponad granicami indywidualności, narodów i czasów (RDS 45).

15. Do koncepcji konwencjonalistów (np. Ajdukiewicz) i „filozofów języka” (np. Wittgenstein) nawiązuje teza, iż „Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie” (RDS 51).

16. „Byt języka charakteryzuje się tym, że Ja nie jest jego podmiotem. Mówienie należy więc nie do sfery jednostki, lecz do sfery wspólnoty [...]. Duchowa realność języka jest bowiem realnością *pneuma*, ducha łączącego Ja i Ty” (RDS 53). (W tej sprawie por. też np. Potępa *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*).

Pojęcie ‘horyzontu’:

17. Wprowadzając pojęcie horyzontu (rozumienia), mamy na myśli „krąg, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu” (PIM 287). W tym kontekście „Mieć horyzont oznacza wolność od ograniczenia do tego, co najbliższe, i możliwość wyglądania poza to” (PIM 287), albowiem „Horyzont jest czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty” (PIM 288). Pobrmiewa tu echo Heideggerowskiej *Geworfenheit*. Jednocześnie Gadamer widzi możliwość „stapiania się horyzontów” w jednolity „światopogląd”.

18. „[...] horyzont współczesności nieustannie się kształtuje [...], wszelkie nasze uprzedzenia musimy ciągle poddawać próbom [...]. Horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości. Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie” (PIM 290).

19. „Horyzont naszej świadomości dziejów nie jest oczyszczoną z mitów bezkresną pustynią oświeconej świadomości. Oświecenie jest uwarunkowane historycznie i ograniczone [...], dzieje są tym, czym zawsze byliśmy i czym jesteśmy. Są więzami, które narzuca nam los” (RDS 31).

Problem 'prawdy' i 'poznania':

20. „Istnieje pierwotny związek między prawdziwym byciem i prawdziwą mową” (RDS 35).

21. „Prawda jest całością” (RDS 41).

22. „ogniskowa subiektywności daje krzywe zwierciadło. Autorefleksja jednostki to tylko przebłyski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia (PIM 265).

23. „między tradycją i rozumem nie zachodzi [...] bezwzględne przeciwieństwo” (PIM 269). Zawsze tkwimy już wewnątrz określonej tradycji.

24. „[...] możliwość nadnaturalnej prawdy może pozostać w pełni otwarta” (PIM 266).

25. „[...] przedmiot sam w sobie [...] w ogóle nie istnieje [...] bezsensowne jest mówienie o spełnionym poznaniu dziejów i właśnie dlatego nie można [...] mówić o przedmiocie w sobie, którym to badanie by się zajmowało” (PIM 272).

26. „Dla nauki sens ma wyłącznie to, co odpowiada jej własnej metodzie dochodzenia do prawdy [...]” (RDS 34).

27. „Heidegger nauczył nas, że właśnie ze skrytości i niejawności rzeczy trzeba niejako gwałtem wydobyć prawdę. Skrytość i niejawność są ze sobą powiązane. Rzeczy same z siebie trzymają się w ukryciu” (RDS 35).

28. „Poznając prawdę, zarazem zakrywamy prawdę i zapominamy ją. Już [...], pytając o prawdę, jesteśmy z konieczności skrepowani naszą sytuacją hermeneutyczną” (RDS 40).

29. Pojęciu anonimowej prawdy naukowej przeciwstawia się prawda egzystencjalna (RDS 43). Paweł Ozdowski np. uważa, iż według Gadamera „Wartością ostateczną [...] tak jak we wszystkich koncepcjach hermeneutycznych jest prawda rozumiana antyscjentystycznie (w sposób niezgodny z klasyczną definicją prawdy) jako nieskrytość, prześwit. Aby osiągnąć tę prawdę, należy poznawać świat dialogowo [...]. Nieodłączną cechą [tej hermeneutyki] jest pluralizm światopoglądowy” (OZD 114). Stanowisko Gadamera, konkluduje Ozdowski, ma „Zdecydowanie mitologiczny charakter” polegający na przekonaniu „o możliwości przewyciężenia nauki przez włączenie jej do hermeneutycznego doświadczenia” (OZD 114–115).

30. To, co nazywamy prawdą, otwartość, nieskrytość rzeczy, ma swoją własną czasowość i swoją własną dziejowość (RDS 45 n).

31. Nikt z nas nie obejmuje swoim sądem całej prawdy, ale niejako cała prawda obejmuje nas w tym, co każdy z osobna sądzi (RDS 46).

32. Podobnie jak Hegel, który uważał, że sowa Minerwy (tzn. mądrość, zrozumienie znaczenia faktów, wydarzeń) wylatuje o zmierzchu (danej epoki), Gadamer sądzi, iż „[...] obiektywne poznanie daje się osiągnąć dopiero z pewnego dystansu historycznego [...] dopiero wtedy, gdy należy do jakiegoś zamkniętego kontekstu” (PIM 283).

33. Istotną rolę odgrywa dystans czasowy i kulturowy; chodzi więc o to, by „[...] dystans czasowy rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumie-

nia” (PIM 32). Co więcej, zdaniem Gadamera, „Dopiero gdy osłabną wszelkie aktualne odniesienia, możemy ujrzeć jej [rzeczy, wypowiedzi, tradycji] właściwą postać” (PIM 283).

34. Gadamer przyjmuje Heideggerowską koncepcję prawdy, w myśl której „Prawda to nieskrytość” (RDS 35).

Kwestia ‘metody’:

35. Zdaniem Michalskiego „hermeneutyka” Gadamera nie jest ani teorią, ani metodą: „jest to próba myśli, usiłującej nie zniszczyć wspólnoty, dzięki której żyje; nie przekształcać jej w monolog [...]. Jest próbą rezygnacji z »filozofowania od góry« i uniknięcia jałowego wyboru między »absolutyzmem« a »relatywizmem«” (RDS 16 n). Ja sądzę jednak, że hermeneutyka, i to hermeneutyka Gadamera, jest m.in. właśnie metodą – metodą rozumienia, interpretowania i wykładania sensu dziejów kultury ludzkiej i jej wytworów. Tytuł jego głównego dzieła nie jest więc przypadkowy, lecz umocowany w całej jego koncepcji myślenia

36. Podstawowe przeświadczenie hermeneutyczne głosi, że „Żyjemy pośród form tego, czego nie można zobiektywizować” (RDS 38).

37. Dlatego „Na początku wszelkiej humanistyki historycznej musi [...] nastąpić likwidacja abstrakcyjnego przeciwieństwa tradycji i historii, dziejów i wiedzy” (PIM 270).

38. W sensie metodologicznym hermeneutyka Gadamera opiera się na przeświadczeniu o „Prymacie pytania nad odpowiedzią, co oznacza, że wypowiedź jest ze swej istoty odpowiedzią” (RDS 41).

39. Koncepcja hermeneutyki Gadamera jest koncepcją dynamiczną: „Nowoczesne badanie historyczne jest nie tylko badaniem, lecz pośrednikiem w przekazie tradycji [...]. Badanie historyczne opiera się [...] na historycznym ruchu, jaki jest udziałem samego życia” (PIM 272).

40. Metodologicznie ważne jest u Gadamera założenie, iż „Każda wypowiedź jest umotywowana. Każda ma założenia, których nie wypowiada [...]” (RDS 41).

41. Podejście historycznodziejowe implikuje, że „Myślenie rzeczywiście historyczne musi uwzględnić także własną dziejowość” (PIM 284), albowiem „prawdziwie historyczna świadomość dostrzega też własną współczesność i tak, że siebie samą i to, co historycznie inne, widzi we właściwych relacjach” (PIM 289).

42. „całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podstawie całości. Tu i tam zachodzi relacja o charakterze kolistym. Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części określające się na podstawie całości ze swej strony określają tę całość [...] ruch rozumienia przebiega stale od całości do części i na powrót do całości. Zadanie polega na tym, by na zasadzie koncentrycznych kręgów rozszerzać spójność zrozumianego sensu. Zgodność wszystkich szczegółów z całością to kryterium poprawności rozumienia” (PIM 277 n).

43. Ten metodologiczny „Krag nie ma [...] formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora” (PIM 279).

44. Zdaniem autora *Prawdy i metody* „Między całością i częścią zachodzi kolistą relacja [...] zawsze od całości do części i z powrotem do całości przebiega ruch naszego rozumienia” (por. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 227).

Pojęcie ‘rozumienia’:

45. „Rozumienie jest zgodnie ze swą istotą procesem efektywnodziejowym” (PIM 285). (Tamże Gadamer nazywa ten proces „dziejami efektywnymi” (*Wirkungsgeschichte*)).

46. „celem wszelkiego porozumienia i wszelkiego rozumienia jest zgoda co do jakiejś sprawy [...] ‘pełne zrozumienie’ tekstu można osiągnąć tylko na drodze historycznej interpretacji” (PIM 278).

47. Źródłem hermeneutyki jest fakt poszukiwania sensu, zrozumienia naszego bytowania w świecie, w dziejach (RDS 2).

48. „Życie ducha polega na tym, by w inności rozpoznawać siebie” (PIM 323).

49. „Zrozumienie [...] obejmuje zawsze wydobyć się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i stanowi konieczną stronę tego, co nazwaliśmy doświadczeniem we właściwym sensie” (PIM 332).

50. Wszelkie rozumienie zakłada uznanie „istotowego uprzedzeniowego charakteru” wszelkiego przekazu (PIM 260).

51. „[...] rozumienie nie jest tylko postępowaniem odtwórczym, ale ma zawsze również twórczy charakter” (PIM 282). Dlatego trudno się zgodzić z opinią Pawła Ozdowskiego, który twierdzi, że „Gadamer wysuwa [...] koncepcję istnienia jednego prawomocnego poznania” [...] (OZD 110).

52. Konstatację tę potwierdza teza Gadamera, iż „Rozumienie nie jest [...] lepszym rozumieniem, ani w sensie merytorycznej lepszej wiedzy dzięki bardziej wyraźnym pojęciom, ani w sensie zasadniczej wyższości, jaką to, co świadome, ma nad nieświadomą twórczością” (PIM 282). Krytycznie do twierdzenia tego nawiązuje ostatnio Karl-Otto Apel.

53. „Rozumie się inaczej, gdy się w ogóle rozumie” (PIM 282).

54. „Gdy staramy się zrozumieć jakiś tekst, nie przenosimy się w duchowe usposobienie autora, lecz (jeśli już chcemy mówić o przenoszeniu się) w perspektywę, z jakiej patrząc, ktoś inny doszedł do swego poglądu” (PIM 278).

55. Nie polega to „[...] ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innego własnej miary, lecz stanowi wzniesienie się do wyższej ogólności” (PIM 289).

56. „Rozumienie jest zgodnie ze swą istotą procesem efektywnodziejowym” (PIM 285). (Tamże Gadamer nazywa ten proces „dziejami efektywnymi” (*Wirkungsgeschichte*) (PIM 285)).

57. Swoisty realizm można wyczytać z tezy, iż „rozumienie uzyskiwane z metodyczną samoświadomością musi swych antycypacji nie tyle po prostu dokonywać, ile raczej je sobie uprzytamniać, aby je kontrolować i uzyskiwać przez to od strony rzeczy samych rzeczywiście zrozumienie” (PIM 259).

58. Rozumienie polega na tym, że posiadamy przeżycia, które znamy od wewnątrz (RDS 24).

59. „Naszą świadomość historyczną wypełnia zawsze pewna wielość głosów, którymi przeszłość rozbrzmiewa” (PIM 272).

60. „Filozofia [...] nie może być niczym więcej niż tylko jednym z głosów w tej rozmowie [...]. Nie dostarcza żadnego kryterium, które by raz na zawsze pozwoliło oddzielić prawdę od nieprawdy, wiedzę od przesądu” (RDS 15).

61. „Życie ducha polega na tym, by w inności rozpoznawać siebie”. „Zrozumienie [...] obejmuje zawsze wydobyć się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i stanowi konieczną stronę tego, co nazwalismy doświadczeniem we właściwym sensie” (PIM 332).

62. Ważne znaczenie ma przyznanie i akcentowanie przez Gadamera faktu, iż „Myślenie rzeczywiście historyczne musi uwzględnić także własną dziejowość” (PIM 284), ponieważ „prawdziwie historyczna świadomość dostrzega też własną współczesność i tak, że siebie samą i to, co historycznie inne, widzi we właściwych relacjach” (PIM 289).

63. Wyraźnie lingwistyczny – a także Heglowski, jeśli wyraz ‘język’ zastąpimy tu słowem ‘pojęcie’ – wydźwięk ma natomiast teza, iż „[...] kto chce rozumieć, jest związany z rzeczą, która na drodze przekazu tradycji wyraża się w języku” (PIM 281).

64. Bardzo problematyczne są implikacje tezy, że „[...] rozumienie nie jest tylko postępowaniem odtwórczym, ale ma zawsze również twórczy charakter” (PIM 282).

65. Często kwestionowana – na przykład przez Apla i Krämera – jest teza Gadamera, w myśl której „Rozumienie nie jest [...] lepszym rozumieniem, ani w sensie merytorycznej lepszej wiedzy dzięki bardziej wyraźnym pojęciom, ani w sensie zasadniczej wyższości, jaką to, co świadome, ma nad nieświadomą twórczością” (PIM 282).

66. Gadamer podkreśla też, że „Gdy staramy się zrozumieć jakiś tekst, nie przenosimy się w duchowe usposobienie autora, lecz (jeśli już chcemy mówić o przenoszeniu się) w perspektywę, z jakiej patrząc, ktoś inny doszedł do swego poglądu” (PIM 278).

67. Rozumienie bowiem nie polega „[...] ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innego własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności” (PIM 289).

68. Tezę o metodologicznym „kole” (*resp.* „kręgu”) hermeneutycznym ilustruje twierdzenie, że „całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podsta-

wie całości. [...] Tu i tam zachodzi relacja o charakterze kolistym. Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części określające się na podstawie całości ze swej strony określają tę całość [...] ruch rozumienia przebiega stale od całości do części i na powrót do całości. Zadanie polega na tym, by na zasadzie koncentrycznych kręgów rozszerzać spójność zrozumianego sensu. Zgodność wszystkich szczegółów z całością to kryterium poprawności rozumienia” (PIM 277 n.).

69. Optymizm poznawczy ogranicza teza, że „[...] refleksja efektywnodziejowa nie daje się przeprowadzić do końca [...]. Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągnąć samowiedzy. Wszelka samowiedza wydobywa się z dziejowego już-z-góry-dania” (PIM 285 n.).

70. Teza, iż „Prawdziwy przedmiot historyczny nie jest przedmiotem, lecz [konstituowaną] jednością [sensu]” (PIM 285), pozwala zaliczyć Gadamera do grona umiarkowanych hermeneutycznych konstruktywistów uznających „czynną rolę podmiotu w poznaniu”. Umiarkowanych dlatego, że – jak powiada – „rozumienie uzyskiwane z metodyczną samoświadomością musi swych antycypacji nie tyle po prostu dokonywać, ile raczej je sobie uprzytamniać, aby je kontrolować i uzyskiwać przez to od strony rzeczy samych rzeczywiście zrozumienie”.

71. (Antysejentyistyczny) radykalizm Gadamera wyraża jego twierdzenie, iż »wolna od uprzedzeń nauka« dzieli więcej, niż sobie sama uświadamia, z ową naiwną recepcją i refleksją, pośród których żyją tradycje i [...] przeszłość” (PIM 270). Analogiczny wydzwitek ma teza, że „Władza nauki kończy się tam, gdzie dociera się do właściwych zagadnień ludzkiego istnienia – skończoności, winy, śmierci, krótko mówiąc – do tak zwanych sytuacji granicznych” (RDS 43).

72. Historyzm jego hermeneutyki (będący zmodyfikowanym echem Hegla) dobitnie wyraża teza, iż „nie dzieje należą do nas, lecz my do nich. Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie” (PIM 265).

73. Ważne metodologicznie jest też twierdzenie, że „Każda wypowiedź jest umotywowana. Każda ma założenia, których nie wypowiada [...]. Pierwszeństwo w logice ma nie sąd, ale pytanie” (RDS 41, 42).

74. Metaforyczny charakter ma twierdzenie, że „wypowiedź jest czymś więcej niż uobecnieniem danego stanu rzeczy [...] wypowiedź należy do całości dziejowej egzystencji” (RDS 44).

75. Ostatecznie „Sama historia jest *ratio philosophandi*, drogą poznania prawdy. Człowiek studiujący dzieje sam określony jest przez doświadczenie dziejów. Historię pisze się wciąż na nowo, bo jesteśmy stale określani przez naszą teraźniejszość” (RDS 44).

76. „Prymat pytania nad odpowiedzią oznacza, że wypowiedź jest ze swej istoty odpowiedzią” (RDS 41). Ja tę relację między pytaniem i odpowiedzią widzę inaczej. Uważam bowiem, że warunkiem *sine qua non* poprawnie sformułowane-

go, poważnego pytania jest pewna „przedwiedza” na temat jego przedmiotu i tym samym na temat możliwej (*resp.* możliwych) odpowiedzi na nie. Ta przedwiedza umożliwia sprawdzenie, czy odpowiedź jest 1) odpowiedzią na nasze pytanie i, ewentualnie, 2) czy jest odpowiedzią wystarczającą. Brak takiej przedwiedzy weryfikację tę czyniłby niemożliwą lub przypadkową.

77. Niekiedy Gadamer możliwość zrozumienia traktuje bardziej optymistycznie, np. gdy twierdzi, że „celem wszelkiego porozumienia i wszelkiego rozumienia jest zgoda co do jakiejś sprawy [...] ‘pełne zrozumienie’ tekstu można osiągnąć tylko na drodze historycznej interpretacji” (PIM 278). Wypada tu zauważyć, że interpretacja jest „tylko” (mniej lub bardziej uprawnioną) interpretacją rzeczy (*resp.* faktów), a nie samymi tymi rzeczami (faktami), nie ich adekwatnym jedno-jednoznacznym opisem. ‘Interpretacja’, jako taka, nie wyklucza innych, konkurencyjnych interpretacji, które mogą ją unieważnić. Trudno więc ją bez zastrzeżeń nazywać poznaniem (w sensie *episteme*). Bardziej przypomina ‘mniemanie’ (grecką *doxa*). Ale być może jest tak, że nic innego nie jesteśmy w stanie osiągnąć?

78. Genetycznie ‘oświeceniowy’ racjonalizm Gadamera prześwituje w jego twierdzeniu, że „założenie o tajemniczym mroku, w jakim tonie poprzedzająca wszelkie myślenie mityczne świadomość zbiorowa, jest równie dogmatyczne i abstrakcyjne jak założenie o stanie doskonałym spełnionego oświecenia lub o wiedzy absolutnej” (PIM 263).

79. Gadamer wielokrotnie podkreśla, że „W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić” (PIM 401).

80. Ostrożniej niż konwencjonalisci językowi (np. Ajdukiewicz, Wittgenstein, Kołakowski) twierdzi, że „Językowe uwarunkowanie naszego doświadczenia świata nie oznacza żadnej wyłączności perspektywy [...]. Świadomość uwarunkowania nie znosi wcale samego tego uwarunkowania” (PIM 407).

* * *

Sądzę, że już na podstawie tych wybranych tez można zrekonstruować stanowisko Gadamera w podstawowych sprawach filozofii współczesnej i orzec, czy jego krytycy mają we wszystkim rację. Obrona tu przeze mnie forma rekonstrukcji jego stanowiska hermeneutycznego temu właśnie celowi miała przede wszystkim służyć.

Zbigniew Zwoliński