

DRUGI OKRES FILOZOFII STAROŻYTNEJ

(OKRES OŚWIECENIA I SYSTEMÓW STAROŻYTNYCH
V—IV W. PRZED CHR.)

W V wieku ośrodek życia umysłowego w Grecji przeniósł się z kolonij do ziem macierzystych: Ateny stały się stolicą greckiej kultury. Był to złoty wiek tej kultury, wiek Peryklesa, czas pokoju i bogactwa, rozkwitu cywilizacji, sztuki i nauki, czas Sofoklesa, Eurypidesa i Arystofanesa, Fidiasza i Polikleta.

Umysłowość grecka uległa w owym czasie gwałtownej przemianie; rychło wyzbyła się pierwotności i naiwności. Nie tylko zwiększyła się intensywność życia umysłowego, ale również zmienił się jego kierunek: gdy dotąd przedmiotem zainteresowania i badań Greków była głównie przyroda, teraz stał się nim człowiek i jego dzieła. Przemiana objawiła się też w filozofii, która teraz weszła w okres humanistyczny.

Pierwszymi wyrazicielami owej przemiany umysłów byli nauczyciele-wychowawcy, „sofiści” i Sokrates; potem dopiero przyszli zawodowi filozofowie: Platon, Arystoteles i inni. Sofiści byli prawie wyłącznie humanistami, Sokrates tym bardziej. Natomiast Platon pod koniec życia, a zwłaszcza Arystoteles, łącząc nową filozofię człowieka z dawną filozofią przyrody, objęli całokształt dotychczasowych zagadnień filozoficznych; prace ich stanowią już pełny system filozofii.

Dawało to historykom filozofii podstawę do oddzielania dwu okresów filozofii: okresu humanistycznego oświecenia, do którego należeli sofisci i Sokrates, oraz okresu systematycznego, którego głównymi przedstawicielami byli Platon i Arystoteles. Wszakże szybkość, z jaką te fazy następowały po sobie, i jednolitość warunków, w jakich w obu fazach rozwijała się filozofia, skłaniają do traktowania ich łącznie jako jednego okresu. Okres ten od dawna uznany jest za okres klasyczny filozofii greckiej.

W poprzednim okresie brakło jeszcze nauk specjalnych obok filozofii, ona sama była generalną nauką. W tym natomiast weszły na drogę szybkiego postępu zarówno matematyka i astronomia pitagorejczyków, jak medycyna Hipokratesa, historia Tucydidesa, lingwistyka itd.; utworzyły one zasób wiedzy trudny już do objęcia przez jeden umysł i wymagały podziału pracy. Przez to filozofii przypadł inny zakres badań, niż miała dotychczas.

Sofiści i Sokrates, a zwłaszcza Platon i Arystoteles, zajęli pierwszy plan epoki zarówno w oczach współczesnych jak i potomności. Wszelako należy pamiętać, że poza nimi istniały inne jeszcze obozy w filozofii. Był to okres niezwykle pełni i różnorodności intelektualnej. Jeszcze dawna filozofia przyrody miała nadal swych przedstawicieli; Demokryt był rówieśnikiem sofistów, a szkoła jego trwała jeszcze po jego śmierci; dla pitagorejskich prac naukowych teraz dopiero przyszedł czas rozkwitu. Z pism Platona widać nawet,

że czuł się osamotniony i że nie jego idealizm, lecz materializm był doktryną panującą naówczas wśród inteligencji greckiej. Jednakże tamci myśliciele byli kontynuatorami przeszłości; wyrazicielami nowego ducha w filozofii tego okresu byli: 1) sofisci, a wśród nich głównie Protagoras, 2) Sokrates, 3) wspólni uczniowie sofistów i Sokratesa: cynicy i cyrenaicy, 4) Platon, 5) Arystoteles.

Z tego okresu filozofii greckiej przechowały się autentyczne pisma filozofów, jednakże tylko owych dwóch klasyków: Platona i Arystotelesa; po sofistach i sokratykach nawet fragmentów zostało niewiele, Sokrates zaś wcale nie pisał.

Okres ten, w którym filozofia była przedmiotem gorących namiętności i ostrych walk, okres wielkich przeciwieństw i genialnych pomysłów, który jak żaden inny zaważył na dalszych losach filozofii, trwał niedługo, około stulecia. Początek jego przypada na połowę V wieku, a mniej więcej równocześnie ze śmiercią Arystotelesa (322 r.) sytuacja ogólnokulturalna, specjalnie zaś filozoficzna, uległa takiej zmianie, że wypada z tą datą rozpocząć nowy okres filozofii.

PROTAGORAS I SOFIŚCI

W V w. powstał w Atenach nowy typ filozofii, zupełnie różny od dotychczasowej filozofii przyrody. Orientacja jej była humanistyczna, a zasadnicze stanowisko relatywistyczne. Przedstawicielami jej byli sofisci, wśród których najbardziej oryginalnym myślicielem był Protagoras.

SOFIŚCI, którzy pierwsi dali w filozofii wyraz nowym prądom, nie stanowili szkoły filozoficznej i w ogóle nie byli filozofami z zawodu. Z zawodu byli nauczycielami i wychowawcami, przygotowującymi do życia publicznego, i zawód ten stanowił główny łącznik między tą różnorodną skądinąd grupą ludzi. Nauczyciele tacy już od Solona działali w Atenach, ale wydatną rolę zaczęli odgrywać dopiero teraz, gdy w wychowaniu jęto kłaść nacisk na wykształcenie, a nie na teżyżnę duchową i fizyczną, jak to było pierwotnie, i gdy powszechna stała się potrzeba oświaty i chęć brania udziału w życiu umysłowym i publicznym. Sofistom wypadło uczyć teraz nie tylko młodzież, ale i dorosłych. Uczyli ich mówić i działać — a i sami występowali jako mówcy i działacze. Spełniali funkcję, którą w dzisiejszych czasach spełnia publicystyka i uniwersytety powszechne; sofista był „na wpół dziennikarzem; na wpół profesorem”. Zawód ich wymagał, aby byli ludźmi współczesnymi, aby uczyli zgodnie z duchem czasu; stąd reprezentatywność ich poglądów.

Nie wszyscy byli filozofami, ale pomiędzy nimi było kilku myślicieli wybitnych, jak Protagoras, Gorgiasz, filozoficznie zbliżony do eleatów, Hippiasz, Prodyk; mniej sławnych było wielu, a bywali między nimi „polihistorzy i tacy, co pogardzali nauką; paradoksiści i trywializatorzy, konserwatyści i radykałowie, filozofowie na serio i na żarty”.

Okres działalności sofistów trwał dość długo, przez całe prawie stulecie: Protagoras i Gorgiasz byli starsi od Sokratesa, a jeszcze za Arystotelesa sofisci byli czynni. Najświetniejszym dla sofistyki czasem był jej początek, czas Protagorasa i Gorgiasza. Wówczas towarzyszyło im powodzenie: nawet w konserwatywnej i nieprzyjaznej dla oświaty Sparcie Prodyk i Hippiasz znaleźli uznanie. Stanowili elitę umysłową Grecji; wielcy politycy

greccy, poeci, jak Eurypides, a nawet Sofokles, mówcy, jak Izokrates, uczeni, jak Tucydydes, uczyli się od nich i poszukiwali ich towarzystwa.

Ale wkrótce życzliwy stosunek Greków do sofistów uległ radykalnej przemianie. Przyczyn było parę. Arystokratyczne społeczeństwo zarzucało im, że uczą za pieniądze; w oczach Greków było to poniżanie pracy umysłowej. Następnie, konserwatyści wystąpili z zarzutem, że ucząc burzą wiarę i tradycję; zarzut ten sofisci dzielili zresztą z wszystkimi bez mała, co w Grecji zajmowali się filozofią. Wreszcie, dla względów zarówno rzeczowych jak i osobistych, wystąpił przeciw nim Platon i zwalczał ich w sposób gwałtowny i nie przebierający w środkach. On to może najwięcej przyczynił się do poniżenia sofistów w opinii potomności: pisma sofistów nie przechowały się, zabrakło życzliwych świadków ich pracy, potomność znała ich z relacji Platona i patrzyła na nich jego oczami.

Sam wyraz „sofista”, który pierwotnie miał sens dodatni, nabrał ujemnego: najpierw znaczył tyle, co „uczony”, potem tyle, co „pseudouczony”; również wyrazy „sofizmat” i „sofistyczny” otrzymały odpowiednio pejoratywne znaczenie. Sofistyka stała się synonimem erystyki, tj. rozumowania, które dla fałszywego twierdzenia stwarza pozory prawdy. Wzory takich poczynań znamy z parodii Platona (*Eutydem*) i Arystotelesa (*De sophisticis elenchis*). Prawdą jest, że sofisci nadużywali dialektyki — ale czynili to naówczas wszyscy, czynili to uczniowie Sokratesa i sam Platon nie był bez winy. Początek zaś dali tu nie sofisci, lecz eleaci: oni nauczyli, że wszystkiego można dowieść, i wytworzyli upodobanie do dowodzenia tez najmniej prawdopodobnych. Poza tym ten „antylogiczny kunszt” uprawiano naówczas, ale jeszcze więcej podejrzewano się wzajemnie o uprawianie go: był to — razem z zarzutem bezbożności — najpotoczniejszy zarzut przeciw niewygodnym filozofom. Sofisci, jeśli nań zaślezyli, to przeważnie późniejsi, epigoni; ci byli małymi ludźmi, o których pamięć zaginęła, zarzut zaś przylgnął do tych, co byli znani i wybitni. Dopiero w XIX w. uświadomiono sobie ten stan rzeczy i podjęto rehabilitację sofistów. Pierwszy uczynił to George Grote w swej *Historii Grecji*.

PROTAGORAS był najbardziej filozoficznym umysłem wśród sofistów; sformułował filozoficzne zasady, w imię których występowali sofisci. Żył zapewne od 481 do 411 r.; jeśli daty te są prawdziwe, to był starszy od Demokryta i od Sokratesa. Pochodził z Abdery. Był pierwszym filozofem w nowym stylu: mniej badaczem, więcej nauczycielem, mówcą, popularyzatorem. Był prawodawcą kolonii Turioi w Wielkiej Grecji. W latach dojrzałych przebywał w Atenach i należał do grona przyjaciół Peryklesa. Głównym jego pismem była *Rozprawa polemiczna o prawdzie i bycie*; poza tym był autorem prac gram. tycznych, etyczno-społecznych i technicznych. Dzieło *O bogach*, które odczytał w domu Eurypidesa, zostało na skutek denuncjacji spalone i wywołało proces przeciw autorowi. Chcąc uniknąć procesu opuścił Ateny i płynąc na Sycylię utonął.

POGLĄDY. 1. NOWY STOSUNEK DO NAUKI. Naukowe badania, jakie prowadzili sofisci, były nowego typu, i to zarówno pod względem przedmiotu i metody, jak też zadań, jakie sobie stawiali.

A) Pod względem przedmiotu badań. Dotychczas filozofowie ograniczali się do badania przyrody, teraz nastąpił radykalny zwrot ku badaniom humanistycznym. Hippiasz, polihistor owych czasów, uczony, poeta, polityk, technik, zajmował się również matematyką i astronomią, ale zwłaszcza etnologią, teorią sztuki, chronologią, mnemotech-

nią. Głównym przedmiotem badań sofistów jako nauczycieli życia publicznego były, z natury rzeczy, dialektyka, retoryka, polityka, etyka. Badali także język i w tej dziedzinie położyli znaczne zasługi: Protagoras klasyfikował zdania i wyrazy, Prodyk zbierał synonimy. Ogólnie biorąc, zakresem ich dociekań było to, co oni sami nazywali „obyczajami” (νόμοι), a co się dziś nazywa „kulturą”.

B) Pod względem zadań stawianych nauce. Pierwsi uczeni pojmowali ją czysto teoretycznie, szukali wiedzy dla wiedzy; sofisci natomiast podporządkowali czynność badawczą celom praktycznym, zbliżyli z powrotem naukę do umiejętności praktycznych. Protagoras — wedle Platona — definiował naukę jako „zaradność w zarządzaniu domem i państwem oraz możliwie największą sprawność w działaniu i mówieniu”. W tym tkwiła zresztą słabość stanowiska sofistów, że chodziło im nie o to, co prawdziwe, lecz — co skuteczne.

C) Pod względem metody badań. W pierwszym okresie filozofii duże znaczenie miała metoda dedukcyjna; wprawdzie sofisci posługiwali się też dialektyką, ale była ona dla nich metodą nie badania, lecz prowadzenia sporów. Jeśli zaś prowadzili badania, to przeważnie empiryczne. Protagoras zajmował postawę, którą po wielu wiekach nazwano „pozytywistyczną”: chciał trzymać się faktów i unikać konstrukcji w nauce. Od niego zapewne pochodzi starożytne pojęcie doświadczenia (ἐμπειρία) naukowego, rozumianego jako a) obserwowanie, jakie zjawiska występują łącznie, i b) wnioskowanie z jednego z tych zjawisk o drugim. Wedle tej koncepcji nauka ogranicza się do stwierdzania faktów i związków między nimi oraz do przewidywania na ich podstawie faktów przyszłych.

2. MINIMALISTYCZNA TEORIA POZNANIA. Poza tymi nowościami metodologicznymi sofisci wypowiadali również nowe a typowe dla swej epoki poglądy na naturę poznania. Nowa była już sama zasadnicza postawa: w pierwszym bowiem okresie starożytności filozofowie występowali z maksymalnymi wymaganiami wobec poznania, domagali się od niego powszechności, obiektywności, pewności, a zarazem ufali, że wiedza ludzka tym wymaganiom sprostą. Teraz zaś postawa filozofów zmieniła się: teorie sofistów były wyrazem nieufności do wiedzy, opinia ich o zdolnościach poznawczych człowieka była ujemna, uważali, że wiedza zaledwie może spełnić minimalne wymagania.

I doszli do czworakiego poglądu na poznanie. Po pierwsze, twierdzili, że prawdę poznajemy tylko przy pomocy zmysłów; dawali tym wyraz sensualizmowi. Następnie głosili, że nie ma prawdy powszechnej, bo prawda jest dla każdego inna; to był ich relatywizm. Prawda zaś jednego człowieka ma wyższość nad prawdą drugiego o tyle tylko, o ile posiada większą użyteczność praktyczną; to był praktycyzm. Sądziłi zaś, że jest to jedynie wynikiem umowy, iż pewne prawdy uchodzą za obowiązujące powszechnie; to był ich konwencjonalizm.

Inicjatorem tej „minimalistycznej” teorii poznania był Protagoras. Stan naszych źródeł nie pozwala wszakże dokładnie osądzić, ile zdziałał on sam, ile jego następcy.

3. SENSUALIZM I RELATYWIZM. Wbrew przeważającym wśród greckich filozofów tendencjom racjonalistycznym, Protagoras był sensualistą. Sensualizm zaś zaprowadził go do relatywizmu: poznanie nasze jest względne, skoro jest oparte na postrzeżeniach, boć postrzeżenia tej samej rzeczy bywają u różnych jednostek różne.

Jaka jest przyczyna względności postrzeżeń? Czy jest natury subiektywnej, czy obiektywnej? Inaczej mówiąc, czy tkwi w umyśle postrzegających jednostek, czy też w postrzeganej rzeczywistości? W umyśle widział ją współczesny Protagorasowi Demokryt. Natomiast

Protagoras pozostał wierny greckiemu przekonaniu, że wszelkie poznanie jest bierne i że umysł może zawierać jedynie odbicie przedmiotów zewnętrznych. A jeśli tak, to także przyczyna względności postrzeżeń musi tkwić w postrzeganej rzeczywistości: postrzeżenia są odbiciem rzeczywistości, więc jeśli są względne, to względna musi być sama rzeczywistość.

Wytwarzało to niezmiernie paradoksalną koncepcję rzeczywistości. „Wszystko” — mówił Protagoras — „co jest zjawiskiem dla ludzi, to istnieje”. Zjawiska są różnorodne i względne, więc różnorodna i względna jest również rzeczywistość. Jest to możliwe dzięki temu, że materia, stanowiąca jej podłoże, może przybierać różne postacie, posiada nie jedną naturę, lecz wiele różnych i sprzecznych natur; jest wszystkim tym, co się komukolwiek zjawia. Najbardziej rozbieżne sądy o rzeczywistości są możliwe i wszystkie są równie prawdziwe: bo, jak to wynikało z założeń Protagorasa, rzeczywistość posiada własności rozbieżne i wręcz sprzeczne. Protagoras nie uchylił się od tej konsekwencji i pojmował rzeczywistość jako niezgodną z zasadą sprzeczności. Był to wynik naturalny dla myśliciela, który chciał połączyć skrajny sensualizm z realistycznym pojmowaniem poznania. Względność zmysłowego poznania przeszła na przedmioty poznania i relatywizm z epistemologicznego stał się też kosmologiczny.

Relatywizm zapoczątkowany przez Protagorasa miał zabarwienie antropologiczne. Hasłem jego było: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”, jak mówi jedyne zdanie, zachowane z jego głównego dzieła. To znaczy: jaka w każdej sprawie odpowiedź jest trafna, to zależy od człowieka, który ją daje. Dlatego też w każdej sprawie może się zdarzyć, że będą o niej wypowiedzane zdania ze sobą sprzeczne. Protagoras zebrał nawet w specjalnym dziele takie „antylogie”. Dzieło zaginęło — ale zastępuje je rozprawka *Podwójne twierdzenia*, napisana przez nieznanego sofistę, który idąc torem Protagorasa pokazywał względność poglądów na to, co dobre i złe, prawdziwe i nieprawdziwe. Oto np. choroba jest dobra i zła zarazem; jest zła dla chorego, ale dobra dla lekarza.

4. PRAKTYCYZM. Wobec przekonania sofistów, że przeciwne opinie mogą być równie prawdziwe, było naturalne, że dawali pierwszeństwo prawdom życiowo dogodnym. Przy uznawaniu i odrzucaniu opinii miarodajny był dla nich praktyczny punkt widzenia. Zastosował go do rozwiązania prawdy, jak się zdaje, sam Protagoras.

Zdrowemu jadło wydaje się słodkie, a choremu gorzkie; zdrowy przez to nie jest od chorego mędrszy ani nie ma trafniejszego stosunku do jada, ale — jest w położeniu lepszym, bo przyjemniejszym. Nieświadomi rzeczy — powiada Protagoras — nazywają niektóre twierdzenia prawdziwymi, ja zaś zowię jedne od drugich lepszymi, ale nigdy prawdziwszymi. Twierdzenia są równie prawdziwe, ale skoro jedne z nich są lepsze, to należy trzymać się lepszych. A kto uległ gorszym, powinien tak pokierować umysłem, aby je zmienić na lepsze. Mędrkami są ci, co tej zmiany dokonują: lekarze dokonują jej przez lekarstwa, sofisci — przez rozumowanie. Wprawdzie, co się komu wydaje słuszne, to też jest dlań słuszne — ale mędrzec może spowodować, że nie będą to twierdzenia przykre, lecz przyjemne.

5. KONWENCJONALIZM był dalszą konsekwencją relatywizmu. To, że wśród względnych prawd niektóre uważane są przez ludzi za obowiązujące, może być tylko wynikiem umowy. W szczególności sofisci skłonni byli za konwencjonalne uważać obowiązujące poglądy na mowę, prawo, moralność, religię. Jest to najtypowszy ich pogląd.

Epoka, która zaczęła zajmować się sprawami specjalnie ludzkimi, zauważyła łatwo, że nie wszystko jest w nich zgodne z „naturą” (φύσει), że wiele tych spraw ma źródło

w ludzkiej decyzji i „umowie” (νόμος). Już dawniej poeta Pindar i historyk Herodot, widząc niezgodę w poglądach panujących wśród Greków, twierdzili, że „umowa jest władcą wszystkich ludzi”; Archelaos, uczeń Anaksagorasa, przeciwstawiał naturę i umowę i z tego punktu widzenia pisał o pięknie, sprawiedliwości i prawie. Ale na wielką skalę przeciwstawianie natury i umowy zaczęli stosować typowi przedstawiciele epoki: sofisci.

Genezę umowności rzeczy ludzkich pojmowali bardzo rozmaicie: jedni bowiem uważali konwencjonalne poglądy panujące wśród ludzi za wytworzone i narzucone przez silnych dla wyzyskania słabych, inni — za chytry wymysł słabych dla obrony przed silnymi. Obie koncepcje łączył Krycjasz, osławiony polityk, wychowanek sofistów, który głosił, że prawo obowiązujące jest wytworem większości słabych, religia zaś — wymysłem silnego władcy dla pohamowania tłumu.

Sofisci nie zaprzeczali, że istnieją także „prawa natury”, ale pojmowali je w swoisty sposób. Mianowicie, za prawo natury uważali na ogół tylko prawo silniejszego. I byli wśród sofistów tacy, co wobec umowności norm kultury głosili hasło powrotu do natury, czyli — do panowania siły. Trzymach, którego karykaturę dał Platon w *Rzeczypospolitej*, odrzucał, jako czysto umowne, normy moralne i religijne, a Kallikles, bohater Platońskiego *Gorgiasza*, pogardzał potocznymi poglądami jako „moralnością tłumu”, i uznawał jedynie przyrodzone prawo silnego, którego zasadą jest wola mocy, cnotą energia pozbawiona skrupułów, a celem władza i pełnia życia.

Był wszakże i drugi prąd wśród sofistów. I ci również kulturę ludzką mieli za umowną. Likofron, uczeń Gorgiasza, uważał państwo za wynik umowy uczynionej dla zagwarantowania wzajemnego bezpieczeństwa, na rzecz którego jednostki rezygnują z części swych praw osobistych. W podobnym też sensie Alkidamas, inny uczeń Gorgiasza, uważał prawo i obyczaje za urządzenia konwencjonalne. Ale ci sofisci potępiali konwencje, które służą czyimś interesom i przywilejom, a cenili tylko takie, które mogą wykazać się przed forum rozumu. Z tego stanowiska Likofron występował np. przeciw prerogatywom dobrze urodzonych, Alkidamas przeciw niewolnictwu. Ten odłam sofistów uznawał właśnie wyższość stosunków umownych nad naturalnymi: bo dzięki nim zamiast siły może zapanować sprawiedliwość społeczna.

Nie tylko ci sofisci-politycy, ale i sofista-filozof, jakim był Protagoras, znaczną część swej życiowej i pisarskiej pracy poświęcił temu, by w różnych dziedzinach życia, gdzie panują i muszą panować konwencje, konwencje te odpowiadały wymaganiom rozumu. Dążył tedy do zreformowania prawa obowiązującego tak, aby było racjonalne, aby kara nie była zemstą za przestępstwo, lecz odstraszeniem od dalszych przestępstw; do zrationalizowania ustroju społecznego, aby był ludziom nie przeszkodą, lecz pomocą w ich walce o byt; także do zrationalizowania mowy, aby była uformowana wedle jednej zasady, a nie wedle dwóch, wedle sensu i wedle formy.

6. POCZĄTKI ESTETYKI. Sofisci byli również pierwszymi, którzy na większą skalę zajmowali się estetyką czy, ściślej mówiąc, teorią sztuki. W tej dziedzinie pionierem był nie Protagoras, lecz Gorgiasz. Ich teoria sztuki nie miała jeszcze tak szerokiego zakresu, jak nowożytna: rozumienie bowiem sztuk przez Greków było węższe, nie mieli jeszcze pojęcia, które by obejmowało zarówno poezję jak plastykę, jeszcze nie widzieli ich łączności. Malarstwo, rzeźbę, architekturę — uważali za umiejętności czy kunszty takie same, jak tkactwo czy budowanie okrętów: cechą ich wszystkich jest, że wytwarzają

realne przedmioty. Poezja zaś ma inny charakter, nie właśnie nie wytwarza poza słowami, podobna jest raczej do wieszczania niż do umiejętności; a tak samo muzyka, którą też Grecy łączyli z poezją, traktowali jako jedno z nią.

Otóż estetyka wytworzona przez sofistów, pierwsza estetyka grecka, była tylko teorią poezji. Inspirowana zaś była przede wszystkim przez poezję sceniczną. Operowała trzema pojęciami: naśladowictwa (*μίμησις*), iluzji (*ἰπάτη*) i oczyszczenia (*κάθαρσις*). Miała trzy główne tezy: 1. poezja nie wytwarza przedmiotów realnych, lecz tylko ich słowne podobieństwa, „naśladowictwa”; 2. w umysłach słuchaczy wzbudza — jakby jakimś czarem — iluzję; słuchacze słysząc ze sceny o cierpieniu doznają uczuć takich, jak gdyby to były prawdziwe cierpienia Edypa czy Elektry; 3. i ostatecznie poezja wywołuje w nich gwałtowną reakcję, wyładowuje ich uczucia, i to wyładowanie, oczyszczenie daje im ulgę i radość. Ta ostatnia teza przypominała idee religijne pitagorejczyków i może od nich się wywodziła; pozostałe zaś tezy tej pierwszej estetyki były już własnym pomysłem sofistów, przede wszystkim Gorgiasza. Z czasem wyszły z niej trzy wielkie teorie estetyczne: jedna z nich kładła w sztuce nacisk na naśladowictwo, druga na iluzję, trzecia na wyładowanie uczuć. Tę ostatnią przejął częściowo Arystoteles, mianowicie dla wyjaśnienia natury tragedii. Druga — teoria estetycznego iluzjonizmu — rozwinęła się dopiero w czasach nowożytnych. Natomiast teoria naśladowictwa została przejęta przez Platona i Arystotelesa i na długie stulecia stała się panującą teorią estetyczną.

ZNACZENIE FILOZOFICZNE PROTAGORASA I SOFISTÓW. Byli tymi, którzy skierowali badania na człowieka, jego czynności i wytwory. Protagoras zaś stworzył samodzielną teorię filozoficzną. Po maksymalnych aspiracjach co do poznania, jakie ożywiały dotychczasowych filozofów Grecji, on pierwszy wystąpił z minimalizmem poznawczym i położył podstawy sensualizmu, relatywizmu, praktycyzmu, konwencjonalizmu. Był pierwszym w Grecji filozofem-relatywistą; w tym streszcza się jego pozycja historyczna.

Był filozofem nowego już typu: jego filozofia miała inny zakres niż filozofia dawniejszych myślicieli greckich. Nie zajmował się już budowaniem systemu przyrody. Nie zajmował się też teologią: bo wprawdzie napisał dzieło *O bogach*, ale pierwszym jego zdaniem było: „O bogach nie potrafię wiedzieć ani że są, ani że ich nie ma; wiele bowiem rzeczy przeszkadza mi to wiedzieć, niejasność samej rzeczy i krótkość życia ludzkiego”.

NASTĘPCY. Protagoras zostawił znaczną ilość uczniów. Z nich Kseniades z Koryntu i Eutydem z Chios wyciągnęli skrajne konsekwencje z jego stanowiska, aż do zaprzeczenia możliwości poznania. Pod wpływem jego był matematyk Teodoros z Cyreny, poeci Eurypides i Sofokles oraz liryczny poeta, ateista Diagoras z Melos. Z jego poglądów korzystali nawet uczniowie jego przeciwnika, Sokratesa, jak Antystenes i zwłaszcza Arystyp. — Z opóźacją zaś przeciw relatywiście wystąpił Sokrates, a przede wszystkim zwalczał go Platon; niemniej stanowisko Protagorasa nie zanikło w Grecji: dalszy ciąg rozpoczętej przez niego linii rozwojowej stanowili sceptycy.

W XIX i XX w. szereg filozofów należących do prądu pozytywistycznego i pragmatystycznego, w szczególności Laas w Niemczech i Schiller w Anglii, powoływało się na Protagorasa, uważając go daleko więcej niż Platona i Arystotelesa za rzeczywistego antenata nowoczesnej filozofii.

W tym samym czasie i w tych samych Atenach, gdzie kwitła sofistyka, wystąpił myśliciel, który wbrew relatywizmowi sofistów usiłował odnaleźć powszechne zasady poznania i działania. Był to Sokrates.

ZYCIE. Sokrates (469—399) urodził się w Atenach i w Atenach spędził całe swe życie. Był człowiekiem, w którym myśliciel w nierozdzielny sposób zespolił się z działaczem. Gdy tego wymagały potrzeby kraju, służył mu jako żołnierz i jako urzędnik — prytan; podczas wojny dawał dowody męstwa, podczas pokoju — rozwagi i odwagi cywilnej, występując sam jeden przeciw roznamietnionemu tłumowi. Na ogół jednak nie brał udziału w sprawach państwowych; całkowicie bowiem poświęcił się działalności innego rodzaju: działalności nauczycielskiej. Przypominała pod wieloma względami czynności sofistów i współcześni traktowali Sokratesa jak sofistę; jednakże dzieliło go od sofistów nie tylko to, że uczył bezinteresownie, ale też i cała treść nauki. Działanie jego polegało na tym, że uczył ludzi cnoty, a ściślej mówiąc, uczył ich rozumu, aby przez to doprowadzić do cnoty. W tej działalności widział sens swego życia. Absorbowała go tak, że o własnych sprawach nie myślał: żył wraz z rodziną w niedostatku. Był wszędzie tam, gdzie mógł znaleźć rozmówców, zatrzymywał ludzi na rynku, w palestrze czy na biesiadzie, by mówić z każdym o jego sprawach i zmuszać do zastanawiania się nad nimi, nad umiejętnością i cnotą. Zyskał sobie koło zwolenników i uczniów: najwykwintniejsza młodzież ateńska, jak Alcybiades, Krycjasz, Platon, Ksenofont, przestawała z nim stale. Ale obok zwolenników miał i surowych krytyków. Zyskał popularność, ale popularność jego nie była połączona z uznaniem. Ogół widział w nim tylko dziwaka; przeciętny Ateńczyk nie traktował na serio człowieka, który zaprzęta sobie głowę cudzymi sprawami, a nie może się zdobyć na nowy płaszcz: z tego stanowiska wydrwił go w swej komedii Ameipsjas. Inni widzieli w nim osobistość wręcz niebezpieczną: uprawiana przezeń analiza i krytyka przekonań i stosunków wydawała się groźna dla istniejącego porządku rzeczy. Arystofanes, który w 423 r. przedstawił Sokratesa w *Chmurach*, widział w nim ucieleśnienie bezcelowych rozważań, szkodliwej wolnomyślności, pychy, wymyślnych oszukaństw i braku szacunku dla tradycji. Pomimo takich o nim opinii mógł jednak jeszcze Sokrates przez ćwierć wieku czynić dalej swoje. Dopiero gdy doszedł do 70 roku życia, spotkało go publiczne oskarżenie, że działalność jego jest szkodliwa. Może działały tu przyczyny polityczne, poczucie zazwyczajającego się upadku Aten kazało szukać jego winowajców. Dość, że w r. 399 fabrykant Anytos, mówca Likon i poeta Meletos wnieśli przed sąd przysięgłych skargę na Sokratesa, że winien jest bezbożności oraz demoralizacji młodzieży. Sąd uznał winę Sokratesa. O karze śmierci nie myśleli zapewne ani oskarżyciele, ani sędziowie; tak ciężki wymiar kary wywołała postawa Sokratesa, który winy swej nie uznał, przeciwnie, kładł nacisk na doniosłość swej działalności. Z powodów religijnych wyrok nie mógł być wykonany zaraz i Sokrates spędził 30 dni w więzieniu. Mógł łatwo uniknąć śmierci, uczniowie chcieli mu ułatwić ucieczkę, lecz nie zgodził się stojąc na stanowisku posłuszeństwa prawu. Ostatnie dni spędził w rozmowach z uczniami; Platon, choć wówczas z powodu choroby nieobecny, opisał w *Fedonie* na podstawie relacji ostatnie chwile Sokratesa. „Wszyscy jednoznacznie przyznają, że żaden jeszcze człowiek, ile pamięć nasza sięga, nie zajrzał w oczy śmierci z większą godnością”, napisał uczeń Sokratesa, Ksenofont (IV, 8).

Potomność po wszystkie czasy widziała w Sokratesie ideał filozofa, a w jego życiu i śmierci doskonale wypełnienie obowiązków filozofa. Chłodny umysł łączył się w nim w przedziwny sposób z gorącym sercem. Silna, raczej zmysłowa natura była opanowana przez silną duszę. Brzydota przysłowiowa jego postaci była jakby symbolem wyższości ducha. Cechowała go równość i pogoda usposobienia, humor i łagodność. „Wydawał mi się najlepszym i najszczęśliwszym z ludzi”, pisał Ksenofont.

PISM nie zostawił, uczył tylko ustnie. O nauce jego wiemy z pism uczniów, głównie z dialogów Platona i *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta. Również i Arystoteles informuje o jego zasługach dla filozofii.

POGLĄDY SOKRATESA

Sokrates, podobnie jak sofisci i większość ludzi jego epoki, zajmował się tylko człowiekiem. W człowieku zaś interesowało go jedynie to, co uważał za najważniejsze, a zarazem mogące być przedmiotem reformy i ulepszenia: „Zajmował się” — jak podaje Arystoteles — „jedynie sprawami etycznymi, całą zaś przyrodą nie zajmował się wcale”. Mówił, że drzewa niczego nie mogą go nauczyć, uczą natomiast ludzie w mieście. I pracował na dwóch tylko polach: na polu etyki oraz logiki, którą uważał za niezbędną dla etyki.

I. POGLĄDY ETYCZNE Sokratesa dadzą się sformułować w trzech głównych tezach:

1. CNOTA JEST DOBREM BEZWZGLĘDNYM. „Cnota” (*ἀρετή*) była starodawnym pojęciem Greków, ale rozumiana była ogólnikowo, jako tężyzna życiowa, dzielność, sprawność w spełnianiu zawodowych czynności. Jeszcze sofisci tak rozumieli cnotę i stwierdzali, że jest to zaleta całkowicie względna, różna dla mężczyzny i dla kobiety, młodzieńca i dojrzałego męża. Sokrates zaoponował przeciw temu relatywizmowi, wskazał na zalety, które są jedne dla całego rodu ludzkiego: sprawiedliwość, odwaga czy panowanie nad sobą są zaletami zawsze i wszędzie. Nazywając te zalety „cnotą”, dał temu wyrazowi bardziej specjalne, a właściwie zupełnie nowe znaczenie. Wytworzył nowe pojęcie cnoty przez to, że spośród zalet człowieka wyodrębnił specjalnie zalety moralne.

Prawa dotyczące cnoty moralnej są „niepisane”, w kodeksach ich nie ma; niemniej są trwalsze od pisanych. Wywodzą się bowiem z samej natury rzeczy, a nie z ustanowienia ludzkiego; jakże mogłyby być ustanowione, skoro są powszechne, jednakowe dla wszystkich ludzi? — wszak (tak rozumował Sokrates) wszyscy ludzie nie mogli zejść się razem i ustanawiać praw. Na powszechność praw moralnych Sokrates kładł szczególny nacisk, stojąc w opozycji do relatywizmu sofistów; powszechność była zasadniczą cechą cnoty w jej nowym znaczeniu.

Ta dopiero co wyodrębniona zaleta wysunęła się od razu dla Sokratesa na szczyt dóbr. Wszystko inne, co ludzie zwykli uważać za dobro — zdrowie, bogactwo, sława — niejednokrotnie w skutkach okazuje się złe. Człowiek powinien zabiegać o dobro najwyższe, nie licząc się nawet z niebezpieczeństwami i śmiercią. Dla dóbr moralnych powinien poświęcić dobra niższe i pozorne: „Czyż nie wstydzisz się dbać o pieniądze, sławę, zaszczyty, a nie o rozum, prawdę i o to, by dusza stała się najlepsza?”

Sokrates był tedy pierwszym, który wyróżnił dobra moralne, właściwy przedmiot etyki (za to nazwano go „twórcą etyki”); a także był pierwszym przedstawicielem stanowiska — nazwijmy je moralizmem — wynoszącego dobra moralne ponad wszystkie inne.

2. CNOTA WIĄŻE SIĘ Z POŻYTKIEM I SZCZĘŚCIEM. Sokrates mawiał, że rad by posłać do piekiel tego, kto pierwszy rozdzielił dobro i pożytek. Ale związek obu widział nie w tym, iż dobro zależne jest od pożytku, lecz, przeciwnie, iż pożytek zależny jest od dobra. Tylko to, co dobre, jest naprawdę pożyteczne. Ludzie dlatego często błędzą i działają wbrew własnemu pożytkowi, że nie wiedzą, co jest dobre. Sokrates był tedy przeciwieństwem utylitarysty; ale stojąc na stanowisku nierozdzielności dobra i pożytku często wyrażał się tak samo jak utylitarysty: twierdził, że czyn jest niezawodnie dobry, gdy wypływa zeń pożytek, a zalecając sprawiedliwość czy lojalność, wysiłek w pracy czy kompetencję w zawodzie, powoływał się na płynącą stąd korzyść.

A podobnie rozumiał również stosunek dobra do szczęścia: szczęście związane jest z cnotą, bo z cnoty wynika. Szczęśliwy jest bowiem ten, kto posiada największe dobra, a największym dobrem jest cnota.

3. CNOTA JEST WIEDZA. Wszelkie zło pochodzi z nieświadomości: nikt umyślnie i z świadomością zła nie czyni. I nie może być inaczej: skoro dobro jest pożyteczne i gwarantuje szczęście, nie ma powodu, aby ktoś, kto je zna, nie czynił go. Wiedza jest tedy warunkiem dostatecznym cnoty, a mówiąc językiem jaskrawym, jakiego Sokrates używał: jest tym samym, co cnota. „Jest to jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe, i być sprawiedliwym”. To była definicja Sokratesa: cnota jest wiedzą.

Na zarzut, że w działaniach ludzkich nieraz przejawia się rozdźwięk między wiedzą a czynem, między tym, co dyktuje rozum, a tym, do czego pcha namiętność, że do cnoty, oprócz wiedzy, potrzebna jest jeszcze wola — na to Sokrates odpowiedziałby, że jeśli wiedza nie wystarcza do cnoty, to musi być powierzchowna i niepełna. Kto natomiast posiada wiedzę prawdziwą i pełną, ten nie może nie przejąć się nią do głębi i nie może czynić inaczej niż dobrze. Wiedza potrzebna do cnoty jest oczywiście innego rodzaju niż ta, którą zbierali filozofowie greccy: to nie wiedza o żywiołach, gwiazdach, o kosmosie, lecz o sprawiedliwości i odwadze, nie przyrodnicza, lecz etyczna. Opiera się nie na czysto teoretycznym roztrząsaniu, lecz na praktycznym rozsądku (φρόνησις).

Stanowisko takie nazywa się intelektualizmem etycznym. Sokrates nie był zresztą odosobniony na tym stanowisku. Grecy mieli w ogóle skłonność do intelektualnego pojmowania życia, a już szczególnie było ono rozpowszechnione w V w. w Atenach, w dobie greckiego oświecenia. Że Sokrates zajmował stanowisko intelektualistyczne, to miało jeszcze specjalne powody: najpierw, sam był typem refleksyjnym, powodującym się w życiu namysłem, nie działającym odruchowo, a przy tym posiadającym wolę tak silną i pewną, że nie znał jej wahań i nie odczuwał jej udziału w decyzjach; następnie, Sokrates zwykł był trudno uchwytnie zalety moralne wyobrażać sobie przez analogię z zaletami pracy zawodowej, zwłaszcza rzemieślniczej: w tej zaś dziedzinie robi się dobrze, gdy się umie robić, gdy się wie, jak robić.

Jako konsekwencje intelektualizmu powstały dalsze tezy Sokratesowskiej etyki. Najpierw, że cnoty można się uczyć; boć cnota jest wiedzą, a wiedzy można się uczyć. Była to teza doniosła: wielkie dobro, jakim jest cnota, nie jest wrodzone. Można je nabyć, przeto od nas samych zależy, czy dobro to posiadamy.

Następną konsekwencją było, że cnota jest jedna. Sprawiedliwość była zuchowana jako wiedza o tym, co się komu należy, pobożność — jako wiedza o bogach, odwaga — jako wiedza o tym, czego należy się bać; ostatecznie wszystkie cnoty są wiedzą, więc są w istocie swej jednym i tym samym. Tą tezą o jedności cnoty Sokrates wyrażał swój sprzeciw wobec pluralizmu etycznego sofistów.

Sokrates niczym swej teorii intelektualistycznej nie ograniczał. Natomiast w swych osobistych decyzjach powoływał się nieraz na głos wewnętrzny — na głos demona (*δαιμόνιον*, daimonion), jak się wyrażał — który go od złego czynu powstrzymywał. Ten głos wewnętrzny nie był uzupełnieniem intelektu przez inny czynnik psychiczny, w rodzaju woli czy uczucia, ale raczej uzupełnieniem etyki przez czynnik religijny, powołaniem się na pomoc, jakiej bóstwo udziela ludziom.

Etyczne tezy Sokratesa łączyły się w łańcuch i prowadziły do jasnego wniosku: Ludzie dążą do szczęścia i do pożytku. Prawdziwe szczęście i prawdziwy pożytek daje tylko dobro. Prawdziwym dobrem jest cnota. Cnota jest jedna, bo każda cnota jest wiedzą. Zdobywając wiedzę osiągamy dobro, a z nim pożytek i szczęście. Wyłania się stąd proste wskazanie życiowe: należy szukać wiedzy, a kto może, powinien i innych wiedzy uczyć. Sokrates nie tylko głosił taką ogólną teorię, ale zastosował ją do siebie, z żelazną konsekwencją kierował swym życiem zgodnie z teorią. Uważając nauczanie za zadanie najwyższe, cały mu się poświęcił. Nie licząc się z osobistymi skłonnościami i warunkami życia dążył niezłomnie do tego, co jest dobrem najwyższym i co przeto obowiązuje wszystkich i zawsze. Jego życie i śmierć były w zupełnej jedności z jego nauką.

II. POGLĄDY LOGICZNE. Sokrates wzywał nie wprost do cnoty, lecz do zastanawiania się nad cnotą. Sam, choć był nauczycielem, nie posiadał gotowej wiedzy, którą by mógł komunikować innym; nie obiecywał, jak sofisci, że uczniów prawdy nauczy, lecz że będzie razem z nimi prawdy szukać. Jego teoria wiedzy była teorią poszukiwania wiedzy, czyli jej metodologią. I właśnie przez to była rzeczą szczególnej wagi: bo spowodowała, że dla poszukiwania wiedzy została obmyślona specjalna metoda; uwaga filozofów, skierowana dotąd na rzeczywistość, spoczęła teraz na wiedzy i na sposobie jej zdobywania.

Sokrates nie był teoretykiem, lecz wirtuozem metody; nie formułował jej przepisów, lecz przykładem własnym pokazywał, jak ją stosować. Metoda, jaką się posługiwał, była metodą dyskusji, współpracy umysłowej. Składała się z dwóch części, negatywnej i pozytywnej, „elenktycznej” i „maieutycznej”: pierwsza uczyła, jak usuwać fałszywe przekonania, druga — jak zdobywać prawdziwe.

I. METODA ELENKTYCZNA, czyli metoda zbijania, którą Sokrates uważał za „największy i najskuteczniejszy spośród sposobów oczyszczania umysłu”, polegała na doprowadzaniu do absurdu: fałszywą tezę przeciwnika Sokrates przyjmował poważnie (to nazywano „ironią” Sokratesa) i pytaniami zmuszał do wyciągania z tezy konsekwencji dopóty, aż doprowadziły do twierdzenia sprzecznego z twierdzeniami powszechnie uznanymi bądź z samą tezą pierwotną. Celem było zdemaskowanie tego, co jest tylko pozorem wiedzy, i oczyszczenie zeń umysłu.

Uważał się za uprawnionego do tej krytyki, bo gdy inni ulegając złudzeniu mniemali, że wiedzę posiadają, on miał świadomość swej niewiedzy. Wiedział przez to coś, czego nie wiedzieli inni; nazywał to „wiedzą niewiedzy”. Była to wiedza psychologiczna:

o stwierdzającą niewiedzę ujawniał poznanie samego siebie. Przede wszystkim zaś była w tym wiedza epistemologiczna: ujawniał bowiem, że wie, na czym polega wiedza, skoro umiał rozpoznać jej brak, posiadał pojęcie i kryterium wiedzy

A to uważał za rzecz najważniejszą i za właściwy początek badań: najpierw kryterium wiedzy, potem dopiero sama wiedza. Zanim zacznie się badać naturę rzeczy, należy uświadomić sobie naturę poznania. Sokrates stał pierwszy na stanowisku, tak rozpowszechnionym w czasach nowych, że krytyka poznania jest pierwszą z nauk filozoficznych i musi poprzedzać wszystkie inne. Paradoksalne pojęcie „wiedzy niewiedzy” było wyrażeniem postawy nie sceptycznej, lecz krytycznej. Wierzył w możliwość znalezienia prawdy obowiązującej powszechnie i w tym była najważniejsza różnica między nim a sofistami, którzy byli relatywistami. Metodę zbijania miał wspólną z nimi, ale dla nich był to koniec i cel, a dla niego tylko początek.

2. METODA MAIEUTYCZNA. Drugą metodę Sokrates nazywał maieutyką, czyli sztuką położniczą; mniemał bowiem, że każdy człowiek nosi w sobie wiedzę prawdziwą, ale jej sobie nie uświadamia, że trzeba mu w tym dopomóc, trzeba wydobyć zeń prawdę; przeto funkcja nauczyciela analogiczna jest do sztuki położniczej. Sokrates spełniał ją przy pomocy pytań. Metoda jego była metodą wspólnego szukania, metodą, która nosi dziś nazwę heurystycznej. Rola kierownika polegała na umiejętnym stawianiu pytań; Sokrates postępował w ten sposób, że dzielił pytania złożone na najprostsze i dawał im formę rozjemczą, tak iż odpowiedź niewiele tylko wymagała samodzielności i sprowadzała się do powiedzenia: tak czy nie. Pytaniami takimi przyciskał do muru, zmuszał do dawania odpowiedzi. Odpowiedź na proste pytania etyczne musiała wypadać trafnie, nie wymagała bowiem żadnych specjalnych wiadomości, lecz tylko rozsądku, który każdy posiada.

I sam, choć powtarzał wciąż o swej niewiedzy, przyznawał wyraźnie, iż wie, co jest dobre i złe, iż posiada intuicyjną wiedzę o dobru. Każdy wie, iż np. sprawiedliwość jest dobrem, a tchórzostwo złem. Wiedza ta stanowiła punkt oparcia dla jego wywodów etycznych; była dla Sokratesa sprawdzianem trafności jego rozumowań. Jeśli np. z określenia sprawiedliwości, jakie chciał przyjąć, wynikało, że sprawiedliwość jest złem, to wiedział, że określenie to jest błędne, a tak samo błędne było określenie, z którego wynikało, że tchórzostwo jest dobrem.

A) Poszukiwania swe Sokrates rozpoczynał od stwierdzenia faktów znanych i uznanych, sprawdzonych doświadczeniem i czynem (τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα). Fakty te dotyczyły czynności człowieka: rzemieślnika, artysty, polityka, wodza. Traktował je jako przesłanki dla rozumowania. Do czynności zaś moralnych, trudniej uchwytnych, przechodził drogą analogii. Założeniem rozumowania analogicznego była stałość struktury wszelkiej czynności. Jeśli czynność rzemieślnika ma swoje zalety, o które musi zabiegać, swoje zło, którego ma unikać, swoistą wiedzę, której wymaga, swoje obowiązki, to i każda inna czynność, a więc i moralna, musi mieć swoje zalety, swoje zło, wiedzę i obowiązki. Dalej, analogia uczy do zakresu faktów znanych wciągać fakty nowe, np. wskazuje, że odwaga istnieje nie tylko na wojnie, ale i w pokoju, na lądzie tak samo jak na morzu, w polityce jak i w życiu prywatnym, w radości jak i w bólu, w pożądaniach jak i w obawach.

B) Wszakże analogia pomaga tylko w ustaleniu zakresu pojęcia, ale nie treści. Czym jest odwaga (czy jakakolwiek cnota), na to pytanie analogia nie da już odpowiedzi. Na

to trzeba zestawić poszczególne wypadki odwagi, zarówno te, które znane są potocznie, jak i te, na które naprowadziła analogia, i potem odnaleźć ich cechy wspólne. To jest dzieło indukcji (ἐπαγωγή). Wedle świadectwa Arystotelesa Sokrates był twórcą indukcyjnej metody. Jak zaś tę metodę pojmował, to wykazuje najlepiej jego rozmowa z Eutydemem, spisana przez Ksenofonta. Aby ustalić, co to jest sprawiedliwość, Sokrates każe napisać po jednej stronie „S”, po drugiej „N” i następnie pod „S” spisywać w jednej kolumnie wszystko, co jest czynem sprawiedliwym, a pod „N” — co niesprawiedliwym. Wypadło spisać pozycje bardzo różnorodne i rozbieżne. Na tę rozbieżność powoływali się sofisci, by dowieść, jak względna jest sprawiedliwość. Sokrates, przeciwnie, dążył do tego, aby względność przewyciężyć i znaleźć cechy wspólne wszystkim czynom sprawiedliwym, ogólne cechy sprawiedliwości.

C) I tak było w każdej rozmowie Sokratesa: w każdej szukał cech ogólnych. Szukał zaś ogólnych cech odwagi czy sprawiedliwości na to, by ustalić, czym jest (τί ἐστι) odwaga i czym jest sprawiedliwość; znajdował pojęcie (εἶδος) odwagi czy sprawiedliwości: to był cel jego poszukiwań. I miał przekonanie, że w takim indukcyjnie zdobytym pojęciu ma wiedzę pewną i powszechną, wbrew sofistom, którzy nie umieli wyjść poza relatywizm. Aby zaś mieć pojęcie, trzeba je zdefiniować. Jakikolwiek kto w rozmowie z nim poruszał temat, on nawracał zawsze do definicji: chwalisz kogoś za sprawiedliwość, to powiedz, czy wiesz, co to znaczy „sprawiedliwość”; mówisz, że się nie lękasz i jesteś odważny, to określ, co to „odwaga”.

„Dwie są rzeczy, które każdy musi sprawiedliwie przyznać Sokratesowi: rozumowanie indukcyjne i definicję” — pisze Arystoteles. Sokrates był pierwszym, który zajął się systematycznie kwestią definiowania pojęć i wskazał na indukcję jako na sposób znajdowania definicji. I przed Sokratesem wielu ludzi posługiwało się indukcją i definiowało pojęcia; ale to, co oni robili przygodnie, on zrobił świadomie i metodycznie, szukał metody stałej i obowiązującej badacza. Cel jego był praktyczny: szukał pojęć, bo kto ma pojęcia, ten ma wiedzę, a kto ma wiedzę, ten ma cnotę. Cel był praktyczny, ale dał wynik, który był i teoretycznie ważny: wynikiem tym były doniosłe metody logiczne. Wprowadził zarówno indukcję, jak i definicję stosował tylko w wąskim zakresie pojęć etycznych; ale gdy metody były ustalone, łatwą już było rzeczą zastosować je powszechnie; dokonali tego uczniowie Sokratesa.

Logiczne zdobycze Sokratesa wydają się pokrewne zdobyczom sofistów; zwłaszcza kultywowanie definicji: boć sofisci także zajmowali się wyrazami i ich znaczeniem i dochodzili na tym polu, np. Prodyk, do niezwykłej subtelności. Jednakże różnica była zasadnicza: im chodziło o język, Sokratesowi zaś o rzecz samą, której język daje tylko nazwę. Sofisci byli erudydami, którzy starali się zebrać encyklopedycznie jak najwięcej wiadomości. Sokrates zaś był logikiem, któremu zależało na jednej ogólnej formule. Cel badań rozumiał w sposób, który też na pozór był zbliżony do pojmowania sofistów: bo i on, i oni cel ten rozumieli praktycznie, i jemu, i im chodziło o uzyskanie korzyści przez wiedzę. Ale korzyść rozumieli inaczej: oni pojmowali ją materialnie i doraźnie, on jako korzyść duchową i trwałą. Głębsza jeszcze różnica była w tym; sofisci uważając prawdę za względną i umowną chcieli uczyć nie tego, co prawdziwe, lecz tego, co skuteczne; Sokrates zaś uczył tylko tego, co prawdziwe, w przekonaniu, że jedynie prawda jest skuteczna dla celów, które stawiał: dla poprawy moralnej ludzi. Sofisci byli utylitarystami, a Sokrates moralistą, oni byli relatywistami, on uznawał wiedzę powszechną i bezwzględną.

SOKRATYZM to skrajny moralizm, połączony ze skrajnym intelektualizmem. Cnota jest dlań celem człowieka, a wiedza — generalnym środkiem. Wiedzę pojmuję jako pojęciową, a sposób tworzenia pojęć widzi w indukcji. Kto posiada wiedzę i, co za tym idzie, cnotę, ten posiada największe dobro i przeto jest szczęśliwy; a więc nierozłączność szczęścia, rozumu i cnoty była konsekwencją sokratyzmu. Konsekwencję tę przyjęły odtąd wszystkie obozy filozofii greckiej i na tym fundamencie budowały etykę.

I druga jeszcze konsekwencja została przyjęta przez następców Sokratesa: wiedza jest zawarta w pojęciach ogólnych, więc — wiedza może być tylko ogólna. Na tym znów fundamencie następne stulecia budowały teorię poznania.

UCZNIOWIE. Opozycja przeciw Sokratesowi wyładowała się w procesie i straceniu; była to opozycja laików. Natomiast filozofowie stanowczo wypowiedzieli się za Sokratesem. Wpływ jego był olbrzymi. Dwaj wielcy filozofowie klasycznej filozofii greckiej byli jego uczniami: Platon — bezpośrednio, Arystoteles — pośrednio. Przejęli się jego wiarą w poznanie bezwzględne, a na podłożu jego teorii pojęć etycznych stworzyli wielkie systemy filozoficzne. Platonizm i arystotelizm były owocami akcji Sokratesa.

Ale to była tylko część uczniów jego. Inni, dziejowo mniej ważni, ale liczniejsi, wyzyskali w inny zupełnie sposób jego doktrynę. Byli to wspólni uczniowie Sokratesa i sofistów, którzy od Sokratesa przejęli tylko pewne składniki jego nauki, bądź jego moralizm, bądź jego teorię pojęć, nie zrywając wszakże z relatywizmem sofistów.

UCZNIOWIE SOFISTÓW I SOKRATESA

Choć sofisci, z Protagorasem na czele, i Sokrates stali na przeciwnym stanowisku filozoficznym, to jednak znaleźli się ludzie, którzy łączyli ich poglądy. Tak czynili przede wszystkim Antystenes i Arystyp. Pierwszy z nich założył szkołę cyników, drugi — szkołę cyrenaików. Obaj uchodzą za sokratyków, faktycznie przeważa w nich Protagoras. W teoretycznej filozofii wierni byli całkowicie Protagorejskiemu relatywizmowi. Pod wpływem zaś Sokratesa położyli nacisk na etykę, w której rozwinęli dwie najbardziej skrajne teorie: cynicy — teorię moralizmu, a cyrenaicy — hedonizmu.

I. CYNICY. 1. ANTYSTENES z Aten był założycielem szkoły, której nazwa pochodzi od gimnazjum Cynosarges, gdzie wykładał. Był najpierw uczniem Gorgiasza, a potem Sokratesa. Zewnętrznie bardzo przypominał mistrza. Należał do proletariatu ateńskiego i w swej doktrynie dał ideologię proletariatu. Był płodnym pisarzem, cenionym w starożytności za dobry styl; do nas pisma jego nie doszły. Stosunki jego z Platonem były wrogie: obaj mieli zapewne świadomość, iż są najwybitniejszymi uczniami, między którymi musi się rozegrać walka o puściznę Sokratesa, a zarazem, że reprezentują krańcowe ujęcia tej puścizny, między którymi nie może być porozumienia.

POGLĄDY. a) Od Sokratesa wziął przeświadczenie, że najważniejszą rzeczą w życiu jest cnota. W porównaniu z tym, co najważniejsze, wszystko inne jest obojętne, między innymi obojętne jest wiedza. Antystenes wyprowadzał ten pogląd z nauki Sokratesa, ale był to pogląd Sokratesowi obcy. Właśnie on dzielił cyników od Sokratesa.

Zaprzeczał tedy Antystenes wraz z sofistami, jakoby pojęcia były samoistnym źródłem poznania, i ograniczał poznanie do postrzeżeń. I gdy inni sokratycy, z Platonem na czele, poznanie odróżniali od opartego na postrzeżeniach domysłu, on określał je właśnie jako trafny domysł połączony z wy tłumaczeniem (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου). Stojąc na stanowisku sensualistycznej koncepcji poznania skłaniał się też do materialistycznej koncepcji przyrody i ostro występował przeciw antimaterialistycznym teoriom, zainicjowanym przez Platona. Sokrates wypowiedział się tylko w części zagadnień filozoficznych i wypowiedział się tylko formalnie, dlatego to następcy mogli poglądy jego uzupełniać zarówno w duchu sensualizmu i materializmu, jak i w duchu racjonalizmu i idealizmu.

Cechą cyników było, że oderwali się od tradycji, przyzwyczajęń, konwenansów. W poglądach filozoficznych tak samo, jak w moralnych i politycznych. Ignorując nowe pomysły filozofów, wrócili do poglądów najprostszych. Twierdzili, że istnieją jedynie konkretne rzeczy, a jeśli mówimy o czymś więcej, to o słowach, nie o rzeczywistości. Istnieje tylko konkretny człowiek, a nie ma „człowieczeństwa”, istnieją stoły i krzesła, a nie ma „sprzętów w ogóle”. Próżną jest rzeczą usiłować definiować rzeczy, można je tylko opisywać. Wiele wieków przeszło, aż w XX w. filozofowie zaczęli głosić poglądy zbliżone do tych cynickich, na pozór tak prostych.

b) Etyka stanowiła ośrodek filozofii Antystenesa. W niej zaś doprowadził do skrajności pogląd Sokratesa: Jedynym dobrem i celem życia jest cnota, wobec tego wszystko inne jest obojętne (ἀδιάφορον). Posługując się znanymi, zwłaszcza wśród sofistów, pojęciami, mówił, że jedynie cnota jest „z natury” swej (φύσει) dobrem, wszystko zaś inne, jeśli jest uważane za dobro, to tylko przez konwencję (νόμῳ). Zresztą, poza cnotą, wszystko inne jest niepotrzebne, bo ona sama wystarcza do szczęścia (αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν).

Opinie te cyników tłumaczą się dość łatwo. Twórcy cynizmu należeli do proletariatu, pozbawionego wszystkiego, majątku, stanowiska. Antystenes był synem niewolnicy, nie posiadającym praw obywatelskich, a najslawniejszy jego uczeń, Diogenes, był synem bankruta, pozbawionym środków do życia. Nic nie posiadali, pozostawała im tylko — natura. I pozostawało to, co mieli w sobie samych, a więc — cnota. Jeśli cynicy sławili cnotę, to nie dlatego, by nie dbali o zadowolenie. Przeciwnie; sławili ją, a potępiali dobra zewnętrzne z intencją hedonistyczną. Dobra te nie dały im zadowolenia, bo ich nie mieli; i tłumaczyli sobie, że nie dałyby także, gdyby je mieli. Temu, czego nie posiadali, odmówili wartości. Ich filozofia wyrosła nie z rozważań teoretycznych, lecz z warunków życiowych.

Należy tedy zubożyć dla wszystkiego poza cnotą; wtedy jest się prawdziwie wolnym i niezależnym. Obojętność i osiągnięta przez nią niezależność — to były główne hasła tej filozofii. Antystenesa pozytywne określenia cnoty — jeśli w ogóle istniały — poszły w zapomnienie, a przechowały się tylko negatywne: że jest obojętnością dla pozornych dóbr i niezależnością wobec losu. Ludzi, którzy całkowicie uniezależnili się, cynicy nazywali mędrkami. Za wzór mędrca mieli Sokratesa: był on niejako żywym modelem ich teorii.

Ceniąc jedynie życie „wedle natury”, potępiali wszelkie urządzenia społeczne i państwowe, uważając je za konwencjonalne. Za Sokratesem twierdzili, że cnota jest jedną, taka sama dla wszystkich; przykładając zaś wagę tylko do cnoty, a nie do pochodzenia czy majątku, wszystkich ludzi mieli za równych. Występowali przeciw wszelkim nierównościam, byli za równouprawnieniem kobiet i niewolników. Nie uznawali granic państwowych, uważali się za obywateli świata, „kosmopolitów”.

2. SZKOŁA CYNICKA. Uczniem Antystenesa był Diogenes z Synopy (zm. 323?), uczniem zaś najwybitniejszym Diogenesa był Krates z Teb, który wraz z żoną Hiparchią i innymi członkami rodziny należał do szkoły cynickiej. Był on pierwszym z cyników, który posiadał majątek i stanowisko, ale je dobrowolnie porzucił, bo go przekonała teoria cynicka. Cynizm zaczął od teorii, potem przeszedł dopiero do praktyki. Krok ten zrobił Diogenes, jeden z najpopularniejszych filozofów, choć filozofia nie zawdzięcza mu żadnych zdobyczy teoretycznych. Zarzucał on Antystenesowi, że wygłaszał teorie, a nie dość stosował je w życiu, i sam rozpoczął życie wedle cynickiej teorii. Wymagała ona, jak mniemał, wyzbycia się nie tylko ujemnych, ale w ogóle wszelkich wytworów kultury. Tradycja uczyniła zeń typ cynika. Istotnie wielu było odtąd cyników, co żyli jak on, jako dobrowolni proletariusze i abnegaci, bez domu i własności; byli to dziwacy, obrażający umyślnie opinię publiczną i drwiący sobie z niej. Gdy zaś pismem zwalczali cywilizację, to czynili to zwykle w stylu drastycznym i grubiańskim. Jeszcze dość liczni byli w czasach cesarów. Od nich sposób życia naigrawający się z opinii, kultury i powszechnie cenionych dóbr nazwano „cynizmem”. (Dla określenia pierwotnej filozofii cyników, wcale nie „cynicznej”, stosuje się inną nazwę: „cynicyzm”.) Z filozofią nie mieli już nic wspólnego.

Rozpowszechnienie idei cynickich było w starożytności ogromne. Wiele z nich przeszło do stoików. Zwłaszcza niektórzy stoicy, i to właśnie późni, jak Epiktet, niczym prawie w poglądach swych nie różnili się od cyników. Przede wszystkim zaś późnostarozżytne pojęcie filozofa wytworzyło się pod wpływem cyników. „Prawdziwy filozof” miał ich rysy: był ubogi, a szczęśliwy. Nawet myśliciele innych kierunków, i to między sobą tak różni jak Julian Apostata i Grzegorz z Nazjanzu, wróg chrześcijaństwa i jego obrońca, pisali pochwałę filozofa, a charakteryzowali go jako cynika. W szczególności idee cyników odpowiadały wczesnemu chrześcijaństwu. Wpływ ich sięgał daleko poza szkołę. A i sama szkoła istniała do VI wieku.

II. CYRENAICY. 1. ARYSTYP Z CYRENY był założycielem szkoły, która od jego ojczyzny wzięła nazwę cyrenajskiej. Datami życia zbliżony był do Platona. Najpierw poznał poglądy Protagorasa, później dopiero Sokratesa; stał się jego uczniem, ale doktrynie sofistów został w wielu punktach wierny. Arystoteles nazywa go sofistą: dawał do tego podstawę zarówno swą doktrynę, jak i trybem wędrownym życia; był też pierwszym z uczniów Sokratesa, który powrócił do obyczaju sofistów brania zapłaty za naukę. Stanowił typ skrajnie odmienny od Antystenesa: podczas gdy tamten przystał na żywot proletariusza, on wiodł życie dworaka i światowca. Anegdoty, jakie kursowały o nim w starożytności, przedstawiały go jako oportunistę i serwilistę i specjalnie przeciwstawiały jego zachowanie pełnemu godności zachowaniu Platona, z którym spotkał się na dworze sycylijskim. Doktrynę swą wytworzył wcześniej, jeszcze za życia Sokratesa. I żył wedle niej, stosując w praktyce hedonizm.

POGLĄDY. Od Sokratesa i sofistów Arystyp nauczył się tego samego, co Antystenes: że sprawy praktyczne są ważniejsze od teoretycznych. Toteż lekceważenie wiedzy i niewiara w nią cechowały cyrenaików tak samo jak cyników. Wiedzę pojmowali całkowicie w duchu Protagorasa, jako dostarczaną wyłącznie przez zmysły i zupełnie względną. Ponadto ograniczali ją jeszcze w myśl subiektywizmu: poznajemy tylko własne stany ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$), a nie rzeczy, które te stany wywołują.

Stąd już było naturalne przejście do jego etyki. Znane nam są tylko nasze stany, te

zaś są bądź przyjemne, bądź przykre, i to są jedyne ich własności, które dają podstawę, aby między nimi wybierać. I faktycznie zabiegamy zawsze i tylko o przyjemność, a unikamy przykrości. Więc przyjemność jest jedynym dobrem, a przykreść jedynym złem. To stanowisko od greckiego terminu *ἡδονή*, oznaczającego przyjemność, przyjęto nazywać hedonizmem. Arystyp był możliwie najbardziej zdecydowanym i bezkompromisowym hedonistą, jakiego zna historia etyki. Że mógł jednakże mienić się sokratykiem, miało podstawę w tym, iż jak Sokrates łączył dobro i przyjemność; ale czynił to w odwrotnym kierunku: Sokrates głosił, że jedynie dobro (mianowicie moralne) daje przyjemność, podczas gdy Arystyp — że przyjemność jest jedynym dobrem.

W pięciu tezach można ująć skrajny hedonizm Arystypa: 1. Przyjemność jest jedynym dobrem. To teza zasadnicza. Uzupełniającą tezę jest, że przykreść jest jedynym złem.

2. Przyjemność, będąca jedynym dobrem, jest stanem przelotnym, chwilowym (*ἡδονήματα μονόχρονος*), trwającym tylko, póki działa bodziec. Taka „częściowa przyjemność” (*ἢ κατὰ μέρος ἡδονή*) jest celem życia, szczęście zaś jest tylko zespołem częściowych przyjemności. „Częściowa przyjemność jest godna pożądania sama przez się, szczęście zaś nie samo przez się, lecz ze względu na częściowe przyjemności, jakie obejmuje”. Nieśluszną jest rzeczą wyrzekać się obecnej przyjemności dla przyszłego szczęścia, lecz należy chwycić przyjemność, jaka się nadarza; hasło „carpe diem” odpowiadało doktrynie Arystypa.

3. Przyjemność jest natury cielesnej. „Cieleśna przyjemność” — pisał — „jest celem życia”.

4. Przyjemność jest stanem pozytywnym. To w przeciwieństwie do niektórych późniejszych hedonistów, jak Epikur, którzy ją mieli za stan negatywny, twierdząc, że polega na braku cierpienia; Arystyp zaprzeczał, jakoby sam brak cierpienia i przykrości był już przyjemnością, bo, jak twierdził, przyjemność i przykreść są rodzajami ruchu dokonywanego się w nas, podczas gdy brak przyjemności jak i brak przykrości są właśnie brakiem takiego ruchu.

5. Przyjemności różnią się tylko intensywnością, natomiast nie różnią się między sobą jakością, czyli nie ma przyjemności, które same z siebie byłyby wyższe lub niższe od innych. Wszystko jest równie dobre, gdy daje równą przyjemność, nawet, cnota jest cenna jedynie w miarę dostarczanej przez się przyjemności. „Przyjemność różni się od przyjemności tylko tym, że jedna od drugiej jest przyjemniejsza”.

2. SZKOŁA CYRENAJSKA. Arystyp pozyskał dla swej filozofii spore grono zwolenników. Poza jego córką, a także jego wnuczką i Arystypem Młodszym, należał do nich Teodoros, zwany Ateistą, Hegezjasz, zwany Nawołującym do śmierci (*ὁ περιθάνωνος*), Annikeris i inni.

Cyrenaicy ci rozwijali swą hedonistyczną etykę w 5 działach: a) o dobru i złu lub, jak mówili, o tym, o co warto zabiegać i czego warto unikać (*τὰ αἰρετὰ καὶ φευκτά*), b) o stanach (*πάθη*) wywoływanych przez dobro i zło, c) o czynach (*πράξεις*) wywoływanych przez te stany, d) o wewnętrznych przyczynach (*αἰτίαι*) tych stanów i e) o podstawach decyzji (*πίστεις*).

Pierwotne stanowisko Arystypa, proste a nieprzejezdane w swym hedonizmie, okazało się zbyt jednostronne i trudne do obronienia, toteż uczniowie jego zaczęli niebawem robić ustępstwa, szukać kompromisów i porzucali jedną po drugiej jego tezy.

1. Teodoros przyznał, że prawdziwym dobrem i celem życia jest nie chwilowy stan przyjemności, lecz stała radość (*χαρά*), a złem nie chwilowa przykreść, lecz stały smutek

(λόγῳ). Przyjemność przelotna przestała dlań być najwyższym dobrem, a przelotna przykrość najwyższym złem.

2. Przyjemności duchowe zostały uznane jako odrębna klasa przyjemności obok cielesnych, gdyż „nie wszystkie duchowe przyjemności i przykrości dają się wywieść z przyjemności i przykrości cielesnych”.

3. Hegezjasz zaś zrezygnował z pozytywnego charakteru przyjemności; ten pesymista mniemał, że pozytywne przyjemności nie dadzą się w życiu osiągnąć i że przeto jako cel należy sobie stawiać brak trosk i smutków. Cel hedonistów stał się więc negatywny, zredukowany został do braku przykrości. Aby ten cel osiągnąć, należy wyrzec się dóbr, bogactw, zaszczytów, zobojętnieć wobec wszystkiego, wobec życia i śmierci: tak oto ideologia użycia przemieniła się w ideologię wyrzeczenia, i hedonista ten zbliżał się poglądami swymi do cyników, a przejęty pesymizmem, namawiał do śmierci, która łatwiej niż życie może uwolnić od cierpień.

4. Wreszcie Annikeris wprowadzał różnice jakościowe między przyjemnościami, zachęcając hedonistów do służenia przyjaźni, miłości, ojczyźnie, które dostarczają wyższych przyjemności.

5. Przez te ustępstwa, zwłaszcza ostatnie, porzucona została nawet i pierwsza zasadnicza teza hedonizmu, bo przyjemność przestała być dobrem jedynym.

Ta ewolucja, dokonana w łonie szkoły cyrenajskiej, stworzyła podłoże dla nowej hedonistycznej szkoły. Szkoła ta została założona przez Epikura, mniej więcej w sto lat po cyrenajskiej. Wchłonęła doktrynę cyrenaików, podobnie jak równocześnie szkoła stoicka wchłonęła poglądy cyników.

PLATON

Prąd humanistyczny w filozofii, rozpoczęty w V w., wydał w początku następnego stulecia wielką syntezę: dzieło Platona. Nie była to pierwsza synteza filozoficzna Greków, poprzedziła ją bowiem filozofia Demokryta. Ale tamta była syntezą przyrodniczej filozofii pierwszego okresu, ta zaś wyszła z nowej orientacji humanistycznej; tamta w materii, ta zaś w idei i duchu widziała osnowę bytu; tamta była systemem materialistycznym, ta zaś idealistycznym.

ŻYCIE PLATONA. Platon Ateńczyk żył lat 80, od 427 do 347 r. Żył w czasach rozkwitu Aten, w atmosferze najwyższej kultury starożytnej, na którąłożyło się państwo Peryklesa, sztuka Fidiasza i rzeźby etyczny i naukowy, stworzony przez Sokratesa. Pochodził ze znakomitego rodu, matka miała przodka w Solonie, ojciec należał do Kodrydów. Kultura domu była wysoka, wychowanie staranne. W duchu prawdziwie greckim od młodu kształcił zarówno ciało jak umysł. Nauczyciel gimnastyki miał młodzieńcowi, którego właściwe imię było Arystokles, dać przydomek „Platona” za jego bary szerokie. W igrzyskach olimpijskich i istmijskich odnosił zwycięstwa. Ćwiczył się w poezji, malarstwie i muzyce, a choć twórczość jego innym poszła torem, pozostał zawsze artystą.

Naukowe studia również rozpoczął wcześniej: słuchał Kratyła heraklitejczyka, znał popularne w Atenach pisma Anaksagorasa. Mając lat dwadzieścia poznał Sokratesa.

Przebył z nim 8 lat aż do jego śmierci. Lata te miały wpływ decydujący; jeśli nie wytworzyły, to podniosły wysoką jego kulturę logiczną i etyczną. Obcując z Sokratesem Platon stykał się zarazem z różnymi prądami, jakie reprezentowali uczniowie Sokratesa: Antystenes, Arystyp, Euklides i inni.

Po śmierci Sokratesa opuścił Ateny; zaczęły się jego lata wędrowni. Był pono w Egipcie; kursowały opowieści o jego „wtajemniczeniu” przez tamtejszych kapłanów. Bywał potem we Włoszech, w ojczyźnie eleatyizmu i pitagoreizmu; odwiedzał Archytasa w Tarencie i starego Timaiosa pitagorejczyka w Lokri. Podróże Platona trwały lat dwanaście, powrócił z nich jako człowiek zupełnie dojrzały. Odtąd zamieszkał w Atenach. Założył szkołę w gaju Akademosa i oddał się pracy pisarskiej i nauczycielskiej. W otaczającym go życiu politycznym bezpośredniego udziału nie brał; jednak pragnął czynem na wielką skalę zastosować swe idee, zmienić cały ustrój polityczny i „filozofów uczynić królami”.

Było bowiem jego przekonaniem, że polityka, natchniona przez filozofię, powinna ukształtować świat wedle idei dobra. Politycy powinni ulepszać ziemiaków, a nie schlebiać im; faktycznie zaś nie troszczą się o prawdziwe dobro kraju, lecz schlebiają obywatelom przez zwiększanie ich zamożności, wygody, potęgi państwowej. Perykles, Cymon, Temistokles, Milcjades — czy uczynili Ateńczyków lepszymi? Nie, oni tylko wzbogacili Ateny i rozszerzyli ich granice; sami doświadczyli niesprawiedliwości i złości Ateńczyków — a więc do sprawiedliwości i dobra wychować ich nie umieli czy nie chcieli. „Myśle” — pisał Platon w *Gorgiaszu*. — „że wraz z nielicznymi Ateńczykami, aby nie powiedzieć sam jeden, uprawiam prawdziwą politykę”.

Dla tak pojętej polityki zdarzała się sposobność lepsza niż w Atenach, bo w Syrakuzach, najbogatszym wówczas i najpotężniejszym państwie greckim. Jeszcze w okresie swych wędrowek Platon dotarł był do Syrakuz i zawiązał tam przyjaźń z szwagrem władcy, Dionem; wówczas jednak władca, Dionysios Starszy, obawiając się widocznie agitacji politycznej, wydalil Platona ze swego państwa. Gdy wszakże w 367 r. Dionysios zmarł, Platon, wezwany przez Diona, udał się do Syrakuz, by kierować nowym władcą, Dionysiose młodszy. Wpływ jego był jednak krótkotrwały; zapewne zniechęcił Dionysiosa każąc mu studiować geometrię, niezbędną w jego mniemaniu dla idealnego władcy. Tymczasem Dion został zesłany, jako podejrzany o dążenie do władzy, i Platon powrócił do Aten. W 361 r. podjął jeszcze trzecią wyprawę sycylijską, aby pogodzić Dionysiosa z Dionem, ale zamierzenia nie osiągnął, wplątał się tylko w walki domowe i sam ledwie uszedł z życiem. Występy polityczne filozofa skończyły się niepowodzeniem i rozczarowaniem na całej linii.

Z wyjątkiem tych dwóch przerw politycznych ostatnie czterdzieści lat życia Platona przeszły w Atenach w nieustannej pracy naukowej i nauczycielskiej. Rodziny nie założył; jedyną jego rodziną była Akademia. Mieszkał przy szkole, żył otoczony uczniami. Żył zresztą wygodnie: Diogenes cynik oburzał się na zbytek jego mieszkania. Do końca życia rozwijał i ulepszał swe poglądy; przed samą jeszcze śmiercią poprawiał napisaną przed wielu lat dziesiątkami I księgę *Rzeczypospólitej*.

Umarł spokojnie w podeszłym wieku. Śmierć jego nastąpiła w dniu jego urodzin, a był to dzień zjawienia się Apollina na ziemi. I legenda związała Platona z bogiem słońca: to syn Apollina, a lata jego życia to niemal święta liczba muz w drugiej potędze. Zaraz po śmierci złożono mu ofiarę i coraz więcej z biegiem czasu otaczano czcią tego mędrca,

boskiego męża, półboga. A uczniowie jego i uczniowie uczniów, obchodząc corocznie święto jego narodzin i zgonu, chwalili w hymnie „dzień, w którym bogowie dali ludziom Platona”.

PISMA Platona przechowały się, o ile wiadomo, w całości. Najzupełniejszy ich zbiór przekazał Trasyllus, Grek żyjący w Rzymie za czasów Tyberiusza. Zbiór ten obejmuje trzydzieści pięć dialogów i grupę listów, razem trzydzieści sześć pism, podzielonych przez Trasyllusa, na podobieństwo tragedji, na dziewięć tetralogii; obejmuje wszakże kilka pism wątpliwej autentyczności.

Najważniejsze są: *Obrona Sokratesa*, *Laches* (dialog o odwadze), *Charmides* (o roztropności), *Eutyfron* (o pobożności), *Protagoras* (o cnocie), *Gorgiasz* (dialog o retoryce, zawierający krytykę egoizmu i hedonizmu), *Kratyl* (dialog o języku, będący zarazem krytyką heraklityzmu i nominalizmu), *Menon* (dialog o możliwości uczenia się cnoty, z ważnym epizodem epistemologicznym), *Fajdros* (alegoryczny opis stosunku duszy do idei), *Fedon* (o nieśmiertelności duszy), *Uczta* (o miłości), *Teajtet* (o poznaniu), *Rzeczpospolita* (wielkie dzieło w dziesięciu księgach o idealnym państwie, zawierające poglądy Platona we wszystkich ważniejszych dłań kwestiach), *Parmenides* (pokaz dialektycznej metody), *Sofista* (o bycie), *Fileb* (o dobrach, specjalnie o stosunku rozkoszy i mądrości), *Timaios* (filozofia przyrody w formie opisu stworzenia świata), *Prawa* (powtórzony wykład teorii idealnego państwa). — Tytuły tych dialogów brane są zazwyczaj od imienia jednego z rozmówców. O teorii idei, będącej jądrem poglądów Platona, nie traktuje specjalnie żadne pismo jego, natomiast większość posługuje się nią: *Fedon* stosuje ją w psychologii, *Teajtet* w teorii poznania, *Rzeczpospolita* w teorii państwa, *Timaios* w filozofii przyrody. Przy okazji szkicowana była sama nauka o ideach: najdokładniej w *Rzeczypospolitej* i *Fedonie*, w poetyckiej przenośni w *Fajdrosie*: autokrytykę teorii idei zawierał *Parmenides*.

Legendą jest, jakoby Platon oprócz dzieł wydanych pisał jeszcze pisma ezoteryczne dla wtajemniczonych. Natomiast miewał w Akademii wykłady różniące się poniekąd w treści od głoszonych przezeń pism; o charakterze wykładów tych wiemy przez Arystotelesa.

Pisma Platona ze względu na formę swą są unikatem w dziejach piśmiennictwa filozoficznego. 1) Wszystkie, bez mała, są dialogami; na formę tę wpłynęła zapewne metoda sokratyczna, a także chęć zbliżenia pisma do mowy, o której wyższości Platon był przekonany (pisał o tym w *Fajdrosie*). 2) Platon był nie tylko myślicielem, ale i świetnym pisarzem; dialogi jego posiadają wartość dzieł sztuki literackiej, cechuje je niepospolita zdolność wytwarzania nastroju, charakteryzowania ludzi i sytuacji, wzywania się w sposoby mówienia i myślenia. 3) W dialogach Platona zabierają głos współcześni mu przedstawiciele nauki, polityki i przeróżnych zawodów, on sam ani jednego zdania nie wypowiada od siebie. Stąd trudność odróżnienia własnych poglądów Platona. Na ogół, acz nie zawsze, poglądy autora wypowiedane są ustami Sokratesa. 4) Układ dialogów ma żywość potocznej rozmowy, daleko odbiegającą od normalnego naukowego traktatu; splatają się w nich różne zagadnienia, pełno dygresyj i epizodów ubocznych. Kwestie zasadnicze, zwłaszcza teoria idei, nie są właściwym tematem żadnego dialogu, lecz omawiane są przy okazji i w zastosowaniu do okazji. Sprawy najważniejsze omawiane są często tylko w przenośniach, mitach i aluzjach. A poważne tezy nie zawsze łatwe są do odróżnienia od ironii i żartu.

Dialogi Platona — wbrew dawniejszym poglądom — nie stanowią cyklu; z małymi wyjątkami każdy stanowi oddzielną całość. Są zagadnienia, które Platon rozważał w wielu dialogach i rozwiązywał za każdym razem inaczej; dlatego ustalenie kolejności dialogów jest rzeczą dużej wagi. Dzięki historykom XIX wieku udało się ustalić kolejność, jeśli nie poszczególnych dialogów, to ich grup. Trzy są mianowicie grupy: dialogi okresu wczesnego, średniego i późnego, znane również jako dialogi sokratyczne, konstrukcyjne i dialektyczne.

A) Dialogi wczesnego okresu są: a) sokratyczne, tj. stawiają sobie za zadanie, wzorem Sokratesa, określanie pojęć etycznych, b) są elenktyczne, tj. wykazują, jakich określeń przyjmować nie należy, ale pozytywnych rozwiązań przeważnie nie dają, c) zbijają cudze rozumowania ich własną bronią, nie zaznaczając własnego stanowiska Platona, d) nie wypowiadają i zdają się w ogóle nie znać poglądów uważanych za najtypowsze dla Platona, mianowicie teorii idei, e) późniejsze z nich skierowane są przeciw sofistom. Do tej pierwszej grupy należy *Eutyfron*, *Laches*, *Charmides*, I księga *Rzeczypospolitej*, *Protagoras* i *Gorgiasz*; wiąże się z nią również *Obrona Sokratesa*.

B) Dialogi średniego okresu są: a) konstrukcyjne, tj. budują własne pozytywne teorie, które łączą się z sobą w system, b) zawierają dualistyczne sformułowania nauki o ideach, które uważane są za typowo Platonskie, c) są najbogatsze artystycznie i mają najwięcej polotu poetyckiego, d) noszą wybitne cechy mistycznego orfizmu i odbijają przez to od pewnej trzeźwości wczesnych i późnych dialogów. Przejście do tej grupy stanowią *Menon* i *Kratyl*, które zawierają tylko zaczątki nauki o ideach; należą zaś wyraźnie do niej: *Fajdros*, *Fedon*, *Uczta*, *Rzeczypospolitej* księgi II—X i *Teajtet*.

C) Dialogi późnego okresu są: a) dialektyczne w swej metodzie, b) nie zawierają dualistycznego ujęcia nauki o ideach, c) mają formę stosunkowo mało artystyczną, d) mają język wyszukany i pełen odrębności oraz niezwykle porządek wyrazów, e) Sokrates przestaje, z wyjątkiem *Fileba*, być w nich wyrazicielem poglądów Platona. Do grupy tej należy kilka dialogów, które powstawały w następującym porządku: *Parmenides*, *Sofista*, *Polityk*, *Fileb*, *Timaios* (*Tymeusz*), *Krycjasz*, *Prawa*.

POPZEDNICY. Głównym poprzednikiem Platona był Sokrates: on natchnął logikę i etykę Platona. Drugi zaś, prawie równie ważny motyw jego filozofii pochodził od pitagorejskich uczonych, których wpływ objawił się zwłaszcza w filozofii przyrody. Oba motywy łącznie doprowadziły Platona do idealizmu.

Poza tym Platon zużytkował poglądy innych jeszcze filozofów poprzedzającej epoki: rzeczywistość pojmował w duchu Heraklita (pośrednikiem był *Kratyl* heraklitejczyk, nauczyciel Platona), a zarazem szukał, wzorem eleatów, bytu niezmiennego; z Anaksagorasem miał wspólną myśl o duchowym pierwiastku poruszającym świat; był też pod wpływem sekt mistycznych, zwłaszcza orfickich. Natomiast z relatywistami w rodzaju Protagorasa lub materialistami, przedstawicielami obserwacyjnej jońskiej wiedzy, jak Demokryt, jako z zajmującymi biegunowo różne stanowiska, porozumienie nie było dlań możliwe.

Orientacja filozoficzna Platona była podwójna: etyczna i matematyczna; wedle tych dwóch dziedzin formował swe filozoficzne poglądy. Miał rozległą wiedzę matematyczną, współczesne odkrycia fizyczne i astronomiczne, dokonywane zwłaszcza przez pitagorejczyków, były mu znane i znajdowały w nim entuzjastycznego zwolennika.

ROZWÓJ FILOZOFII PLATONA przeszedł przez trzy okresy, które odpowiadają trzem grupom jego pism. 1. Zaczął jako sokratyk, przejęty zagadnieniami etycznymi i przekonaniem o istnieniu niezawodnej wiedzy pojęciowej. W pracach tego okresu określał pojęcia etyczne i polemizował z sofistami i erystami, którzy nie uznawali celów etycznych i wiedzy pewnej.

2. Zainteresowania jego wyszły poza granice sokratyki i od teorii poznania i działania zawiody go do teorii bytu. Myśli pokrewne własnym znalazł u pitagorejczyków, eleatów i Anaksagorasa. Wtedy stworzył teorię idei wiecznych. W tym samym czasie, przyjąwszy orficką religię, rozwinął naukę o duszy nieśmiertelnej. Spirytualizm jego pochodzi z tego okresu tak samo jak idealizm. Okres ten, przypadający na pełnię lat męskich Platona, był jego okresem najharmonijniejszym; pisał wówczas dzieła o najwyższym poziomie artystycznym, w których logik był w równowadze z poetą, trzeźwy badacz z religijnym entuzjastą; wieki późniejsze uznały dzieła te za właściwy wyraz Platońskiego ducha.

3. W ostatniej fazie Platon zmienił styl i temat pism, zdawało się nawet, że dokonał odwrotu od teorii idei. Nie był to odwrót, ale spostrzeżenie trudności, jakie tkwiły w tej teorii. Teraz wyzbył się dualizmu, który mu dawniej kazał przeciwstawiać doskonały świat idei i znikomą doczesność; mniej przeciwstawiał idee i rzeczy, a więcej zwracał uwagi na związki między nimi. Coraz też więcej widział w rzeczywistości elementów duchowych i przez to wzmogły się spirytualistyczne pierwiastki jego filozofii. Nie zarzucając teorii idei, zajął się usilniej jej zastosowaniami; rozszerzył wówczas zakres swych dociekań na filozofię przyrody i na szczegółową filozofię państwa.

POGLĄDY PLATONA

I. NAUKA O IDEACH. 1. NOWY RODZAJ BYTU. Pogląd Sokratesa, że w pojęciach jest zawarta wiedza pewna i bezwzględna, był założeniem filozofii Platona. Ale pogląd, przez Sokratesa wytworzony specjalnie dla pojęć etycznych, Platon rozszerzył na wszelkie pojęcia.

Sokrates nie pytał, czy pojęcia odpowiadają rzeczywistości; pojęcia bowiem etyczne nie rościły pretensji, by być odwzorowaniem rzeczywistości, lecz, przeciwnie, by być wzorem dla niej; były trafne, jeśli były dobrymi wzorami, choć nic im w rzeczywistości nie odpowiadało. Platon, rozszerzywszy teorię pojęć etycznych na inne, musiał postawić to nowe zagadnienie: co jest tą rzeczywistością, którą poznajemy przez pojęcia? Jak wszyscy filozofowie greccy, był realistą; było dlań pewnikiem, że jeśli pojęcia zawierają wiedzę, to muszą mieć jakiś przedmiot rzeczywisty. Ale co jest tym przedmiotem?

Rozumował tak: Własnością pojęć jest jedność i stałość: to była pierwsza przesłanka. Przedmioty, wedle których pojęcia są urobione, muszą mieć te same własności, co pojęcia: to przesłanka druga. Tymczasem wszystkie rzeczy, jakie znamy z doświadczenia, właśnie tych cech nie posiadają, są bowiem złożone i zmienne: to trzecia przesłanka. Stąd wniosek: nie rzeczy są przedmiotami pojęć.

Heraklit trafnie określił naturę rzeczy: są w wiecznym ruchu i nawet nie może być inaczej, bo gdy ruch ustaje, wszystko zamiera i ginie. Stałe własności przysługują pojęciom, ale nie przysługują rzeczom. To, co dzięki Heraklitowi Platon wiedział o rzeczach, było w niezgodzie z tym, co dzięki Sokratesowi wiedział o pojęciach. Ta niezgoda pobu-

działa go do stworzenia własnej teorii. Przykładowo rozważając sprawę, co jest przedmiotem pojęcia „piękna”? Nie są nim rzeczy piękne, które są różnorodne i zmienne. Pozostaje przyjąć, iż jest to jakieś nie znane nam z bezpośredniego doświadczenia piękno, które jest zawsze jedno i niezmienne. Rzeczy piękne są przedmiotem nie pojęć, lecz postrzeżeń, przedmiotem zaś pojęcia jest — „samo piękno” albo, jak Platon niekiedy mówił: „idea piękna”. I podobnie rzecz ma się z wszystkimi innymi pojęciami: muszą one mieć swój przedmiot, przedmiotem tym zaś nie mogą być rzeczy, lecz musi nim być jakiś byt inny, którego cechą jest niezmiennosc. Takie rozumowanie skłoniło Platona do przyjęcia, że istnieje byt, który bezpośrednio nie jest dany. Ten odkryty przez się byt nazywał „idea” (ιδέα).

Idee jest wiele, stanowią odrębny świat. Stosunki zachodzące między nimi są takie jak te, co zachodzą między pojęciami. Jak pojęcia stanowią hierarchię nadrzędnych i podrzędnych, tak też ustrój świata idei jest hierarchiczny, od niższych do coraz ogólniejszych i wyższych, aż do najwyższej idei: idei dobra.

Idee były paradoksem dla laików, a także dla tych filozofów, którzy, jak powiada Platon, „to tylko za byt uważają, co rękami objąć mogą”. Ale nie były nim dla Platona; jego uwaga była skupiona na dwóch dziedzinach, których przedmioty wyraźnie odbiegały od znanej nam rzeczywistości: na etyce i matematyce. One istotnie zdawały się dotyczyć czegoś znacznie trwalszego niż zmienne rzeczy. Oprócz zaś wiedzy etycznej i matematycznej utwierdzał go w tej koncepcji przykład eleatów, wedle których byt ma cechę niezmienności.

Idee Platona były posokratesowską odpowiedzią na te same zagadnienia, na które przedtem odpowiadała liczba pitagorejczyków, żywioły Empedoklesa czy atomy Demokryta. I tu, i tam chodziło o wyjaśnienie natury bytu. Niektóre z tamtych odpowiedzi, jak pitagorejska lub Demokrytejska, zbliżały się już bardzo do Platońskiej: bytu bowiem prawdziwego nie pojmowały na podobieństwo rzeczy. Jednakże różnica była zasadnicza: tamte dawniejsze doktryny pojmowały byt prawdziwy jako należący do świata materialnego, idee zaś Platońskie znalazły się poza nim. Tu wprawdzie torował znów drogę „duch” Anaksagorasa, ale Platon śmieiej od tego filozofa rozwinął myśl o transcendentnym bycie znajdującym się poza empirycznym światem.

Idee zresztą nie tylko rozwiązały nowe zagadnienia, ale także usuwały trudności dawnej filozofii: Heraklita i eleatów. Bezprzedmiotowym stawał się spór, czy byt jest zmienny, czy niezmienny, jest bowiem częściowo zmienny, a częściowo niezmienny; rzeczy są zmienne, a idee niezmienne. Rozwiązanie trudności, dane przez Platona, było dualistyczne; przyjmował, że istnieje nie jeden rodzaj, ale dwa rodzaje bytu: byt poznawany przez zmysły i byt poznawany przez pojęcia, niszczalny i wieczny, zmienny i niezmienny, realny i idealny, rzeczy i idee.

2. IDEE A RZECZY. Jeśli jednak ściślej brać pojęcie bytu (a było to od eleatów powszechne u filozofów greckich), to jest nim tylko to, w czego naturze leży, aby być, i co przeto nie może przestać być. Przy takim rozumieniu bytu, rzeczy nie są już bytem; bytem są wieczne i niezniszczalne idee. Jedynie idee istnieją, a o rzeczach można powiedzieć co najwyżej, że — stają się. Rzeczy są w stosunku do bytu tylko tym, czym w stosunku do nich samych są cienie lub odzwierciedlenia na wodzie: są jedynie przelotnymi zjawami. Jesteśmy, jak mówi Platon w słynnej parabolii, podobni do jeńców, uwięzionych w jaskini i zwróconych twarzami do jej wnętrza, którzy z tego, co się dzieje na zewnątrz jaskini,