



COLLECTANEA PHILOSOPHICA VI

ollectanea Philosophica ukazuje się w ramach biblioteki kwartalnika „Studia Philosophica Wratislaviensia” wydawanego przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego oraz oddział wrocławski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikowane tomy tematyczne poświęcone zagadnieniom z zakresu filozofii oraz historii filozofii.

w serii ukazały się:

Kolokwia Platonskie. ΘΕΑΙΗΤΟΣ
pod redakcją Artura Pacewicza

Demokracja, konflikt, wykluczenie.
Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej
pod redakcją Jakuba Nalichowskiego i Mariusza Turowskiego

Człowiek i świat wokół niego.
Studia z filozofii średniowiecznej
pod redakcją Macieja Manikowskiego

Ścieżki filozofii krytycznej
pod redakcją Roberta Freia

Jedno i jedno-wiele
pod redakcją Anny Tomkowskiej i Janusza Jaskóły

PHILOSOPHIAE ITINERA

STUDIA I ROZPRAWY OFIAROWANE
JANINIE GAJDZIE-KRYNICKIEJ

pod redakcją
ARTURA PACEWICZA
ANNY OLEJARCZYK
JANUSZA JASKÓŁY

PHILOSOPHIAE ITINERA

(red.) A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła

Wrocław 2009

ZBIGNIEW NERCZUK

Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika

Toruń

Przyrodnicze podstawy sofistycznej koncepcji człowieka — zarys problematyki

Niewiele jest zjawisk w historii kultury, których ocena uległaby tak radykalnej zmianie, jak miało to miejsce w przypadku sofistyki. Zlekceważona i zapomniana, wygnana z ekskluzywnego królestwa filozofii, a zepchnięta w zaułek bezprzedmiotowej retoryki — po wielu wiekach stała się ponownie tym, czym chcieli ją widzieć sami sofisci: przedmiotem ożywionej dyskusji i przeciwstawnych sądów¹.

Ocena sofistyki przybierała skrajne formy już w czasach sofistom współczesnych: fluktuowała od zachwyty, jaki sofisci wzbudzali wśród przeciętnych obywateli i elit intelektualnych², przez drwiny konserwatywnego Arystofanesa zawarte w komedii *Chmury*, w której Sokrates stanowi „skrzyżowanie” sofisty i filozofa³, aż po zdumiewającą w swej rozpiętości i mocy perswazyjnej arcykrytykę, jakiej poddani zostali w dialogach Platona, obejmującą zarówno zwykłe szyderstwo, jak i poważną filozoficzną polemikę⁴.

¹ Por. opinię C.J. Classena [w:] *Sophistik*, C.J. Classen (hrsg.), Darmstadt 1976, s. 4: „Es ist daher nicht überraschend, dass auch die gelehrte Forschung der letzten beiden Jahrhunderte viel Mühe aufgewendet hat, das Phänomen »Sophistik« in den Griff zu bekommen, vor allem die Sophistik des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Trotzdem gibt es wohl kaum einen Punkt, über den man sich bis heute einig geworden wäre, weder über die Zuverlässigkeit der platonischen Dialoge noch über den Quellenwert anderer Darstellungen, weder über die Definition des Sophistik selbst noch über die Absichten der einzelnen Sophisten, weder über deren Originalität noch über deren heilsamen oder negativen Einfluss”.

² Za przykład może posłużyć opis zachwyty, w jaki sofista Gorgiasz wprowadził Ateńczyków podczas poselstwa w Atenach (DK 82 A 4), albo przedstawiony w *Protagorasie* Platona entuzjazm młodego Hippokratesa na wieść o wizycie Protagorasa w Atenach (Platon, *Protagoras*, 310b n.).

³ Por. S. Oświęcimski, *Czy Sokrates był sofistą?*, „Eos” 56 (1966), s. 242–255.

⁴ Najważniejszymi platońskimi dialogami poświęconymi sofistom są: *Hippiasz Mniejszy*, *Hip-*

Z perspektywy historyczno-filozoficznej można stwierdzić, że w V i IV wieku p.n.e. spory wokół sofistyki były wynikiem walki pomiędzy dawną i nową tradycją wychowania⁵, a także toczącej się ówczesnie batalii o rozumienie filozofii⁶. W kulturze Zachodu przyjęto, że filozofami *par excellence* są Sokrates, Platon czy Arystoteles, a z sofistów uczyniono przede wszystkim najemnych nauczycieli retoryki i praktyków w zakresie edukacji. Co więcej, rewerencja wobec Platona i Arystotelesa spowodowała utrwalenie się przekonania, wedle którego sofistyka jest ruchem pseudo-filozoficznym, skoncentrowanym na retoryce czy erystyce, niebezpiecznym ze względu na swą rezygnację z prymatu obiektywnej prawdy i dobra jako naczelnych wartości.

Rehabilitacja sofistów, której początki sięgają pierwszej połowy XIX wieku, a która dokonała się przede wszystkim w wieku XX, gdy oddzielono ocenę osiągnięć sofistów od sympatii bądź antypatii wobec głoszonych przez nich poglądów, w pewnej mierze przywróciła sofistyce należne jej miejsce⁷. Podstawą tej reewaluacji była przede wszystkim rezygnacja z perspektywy Platona, a przynajmniej z wielkiego uproszczenia tej perspektywy, która skłaniała do lekceważenia sofistów jako filozofów. Przede wszystkim zauważono znaczenie sofistyki w zakresie edukacji, a wreszcie zdano sobie sprawę z jej oryginalnego wkładu w kulturę oraz myśl filozoficzną, dostrzegając decydującą rolę, jaką sofisci odegrali w przelomym miejscu w V wieku p.n.e. Swymi zainteresowaniami sofisci daleko wykroczyli bowiem poza zakres zagadnień dyskutowanych przez swoich presokratejskich poprzedników. To sofisci, wraz z Sokratesem, zapoczątkowali mający miejsce w V i IV wieku p.n.e. przewrót humanistyczny w filozofii, zadając pytania, z których aktualności zdali sobie w pełni sprawę filozofowie w wieku XX. To oni wpłynęli także w decydujący sposób na ukształtowanie się myśli Platona, w którego twórczości tezy sofistów stanowią nieustanny punkt odniesienia, a której niewątpliwa wielkość polega na wykroczeniu w wielu sferach poza sofistyczne rozwiązania oraz aporie.

Na powstanie sofistyki oraz ukształtowanie jej intelektualnego oblicza złożyło się kilka głównych tradycji: wcześniejsza myśl filozoficzna, poezja, retoryka oraz prace z zakresu medycyny. Impuls do rozwoju sofistyki dały również przemiany społeczno-polityczne, które dokonały się w V wieku p.n.e. w Grecji, a przede wszystkim w Atenach. Zmiany te wytworzyły potrzebę takiej formy edukacji, która

piaz Wielki, Protagoras, Gorgiasz, Eutydem, Państwo ks. I, *Teajtet, Sofista*. Jednak wzmianki o sofistach czy nawiązania do głoszonych przez nich poglądów (często bez wskazania na ich źródło) obecne są w większości tekstów Platona.

⁵ Por. omówienie H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 86 n.; W. Jaeger, *Paideia*, t. I, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 314 n.

⁶ W wieku V i IV p.n.e. doszło do starcia pomiędzy dwiema koncepcjami „filozofii”: retoryczną, której przedstawicielami są sofisci i Izokrates, oraz platońsko-arystotelesową. Na temat sporu z perspektywy historycznej por. S. Halliwell, *Philosophy and Rhetoric* [w:] *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, I. Worthington (ed.), London–New York 1994, s. 222–243.

⁷ Omówienie tego procesu rehabilitacji sofistów oraz najważniejszych prac im poświęconych [w:] *Sophistik...*, s. 4–13; G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, s. 4–14; W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, s. 10–13; G.B. Kerferd, *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981, s. 1–6.

umożliwiałyby odniesienie sukcesu w życiu politycznym⁸. Grupie osób, która profesjonalnie zajęła się tego typu edukacją, tradycja nadała miano „solistów”.

Samo słowo ‘sofista’ ma archaiczne korzenie. Pierwotnie nazwa σοφιστής oznaczała mędrca (σοφός), czyli kogoś, kto posiadał wyjątkową wiedzę praktyczną lub teoretyczną (określano tym mianem Prometeusza, Solona czy Pitagorasa), a termin ten odnoszony był również do filozofów przyrody⁹. W V wieku p.n.e., pod wpływem ruchu sofistycznego, zaczęła ona oznaczać zawodowego nauczyciela mądrości. Jednak w literaturze V i IV wieku p.n.e., a zatem w okresie rozkwitu sofistyki, znaczenie terminu ‘sofista’ uległo polaryzacji. Chociaż w dalszym ciągu słowa tego używano dla oznaczenia ‘mędrca’¹⁰, to jednak pod wpływem krytyki „solistów” dokonanej przez komedię staroattyczną, Platona, Izokratesa czy Arystotelesa termin ten nabrał pejoratywnego wydźwięku, który zdominował jego współczesne rozumienie.

Studia nad antyczną sofistyką napotykać wiele trudności. Pierwszą z nich jest problem niewielkiej liczby zachowanych tekstów źródłowych i przekazów doksograficznych¹¹. Fakt ten jest w głównej mierze wynikiem lekceważenia i marginalizacji sofistyki przez tradycję platońsko-arystotelesową, co prowadziło do nikłego zainteresowania filozoficzną stroną działalności sofistów i w efekcie zapomnienia jej zasług¹².

Drugi problem stanowi to, iż większość informacji o sofistyce pochodzi ze źródeł jej niechętnych, przedstawiających nauki sofistów w niekorzystnym świetle. Ta nieprzyjazna sofistyce tradycja na zawsze związała z nią cały szereg mniej lub bardziej zasadnych zarzutów. Do żelaznego repertuaru należą oskarżenia o destrukcję tradycyjnych norm społecznych czy obyczajowych, zarzut interesowności, manii wielkości i pretensji do wszechwiedzy. Są też zarzuty *stricte* filozoficzne, odnoszące się przede wszystkim do tez teoriopoznawczych i aksjologicznych głoszonych przez sofistów, wśród których są: zarzut odrzucenia prawdy, a skupienia się na pozorze, czy zarzuty subiektywizmu, relatywizmu, agnostycyzmu, ateizmu, immoralizmu, hedonizmu etc.¹³.

⁸ Na temat genezy sofistyki por. M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica* [w:] *I sofisti*, vol. II, Milano 1967, s. 235–283; G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement...*, s. 15–23.

⁹ Por. omówienie wystąpień terminu ‘sofista’ we wczesnej literaturze greckiej [w:] G.B. Kerferd, *The First Greek Sophists*, „The Classical Review” 64 (1950), s. 8–10.

¹⁰ Por. Platon, *Protagoras*, 316d–e.

¹¹ Zawarte są one w dwu podstawowych zbiorach: H. Diels, W. Kranz (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II, Dublin–Zürich 1968 (dalej jako DK); M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, fasc. 2, Firenze 1949. Najnowsze wydanie fragmentów Gorgiasza wraz z opracowaniem: Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente, und Testimonien*, T. Buchheim (hrsg.), Hamburg 1989.

¹² G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement...*, s. 36: „Their general omission from the doxographic tradition, coupled with the Platonist and Aristotelian view that their thought and teaching was bogus, meant that they were indeed virtually ignored by Hellenistic scholarship, and even such of their works as did survive were not read”.

¹³ Przykładem krytyki są pochodzące z końca XIX wieku wywody S. Pawlickiego (*Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. I, Kraków 1890, s. 352–356): „Prodykus nas poucza, że nie masz bogów, a Hipiasz i Trazymach, że prawo jest czemś konwencyonalnym, najczęściej dla egoizmu panujących wymyślonym. Wszyscy trzej byli nauczycielami etyki. Czyż zdołali wznieść się ponad zwykły banalny subiektywizm, dla którego to jest dobrem, co sprzą-

Trzeci problem, związany z rekonstrukcją myśli sofistów, problem, który frapował już Platona, stanowi trudność w zdefiniowaniu oraz określeniu, kim sofistami są. Grupy osób określanej w podręcznikach mianem „sofistów” nie wiązały żadne więzi instytucjonalne. Nie tworzyli oni szkoły, nie reprezentowali żadnego monolitycznego frontu intelektualnego, wręcz przeciwnie, zdecydowanie konkurowali z sobą¹⁴. Stąd też ich różnorodność skłoniła badaczy do określenia postaci podręcznikowo nazywanych „sofistami” szerokim mianem „ruchu sofistycznego” („sophistic movement”)¹⁵, rezygnacji z prób syntezy poglądów sofistów i ograniczenia się do naświetlenia wspólnego pola zainteresowań oraz wskazania problemów paralelnych.

Analogiczne problemy wiążą się z rekonstrukcją wątku antropologicznego w myśli sofistów. Możemy być pewni, że zagadnienie człowieka stanowiło samo centrum sofistycznych rozważań, czego świadectwem jest wykaz dzieł Protagorasa przedstawiony u Diogenesa Laertiosa¹⁶. Niestety, poza zdaniem, które otwiera traktaty *O bogach*¹⁷ czy *Prawda*¹⁸, z tekstów zawartych w tym katalogu nie zachowało się nic więcej, a wszelkie rekonstrukcje ich treści są oparte na bardzo słabych fundamentach. Stąd też na podstawie dostępnych fragmentów i przekazów można odtworzyć najwyżej zarysy czegoś, co kiedyś składało się na wielce rozbudowaną, jak można sądzić, koncepcję człowieka i jego świata.

*

wia przyjemność — lub — jest pożytecznym? Czyż im przypiszemy stałe kryterium moralności, zasady niezachwiane postępowania? Sam Grote wyznaje, że ich nie mieli, skoro jako ludzie praktyczni (a w tem widzi ich różnicę od teoretyków), stosowali rady swoje do wymagań chwili, do zachcianek tłumu. Tak tylko robią ludzie bez zasad, a Sofiści chlubili się z tego. Protagor dowodzi Sokratesowi, że każda rzecz może być dobrą i każda pożyteczną, wedle punktu widzenia, z którego na nią się patrzemy, ale, żeby istniało coś bezwzględnie dobrego, nie uznaje. [...] Dodajmy, że Sofiści przyrzekali rzeczy, za które nie godzi się brać pieniądze. Gdyby ograniczali się do lekcji gramatyki lub wymowy, byłoby ich postępowanie znośnym, choć godnym nagany, bo nawet nauczyciel rachunku lub geografii nie powinien wyzyskiwać uczniów. Ale co powiemy o mistrzu, który młodym ludziom, łaknącym wiedzy, obiecuje cnotę, a potem żąda 100 min zapłaty! Nie zrozumieli obrońcy Sofistyki, że członkowie tej sekty mieli pretensję być czemś więcej od zwykłych bakałarzy gramatyki, że pragnęli kształcić swoich pupilów przez ciągłe, poufale obcowanie, a młodzież ateńska, według pięknego słowa Sokratesa, powierzała im swoje dusze. Pomijam, co robili z tych dusz; ale to pewna, że pozbawionym jest uczuć szlachetnych, kto zawiera przyjaźń z młodzieńcem, aby go doskonalić w cnotcie, a potem każe sobie za to płacić. Tak jednak poczynali sobie Sofiści, a nie widzę racji, dla której Platon miał ich lubić albo oszczędzać”.

¹⁴ Słusznie pisze G. Reale, *Historia filozofii greckiej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1993, s. 245: „Nie istnieje system sofistyczny czy doktryna sofistyczna w tym sensie, jakoby można było sprowadzić myśl różnych sofistów do wspólnych twierdzeń. Ale też nie jest prawdą, że nauki poszczególnych sofistów stanowią jak gdyby jednostki ze sobą zupełnie niewspółmierne. Prawdą jest natomiast, jak słusznie powiedział uczony francuski, że »sofistyka V w. stanowi zespół niezależnych wysiłków zmierzających do tego, aby podobnymi środkami zaspokoić identyczne potrzeby« ([w:] L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923), my zaś dodajmy: implikujące szereg identycznych problemów”.

¹⁵ Taki tytuł nosi wpływowa praca G.B. Kerferda, *The Sophistic Movement...*

¹⁶ DK 80 A 1 (IX 55). Są tam zawarte m.in. takie tytuły dzieł jak: *O żądzy zaszczytów*, *O cnotach*, *O pochodzeniu życia społecznego*, *O niewłaściwym postępowaniu ludzi*, *Wykład o nakazach*.

¹⁷ DK 80 B 4.

¹⁸ DK 80 B 1.

Chociaż słusznie przypisuje się sofistom dokonanie wielkiego przełomu, polegającego na przyjęciu humanistycznej perspektywy w filozofii¹⁹, to jednak należy podkreślić, że w myśli sofistów — wbrew klasycznej tezie głoszonej przez wielu badaczy, wedle której rozwój przedmiotu zainteresowań sofistów przebiegał od filozofii przyrody do retoryki²⁰ — nie miało miejsca całkowite odejście od badań prowadzonych przez nurt filozofii przyrody, lecz raczej dokonano się przesunięcie akcentu z badań przyrodoznawczych ku humanistycznym.

Z pewnością element krytyczny w stosunku do tradycji presokratejskiej odgrywa w myśli sofistów dużą rolę. Zdali oni sobie wszak sprawę z jałowości rozważań przyrodniczych prowadzonych w duchu filozofii przyrody, nieweryfikowalności i sprzeczności głoszonych przez „fizjologów” tez²¹, a także z tego, iż skupienie uwagi na problematyce przyrodniczej odsunęło w cień rozległe pole materii całkowicie niezbadanej, jaką jest obszar życia społecznego i politycznego. Jednak wiele świadectw potwierdza również, że punkt wyjścia dla całej sofistycznej, humanistycznej wizji świata i człowieka stanowiły badania w zakresie przyrodoznawstwa²².

W zakresie koncepcji bytu sofisci zwrócili się przeciwko eleackiej wizji jednego, niezmiennego i wiecznego bytu²³. Jednak krytyka, jakiej poddali nazbyt abstrakcyjne i sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem poglądy eleatów czy bezowocne rozważania filozofów przyrody, nie prowadziła jedynie do destrukcji zastanych poglądów, ale stanowiła punkt wyjścia dla innej wizji rzeczywistości.

¹⁹ Por. opinię W. Nestlego w pracy *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940, s. 263): „Dieser [sc. przedmiot sofistycznych rozważań] war bei den Ioniern, wenigstens vorwiegend, die außermenschliche Natur, der Kosmos, der Mensch nur, insofern er einen Teil der Gesamtnatur bildet. In der Sophistik kehrt sich das Verhältnis um: der Kosmos tritt zurück, und der Mensch als Individuum und als gesellschaftliches Wesen mitsamt seiner Schöpfung, der Kultur, rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. So hebt sich die Sophistik als Kulturphilosophie von der Naturphilosophie der Ionier ab”.

²⁰ Por. np. H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin” 1884, s. 343–368; przedruk [w:] *Sophistik...*, s. 351–383, gdzie na s. 352 pisze: „und doch scheinen mir die Etappen, welche er während seines über hundertjährigen Lebens in seiner Entwicklung zurückgelegt hat, typisch zu sein für den ganzen Verlauf der geistigen Revolution, als deren Stimmführer die Sophisten erscheinen”. Trzy kolejne etapy w działalności Gorgiasza (fizykę, erystykę i retorykę) wyróżnia także W. Nestle (*Vom Mythos...*, s. 307 n). Tezę H. Dielsa w odniesieniu do Gorgiasza słusznie odrzuca Janina Gajda (*Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi* [w:] J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda, język, szczęście. Studia z filozofii starożytnej (II)*, Wrocław 1992, s. 16): „Akceptując metodę Dielsa, sądzę jednak, iż nie ma podstaw dla stwierdzeń o zerwaniu przez Gorgiasza z filozofią w okresie, kiedy zajmował się uprawianiem zawodu sofisty, a w jego ramach nauczaniem retoryki i jej teorią”.

²¹ W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, s. 186: „He [sc. Protagoras] was in the vanguard of the humanistic reaction against the natural philosophers, whose contradictory speculations were bringing them into disrepute among practical men — each one, as Gorgias said, claiming to possess the secret of the universe, but in fact only pitting one opinion against another, each more incredible than the last”. Por. Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, 13 (DK 82 B 11, 13).

²² Na ten temat por. moje opracowanie: *Sofistyka a filozofia przyrody* [w:] *Rozprawy filozoficzne. Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi*, Toruń 2005, s. 129–135. Przyrodnicze zainteresowania sofistów podkreśla również bardzo silnie w swej pracy J. Gajda (*Sofiści*, Warszawa 1989, *passim*).

²³ Por. pierwszą tezę traktatu Gorgiasza *O niebycie*, w której dowodzi, że „nic nie istnieje” (DK 82 B 3), czy zachowaną u Porfiriusza wzmiankę o treści dzieła Protagorasa pt. *O bycie* (DK 80 B 2).

Zarysy koncepcji ontologicznej Protagorasa zawarte są w Platońskim dialogu *Teajtet*²⁴. Zgodnie z przedstawieniem poglądów sofisty funkcję zasady (ἀρχή) pełni ruch, który jest przyczyną powstawania rzeczy (χρήματα), podczas gdy jego przeciwieństwo — spoczynek, powoduje ich giniecie. Świadectwem twórczego działania ruchu jest to, iż stanowi on przyczynę wzrostu i wzmocnienia się ciała, doskonalenia się duszy poprzez naukę i ćwiczenie, w postaci wiatru umożliwia żeglugę morską, a jako ruch słońca stanowi podstawę trwania i stałości świata ludzi i bogów. Na rzeczywistość składają się znajdujące się w nieustannym ruchu rzeczy. Owa zmiana, jakiej rzeczy podlegają, stanowi źródło wszystkiego, o czym błędnie mówi się, że „jest”. W gruncie rzeczy jednak „nic nie jest”, lecz „zawsze się staje”²⁵. Z powodu zmienności χρήματα o niczym nie można orzec, że jest „jednym” (ἕν), „czymś” (τί) czy „jakikolwiek” (ὅποιονοῦν τι), a o każdej rzeczy orzekać można sprzeczne predykaty. Wiatr nie jest ani „jednym”, ani „wiatrem”, ani „ciepły”, ani „zimny”. Nieustanny *fluxus* rzeczy uniemożliwia nie tylko jednoznaczne orzekanie o ich cechach, ale nawet wyklucza ich trwanie jako bytów samodzielnych i tożsamy z samymi sobą²⁶. Tak jak wiatr nie jest „jednym wiatrem”, tak i człowiek w swoim trwaniu nie jest „jednym człowiekiem”, ale nieskończonym ciągiem podlegających nieustannej zmianie „ludzi”²⁷. Świat Protagorasa jest więc światem, w którym — tak jak w powiedzeniu heraklitejczyka Kratylosa — do tej samej rzeki nie można wejść nawet raz²⁸.

Wizja zmiennej rzeczywistości wyznacza zarazem naturalne środowisko człowieka oraz determinuje całą praktyczną stronę działalności sofistów, której centrum stanowi sztuka słowa. Człowiek jest istotą biologiczną, częścią świata przyrody i jako taki wymaga odpowiednich badań²⁹. To przyrodnicze wyobrażenie czło-

²⁴ Ocena wiarygodności przekazu dotyczącego Protagorasa w Platońskim *Teajtecie* jest przedmiotem kontrowersji. Zdumiewające jest, że — mimo wielkiego znaczenia *Teajteta* dla interpretacji myśli Protagorasa — trudno znaleźć jakieś poważniejsze studium poświęcone temu problemowi. Wydaje się jednak, że argumenty przeciwników wiarygodności Platońskiego przekazu są niezgodne z dialogicznym i polemicznym charakterem Platońskiego tekstu (por. np. klasyczną i wpływową tezę F.M. Cornforda [*Plato's Theory of Knowledge*, London 1946, s. 49], który przyjmuje, że poglądy przedstawiane przez Sokratesa w *Teajtecie* jako Protagorasowe zostały sfingowane przez Platona na podstawie poglądów Protagorasa i Heraklita), podczas gdy tezę o wiarygodności poprzez można świadectwami pozwalającymi wnioskować o zależności Protagorasa od herakliteizmu (koncepcja zmiennej rzeczywistości) czy filozofii Empedoklesa (koncepcja μεταξύ). Warto zwrócić uwagę, że w jedynej polskiej monografii poświęconej sofistyce J. Gajda (*Sofiści*, s. 100–102) przedstawia poglądy epistemologiczne Protagorasa na podstawie przekazu z *Teajteta*, tym samym uznając go za wiarygodny.

²⁵ Platon, *Teajtet*, 152d.

²⁶ *Ibid.*: „Bo przecież jedność sama w sobie [nie] [*delevit* Z. N.] jest niczym i nie możesz jej nazwać ani czymś, ani jakimś...” (Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 33).

²⁷ Platon, *Teajtet*, 166b. Por. F.M. Cornford, *Plato's Theory...*, s. 56: „So at 166b Protagoras is made to say that we have no right to speak of a single person continuously existing, but only of an infinite number, if change of quality is always taking place, as it is on our Heraclitean premises”.

²⁸ DK 65 A 4.

²⁹ Por. W. Nestle (*Vom Mythos...*, s. 285) w odniesieniu do mitu przedstawianego w dialogu *Protagoras*: „Überblicken wir diese Kulturtheorie des Protagoras, so erweist sie sich als durchaus natürlich und rationalistisch, dabei ertragen von einer tiefen Ehrfurcht vor der Natur. Der Mensch erscheint hier noch nicht als Mittelpunkt der Welt, um dessen willen alles andere erschaffen wäre,

wieka tworzy się w myśli sofistycznej w interakcji z rozwijającą się w tym okresie medycyną³⁰. Sofistykę i medycynę łączy krytyka filozoficznej spekulacji, podjęcie rozważań na temat metody, empiryczna perspektywa idąca w parze z niechęcią do abstrakcyjnych konstrukcji, a także szereg szczegółowych obserwacji i przekonań³¹.

O związku sofistyki z medycyną świadczy fakt, że niektórzy sofisci prowadzili własne badania w tym zakresie. Prodikos w dziele *O naturze* zajmował się medycznym problemem natury człowieka z perspektywy anatomii oraz zagadnieniem „celowej konstrukcji ludzkiego ciała”³². Krytiasz, który twierdził, że dusza znajduje się we krwi, czerpał z lekarskich doświadczeń Empedoklesa³³. Związek między sofistyką a medycyną znalazł także swój wyraz w głoszonym przez sofistów przekonaniu o istnieniu analogii między lekarzem a sofistą, zgodnie z którą pierwszy z nich troszczy się o ciała, podczas gdy drugi spełnia tę samą rolę w odniesieniu do dusz³⁴.

Od medycyny sofistyka przejęła pojęcie „natury ludzkiej”, które stanowiło fundament sofistycznego wychowania. Jak pisze W. Jaeger: „Człowiek podlega pewnym prawom, które określa jego własna natura, a na ich poznaniu musi się opierać jego tryb życia w zdrowiu i w chorobie, jeśli ma to być tryb życia właściwy”³⁵. Ludzie są więc istotami złożonymi z duszy i ciała, o tej samej konstrukcji biologicznej, która wymusza na nich zaspokajanie tych samych potrzeb. Są zdeterminowani przez swą biologiczną naturę, będąc częścią przyrody, której prawom podlegają³⁶. Różnice istniejące między ludźmi mają więc ograniczony zakres: warunkowane są wpływami zewnętrznymi (geograficznymi, kulturowymi) bądź podmiotowymi. Nie są one jednak władne przełamać praw natury.

W tekstach sofistów znajdujemy obserwacje na temat tego, czym jest owa „natura ludzka” i jakim prawom podlega. Narodziny i śmierć wyznaczają naturalne granice ludzkiego życia³⁷. Ludzie tak jak inne istoty żywe kierują się naturalną

wie in späteren anthropozentrischen Naturbetrachtungen, sondern er ist, wie bei den ionischen Denkern, in den Kosmos eingeordnet und entsteht wie die andern Lebewesen aus den Elementen”.

³⁰ Na temat związków między filozofią a medycyną por. I. Dąmbska, *Związek filozofii i medycyny w kulturze helleńskiej i hellenistycznej* [w:] I. Dąmbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki i teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 140–144. Autorka w swej pracy całkowicie pomija jednak interakcję między sofistyką a medycyną.

³¹ Na temat związku sofistyki i medycyny zob. opinię W. Jaegera (*Paideia*, t. II, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 25): „Zarówno sofisci, jak i Tuczdydes są w tym wypadku (i nie w tym jednym zresztą) zależni od współczesnej im medycyny, która stworzyła pojęcie natury człowieka i uczyniła je kamieniem węgielnym swego myślenia”.

³² DK 84 B 4. J. Gajda, *Sofisci*, s. 134.

³³ DK 88 A 23. Wedle H. Dielsa (*Gorgias...*, s. 370 w przypisie) ten sam pogląd przedstawia się także w pseudohippokratesowych traktatach *De natura hominis* i *De flatibus*.

³⁴ Analogię tę przedstawia Sokrates w tzw. „apologii Protagorasa” w *Teajecie* (167b). Por. także: Gorgiasz, *Pochwała Heleny* (DK 80 B 11, 14).

³⁵ W. Jaeger, *Paideia...*, t. I, s. 321.

³⁶ Por. np. omówienie poglądów Antyfonta przedstawione [w:] G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement...*, s. 159.

³⁷ Np. Gorgiasz, *Obrona Palamedesa* (DK 82 B 11a 1): „Oskarżenie i obrona nie o śmierci decydują; natura bowiem jawnym wyrokiem wyrok śmierci wydała na wszystkich śmiertelnych, którym podlega życie” (tłum. J. Gajda [w:] *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 239); albo Antyfont (87 B 44): „A przecież życie i śmierć są sprawą natury” (tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofisci*, s. 272).

potrzebą przetrwania oraz przedłużenia gatunku³⁸. By żyć i rozmnażać się, człowiek, tak jak każde zwierzę, musi zaspokajać swoje naturalne potrzeby, jakimi są na przykład oddychanie czy spożywanie pokarmów³⁹. Ta konieczność zaspokajania potrzeb prowadzi do nieuchronnego konfliktu interesów, który określa perspektywę przyjętą przez sofistów w rozważaniach z zakresu moralności. Główną rolę odgrywa w nich kategoria dobra rozumianego jako pożytek, korzyść czy przyjemność, a zatem dobra związanego z działaniem we własnym interesie, które może prowadzić do konfliktu — wyrządzania krzywdy innym ludziom lub jej doznawania.

Poprawny rozwój biologiczny człowieka, będącego istotą zarówno cielesną, jak i duchową, wymaga nie tylko zaspokojenia podstawowych potrzeb, ale i ćwiczenia (*μελέτη, ἄσκησις*)⁴⁰. Ponieważ wedle sofistów człowiek jest złożeniem ciała i duszy, to oba elementy — fizyczna i duchowa konstytucja człowieka — są współzależne i oba określają ludzkie zachowanie⁴¹. Podobnie jak medycyna myśl sofistyczna wyraźnie wskazuje na wpływ, jaki na ludzkie zachowanie, wywierają bodźce psychiczne i cielesne. W wyniku dużego zainteresowania sferą doznań do rangi jednego z najważniejszych pojęć urasta termin *πάθος* (stan, doznanie). Przedmiotem badania staje się bowiem specyfika ludzkich stanów, a także współzależność między doznaniem psychicznymi a cielesnymi. Stąd też Protagoras interesuje się doznaniem (*πάθη*) związanymi ze stanami snu, jawy, szaleństwa, choroby⁴², a Gorgiasz, gdy analizuje motywy wiarołomstwa Heleny, przedstawia prawdziwy katalog doznań psychicznych oraz związanych z nimi cielesnych symptomów, będących wynikiem oddziaływania słowa i obrazów na duszę⁴³. Znaczenie, jakiego zagadnienie ludzkich stanów i doznań nabiera w sofistyce, najlepiej odzwierciedla twórczość czerpiącego z myśli sofistów Eurypidesa, którego tragedie wypełnione są znakomitymi studiami ludzkiej psychiki⁴⁴.

Sofistów i autorów dzieł zawartych w *Corpus Hippocrateum* łączy także dostrzeżenie podmiotowego uwarunkowania człowieka, w sferze zarówno biologicznej, jak i psychicznej. W medycynie wątek ten związany był z dyskusją na temat możliwości odniesienia reguły medycznej o ogólnym charakterze do poszczególnych,

³⁸ Por. wypowiedź Protagorasa w *Protagorasie* Platona, gdzie sofista przedstawia tezę, że istoty silne mają mało potomstwa w przeciwieństwie do istot słabych (*Protagoras*, 321b), czy fragment Krytiasza (DK 88 B 32), który — ustalając odpowiednią dietę oraz tryb życia mające prowadzić do płodzenia dobrego potomstwa — przedstawia swój własny projekt eugeniki.

³⁹ Por. np. Antyfont (DK 87 B 44, frg. B col. 2).

⁴⁰ W odniesieniu do Protagorasa por. DK 80 B 3 i Platon, *Teajtet*, 153b n.

⁴¹ W. Jaeger, *Paideia...*, t. I, s. 321: „z kół fachowo-lekarskich wyszło pojęcie natury ludzkiej, z którym tak często spotykamy się u sofistów i ich współczesnych”.

⁴² Platon, *Teajtet*, 158a n.; G.S. Brett (*A History of Psychology*, vol. 1, London 1912, s. 57) omawiając zainteresowanie Protagorasa sferą psychologiczną, pisze o sofście: „He thus founds a psychological method of speculation”.

⁴³ DK 82 B 11, 9. Por. opracowania tematu: C.P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, „Harvard Studies in Classical Philology” 66 (1962), s. 99–155; H. Flashar, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, „Hermes” 84 (1956), s. 12–48.

⁴⁴ Por. W. Jaeger, *Paideia...*, t. I, s. 346–370; W. Nestle, *Euripides: der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901, czy też rozdział o Eurypidesie pt. *Eurypides, czyli tragedia namiętności* [w:] J. de Romilly, *Tragedia grecka*, tłum. I. Sławińska, Warszawa 1994, s. 107–144.

odmiennych pod wieloma względami ludzi⁴⁵. Stąd też pisma medyczne zawierają wiele opisów ludzkich zachowań oraz związanych z nimi indywidualnych reakcji psychicznych i fizjologicznych⁴⁶. Ich sofistyczne paralele prowadziły do pogłębionego opisu reakcji człowieka na bodźce, a także podkreślenia znaczenia „prywatności” stanów czy idiosynkratycznych uwarunkowań, jakim podlegają poszczególni ludzie. Obserwacje tego typu pojawiają się w wielu tekstach sofistów w postaci opisów wpływu ludzkiej konstytucji czy indywidualnych stanów na proces percepcji i kształtowania przekonań. Dla przykładu Protagoras zwracał uwagę na różnice w postrzeganiu zmysłowym mające miejsce w przypadku tego samego człowieka w zależności od stanu, w którym człowiek ten się znajduje (na przykład zdrowia lub choroby, jawy lub snu)⁴⁷, a Gorgiasz wskazywał na różnice w spostrzeganiu zależne od czasu i okoliczności⁴⁸.

Ta pogłębiona świadomość znaczenia indywidualnych uwarunkowań oraz psychicznych doznań (πάθη) stanowiła źródło wspólnego sofistom i medycynie przekonania, zgodnie z którym wszelkie poznanie musi być oparte na empirii, a kryterium w doborze indywidualnej terapii czy też kryterium poznania jest spostrzeżenie (αἴσθησις)⁴⁹.

*

Zagadnienie poznania odgrywa wyjątkowo dużą rolę w myśli sofistów, stanowiąc ważny etap rozprawy z tradycją, w szczególności eleacką. Ten polemiczny akcent, wzmocniony upodobaniem do paradoksu, jest w sofistyce tak silny, że trudno o bardziej zdumiewające i bezkompromisowe rozwiązania w całej tradycji filozoficznej. Tezy Gorgiasza z traktatu *O niebycie*⁵⁰, radykalizm filozoficzny Protagorasowej *homo-mensura*, z której wynika prawdziwość wszystkich αἰσθήσεις⁵¹, oraz twierdzenia Kseniadesa, głoszącego, że „wszystko jest fałszem”⁵², nie mają sobie równych.

⁴⁵ W. Jaeger, *Paideia...*, t. II, s. 36 n. (w omówieniu traktatu *O dawniejszej medycynie*).

⁴⁶ Por. np. *De prisca medicina, De diaeta, Aphorismi, Prognosticon* etc.

⁴⁷ Platon, *Teajtet*, 157e n.; 159b n.

⁴⁸ Gorgiasz, *O niebycie* (MXG 24–25). Por. najnowsze wydania tekstu MXG: B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980 i Gorgias von Leontinoi, *Reden...*

⁴⁹ Por. np. W. Nestle, *Vom Mythos...*, s. 275. Na temat Gorgiasza z Leontinoi jako zwolennika poznania empirycznego zob. Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław 2002.

⁵⁰ Gorgiasz w traktacie *O niebycie* (DK 82 B 3) przedstawia trzy tezy: 1. Nic nie istnieje. 2. Nawet jeśli istnieje, to nie jest poznawalne. 3. Nawet jeśli można to poznać, to nie można wyników poznania przekazać innym ludziom.

⁵¹ Platon, *Teajtet*, 161c n. Por. E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948, s. 54; J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 132.

⁵² DK 81 A 1: „Kseniades zaś z Koryntu, o którym wspomina Demokryt, zajmuje potencjalnie to samo stanowisko, co Ksenofanes, mówiąc, że wszystko jest fałszem i że każde przedstawienie i każde mniemanie wprowadza nas w błąd; a wszystko, co powstaje, powstaje z niebytu i w niebycie ginie wszystko, co ginie. Skoro zaś nie istnieje nic prawdziwego, co by się różniło od fałszu, lecz wszystko jest fałszem i wskutek tego jest niepoznawalne, przeto nie istnieje żadne kryterium, które by pozwalało odróżnić prawdę od fałszu” (tłum. I. Dąmbska [w:] Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1970, s. 14–15).

Sofistyczna koncepcja wiedzy oparta jest na szeregu przekonań wywodzących się z różnych tradycji. Od Parmenidesa i jego następców Protagoras i Gorgiasz przejęli aksjomat w postaci przekonania głoszącego, iż istnieje konieczny związek między wiedzą a bytem⁵³. Z medycyny sofistyka zaczerpnęła przekonanie o podmiotowym i indywidualnym uwarunkowaniu wszelkich ludzkich doznań. Niemały wpływ na poglądy sofistów wywarły również sceptyczne tezy pojawiające się we wcześniejszej tradycji filozoficznej, w szczególności u Ksenofanesa, który wskazywał na ograniczoność ludzkiego poznania oraz brak kryterium pozwalającego rozstrzygnąć o jego prawdziwości⁵⁴. Taki melanz różnych tradycji prowadził do całkowicie nowej koncepcji wiedzy, której główną cechą była rezygnacja z obiektywności poznania.

Według sofistów tradycja eleacka skompromitowała formę apriorycznego, dedukcyjnego orzekania o rzeczywistości, która prowadziła do Parmenidesowej koncepcji niezmiennego bytu ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) ujmowanego przez myśl ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$). Krytyce tej wyraz dają tezy traktatu Gorgiasza *O niebycie*. W jego pierwszej części Gorgiasz pokazuje, że posługując się metodą eleatów i za pomocą eleackich aksjomatów, dowieść można twierdzenia przeciwnego do Parmenidesowego „byt jest”, a mianowicie tezy „nic nie jest”. W drugiej części traktatu Gorgiasz krytykuje głoszoną przez Parmenidesa tożsamość myśli i bytu, wykazując, iż prowadzi ona do niezgodnych ze zdrowym rozsądkiem konsekwencji (na przykład zgody na istnienie Scylli i Chimery czy uznania za realne rydwanów pędzących po morzu)⁵⁵. Innym przykładem niechęci do wszelkich form aprioryczności jest krytyka, jakiej Protagoras poddaje teoremat matematyków, wedle którego okrąg styka się z prostą tylko w jednym punkcie⁵⁶. Jak można wnioskować, Protagoras odrzucał twierdzenie matematyków w przekonaniu, że geometria operuje tylko i wyłącznie pewnymi konstruktami myślowymi, którym w świecie realnym nic nie odpowiada⁵⁷.

Wraz z odrzuceniem eleackiej koncepcji jednego, niezmiennego bytu, który wedle Parmenidesa ujmowany był przez *logos*, upadł także projekt doskonałego, bezpośredniego poznania rzeczywistości. Obiektywny *logos* został przez sofistów za-

⁵³ Komentując tę myśl Parmenidesa, G. Casertano (*Parmenides — początki myśli filozoficznej i naukowej*, tłum. M. Wesoly, „Przegląd Filozoficzny” 2 [38] (2001), s. 128) pisze: „Tym samym jest myślenie i bycie” (DK 28 B 3), „albowiem bez bycia, w którym się ono wyraża, nie odnajdziesz myślenia” (DK 28 B 8, 35–36). Jest to podstawowy postulat odnoszący się do wszelkiego ludzkiego dyskursu o rzeczywistości i wyraża nieodzowny warunek, pozwalający konstruować dyskurs poznawczy o świecie. Ilekroć człowiek myśli i tworzy jakiś dyskurs, musi myśleć i mówić tylko o tym, »co jest« i o rzeczach »co są«. Jest to wiara w bezpośrednią koincydencję bytu, myślenia i mowy”. Z tego eleackiego aksjomatu sofiści wyprowadzili tezę niemożności wypowiedzenia fałszu (na ten temat por. tekst I. Dąmbskiej, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław 1984, s. 29 n.).

⁵⁴ DK 21 B 34.

⁵⁵ DK 82 B 3. Na temat traktatu Gorgiasza por. np. G. Calogero, *Studi sull' Eleatismo*, Roma 1932 (przekład niemiecki: *Studien über den Eleatismus*, Darmstadt 1970) czy O. Gigon, *Gorgias „Über das Nichtsein”*, „Hermes” 71 (1936), s. 186–213, albo z nowszych prac: H.J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift „Über das Nichtseiende”*, Berlin–New York 1973; B. Cassin, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980; Z. Nerczuk, *Sztuka a prawda...*, s. 14–26.

⁵⁶ DK 80 B 7.

⁵⁷ E. Dupréel, *Les Sophistes...*, s. 46. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement...*, s. 109.

stąpiony spostrzeżeniem (ἄσθησις) czy doświadczeniem (ἐμπειρία)⁵⁸. Według przekazu Platona zawartego w dialogu *Teajtet* Protagoras definiował wiedzę (ἐπιστήμη) jako szeroko rozumiane spostrzeżenie (ἄσθησις), w zakres którego wchodził cały szereg doznań zmysłowych i psychicznych (πάθη), takich jak przyjemności, smutki, pożądania i lęki⁵⁹. Równie dużą rolę doświadczeniu zmysłowemu przypisywał Gorgiasz, w którego mowie niesłusznie oskarżony o zdradę Palamedes twierdzi, że jest absolutnie pewien swej niewinności, ponieważ jako jedyny wie, że nie dopuścił się zdrady⁶⁰. Jak przekonuje Palamedes, skoro niemożliwe jest posiadanie wiedzy o niebycie, czyli o tym, co nie miało miejsca, Odysseusz, który oskarżył go o zdradę, a zatem o coś, co się nie wydarzyło, nie może posiadać wiedzy, lecz opiera się jedynie na fałszywym mniemaniu⁶¹. Gorgiasz dokonywał więc rozróżnienia między wiedzą, której źródłem jest bezpośrednie poznanie empirycznego bytu, a niepewnym mniemaniem, którego domena rozpościera się poza polem autopsji.

Uznanie poznania empirycznego za źródło wiedzy skutkuje przekonaniem, iż ludzkie poznanie ma charakter cząstkowy i ograniczony. Gorgiasz w *Obronie Palamedesa* pokazuje, jak wąski jest zakres bezpośredniego i pewnego poznania, które przysługuje człowiekowi zdanemu jedynie na zmysły, a także podkreśla znaczenie namowy (πειθώ), która determinuje całą sferę pozostającą poza zakresem autopsji, czyli domenę mniemania (δόξα). Świadomość ograniczoności ludzkiego poznania, którego ramy wyznacza poznanie zmysłowe, widoczna jest również w myśli Protagorasa, który wstrzymuje się od sądu na temat bogów ze względu na ich niewidzialność oraz krótkotrwałość ludzkiego życia⁶².

Ponadto ujęcie procesu poznania jako interakcji zachodzącej pomiędzy zmienną rzeczywistością a różnorodnie uwarunkowanym podmiotem skłaniało sofistów do badań nad mechanizmem poznania obejmujących analizę obu elementów: tego, kto spostrzega, i tego, co spostrzegane. Wiemy, że badania w tym zakresie, stanowiące kontynuację idei Empedoklesa, prowadzili zarówno Gorgiasz, jak i Protagoras. W platońskim *Menonie* Sokrates w rozmowie z uczniem Gorgiasza Menonem wspomina o tym, iż retor analizował przebieg spostrzegania barwy⁶³. Z kolei w dialogu *Teajtet* słynna teza Protagorasa, określana jako *homo-mensura*⁶⁴,

⁵⁸ Por. empiryczne tezy, jakie przedstawia uczeń Gorgiasza Polos; zob. Platon, *Gorgiasz*, 448c; Arystoteles, *Metafizyka*, 981a.

⁵⁹ Platon, *Teajtet*, 156b. Por. np. F.M. Cornford, *Plato's Theory...*, s. 53; E. Dupréel, *Les Sophistes...*, s. 22.

⁶⁰ DK 82 B 11a 5.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² DK 80 B 4: „O bogach nie mogę wiedzieć ani czy istnieją, ani czy nie istnieją, ani też jaka jest ich istota i jak się pojawiają. Wiele bowiem rzeczy stoi na przeszkodzie, aby można było coś o tym wiedzieć: niemożliwość odpowiedniego doświadczenia zmysłowego i krótkość życia człowieka” (tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofiści*, s. 229).

⁶³ DK 82 B 4; por. także B 5. Na związki istniejące między Empedoklesem a Gorgiaszem wskazuje wielu badaczy. Wspomnieć można H. Dielsa, który w roku 1884 (*Gorgias und Empedokles*) napisał obszerny tekst o obecności elementów empedoklejskich w pracach Gorgiasza, zauważając zależność nie tylko pod względem poglądów fizykalnych, ale i retorycznych (s. 374 i n.). Spośród innych badaczy wskazać można również W. Nestlego (*Vom Mythos...*, s. 307) czy T. Buchheima (*Maler, Sprachbildner: zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles*, „Hermes” 113 (1985), s. 417–429).

⁶⁴ DK 80 B 1: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, istniejących, że istnieją, nieistniejących,

wpisana zostaje w szeroki kontekst wizji zmiennego bytu oraz opisu procesu spostrzeżeniowego, tak zwanej koncepcji μεταξύ („pomiędzy”). Ta przypisywana przez Platona Protagorasowi teoria swą nazwę bierze stąd, iż barwa, za pomocą której ilustruje się mechanizm spostrzegania wzrokowego, nie jest ani czymś, co znajduje się w podmiocie, ani czymś, co tkwi w przedmiocie, lecz powstaje niejako „pomiędzy” spostrzegającym a spostrzeganym⁶⁵. Rzecz (χρήμα) jest zatem zawsze wynikiem interakcji mającej miejsce pomiędzy organem zmysłowym a tym, co pochodzi od przedmiotu.

Taki status rzeczy wyklucza jakąkolwiek jednoznaczność i obiektywność rzeczywistości, na którą składają się konstytuowane w akcie spostrzegania χρήματα. Rzeczy tak rozumiane są „zjawiskami” (φαινόμενα). Nie mają żadnego samodzielnego, oderwanego od spostrzegającego podmiotu bytu, są zawsze jednorazowe, ulotne i „prywatne”. Nie „są”, lecz „wydają się” „czymś” czy „jakies”⁶⁶. Każdy poszczególne człowiek jest w świetle tej Protagorasowej teorii „miarą wszystkich rzeczy”, ponieważ sam współkonstruuje owe χρήματα w procesie spostrzegania zmysłowego. W *Teajecie* Sokrates, objaśniając tezę Protagorasa, posługuje się przykładem wiatru, który jednemu człowiekowi wydaje się ciepły, a drugiemu zimny, i podkreśla, że mimo zachodzącej między nimi sprzeczności oba spostrzeżenia są prawdziwe⁶⁷. Protagoras nie cofa się nawet przed przyjęciem, iż równie prawdziwe są doznania człowieka podczas snu i na jawie, doznania człowieka chorego i zdrowego, szaleńca i zdrowego psychicznie⁶⁸. Wedle sofisty z Abdery jest zatem tyle „prawd”, ilu ludzi, z których każdy żyje we własnym świecie tworzonym przez niepowtarzalne i „prywatne” πάθη⁶⁹.

Teza *homo-mensura*, która czyni każdego człowieka miarą rzeczy (χρήματα) rozumianych jako wynik interakcji między spostrzegającym a spostrzeganym, prowadzi do przyjęcia wielości perspektyw w opisie rzeczywistości. To, co można ująć, jest całkowicie akcydentalne, skoro nie ma trwałych bytów poznających ani poznanych. Jest tylko to, co „się jawi” każdemu człowiekowi.

*

Bez względu na ostateczną ocenę dokonań sofistyki w wymiarze filozoficznym nie sposób zaprzeczyć kulturotwórczej doniosłości rozważań prowadzonych przez jej przedstawicieli. Wraz z Sokratesem współtworzą oni nową perspektywę, której centrum staje się człowiek w jego bycie biologicznym, społecznym i politycznym. Ten nowy punkt widzenia, zmierzający do ujęcia człowieka jako pewnej złożonej

że nie istnieją”. (tłum. J. Gajda [w:] J. Gajda, *Sofiści*, s. 229). Interpretacja tezy *homo-mensura* budzi wiele dyskusji. Por. przystępne przedstawienie jej głównych wątków [w:] G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement...*, s. 85 n. oraz G. Vlastos, *Protagoras* [w:] *Sophistik...*, s. 271–289.

⁶⁵ Platon, *Teajtet*, 154a. Por. Z. Danek, *Myszę, więc nie wiem: próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź 2000, s. 34 n.; Z. Danek, *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*, „Meander” 9–10 (1992), s. 469–487.

⁶⁶ Platon, *Teajtet*, 152d.

⁶⁷ DK 80 B 1.

⁶⁸ Platon, *Teajtet*, 158b n.

⁶⁹ Por. A. Chmielewski, *Cala filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii” sofistów*, „Przegląd Filozoficzny” 4 [40] (2001), s. 9–25.

całości, daje wyraz programowi badawczemu, który zarysował platoński Sokrates w *Teajecie*, gdy poszukiwał odpowiedzi na pytanie: „co to właściwie jest człowiek i jakie natura ludzka posiada zdolności czynne i bierne w odróżnieniu od innych natur”⁷⁰.

Odpowiedzi na to ogólne pytanie o istotę człowieka sofisci poszukują, podejmując zagadnienie „doznań” czy „stanów” charakteryzujących człowieka i wpływających na jego działania. Ze względu na biologiczny punkt wyjścia, który sytuuje człowieka w świecie przyrody, właściwe jest stwierdzenie, że nie tyle zrywają oni z tradycją przyrodniczą, ile — kontynuując niektóre wątki prowadzonych przez filozofów przyrody badań — starają się opisać człowieka i jego świat jako część rzeczywistości przyrodniczej. Empiryczna, zmienna rzeczywistość, a nie abstrakcyjny byt stanowi w ich wyobrażeniu naturalne środowisko człowieka, które on sam — dzięki procesowi postępu i rozwojowi cywilizacji — jest w stanie poznawać, kształtować czy nawet opanować. Optymizm, jaki przejawiają niektórzy sofisci, dumni z dokonań człowieka, prowadzi ich nawet do zerwania z tradycyjnym przekonaniem o wszechwładzy bóstwa. Człowiek sam staje się teraz twórcą i władcą swego bytu, będąc „miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją”⁷¹.

Natural basis of the Sophistic conception of man — outline of the issues

SUMMARY

One of the main philosophical trains of thought which can still be found in the preserved shreds of sophistic legacy is the question of the nature of man. Following the tradition of philosophy of nature, influenced by medicine, sophists assume that man is a biological creature, a part of the world of nature, subject to its rules and rights. Voicing the belief in man's physical and spiritual constitution and a relation between the two spheres, they study the impact of psychological and physical stimuli on human behaviour. The awareness of the interaction of both spheres leads the sophists to analyze various human conditions (*pathe*) such as sleep, wakefulness, sickness, madness, love, hatred or an aesthetic experience. Their interest in the issue of diversity and uniqueness of human experiences and sensations makes sophists emphasize the uniqueness of individual conditions and point to the fact that perception is dependent on the condition of a given subject. As a result of the conviction that all human experience is subjectively conditioned, the sophists criticize the current philosophical tradition in the field of theory of knowledge, in particular the position of the Eleatics. Instead of the Eleatic objective *logos*, they apply notions such as “perception” (*aisthesis*) and “experience” (*empeiria*). In the light of the above facts, the nature of human cognition is of necessity subjective, fragmentary and limited, corresponding to the phenomenal understanding of human reality.

⁷⁰ Platon, *Teajtet*, 174b, tłum. W. Witwicki.

⁷¹ DK 80 B 1.