

# Adam Chmielewski

---

## Relatywizm protagorejski

---

Nowa Krytyka 9, 5-30

---

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Adam Chmielewski**  
Uniwersytet Wrocławski

## **Relatywizm protagorejski**

Stanowisko filozoficzne Protagorasa jest nam znane w głównej mierze za pośrednictwem dialogów największego wroga relatywistycznej filozofii sformułowanej po raz pierwszy przez Protagorasa. W dialogach „Protagoras”, „Teajtet” i „Prawa” Platon relacjonował niektóre twierdzenia Protagorasa przede wszystkim po to, aby wykazać skuteczność wymyślonej przez siebie strategii antyrelatywistycznej, a tym samym wyższość swojej antyrelatywistycznej filozofii.

To niezwykle silne platońskie dążenie, aby wygrać w tej walce wytoczonej przez siebie przeciwko twierdzeniom Protagorejskim, jest w istocie źródłem zdecydowanej większości koncepcji platońskich, dla których cała późniejsza filozofia jest jedynie zbiorem przypisów. Właśnie ze względu na to, że Protagorejska filozofia relatywistyczna jest zorientowana na bliską łączność z rzeczywistością, że pozwala rzeczywistości przemawiać, Platon budował swoją filozofię tak, aby – wykazawszy swą wyższość – ujawniała ona zarazem pozorność wiedzy sofistów, jak i złudność samych rzeczy, których ta ich rzekoma wiedza dotyczyła, a także postulowała istnienie rzeczywistości innej, prawdziwej, ponad pozornym światem rzeczy zmysłowych.

W dialogu „Protagoras”, bohater dialogu, tj. sam Protagoras, zostaje wezwany do odpowiedzi na pytanie o to, czy według niego

istnieją (bytują) jakieś dobra. Aby mu to ułatwić, Sokrates zadaje podchwytliwe pytanie szczegółowe, czy dobra w jego przekonaniu są rzeczami, które w ogóle *nie* są pożyteczne; Protagoras odpowiada:

„Nigdy... Znam wiele rzeczy, które są dla ludzi nieużyteczne: także potrawy i napoje i lekarstwa i mnóstwo innych rzeczy, inne znowu są pożyteczne. Inne znowu są dla ludzi obojętne, a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów, a inne ani dla tych, ani dla tamtych, tylko dla drzew, a inne znowu dla korzeni drzew dobre, ale dla liści najgorzej. Jak na przykład i gnój: dla korzeni wszystkich roślin dobry, jeżeli go podłożyć, ale jeżelibyś chciał obłożyć nimi pędy i młode gałązki, przepadnie wszystko. Przecież i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najwięcej szkodzi włosom wszystkich zwierząt z wyjątkiem włosów ludzkich, a włosom tym pomaga i służy całemu ciału. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnymi barwami, coś tak różnorodnego, że i to tutaj dla zewnętrznych części ciała ludzkiego jest dobre, a dla wewnętrznych bardzo szkodliwe”<sup>1</sup>.

We fragmencie tym Protagoras formułuje tezę o różnorodności dóbr, celów oraz różnorodności punktów widzenia, z których rzeczy są oceniane jako dobre lub szkodliwe. Fakt, że rzeczywiście takie było stanowisko Protagorasa potwierdza Arystoteles, który o słynnym fragmencie z dzieła o bogach Protagorasa, iż „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”<sup>2</sup>, powiada, że znaczy to po prostu, i jedynie tyle: „Co się komu wydaje, z pewnością jest takie [jak mu się wydaje]. Skoro tak, to z tego wynika, że ta sama rzecz jest i nie jest, jest zła i dobra, i że wszystkie inne twierdzenia przeciwne są również prawdziwe, gdyż często ta sama rzecz wydaje się piękna jednym,

<sup>1</sup> Platon: *Protagoras*, przekł. W. Witwicki. Warszawa 1988, 384a c.

<sup>2</sup> Protagoras: *Περὶ ἠθῶν*, por. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska i inni. Warszawa 1988, IX, 61.

a przeciwnie innym, i że to, co wydaje się każdemu człowiekowi, jest miarą rzeczy”<sup>8</sup>.

Prowadzi to do wniosku, że dla Protagorasa realny świat jest zupełnie odmienny w przypadku każdej osoby. To zaś sugerowałoby już nie tyle relatywizm, co stanowisko znane w okresie późniejszym jako solipsyzm. (Husserl określa je mianem relatywizmu jednostkowego, różnego od relatywizmu gatunkowego, zwanego antropologizmem.)

Doktrynę epistemologiczną Protagorasa możemy odtworzyć na podstawie innego Platońskiego dialogu, „Teajtet”. W dialogu tym Platoński Sokrates rozważa jeden z alternatywnych sposobów pojmowania wiedzy jako spostrzeżenia. Taką definicję wiedzy zaproponował na początku rozmowy młody Teajtet, a Sokratejska analiza tego zagadnienia jest rzetelną próbą nadania sensu tej definicji wiedzy i wykazania, że ta definicja żadnego sensu nie ma. Jedną z najbardziej interesujących wśród rozważanych interpretacji, przekonania, że wiedza to spostrzeżenie, jest teoria, że spostrzeżenie, stanowiące wiedzę, nie istnieje samo w sobie, na przykład jako odbitka demokrytejska, lecz jest czymś, co *staje się* wskutek zetknięcia się czynnika działającego (np. wina) i czynnika poznającego (tj. tego, kto wina smakuje). Spostrzeżenie rodzące się w ten sposób ma charakter unikalny i wyjątkowy:

„Ja, spostrzegając w ten sposób, nigdy niczym innym się nie stanę, bo inny przedmiot inaczej się spostrzega i inne spostrzeżenie innym robi i odmienia tego, który spostrzega”<sup>4</sup>.

Implikowana w tym fragmencie teoria wiedzy zakłada *całkowitą prywatność* poznania każdej jednostki, co prowadzi do wniosku, że komunikacja między tymi jednostkami byłaby niemożliwa. Zakłada także ustawiczną zmienność nie tylko dopływających do podmiotu danych, lecz także samego podmiotu poznającego. Na gruncie takiej koncepcji właściwie nie można już mówić o istnieniu

<sup>8</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak. Warszawa 1990, 1062b13–17; por. także Platon: *Kratylos*, przekł. W. Stefański. Wrocław 1990, 386a.

<sup>4</sup> Platon: *Teajtet*, przekł. W. Witwicki. Warszawa 1959, 159e.

osobnych światów budowanych sobie przez poszczególnych ludzi, samo istnienie tych ludzi bowiem zaczyna nabierać innego sensu: podmiot poznający jest z takiej perspektywy zmiennym strumieniem przeżyć i doznań, nie zaś trwałą strukturą poznawczą. Wskutek takiej teorii wiedzy opartej na przekonaniu, że proces spostrzegania jest nietrwałym, przygodnym i chwilowym „kompromisem” między dwoma oddziałującymi na siebie czynnikami, dochodzi do podważenia idei tożsamości osobowej. „Zatem ani ja nie będę taki sam, jak przedtem, ani to, co na mnie działa, nie zostanie takie samo” (160a).

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

Mamy więc u Protagorasa (przynajmniej w dialogach Platońskich) do czynienia z koncepcją fundamentalnej płynności osobowości ludzkiego podmiotu poznającego oraz poznawanej przez niego rzeczywistości. Idea ta, o pochodzeniu heraklitemskim, jest całkowicie zgodna z intencjami filozoficznymi Protagorasa:

„Jeżeli ktoś mówi o czymś, że ono istnieje, to powinien powiedzieć, dla kogo ono istnieje, czy ze względu na kogo, czy w stosunku do czego istnieje, albo powstaje. A żeby samo w sobie coś istniało albo się stawało, tego ani samemu nie należy mówić, ani przyjmować, kiedy ktoś drugi tak mówi” (160bc).

W ten sposób zbliżamy się do samego sedna doktryny Protagorasa:

„Zatem prawdziwe jest dla mnie moje spostrzeżenie, przecież zawsze dotyczy mojej istoty; ja sędzią jestem, według

Protagorasa, ja oceniam te rzeczy, które są dla mnie, że istnieją, i że nie istnieją te, których dla mnie nie ma [...]. Skoro więc *nieomylny jestem* i nie mogę pokpić głową, kiedy chodzi o to, co istnieje, albo staje się, to i chyba i wiedzę posiadam o tym, co postrzegam?<sup>5</sup> (160cd).

Platoński Sokrates w toku dalszego wywodu próbuje wyszydzić to twierdzenie, ponieważ prowadzi ono do absurdalnej, w jego przekonaniu, teorii, że „wszystko będzie słuszne i prawdziwe”, a wówczas Protagoras mógłby równie dobrze zacząć od rzekomej „Prawdy”, że nie człowiek, ale świnia czy pawian jest miarą wszechrzeczy (161ce); a skoro tak, to jakim prawem Protagoras rości sobie pretensje do nauczania kogokolwiek: przecież na mocy samej jego koncepcji wszyscy są równie mądrzy, równie nieomylni, a zatem nikt – także Protagoras – nie ma podstaw do tego, aby stawiać się w pozycji nauczyciela wobec kogokolwiek, a stąd wynika, że nie warto do nikogo chodzić po naukę – także do Protagorasa, skoro każdy z nas jest dla siebie miarą swojej mądrości, czy głupi, czy mądry.

Gdyby ta niebezpieczna teoria wiedzy była prawdziwa, to te same zastrzeżenia dotyczyłyby maieutycznych zabiegów Sokratesa i całej jego „sztuki dyskusowania”, czyli dialektyki, która przestałaby wówczas być sztuką dochodzenia do definicji, czyli prawdy, i stała się jedynie „rozwlekłym i donośnym mieleniem językiem” (162a).

Platon był zapewne pierwszym filozofem, który stwierdził, że relatywizm stanowi zagrożenie dla władzy ludzkiej racjonalności. Jeszcze straszniejszą konsekwencją stanowiska Protagorasa jest według niego to, że „każdy człowiek nie będzie się niczym różnił od jakiegokolwiek zwierzęcia” (162e), zaś uprawianie geometrii – nauki formalnej, której wyniki charakteryzują się powszechną obowiązywalnością, stanie się wówczas niemożliwe. Geometria wszak może być tylko jedna, podczas gdy z koncepcji Protagorasa zdawa-

<sup>5</sup> *Teajtet*, 160cd. Podkreślenie moje – A.Ch. Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że niemylność jest konsekwencją doktryny Protagorasa tak samo, jak u Husserla, który głosił skrajnie absolutystyczną teorię wiedzy.

ła się wynikać absurdalna konsekwencja, że istnieje wiele geometrii.

Inną konsekwencją byłoby to, że gdyby teoria Protagorasa była słuszna, nie można byłoby odróżnić mędrca, który może nauczać, od głupca, który powinien nauk poszukiwać i słuchać. A właściwie nawet nie można byłoby powiedzieć, kto głupi, a kto mądry, bo na gruncie takiej koncepcji każdy będzie się sobie samemu wydawał mądrym, a innych ludzi, nie podzielających takiego przekonania, będzie uważał za głupich, a prawdziwie mądry – przy założeniu, że takiemu sformułowaniu można nadać jakikolwiek sens – nie będzie miał sposobu wykazać mu, że myli się, przypisując sobie mądrość. Na ten najpoważniejszy zarzut Protagoras odpowiada następująco:

„A jeśli o mądrość chodzi i o mędrca, to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko takiego człowieka nazywam mądrym, który jeżeli się komukolwiek z nas coś wydaje złem i jest złem, rzecz potrafi odwrócić i sprawić, że się ta rzecz i wydawać będzie dobra i będzie dobra. A myśl moją znowu nie tylko samymi słowami ścigaj, ale tak oto jaśniej jeszcze próbuj zrozumieć, co myślę. Więc tak, jak się poprzednio mówiło, przypomnij sobie, że choremu jadło gorzkie wydaje się i jest gorzkie, a dla zdrowego jest przeciwnie i wydaje się. Żadnego z nich nie trzeba robić mądrzejszym. To nawet niemożliwe. I nie należy twierdzić, że chory jest głupi, jako iż tak mniema, a zdrowy jest mądry, dlatego, że mniema przeciwnie. Tylko jeden stan zamieniać na drugi, bo ten drugi stan jest lepszy. To samo i w wychowaniu trzeba ten drugi stan zmieniać na lepszy. Lekarz zmienia stany za pomocą lekarstw, a sofista – za pomocą słów. Bo człowieka, który fałszywie sądzi, nikt nigdy nie doprowadzi do tego, żeby później prawdziwie sądził, bo ani sądów tam nie ma, gdzie rzeczy nie ma, ani też sądzić nie można inaczej, niż się czuje, a to, co się czuje, jest zawsze prawdziwe” (166d–167a).

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

To jednak nie wszystko. Możliwe jest bowiem, że jeżeli ktoś ma duszę chorą (choć kryterium choroby nie jest sformułowane i stan choroby jest najwidoczniej uznawany za samooczywisty), to człowiek o zdrowej duszy potrafi tak sprawić, aby „chory” nabrał mniemań lepszych. Te nowe mniemania to również tylko „widziadła, choć je niektórzy – niedoświadczeni – nazywają prawdą. A ja uważam, że lepsze są mniemania od innych, ale prawdziwsze – wcale nie” (167bc). Mędrcy, eksperci lub nauczyciele, których na-



leży słuchać, są podobni do lekarzy i do tego, co czynią oni z ciałem, lub do rolników i do tego, jak postępują oni z roślinami.

„Twierdzą bowiem, że i ci roślinom, jeśli która z nich za słabnie, zamiast złych wrażeń, dobre i zdrowe wrażenia – niby prawdy – wpajają, a mędrcy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwom rzeczy zdrowe zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne miało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co dobre i dobre się wydaje. Tak samo i sofista potrafi swoich wychowanków prowadzić. Mądry jest i go-dzien grubych pieniędzy z ręki tych, których wychował” (167b–d).

Protagoras konkluduje, że z jednej strony można twierdzić, iż jedni są mądrzejsi od drugich, z drugiej zaś, że nikt nie żywi mniemania mylnego (167d). Wkraczając na chwilę na obszar metafizyki Protagoras twierdzi, za Heraklitem, że wszystko jest w ustawicznym ruchu i że co każdy uznaje za istniejące, to też i istnieje – dla prywatnego człowieka i dla państwa (168b).

Ten ostatni fragment uwydatnia zaniedbywany zazwyczaj<sup>6</sup> aspekt filozofii Protagorasa, a mianowicie, że nie sprowadza się ona wyłącznie do twierdzeń o relatywności sądów formułowanych przez jednostki ludzkie, są one raczej relatywne wobec „państwa”, czy raczej wspólnoty zamieszkującej dane *πολις*. Platon, wygłaszając poglądy Protagorasa, pisze w „Teajciecie” następująco:

„W sprawach państwa jeżeli chodzi o to, co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zbożne i bezbożne, jak je każde państwo wedle swego mniemania ustali, to takimi już te rzeczy są naprawdę dla każdego ustroju i w tych spra-

<sup>6</sup> Por. jednak prace J. Gajdy: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przed-sokratejskiej*. Wrocław 1986, zwłaszcza s. 187–222 oraz tejsze: *Sofiści*, s. 87–143, gdzie zagadnienia te zostały obszernie omówione.

wach wcale nie jest mądrzejszy jeden człowiek prywatny od drugiego, ani jedno państwo mądrzejsze niż inne. Jeżeli zaś chodzi o ustalenie tego, co *pożytek* przynosi państwu albo mu *pożytku* *nie* przynosi, to pod tym względem, jeżeli pod jakimkolwiek – zgodzi się znów Protagoras – różni się jeden doradca od drugiego i różni się mniemanie jednego państwa od mniemania drugiego ze względu na słuszność. I nie ośmieliłby się powiedzieć, że cokolwiek państwo wedle swego mniemania ustali jako *pożyteczne* dla siebie, to mu też ze *wszech* *miar* *pożytek* przynosić będzie. W tym zakresie, o którym mówię, w dziedzinie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbożność i bezbożność, uparcie twierdzą niektórzy, że żadna z tych rzeczy z natury swej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się powszechnie wydaje, to staje się prawdziwe tylko wtedy, kiedy się wydaje i tak długo, jak się wydaje” (172ab).

Protagoras był z natury demokratą. Jego żywiołem była demokracja, bowiem ustrój ten nadawał sens jego pracy i jego teorii. Również jego filozofia ma charakter demokratyczny. Stąd też w odpowiedzi na pytanie Sokratesa w „Protagorasie”, udziela odpowiedzi stanowiącej wyraz demokratycznej wizji wiedzy, filozofii i moralności. Uważa za rzecz słuszną, że każdy obywatel jest dopuszczony do głosu na radach, gdy chodzi o tę dzielność, tj. sprawiedliwość, uważając, że ona przysługuje wszystkim<sup>7</sup>. Twierdzi ponadto, że owa dzielność nie jest czymś naturalnym ani nie uważa jej za pochodzącą z niego „tylko za rzecz do nauki, rzecz, którą sobie przez pilność zdobywać musi każdy, kto chce ją posiadać” (323c).

W dalszym ciągu swojego wywodu Protagoras przedstawia nowoczesną teorię wychowania (325cde) jako zbiorowego rezultatu wspólnotowych oddziaływań na „ludzki materiał”; teoria ta bardzo mocno przypomina narracyjną koncepcję kształtowania osobowości ludzkiej, sformułowaną przez MacIntyre’a. Oto jej zasadnicze tezy:

---

<sup>7</sup> Platon: *Protagoras*, 323c (przekł. W. Witwicki).

„Skoro tylko ktoś zacznie rozumieć, co się do niego mówi, to już i niańka, i matka i guwerner, i sam ojciec o to wojuje, żeby chłopak był najdzielniejszy. Przy każdym postępkowi i za każdym słowem uczą i wskazówki dają, że to sprawiedliwe, a to niesprawiedliwe, to piękne, a to haniebne i to zbożne, a tamto bezbożne, i to rób, a tamtego nie rób. I jeżeli ma chęć, to słucha. A jeśli nie, wówczas go, jak drzewo spaczone i skrzycone, prostują za pomocą gróźb i kijów. [...] A kiedy chłopcy nauczą się czytać i zaczynają rozumieć pisane, jak przedtem mówione, dają im na ławie szkolnej do ręki dzieła wielkich poetów do czytania i każą się wyuczać ich na pamięć; a tam są liczne uwagi przecież, liczne opowiadania, opisy i pochwały, i panegiryki dawnych dzielnych mężów, aby się w chłopcu ruszyła ambicja, żeby ich naśladował, żeby się starał zostać takim samym, jak oni” (325de–326a).

Nie istnieje przy tym człowiek, który nie przyszedłby przez proces tak zdefiniowanej socjalizacji, społecznego kształtowania, ponieważ najmniej sprawiedliwy ze wszystkich byłby jakoś sprawiedliwy w porównaniu z istotami, które by nie miały żadnego pojęcia o sprawiedliwości. W tym miejscu Protagoras posługuje się ideą człowieka naturalnego jako swoistym typem idealnym, którego w realnym świecie znaleźć nie można.

*Nauczycielami człowieczeństwa* w danej wspólnocie są więc wszyscy, tak samo jak nauczycielami języka danej wspólnoty są wszyscy władający tym językiem. W istocie wydaje się, że oba te procesy – nabywania umiejętności posługiwania się językiem i bycia człowiekiem – są blisko spokrewnione, jeżeli zgoła nie tożsame. Są jednak oczywiście ci, którzy są bardziej sprawni od innych w nauczaniu cnót czy języka, wobec czego oni słusznie są nauczycielami i za nauczycieli słusznie uchodzą (327e–328a). Taka ich pozycja jest uzasadniona tym, iż posiadają oni większą sprawność i umiejętność w wykonywaniu określonych czynności – jest to umiejętność praktyczna, nie zaś wiedza teoretyczna.

Narzędziem, którym posługuje się sofista, jest oczywiście język. Sokrates Platoński powiada, że są tacy, którzy umieją biagle po-

sługiwać się językiem, ale są jako ten kocioł miedziany i nic z ich hałasu nie wynika. A zatem, jeżeli wiedza sofisty ma mieć obiecywaną przezeń skuteczność, jego język musi mieć zarazem *odniesienie* do rzeczywistości. Albo inaczej, słowa sofisty – jeżeli są skuteczne i jeżeli sami sofisci słusznie na tej podstawie uchodzą za fachowców w jakiejś dziedzinie – *muszą być prawdziwe*. Jeszcze inaczej mówiąc, sofisci muszą mieć *prawdziwe poglądy na dzielność, jeżeli jej skutecznie nauczają*. A jeżeli twierdzą przy tym, jak Protagoras, że nie ma nic takiego, jak prawda, to powstaje w ich poglądach sprzeczność: wobec tego albo ich pogląd na temat własnej wiedzy jest fałszywy, albo – jeżeli ich samowiedza teoretyczna jest słuszna – to ich umiejętność jest rzekoma, jest tylko umiejętnością stwarzania złudzeń, a nie umiejętnością rzeczywistego zmieniania stanów rzeczy, a wobec tego nie jest skuteczną umiejętnością i nie może być wiedzą.

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

A zatem to, co korzystne dla danego człowieka, będzie uznawane przezeń za prawdziwe – dla niego. Kiedy więc na przykład człowiek chory uznaje pożywienie za gorzkie, ono jest dla niego naprawdę gorzkie, choć innemu może smakować inaczej. Lecz stan ten jest dla niego niekorzystny, lekarz zaś potrafi zmienić jego świat tak, aby jadło wydawało mu się smaczne i będzie dla niego smaczne.

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

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

U podłoża tego rodzaju postępowania i tego sposobu organizacji życia społecznego – w którym wyraźnie rzuca się w oczy brak wszechwładnych Platońskich strażników – leży fundamentalny u Protagorasa szacunek dla demokratycznego pojęcia sprawiedliwości i wszystkich ludzkich istot. Ten szacunek wywodzi się z egalitarnego poglądu o równości wszystkich ludzi bez wyjątku. Nawet bowiem jeżeli jedni są mądrzejsi od innych, inni zaś mniej mądrzy, mogą stać się tak samo mądrzy, jeżeli podejmą wysiłek edukacji. Filozofia Protagorejska jest najbardziej demokratyczną z filozoficznych koncepcji greckich. Na takich demokratycznych założeniach opiera się wiara Protagorasa w pokojową perswazję i w życzliwe przekonywanie oraz w wielką siłę słowa, którym posługuje się sofista. Protagoras wierzy, że umiejętność wymiany i słuchania innych jest fundamentalna dla życia wspólnoty pań-

stwowej, a także uważa samą wspólnotę państwową za warunek przetrwania ludzkich istot. Prawo i porządek społeczny zostały ustanowione na mocy umów – w każdym państwie inaczej – dlatego, że ludzie zostali do tego zmuszeni wskutek swoich doświadczeń. Prawo i porządek stanowią osiągnięcie, które odróżnia nas od naturalnych, przedspołecznych istot ludzkich, jakimi bylibyśmy, gdybyśmy nie mieli prawa lub nie umieli być mu posłuszni. Teza o relatywności obyczajów praw stanowionych na mocy umowy jest szczególnie wyraźnie sformułowana w anonimowych „Mowach podwójnych”, dziele napisanym częściowo w duchu Protagorejskim. Zaskakuje w nim przede wszystkim dostrzegalne we wszystkich fragmentach tego dzieła założenie, że nasze pojęcia dobra, prawdy i piękna są konstytuowane społecznie oraz społecznie w nas zaszczepiane i utrwalane.

Szczególnie ważkie w kontekście zagadnienia relatywizmu były sofistyczne rozważania o języku. Znaczenie ich refleksji na ten temat ujawnia się przede wszystkim w tym, że Platon w swoich dziełach, starając się zdefiniować i sformułować warunki możliwości wiedzy prawdziwej, wykraczającej ponad to, co dostępne „oczom śmiertelnych”, swoją uwagę skierował na doktryny sofistyczne dotyczące języka, tj. na ich koncepcję języka jako instrumentu retorycznego i „terapeutycznego”.

Zainteresowanie Greków sprawami języka jest niemal tak samo stare jak ich cywilizacja. Na przykład w Homerowej „Iliadzie” Feniks zwraca się z kwiecistą przemową do Achillesa, w której padają słowa:

Nie znałeś jeszcze ani trudnej Marsa sprawy  
Ani sztuki mówienia, z której tyle sławy<sup>8</sup>.

Wrażliwość na język i jego przemiany, filozoficzne przekonanie o związku słów z rzeczami, a także świadomość relacji, jaka zachodzi między językiem i życiem praktycznym, znalazła dobitny wyraz w pierwszym dziele historycznym starożytnej Grecji,

<sup>8</sup> Homer: *Iliada*, przekł. F.K. Dmochowski. Warszawa 1990, IX, 443.

w „Wojnie peloponeskiej” Tukidydesa, który – zdając sprawę z przemian historyczno-politycznych stanowiących tło wybuchu tego konfliktu – pisał w następujący sposób:

„W czasach pokojowych i w dobrobycie zarówno państwa jak i jednostki kierują się słuszniejszymi zasadami, gdyż nie znajdują się pod jarzmem konieczności; wojna zaś niszcząc normalne, codzienne życie, jest brutalnym nauczycielem kształtującym namiętność tłumu według chwilowej sytuacji. Walki partyjne wstrząsnęły państwem, a te, które wybuchły później, brały sobie za wzór poprzednie i w niezwykłości pomysłów szły jeszcze o wiele dalej, zarówno jeśli chodzi o przemyślność i podstęp w urządzaniu zamachów, jak i o wyrafinowaną zemstę. Wtedy również dowolnie zmieniano znaczenie wielu wyrazów. Nerozumna zuchwałość uznana została za pełną poświęcenia dla przyjaciół odwagę, przezorna wstrzemięźliwość – za szukające pięknego pozoru tchórzostwo, umiar – za ukrytą bojaźliwość, a kto z zasady radził się rozumu, uchodził za człowieka wygodnego i leniwego, bezmyślną zuchwałość uważano za cechę prawdziwego mężczyzny, a jeśli ktoś się nad czymś spokojnie zastanawiał, sądzono, że szuka dogodnego pretekstu, aby się wycofać [...] Źródłem tego wszystkiego była żądza panowania, dążąca do zdobycia bogactw i zaspokojenia ambicji, a stąd wybuchały rywalizacje, wkraczały w grę namiętności. Przywódcy polityczni jednej i drugiej partii posługiwali się pięknymi hasłami, mówili o równouprawnieniu wszystkich obywateli albo o rządach rozumnej arystokracji, ale w rzeczywistości mówiąc o sprawie ogólnej walczyli między sobą o swe prywatne interesy<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Tukidydes: *Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki. Warszawa 1957, s. 82–83. Zderzenie niektórych wypowiedzi Homera i Teognisa z Megary obrazuje przemiany, jakim uległy terminy moralne, takie jak *αρετη* i *αγαθος*. Starożytni nie zawsze mieli tak pełną świadomość tych przemian, jaką przejawiał Tukidydes. MacIntyre w podobnym kontekście pisze m.in.: „Jeżeli u Homera można była powiedzieć o wodzu, że jest *αγαθος* wyłącznie wtedy, gdy spełnia swą prawdziwą rolę [wodza], to ta-

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

Retoryka jednak nie była wynalazkiem Protagorasa ani żadnego innego sofisty. Jej wynalazcami mieli być Koraks i Teizjasz, dwaj Sycylijczycy żyjący w pierwszej połowie V wieku p.n.e. Celem ich retoryki miało być sformułowanie zasad argumentacji w sytuacjach i sprawach, w których posiadana wiedza nie jest *pewna*, lecz tylko *prawdopodobna*. Rozumowali bowiem, że tam, gdzie wiedza pewna jest znana, nie ma potrzeby argumentować i przekonywać: wystarczy stwierdzić to, co jest lub co zaszło. Ten aspekt ich zainteresowań skłonił Platona do wypowiedzi, że zwolennicy retoryki wyżej cenią to, co prawdopodobne (możliwe czy przypuszczalne, εικота) od tego, co *prawdziwe*:

„Damy [...] spokój Teizjaszowi i Gorgiaszowi, którym się wydawało, że mniemania należy uważać za bardziej cenne niż prawdy, i którzy znów mocą wymowy sprawiali, że małe wydawały się wielkimi, a wielkie małymi, że nowe wyglądały staro, a przeciwne – nowo, wynaleźli też zwięzłość i bezgraniczną rozwlekłość w mowach o wszystkim” („Fajdros” 267a).

---

raz [w czasach Teognisa] αγαθος oznacza kogoś, kto wywodzi się z dynastii wodzów, lecz tę cechę można mu przypisać już bez względu na funkcję, którą spełnia albo już nie potrafi wypełniać i bez względu na jego cechy osobiste. [...] Αγαθος oznacza teraz nie te cechy, które są niezbędne, by można było właściwie wypełniać określoną funkcję społeczną, lecz pewne cechy ludzkie, które można całkowicie oddzielić od takich funkcji”, por. MacIntyre: *Krótką historia etyki*, przekł. A. Chmielewski. Warszawa 1995, s. 39.



Podobnie jak Teizjasz i Koraks, Gorgiasz traktuje język jako instrument manipulacji przekonaniem i sądami ludzi. W swoich mowach popisowych, „Pochwała Heleny” i „Obrona Palamedesa”, podkreśla m.in. ten aspekt sztuki wymowy, że jest ona przydatna szczególnie tam, gdzie nie wiadomo, co naprawdę zaszło. Instrumentalność języka czyni go użytecznym, ale instrument ten jest niedoskonały, ponieważ, jak powiada, powtarzając koncepcję sycylijskich twórców retoryki: „Gdyby przez słowa prawda czynów mogła stać się dla słuchających jasna i oczywista, wyrok mógłby być łatwy na podstawie tego, co zostało powiedziane; ale... nie jest”<sup>10</sup>. We fragmencie traktatu „O niebycie albo o naturze”, dowodząc niemożliwości przekazania wiedzy za pomocą słów, Gorgiasz stwierdza:

„Tym bowiem, czym przekazujemy [wiedzę], jest słowo, ono zaś nie jest tym, co istnieje niezależnie od nas, ani bytem; nie przekazujemy innym tego, co istnieje, lecz słowo, które jest czymś innym od tego, co istnieje niezależnie od nas. I tak zatem to, co widzialne, nie mogłoby się stać tym, co słyszalne, i na odwrót, tak też, skoro byt jest tym, co istnieje niezależnie od nas, nie mógłby się stać naszym słowem”<sup>11</sup>.

Stwierdzenia Gorgiasza o niemożliwości poznania prawdy są zgodne z tendencją filozofii Protagorasa, który twierdził, że o tej samej rzeczy mogą być jednocześnie prawdziwe różne, a nawet sprzeczne twierdzenia<sup>12</sup>. Teoretyczną podstawą tego stanowiska jest oczywiście przekonanie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją. To prowadzi do relatywistycznej tezy, że żaden człowiek nie ma prawa zaprzeczać sądom innego człowieka, ponieważ doznania i przekonania każdego są prawdziwe dla niego.

<sup>10</sup> Por. Gorgiasz: *Obrona Palamedesa*, przekł. J. Gajda, [w:] J. Gajda: *Sofiści*, s. 247.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>12</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 1007b18–1009a6.

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

„Bo nigdy zaiste nie sprawi się tego, by były niebyty. Lecz ty powstrzymaj swą myśl od takiej drogi badania. I niechaj cię nawyk doświadczeń na drogę swą nie zmusi skierować wzroku błędnego i słuchu tępego od wrzasku oraz języka. Osądź dyskursem to pełne sporu odparcie przeze mnie wypowiedziane<sup>18</sup>.”

Sofistom i ich następcom przypadło wykazanie, do jakich skutków prowadzi zawarta w tego rodzaju sformułowaniach zasada utożsamienia myślenia, mówienia i bytu. Jako pierwsi zbuntowali się przeciwko pysze i dumie teoretyków zajmujących się naturą, jako pierwsi bowiem zwrócili uwagę na fakt, że ich twierdzenia są formułowane w podniosłym języku, jako ostatecznie prawdziwe – co

<sup>18</sup> Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, przekł. M. Wesoły, wyd. VI. Berlin 1951, DK 28,7, przekład M. Wesoły. Inny możliwy przekład: „Nigdy bowiem ten pogląd nie przeważy, że to, co jest, nie istnieje. Musisz bronić swych myśli przed tego rodzaju tokiem myślenia i nie pozwól, aby zwykle doświadczenie w swej różnorodności zmusiło cię do pójścia tą drogą, [na której] rządziłoby oko, choć jest ślepe, i ucho, pełne dźwięków, i język. Ty bowiem musisz osądzić za pomocą Rozumu ten wielce krytykowany dowód, który teraz przedstawiam”.

jest szczególnie widoczne w wypowiedziach Parmenidesa i Heraklita – lecz są jedynie ich wymysłami, których można nie przyjąć, a także którym można wykazać fałszywość w oparciu o zasady przyjęte przez samych tych filozofów. Szczególnie mało wiarygodna była właśnie teza Parmenidesa, że Byt, czyli to, co istnieje, jest jeden, nieruchomy, niezmienny, bez początku i końca, czyli wieczny; zdrowy rozsądek i doświadczenie empiryczne bowiem nasuwały trudny do odparcia wniosek, że jest wręcz odwrotnie, a mianowicie, że rzeczy jest wiele i że wszystkie ulegają zmianie i mają przygodny charakter. Można pokusić się o różne psychologiczne hipotezy, pozwalające uznać racjonalistyczne odrzucenie wielości i przygodności rzeczy za wynik irracjonalnego strachu przed wielością i skończonością wszystkiego, a zwłaszcza ludzkiego życia. Filozofowie, ludzie podatni na tego rodzaju emocje, pragnęli – jak wszyscy inni – znaleźć sposób na ocalenie własnego istnienia przed nieuniknionym upływem czasu i śmiercią, stąd zaczęli wynajdywać filozoficzne sposoby na zbudowanie wiecznego świata i nadania sobie samym statusu wyższego od reszty „śmiertelnych”. Być może w tego rodzaju lęku swoje źródło miały owe protekcyjne sformułowania Platona o podobieństwie i pokrewieństwie filozofów z bogami. Jednym ze sposobów na uwiarygodnienie takiej tezy było wymyślenie innej, „prawdziwej” rzeczywistości, do której dostęp jest otwarty ludziom o cechach niezwykłych, obdarzonych niezwykłą władzą rozumu, inną niż zmysły, którymi kierują się ludzie pospolici i dzięki czemu podobni są do zwierząt. Jak powiadał Heraklit, filozof o postawie podobnej do stanowiska Platońskiego: „Pospólstwo napełnia swe brzuchy jak bydło”<sup>14</sup>. Wierność zmysłom okazywała się tym sposobem czymś niegodnym i nieszlachetnym, nikt wszelako nie chciał się okazać zwolennikiem tego, co pospolite i nieszlachetne. Dzięki takim argumentom, dającym się sprowadzić do groźby: „wybierając posłuszeństwo zmysłom, obierasz życie godne zwierzęcia i odrzucasz boski pierwiastek rozumu, który w tobie mieszka” – owe elitarne preferencje zawładnęły całkowicie umysłami filozofów. Odtąd ludzie zawsze mieli trudności z uzna-

<sup>14</sup> DK 22, 29. Podaję przekład K.R. Poppera: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogość*. Warszawa 1993, t. I, s. 34.

niem siebie za istoty zwierzęce: który filozof miałby dość odwagi, aby świadomie „poniżyć” siebie, obierając życie godne zwierzęcia? Nie każdy wszak filozof ma jej tyle, co Diogenes z Synopy, aby świadomie i celowo, pod względem moralnym i społecznym równać się z psem i czerpać z tego dumę. (Fakt, że teoria Darwina, która to zwierzęce pochodzenie starała się ludziom uzmysłowić, jest uznawana za kontrowersyjną do dzisiejszego dnia z tego właśnie powodu, dobitnie świadczy o sile tego nawyku w myśleniu. Po raz kolejny okazuje się, że Pindar miał rację: obyczaj jest panem wszystkiego.)

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

Choć to wydaje się niezwykle, wiele jednak wskazuje na to, że ci, którzy wymyślali nowy, doskonały i rozumny świat – czy też głębszą warstwę świata, kryjącą się za zmysłowym obrazem rzeczy, oraz ową radykalnie oddzieloną od zmysłów władzę rozumu – zdawali sobie sprawę z niewiarygodności własnej konstrukcji. Potrafili jednak stworzyć mechanizm psychologiczny pozwalający im samym na przekształcanie odczuwanej niewiarygodności swych tez na jeszcze jeden argument przemawiający za ich słusnością. Ten mechanizm psychologiczny jest podstawą *retoryki wtajemniczenia*: gdyby wszyscy uznali je za prawdziwe, z całą pewnością byłoby to świadectwo popolitości tych twierdzeń, a przecież popolstwo jest bezrozumne i nie może mieć racji. Heraklit powiada, że osły bardziej wolą sieczkę od złota, mając zapewne na myśli wielu tych, którzy nie dawali wiary ani nie potrafili zrozumieć jego tajemniczych słów. Niewiarygodność i niedowierzanie są przezeń racjo-

nalizowane jako naturalne u istot, które jako gorsze, wolą łatwiejszą sieczkę wiedzy empirycznej od złota jednej, trudnej i niepojętej Prawdy. Heraklit powiada: „Należy być posłusznym powszechnemu Prawu, które jest powszechne, ale chociaż Prawo jest powszechne, większość ludzi żyje tak, jak gdyby mieli swój własny rozum”<sup>15</sup>.

Przeciwko takiej, racjonalistycznie ugruntowanej postawie elitaryzmu – która znalazła później kontynuatora w Platonie – występują demokratycznie usposobieni Protagoras i Gorgiasz. Bunt ten determinuje charakter filozofii pierwszego i sprawia, że drugi – nie chcąc zgoła być takim filozofem jak Parmenides – całkiem zarzucił filozofię tego typu, skupiając się na retoryce i na ironicznym pokpiwaniu z filozoficznej pretensjonalności. Nie chcą uczestniczyć w tych wzniosłych debatach, które uważają za cześć spory między rzecznikami niczym nie popartych spekulacji – chcą się zająć rzeczami, które mają praktyczne znaczenie dla ludzi: tym, jak zajmować się własnymi sprawami oraz sprawami państwa.

Należy podkreślić, że podobne intencje towarzyszą Wittgensteinowi, który po okresie wniostłych, metafizycznych poszukiwań na wczesnym etapie swojego rozwoju, odrzucił ten rodzaj filozofowania, dystansując się od typowej dla niego problematyki:

„Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – «wiedza», «istnienie», «przedmiot», «ja», «zdanie», «nazwa» – i usiłują uchwycić istotę rzeczy, trzeba zawsze sobie zadać pytanie: czy w grze językowej, w której słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? – *My* natomiast sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do ich codziennego użytku”<sup>16</sup>.

Znaczące jest owo „*my*”, które podkreślił Wittgenstein. Świadczy ono jednoznacznie, że zarówno on, jak i jemu bliscy filozofowie nie chcą się w ogóle uważać za filozofów w tradycyjnym znaczeniu

<sup>15</sup> DK, 22, 2.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, przekł. B. Wolniewicz. Warszawa 1972, § 116. Ten i inne cytaty z *Dociekań* podaje z drobnymi poprawkami.

tego słowa, tak samo jak Gorgiasz nie chciał być takim filozofem jak eleaci, dla których filozofowanie oznaczało racjonalistyczną, wrogą rzeczywistości, logiczną, analityczną, antyempiryczną refleksję Parmenidesa, która może prowadzić tylko w idealne, martwe światy. Wittgenstein postępował tak nie tylko w teorii, ale i w praktyce, samemu uciekając często od filozofii, i swych bliskich uczniów odstręczając od niej.

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

Logiczną konkluzją subiektywizmu i relatywizmu filozoficznego Protagorasa mogłaby być anarchia moralna i polityczna, ale pragmatyczny aspekt jego filozofii nie pozwala na wyciągnięcie takiego wniosku. Protagoras powiada, że jakkolwiek wszyscy mogą mieć różne poglądy i mieć słuszność w ich głoszeniu z własnego punktu widzenia, prawdziwość lub fałszywość ich przekonań jest mniej istotna od praktycznego ideału wspólnego dobra czy korzyści. Twierdzenia teoretyczne są w przekonaniu Protagorasa podporządkowane wartościom praktycznym: tym priorytetem jest określony cel, dobro czy korzyść człowieka i nadrzędne dobro wspólnoty, πολις. Prowadzi to do kolejnego aspektu relatywizmu, tj. do przekonania, że nie ma jednego dobra powszechnego dla wszystkich ludzi, ponieważ ludzie są różni, żyją w różnych środowiskach i różne są ich potrzeby. Nie doszukuje się Protagoras w mnogości ludzkich potrzeb tego jednego wzorca, który winien być przestrzegany przez wszystkich. Tak jak zadaniem lekarza jest diagnozować stan

chorego i sugerować terapię, tak w odniesieniu do spraw państwa zadaniem sofisty jest diagnozować stan państwa ze względu na jego dobro i wskazywać najlepszy sposób jego osiągania. Zadaniem sofisty-mówcy jest przekonywanie wszystkich do zaproponowanego sposobu postępowania.

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

To sofistyczne, konwencjonalistyczne przekonanie było – naturalnie – wymierzone w tezy filozoficzne Parmenidesa. Aby zademonstrować, w jaki sposób sofiści pojmowali instrumentalność języka i jego efektywność, przyjrzyjmy się argumentacji Gorgiasza w traktacie „O niebycie czyli o naturze”.

Rozprawa Gorgiasza ma wyraźnie charakter ironiczny i szyderczy wobec twierdzeń Parmenidesa. Formułuje argumenty oparte na założeniach Parmenidesa, po to wszakże, aby wykazać ich fałszywość i bezwartościowość filozofii, która się na nich opiera. Gorgiasz, mimo swych gruntownych i wszechstronnych studiów filozoficznych u pitagorejczyków i Empedoklesa, przez sporą część swojego długiego życia w większej mierze oddawał się raczej temu, co nosiło nazwę retoryki, nauczania i polityki, zapewne dlatego, że rozczarował się do pewnego typu filozofii – to właśnie spotkanie z filozofią Parmenidesa wzbudziło w nim niechęć do filozofii. Z iście *blażeńską* dezynwolturą argumentuje przeciwko tezom, które były formułowane przez Parmenidesa z *kapłańskim* namaszczeniem<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Stosunek Gorgiasza do Parmenidesa stanowi znakomitą ilustrację dwóch różnych rodzajów filozofii, wyróżnionych przez L. Kołakowskiego, tj. filozofii *blaźna* i filozofii *kapłana*. Gorgiasz, jak wszyscy sofiści, oraz przedstawiciele współczesnego nurtu postmodernistycznego, jednoznacznie opowiadają się za tak zdefiniowaną filozofią *blaźna*, odpowiadającą na konkretny, ulotny kontekst i sytuację, przeciwko filozofii *kapłańskiej*, wieszczącej ostateczną i wieczną prawdę.

Głównym celem krytyki Gorgiasza jest teza Parmenidesa, że można myśleć i mówić tylko to, co istnieje, albowiem „tego, czego nie ma, nie można poznać, ani go wyrazić” (DK, 28, 2). Przy pewnym przeformułowaniu bowiem z zasady tej można wyciągnąć wniosek, że *niemożliwe jest wyrażenie fałszu*. Platon i inni starożytni taki wniosek faktycznie wyciągnęli i za swe zadanie uznali takie przeformułowanie nauki Parmenidesa, które pozwoli na wypowiedzianie nie tylko prawdy, ale i fałszu, bez którego pojęcie prawdy nie ma sensu. Argumentacja Gorgiasza ma na celu wykazanie, po pierwsze, że nic nie istnieje; po drugie, że nawet gdyby istniało, to nie dałoby się tego poznać, a po trzecie, że nawet gdyby można to było poznać, nie dałoby się tego poznania wyrazić, a zatem *mówienie prawdy* jest niemożliwe, co stoi w sprzeczności z twierdzeniem Parmenidesa, że *niemożliwe jest mówienie fałszu*.

Zgodnie więc z ironicznym argumentem Gorgiasza trzeba uznać, że nic nie istnieje, ponieważ aby cokolwiek mogło istnieć, musi być bytem albo niebytem. Niebytu nie ma, a więc on nie istnieje. Ale również, rzecz ciekawa, nie ma także bytu, czyli tego, co na mocy samego znaczenia terminu „byt” musi istnieć i na której to prawdzie analitycznej opierał swoją filozofię Parmenides. Aby bowiem byt mógł istnieć, musiałby być wieczny albo zrodzony, ale byt nie jest ani wieczny, ani zrodzony. Gdyby był wieczny, to nie miałby żadnego początku, to zaś, co nie ma początku, nie ma granic, jest nieograniczone, a zatem nie jest nigdzie, nie może być w niczym zawarte, ponieważ to, co jest nieograniczone, nie może być zawarte w czymś ograniczonym. Stąd zaś wynika, że nie istnieje takie miejsce, w którym byt byłby istniał. A zatem byt, gdyby miał być wieczny, byłby nieograniczony, a jako nieograniczony, nie byłby nigdzie, tj. nie byłoby miejsca, w którym byłby się znajdował, a jeżeli nie ma takiego miejsca, to nie ma go nigdzie, a jeżeli nie ma go nigdzie, to nie istnieje.

Byt nie może być także zrodzony, ponieważ mógł zrodzić się tylko z niebytu lub bytu, ale skoro niebytu nie ma na mocy samej definicji tego pojęcia – z drugiej zaś strony nieistnienie bytu właśnie Gorgiasz wykazał – to byt nie mógł się także zrodzić. W podobny sposób Gorgiasz z wyraźnym upodobaniem wykazuje,



że byt nie jest ani jeden, ani mnogi, ani jedno i drugie jednocześnie, a także że byt nie może być tym samym, co niebyt: „Z czego wynika, że nic nie istnieje, jeśli bowiem nic nie istnieje, ani byt, ani niebyt ani jedno i drugie, a nic oprócz nich nie może być pomyślane, nic nie istnieje”<sup>18</sup>.

Kolejnym zadaniem Gorgiasza jest wykazanie, że nawet gdyby coś istniało, to jest niepoznawalne i nie może być pojęte. Według Gorgiasza bowiem przedmioty, o których myślimy, nie są czymś istniejącym, ponieważ gdyby były czymś istniejącym, to istniałyby w taki sposób, jak kto mógłby je pomyśleć, lecz to jest niedorzeczne, ponieważ wówczas stąd, iż ktoś myśli, że człowiek lata lub rydwany jeżdżą po morzu, wynikałoby, że istnieją latający ludzie lub rydwany jeżdżące po morzu<sup>19</sup>. Ponadto – rozumując na mocy analogii odwrotnej – gdyby przedmioty myślenia były czymś istniejącym, wówczas to, co nie istnieje, nie mogłoby być przedmiotem myślenia, a przecież jest, ponieważ ludzie myślą o Chimery i Scylli, które wszakże nie istnieją. Następnie Gorgiasz, na użytek swojej argumentacji, stawia myślenie na jednym poziomie ze zmysłami i twierdzi, że tak samo, jak za istniejące uznajemy to, co słyszymy, choć tego nie widzimy, to analogicznie, musielibyśmy za istniejące uznawać to, o czym myślimy, choć ani nie widzimy, ani nie słyszymy tego, o czym myślimy. To jednak byłoby również niedorzeczne, ponieważ prowadziłoby do wniosku, że mogą istnieć rzeczy niemożliwe, o których myślą ludzie, na przykład rydwany jeżdżące po morzu.

Trzecim argumentem Gorgiasza jest dowód wykazujący, że nawet gdyby coś istniało i można było o tym zgodnie z prawdą myśleć (poznać to), to i tak nie dałoby się tej wiedzy przekazać. Tym bowiem, czym przekazujemy naszą wiedzę, jest słowo, które nie jest czymś istniejącym niezależnie od nas. Na przykład więc byt, jako coś widzialnego, nie mógłby się stać czymś słyszalnym, jak słowo, ani na odwrót, a więc byt, który jest czymś niezależnym

<sup>18</sup> Gorgiasz: *O niebycie albo o naturze*. W: DK 82, 3; wyd. pol. J. Gajda: *Sofiści*, s. 233.

<sup>19</sup> To, co Gorgiaszowi wydawało się niedorzeczne, z całą powagą głosić będą znacznie później Russell i Wittgenstein, a także Husserl.

od nas, nie mógłby stać się zależnym od nas słowem. A skoro nie jest słowem, nie może być wyjawiony innemu.

„Słowo [...] powstaje przez rzeczy docierające do nas z zewnątrz, to jest przez rzeczy dostrzegalne zmysłowo; przez zetknięcie się bowiem z wilgocią powstaje w nas słowo oznaczające tę jakość, a z ujrzenia barwy – słowo oznaczające barwę. A jeśli tak, to nie słowo przekazuje nam to, co istnieje niezależnie od nas, lecz to, co istnieje niezależnie od nas rodzi przekaz słowa. *I nie ma zgoda podstaw do mówienia, iż słowo w taki sam sposób istnieje niezależnie od nas, jak rzeczy widzialne i słyszalne tak, że przez fakt istnienia [słowa] niezależnie od nas może ono przekazywać rzeczy niezależnie od nas istniejące.* [...] Słowo zatem nie wyjawia wielu rzeczy spośród rzeczy istniejących niezależnie od nas, tak jak one nie mogą ujawniać natury innych rzeczy”<sup>20</sup>.

Widać zatem, że tradycyjna etykieta nihilisty, którą Gorgiasz był nierzadko obdarzany, jest niezupełnie trafna. Należałoby go raczej uznać za przedstawiciela filozofii analitycznej, którego celem jest „poddawanie badaniu tego, co i kiedy należy mówić, jakich sądów używać powinniśmy w jakich sytuacjach”<sup>21</sup> – innymi słowy rozpatrywanie funkcjonowania języka, budowanie argumentów formalnych i rozpatrującego aspekty ludzkiego poznania, który z ironią odnosi się do towarzyszy-filozofów mających skłonność do mylenia własnych przekonań i upodobań z wiecznymi prawdami rozumu. Oprócz powyższych celnych argumentów, wykazujących, że argumentacja racjonalna może być zatrudniona do osiągania dowolnych zadań i dowodzenia dowolnych tez filozoficznych, w czym jest wielkim prekursorem Kanta i jego dowodu na antynomizację rozumu ludzkiego, Gorgiasz pozostawił wiele bardzo celnych spostrzeżeń na temat języka i jego funkcjonowania. Spo-

<sup>20</sup> Gorgiasz: *O niebycie albo o naturze*, wyd. pol., s. 230–235, podkr. A.Ch.

<sup>21</sup> Te słowa J.L. Austina (*A Plea for Excuses*, [w:] *The Philosophy of Action*. Oxford 1968, s. 25) znakomicie wyrażają przynajmniej część motywacji, jaką Gorgiasz kierował się w swojej „antyfilozoficznej” krytyce, retoryce i twórczości literackiej.

strzeżenia te zostały zawarte m.in. w słynnych mowach popisowych, mających na celu usprawiedliwienie znanych w świecie greckiej kultury ludzi występnych, których obarczano winą za ich postępowanie. W „Pochwale Heleny” Gorgiasz argumentuje, że Helena, istota cielesna, wystawiana na działanie kuszącego słowa, nie mogła nie ulec Parysowi: „słowo to podstępny władca, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć i troskę oddalić i radością napełnić i litość wzbudzić”<sup>22</sup>. Padają również sformułowania o terapeutycznej funkcji sztuki wymowy, które przypominają – nawet pod względem poetyki – koncepcję języka i filozofii zawartą w „Dociekaniach filozoficznych” Ludwiga Wittgensteina:

„Siła działania słowa na stan duszy jest taka sama, jak działanie leków na naturę ciała. Bowiem, jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres – jedne życiu, inne – chorobie, tak i słowa, jedne cieszą, inne napawają przerażeniem bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania zatrują i oczarowują”<sup>23</sup>.

Te sformułowania Gorgiasza przypominają terapeutyczną postawę, jaką swojej „antyfilozofii” stawiał Wittgenstein, który za cel swojej działalności uznawał pokazanie tradycyjnemu filozofowi wyjścia z pułapki gramatyczno-metafizycznej, w której utkwiał jak mucha w butelce<sup>24</sup>. Intelktualny powrót do relatywistycznej filozofii sofistów jest ożywczym tchnieniem, które uwalnia nas od zaćmionej atmosfery zużytych absolutnych prawd.

<sup>22</sup> Gorgiasz: *Pochwały Heleny*, DK 82, 11, przekł. J. Gajda. [w:] J. Gajda: *Sofiści*, s. 237.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>24</sup> Por. L. Wittgenstein: op.cit., § 309. Por. także A. Chmielewski, A. Orzechowski (red.): *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*. Wrocław 1996, *passim*.