

Sofiści i Sokrates – przełom w filozofii greckiej

Próby odpowiedzi na pytanie, czym jest sofistyka, wymagają przede wszystkim osadzenia tego zjawiska w realiach historii i kultury greckiej. Wyrosło ono w określonych warunkach społeczno-politycznych i kulturowych w Atenach, począwszy od II połowy V wieku p.n.e., w okresie zasadniczych zmian na politycznej mapie ówczesnej Grecji. Dokonały się one w wyniku wojen perskich, w których decydującą rolę odegrały Ateny. Znaczenie polityczne i ekonomiczne tego miasta, jakie uzyskało ono dzięki kluczowej roli w zwycięstwie nad Persami, zapewniło mu hegemonię w ówczesnym świecie greckim. Z końcem wojen perskich ukształtowała się ostatecznie w Atenach nowa struktura polityczna – demokracja. Stawiała ona przed obywatelami określone zadania polityczno-społeczne, którym musieli oni sprostać. Nasuwa się w związku z tym pytanie: czy Ateńczycy byli odpowiednio przygotowani do realizacji tych zadań? Czy funkcjonujący dawny model wychowania i wykształcenia w zmienionych warunkach społeczno-politycznych wystarczał do odpowiedniego przygotowania obywatela do życia publicznego? Czy mógł on ukształtować świadomego swych obowiązków członka wspólnoty państwowej?

Odpowiedź na te pytania wymaga choćby krótkiej rekonstrukcji dawnego modelu. Wypada zacząć od stwierdzenia, iż w Atenach wychowanie i wykształcenie młodzieży było indywidualną sprawą rodziców, a raczej ojca, jako że kobiety były całkowicie pozbawione praw politycznych. Państwo przejmowało pieczę nad chłopcem dopiero wtedy, kiedy podlegał on obowiązkowi służby wojskowej, to jest po ukończeniu 18. roku życia. Do tego czasu młody Ateńczyk był wychowywany przez ojca, uczęszczając jednocześnie do szkoły i palestry. W szkołach uczono czytania i pisania, zajmowano się lekturą poematów Homera, Hezjoda i wierszy Solona – poetów uznawanych za uniwersalnych

nauczycieli tego wszystkiego, co człowiek powinien wiedzieć: moralności, religii, obyczajów, powinności względem bogów, rodziców i współobywateli. Uczono arytmetyki i muzyki. Ogromną rolę odgrywało wychowanie fizyczne, którego celem było utrzymanie sprawności ciała. Szkoły ateńskie nie mogły nauczać młodego człowieka niczego więcej. Wykształcenie, jakie zapewniały, miało, jak widzimy, charakter podstawowy i prymitywny, nie mogło więc stanowić podstawy działalności publicznej obywatela wymagającej sprawności w „mówieniu i działaniu” oraz mądrości politycznej. Ateński model wychowania i wykształcenia mógł spełniać swoje zadania zarówno w Atenach przed reformami demokratycznymi, jak i w państwach o innej strukturze politycznej, w warunkach gdy w świadomości społecznej żywe i silne było przeświadczenie o naturalnych różnicach między ludźmi, wynikających z ich pochodzenia. W połowie V w. p.n.e. powstała zatem historyczna konieczność zastąpienia dawnego modelu nowym, który kształtowałaby odpowiednio człowieka-obywatela, zapewniając mu właściwe teoretyczne podstawy działalności praktycznej. Z potrzeby państwa demokratycznego i konieczności ich realizowania przez obywateli rodzi się postulat społeczny nowego typu człowieka, a co za tym idzie nowego typu cnoty – dzielności – *arete*. Pojęcie to jest jednym z najważniejszych w greckiej filozofii, myśli pedagogicznej i kulturze.

W tej nowej sytuacji zrodziła się konieczność ustalenia i uzasadnienia obowiązków obywatela wobec państwa. Cnota-dzielność, jako stan doskonałości człowieka, zmieniła swój charakter: polegała przede wszystkim na świadomym zaangażowaniu każdej jednostki w życie publiczne, na wypełnieniu obowiązków obywatelskich, pojmowanych jako nadrzędne wobec rodzinnych i zawodowych, którym podporządkowano nawet obowiązki religijne. Dzielność *arete* nabierała więc charakteru dzielności obywatelskiej, politycznej. Najwyższym dobrem jest dobro państwa, które jest ściśle uzależnione od obywateli: od tego, czy przestrzegają prawa, zasad sprawiedliwości, czy dążą do zgody, czy

przestrzegają norm wewnętrznego ładu, wyrażających się w parenetycznych sformułowaniach takich jak „nic ponad miarę”. Solon – prawodawca i polityk, jeden z reformatorów struktury politycznej Aten – pierwszy stworzył zarys wizji nowej epoki. Dzielność takiego człowieka nie jest uwarunkowana pochodzeniem czy szlacheckim rodowodem. Nie odpowiedział jednak na pytanie, jak taką dzielność osiągnąć? Nie dając odpowiedzi, sygnalizował konieczność uzyskania wiedzy o związkach przyczynowo-skutkowych zachodzących między postępowaniem obywateli a funkcjonowaniem organizmu państwowego. Zasygnalizowana przezeń konieczność nabrała szczególnej wagi w szerokim aspekcie społecznym w okresie pełnego rozkwitu demokracji ateńskiej. Dał temu wyraz formułując nurtujące wówczas ludzi pytanie: czy i jak dzielności można się nauczyć?

W demokratycznych Atenach powstały warunki sprzyjające działalności ludzi, którzy podjęli trud urzeczywistnienia postulatu nowego wykształcenia i wychowania. Do Aten przybyli sofisci, podający się za nauczycieli mądrości i dzielności politycznej. Określenie „sofista”, oznaczające dotychczas „mędrca”, zaczęło nabierać znaczenia określonego zawodu. Był to zawód wysokiej rangi, wykonywany przez ludzi odpowiednio przygotowanych. Składało się na to wiele elementów: przede wszystkim wiedza, a więc znajomość dialektyki, gramatyki, retoryki, matematyki, astronomii, historii, poezji, wiedzy o państwie, prawie, strategii. Sofista musiał mieć – w swym przeświadczeniu – wiedzę o szerszym zakresie: o całości kształtu rzeczywistości przyrodniczej i społeczno-politycznej oraz o mechanizmach nią rządzących. Musiał być filozofem, który wyniki własnych badań nad całością kształtu rzeczywistości i wnioski z nich wypływające traktował jako teoretyczną podstawę nowego, własnego modelu wykształcenia i wychowania, jako teoretyczną podstawę działalności praktycznej, zarówno w jej treści, jak i formie.

Formy nauczania sofistów sprowadzały się w zasadzie do prowadzenia szkół retoryczno-dialektycznych, w których

kształcili zarówno młodzież pragnącą zdobyć „sprawność w mówieniu jak i w działaniu” potrzebną w działalności politycznej, jak i przyszłych sofistów, oraz do wygłaszania systematycznie lub okazjonalnie wykładów na różne tematy. Zasięg ich oddziaływania był jednak szerszy, chociażby poprzez cieszącą się dużą popularnością pisma i podręczniki. Powszechność proponowanego przez sofistów modelu wykształcenia i wychowania wynikała również z faktu, iż nie dokonywali oni, w przeciwieństwie do pitagorejczyków, żadnej selekcji adeptów. Do kręgu ich uczniów mógł wejść każdy, kogo było stać na zapłacenie za naukę, bo uczyli za pieniądze. Fakt ten ściągał na nich głosy potępienia. Przedmiotem zarzutów w stosunku do sofistów był fakt pobierania zapłaty za działalność pozostającą w sferze intelektualnej, duchowej, a więc sprzedawanie tego, czego filozofowi sprzedawać nie przystoi.

Sofiści pojawili się w Atenach z określonym programem działalności dydaktyczno-wychowawczej. Swoją działalność sami określili jako nauczanie mądrości, cnoty-dzielności, umiejętności politycznej, a jego celem miało być kształtowanie dobrych obywateli. Na pierwszy plan wysunęła się nowa koncepcja człowieka jako przedmiotu badań nowej w swej strukturze filozofii. „Odkryty” przez sofistów „nowy człowiek” to człowiek nie zaprogramowany przez pochodzenie czy status społeczny, to człowiek, którego można ukształtować w procesie wychowania składającego się z trzech elementów: nauczania (*didaskalia*), uczenia się (*mathesis*) oraz ćwiczenia (*askesis*).

Przedmiotem działalności wychowawczej sofistów była zatem duchowa, intelektualna sfera człowieka, od niej to bowiem zależy rozumna organizacja życia indywidualnego i społecznego. Podstawą uzyskania cnoty-dzielności było według sofistów kształcenie umysłu, co zdeterminowało określoną strukturę ich modelu wychowania (proces wychowania człowieka zaczyna się w momencie, kiedy młody człowiek staje się pełnoprawnym, wchodzącym w życie polityczne obywatelem). *Paideia* to pojęcie u sofistów obejmujące całokształt kultury duchowej, wszystkie

czynniki pozytywnie kształtujące człowieka dla określonego praktycznego celu. Jednolitość modelu kształtowanego przez dwa pokolenia sofistów (starych i młodych) wyznaczają dwa podstawowe elementy. Pierwszym jest element merytoryczny, obejmujący wiedzę o strukturze rzeczywistości przyrodniczej i społecznej: matematykę, astronomię, etykę, politykę, koncepcje ontologiczno-teoriopoznawcze, teorie dotyczące genezy państwa i prawa, natury człowieka, pochodzenia religii, języka i kultury. Drugim jest element formalny, czyli nauka dialektyki, retoryki, erystyki (sztuki prowadzenia sporów), gramatyki i synonimiki. Wprowadzenie elementu merytorycznego miało na celu ukształtowanie w człowieku opartego na naukowych podstawach stanowiska wobec świata, państwa, społeczności i samego siebie, a tym samym zrozumienie przezeń istoty dobra i zła, prawa i sprawiedliwości, co warunkowało prawidłowość jego działań. Element formalny służył zarówno kształtowaniu sprawności umysłu jako narzędzia poznania, jak i przede wszystkim dawał człowiekowi niezbędne narzędzie do realizacji własnych działań. Zarówno merytoryczna, jak i formalna strona wychowania sofistycznego wymagała racjonalnych podstaw w postaci badań i przemyśleń filozoficznych. Funkcji tej nie mogła pełnić filozofia w swej dotychczasowej strukturze. Przedmiotem filozofii stało się zatem badanie „czym jest człowiek, czym w naturze różni się od innych w działaniu i doznawaniu”.

Przedstawiciele sofistyki

Protagoras (485–411 p.n.e.) jest jednym z najważniejszych przedstawicieli sofistyki. Spośród wszystkich jego pism dotrwało do naszych czasów tylko 12 fragmentów. Jeden z nich to urywek z traktatu „O bogach”, w którym autor stwierdza, że „nie może mieć pewności, czy oni istnieją, czy też nie istnieją, ani też jaką mają postać, albowiem wiele względów nie pozwala zdobyć takiej wiedzy, a mianowicie niejasność przedmiotu i krótkotrwałość ludzkiego życia”. Drugi fragment, bardziej znany, rozszerza ów religijny agnostycyzm, czyniąc go

zaprzeczeniem istnienia jakiejkolwiek absolutnej i uniwersalnej prawdy, jednej i tej samej dla wszystkich ludzi. Protagoras powiada: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy, tych które są, że są, i tych, których nie ma, że ich nie ma”. Innymi słowy, prawda jest sprawą najzupełniej względną i subiektywną. To, co komuś wydaje się prawdziwe lub fałszywe, jest jedyną prawdą czy też jest jedynym fałszem, o którym on może wiedzieć cokolwiek. To, co komuś wydaje się rzeczywiste lub nierzeczywiste, jest rzeczywiste lub nierzeczywiste jeśli chodzi o niego. I to wszystko. Nie ma sposobu przymierzenia mojej prawdy do twojej, ani też nie ma żadnej podstawy, by powiedzieć, że to co mnie wydaje się prawdziwe, jest bardziej prawdziwe od tego, co tobie wydaje się prawdą. Każdy człowiek jest dla siebie trybunałem apelacyjnym. Gdy zmienia się pogląd człowieka, zmienia się też jego prawda. Co wczoraj wydawało się prawdą, dziś wygląda na fałsz. Skoro więc to, co danemu człowiekowi wydaje się prawdziwe, jest jedyną prawdą, jaką może posiadać, i skoro prawda ta jest w niezgodzie z prawdami innych ludzi i z chwili na chwilę z samą sobą, to próżna jest spekulacja filozoficzna i jej wyniki są bez wartości. Nie ma „rzeczywistości”, którą może poznać rozum, poza wiecznie zmiennym nurtem doświadczenia zmysłowego; a nawet gdyby była, to nie byłoby sposobu, by wiedzieć, który system filozoficzny najbardziej się do niej zbliża. Wszystkie systemy wydają się swym zwolennikom równie prawdziwe z racji równie przekonywujących; i ludzie nieustannie zmieniają swoje systemy i z jednakowym uporem i przekonaniem trzymają się raz tej, to znowu innej filozofii.

Gorgiasz, w dziele zatytułowanym „O naturze, czyli o niebycie”, odmawiał rozumowi mocy poznawania czegokolwiek rzeczywistego poza płynnym nurtem zmysłowego doświadczenia. Zajął się sprzecznościami wewnętrznymi, jakie wynikają z logicznej potrzeby ujmowania tego, co rzeczywiste, jako czegoś, co równocześnie jest jedyne i wielorakie, stworzone i niestworzone, skończone i nieskończone w przestrzeni i w czasie. Jedyna ucieczka przed tymi paradoksami to według niego

przyjąć, iż rzeczywistość nie jest ani jednością, ani wielością, ani nieskończona, ani skończona, ani stworzona, ani niestworzona – co jest niedorzeczne w równej mierze. Stąd nie może istnieć to, co rzeczywiste. A następnie, gdyby nawet istniało jakieś tworzywo pierwotne, nie moglibyśmy nigdy poznać, jakie ono jest. Nie jest ono tym, czym się być zdaje, jako że zmysły kłamią notorycznie. I nie musi ono być takie, jak je sobie przedstawia rozum; myśl bowiem zdolna jest równie łatwo wyobrazić sobie to, co nie istnieje, jak i to, co istnieje; i rozum nie posiada sam w sobie żadnego kryterium, by odróżnić idee, jakie mogą się odnosić do tego, co istnieje realnie, od tych idei, które mogą być czystym tworem wyobraźni. Wreszcie, gdyby nawet można było poznać rzeczywistość, to wiedzy o niej nie można by przekazać innym osobom. Dzielić się myślami możemy tylko posługując się mową, a mowa jest tylko dźwiękiem. Jakże zaś dźwięk może przenosić z jednego umysłu do drugiego wiedzę o rzeczywistości, która dźwiękiem nie jest?

Argumenty wysunięte przez Protagorasa i Gorgiasza godziły nie tylko w spekulację filozoficzną; w nie mniejszym stopniu burzyły one autorytet wszelkich uznanych wzorców i instytucji moralnych i społecznych. Jeśli bowiem każdy człowiek jest miarą wszechrzeczy, to musi być też ostatecznym sędzią tego, co jest dobre czy też prawdziwe. To, co jemu wydaje się słuszne lub niesłuszne, jest takie dla niego i nie może być słusznej podstawy, by się z nim spierać. Nikt nie może ustalać prawa moralnego dla innego człowieka, albowiem nie ma prawa moralnego, które można by ustalać. Powszechne i autorytatywne wzorce tego, co dobre i złe, nie istnieją, tak samo jak prawdy powszechne. Każdy człowiek ma prawo czynić to, co jemu wydaje się słuszne, podobnie jak każdy ma prawo wierzyć w to, co wydaje się mu prawdą. Nikt nie ma prawa, czy też podstawy, by go ganić. Jedynym możliwym argumentem jest siła.

Nie ma danych co do tego, czy Protagoras i Gorgiasz stosowali kiedykolwiek logiczne konsekwencje swej nauki do etyki.

Istotnie, obaj byli wysoce poważani, byli czcigodnymi filarami ustalonego ładu moralnego i społecznego. Ale było wielu takich, co mogli je zastosować. Kallikles wywodzi, że moralność konwencjonalna ma w intencji ludzi niższych, „licznych słabych”, trzymać w ryzach „nielicznych mocnych”, „gdy tymczasem sama natura wyraża nam to, że jest rzeczą słuszną, by lepszy miał więcej niż gorszy, a potężniejszy więcej niż słabszy”. Prawdziwa moralność, etyka usankcjonowana przez naturę, poucza, iż sprawiedliwość, lub może raczej słuszość, „polega na tym, by wyższy rządził niższym i posiadał więcej od niego”. Trzymach posunął się dalej jeszcze w swych dedukcjach. Kallikles utrzymywał, wzięwszy wszystko razem, że jest taka rzecz jak moralność naturalna, która jest wzorem tego, co słusne i niesłusne, opartym na naturze, aczkolwiek wzorzec ten odwracał potocznie przyjęte ideały poprawnego postępowania. Dla Trzymacha nie ma natomiast prawa naturalnego, iż wyższy powinien rządzić niższym i posiadać więcej dóbr. Każdy, kto zajmuje stanowisko na szczycie, znalazł się tam z przypadku, nie zaś z mocy słuszości; o tym zaś, co ma być uznane za cnotę, co zaś za występki, decyduje arbitralnie wola tych, co mają moc. Zasady moralne ustalone są z myślą o zapewnieniu przyjemności i pożytku grupie rządzącej, tak iż „sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego”. Dobro i zło ustanawia się na drodze ustawodawczej wedle kaprysu ustawodawców; i nie istnieje ani jedno, ani drugie niezależnie od ich decyzji. Różne grupy czy też formy rządów ustalają różne przepisy odpowiadające ich różnym potrzebom, a w wyniku tego święty z jednego dnia zostaje nazajutrz grzesznikiem i odwrotnie.

Jeżeli więc filozofia miała być zrehabilitowana, to trzeba było znaleźć nowe i zdrowe podwaliny autorytatywnej prawdy i słuszości. Rzecz jasna, że uwaga człowieka przesunęła się z wieczystego bytu na własną jego osobę. Umysł ludzki stał się miarą wszechrzeczy, ujawniło się też, że miara ta jest niedokładna. Nie tylko utracono nadzieję osiągnięcia wspólnej dla wszystkich prawdy, lecz i od wiary w potoczne wzorce i

instytucje życia ludzkiego zażądano rozumowego uzasadnienia, którego ona dać nie potrafiła. Sofiści jako twórcy nurtu filozoficznego zajmującego się przede wszystkim człowiekiem, dokonali zasadniczego przewrotu w greckiej filozofii, zmieniając zarówno przedmiot jej badań, strukturę, jak i cel, a tworząc racjonalne podstawy zjawiska kulturowego, określanego mianem oświecenia ateńskiego. Dzięki sofistom myśl racjonalna ogarnęła swym zasięgiem szerokie kręgi społeczeństwa, wkroczyła do polityki, literatury, historiografii i sztuki – oni to wychowali pokolenie Ateńczyków. Badania ich koncentrowały się wokół człowieka, tej problematyce podporządkowali swoje dociekania ontologiczne, teoriopoznawcze, etyczne, estetyczne i polityczne. Były one efektem świadomej decyzji przesunięcia punktu ciężkości zainteresowań filozoficznych z kosmosu na ziemię, decyzji o rezygnacji z ogarnięcia przez rozum „rzeczy niejawnych i niewidzialnych”. Skutkiem tak ukierunkowanych badań była filozoficzna koncepcja człowieka, który nie podlega prawom boskim ani prawom natury, człowieka, który jest twórcą porządku społecznego, „miarą wszechrzeczy”. Nowa koncepcja człowieka czyniła zeń istotę samodecydującą o sobie, samorealizującą się, przyznała mu wszelkie możliwości w kształtowaniu swego otoczenia społecznego, pełną swobodę w działaniach. Stworzony przez sofistów nowy model wychowania i wykształcenia, wraz z postulatem szeroko pojmowanej kultury umysłowej z jej funkcją kształtująco-wychowawczą, stał się nie tylko ośrodkiem powszechnego zainteresowania i aprobaty, lecz przede wszystkim sprawił, iż to, co stanowiło jego podstawę – filozofia – nie tylko straciła swój ezoteryczny charakter, lecz stała się nauką stanowiącą podłoże wszelkiej działalności praktycznej, co więcej – nauką politycznie zaangażowaną.

Krytyka sofistów płynęła z różnych stron. Platon zarzucał im, że sofistyka ma do czynienia z niebytem, igra z cieniami rzeczy, oraz że wprowadza ludzi w błąd, mając przy tym na celu korzyści materialne. Arystoteles twierdził, że przedmiotem mów sofistów jest nie istota rzeczy, lecz jedynie akcydentalne,

przypadkowe ich określenia, przez co sofistyka jest tylko „mądrością pozorną”. Wskazywał, że za swój punkt wyjścia biorą wieloznaczność słów, a sofista może przedłużać zbytnio swoje przemówienie pod pretekstem, że trudno od razu ogarnąć wiele rzeczy, albo też przemawiać zbyt prędko.

Sokrates

Sokrates (469–399 p.n.e.) – jak pisał Ciceron – „sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, do domów i kazał jej badać życie i obyczaje, co dobre, a co złe”. Sokratesa zawsze przedstawiano jako ideał filozofa, człowieka nieustępliwego w swych poszukiwaniach prawdy i niedoścignionego w argumentacji, człowieka, który umarł za swoje ideały. W żadnym wypadku nie był jedynie niezaangażowanym filozofem, roztargnionym profesorem, obojętnym wobec kwestii społecznych, którego poznajemy, aby go szanować lub wyśmiewać. Był człowiekiem z powołania i choć jego najważniejszą misją mogło być „ratowanie własnej duszy”, jak zawsze mówił, spełniał również misję polityczną. Występował przeciwko demokracji i – jak się zdaje – równie zaciekle przeciwstawiał się wszystkim formom rządów, na których czele stali ludzie niebędący „ekspertami” w dziedzinie sprawowania władzy. Według Platona, Sokrates miał wizję państwa idealnego, „republiki” rządzonej przez filozofów. Ateny, które znał Sokrates, rzeczywiście daleko odbiegały od jego ideału. Miastem rządziło Trzydziestu Tyranów, którzy stosując terror, systematycznie przeprowadzali egzekucje swych współobywateli. Przywódcą tej trzydziestki był Kritias, jeden z uczniów Sokratesa. Gdy Trzydziestu Tyranów obalono, a Kritiasa zabito, przywrócona demokracja wzięła na Sokratesie odwet. Prawo amnestii uniemożliwiało ściganie przestępstw politycznych popełnianych w przeszłości, ale istniały wtedy sposoby na obejście prawa. Sokratesa oskarżono o „bezbożność i demoralizację młodzieży”. Postawiono go przed sądem i w 399 roku p.n.e. został stracony. Sokrates był zawsze przykładem samotnego myśliciela, broniącego wzniosłych ideałów i dającego im świadectwo. Nauczał m.in., że cnota jest

najcenniejszą ze wszystkich posiadanych przez nas rzeczy, że prawda leży poza „cieniami” naszego codziennego doświadczenia i że właściwym zadaniem filozofa jest wykazywanie ludziom, jak niewiele naprawdę wiedzą. Często mówi się, że Sokrates umarł, aby dać świadectwo swym cnotom i aby nie zdradzić ideałów, które od dawna szerzył stosując niezwykle przekonującą argumentację. Sokrates umarł, być może, jak człowiek cnotliwy, ale jego związki polityczne, obecnie prawie zapomniane, w tamtych czasach z pewnością nadawały koloryt jego postaci. On sam twierdził, że umiera dla własnego dobra, „dla dobra swojej duszy”. Był postacią i wspaniałą, i niejednoznaczną.

Jego poglądy skupiały się wokół hasła „Poznaj samego siebie”. Wątpienie „wiem, że nic nie wiem” powinno, według nauki Sokratesa, doprowadzić do poznania samego siebie. Tylko taką indywidualistyczną drogą – uczył Sokrates – można dojść do zrozumienia sprawiedliwości, prawa, przepisów prawnych, moralności, dobra i zła. Zdaniem Sokratesa trzeba koniecznie poznać samego siebie, poznać ducha ludzkiego i w nim znaleźć podstawę religii i moralności. W ten sposób podstawowy problem filozofii Sokrates rozwiązuje jak idealista; pierwotny jest dla niego duch, świadomość, natura zaś jest czymś wtórnym i nawet nieistotnym, czymś, co nie zasługuje na uwagę filozofa. Wątpienie posłużyło Sokratesowi za przesłankę dla zwrócenia się do własnego „ja”, do subiektywnego ducha, od którego dalsza droga prowadziła do ducha obiektywnego, do rozumu boskiego. Idealistyczna etyka Sokratesa przeradza się w teologię. Rozwijając swoją religijno-moralną naukę, Sokrates, w przeciwieństwie do materialistów, powoływał się na specjalny głos wewnętrzny, pouczający go jakoby w ważniejszych sprawach – na słynny *daimonion*.

W kwestii teologizmu i dobra człowieka Sokrates występuje przeciwko determinizmowi, buduje podstawy światopoglądu teologicznego, a punktem wyjścia jest dla niego podmiot, ponieważ uważa, że wszystko na świecie ma na celu dobro człowieka. Jego teologia występuje w prymitywnej postaci.

Narządy zmysłów człowieka, według tej nauki, mają na celu wykonywanie określonych zadań: zadaniem oka jest patrzeć, uszu – słyszeć, nosa – wąchać itp. Tak samo bogowie posyłają światło konieczne ludziom, by mogli oni widzieć, noc jest przeznaczona przez bogów na odpoczynek ludzi, a światło księżyca i gwiazd ma pomóc w określeniu czasu. Bogowie troszczą się o to, by ziemia rodziła pożywienie dla ludzi, i w tym celu wprowadzili odpowiednią kolejność zmian pór roku; mało tego, ruch słońca odbywa się w takiej odległości od ziemi, aby ludzie nie ucierpieli z powodu nadmiernego gorąca lub nadmiernego zimna. Swojej nauki Sokrates nie sformułował w piśmie, lecz rozpowszechniał ją w bezpośrednich rozmowach, w swoistej metodycznie, zmierzającej do określonego celu dyskusji. Nie poprzestając na kierowniczej roli w ramach swego filozoficzno-politycznego koła, Sokrates wędrował po całych Atenach i wszędzie – na placach, na ulicach, w miejscach zgromadzeń publicznych, na polanie pod miastem – prowadził dyskusje z Ateńczykami i cudzoziemcami, stawiał przed nimi filozoficzne, religijno-moralne zagadnienia, wiódł z nimi długie spory, starał się im wykazać, na czym polega, według jego przekonania, prawdziwie moralne życie, występował przeciwko materialistom i sofistom, prowadził ustną propagandę swojego etycznego idealizmu.

Specjalne znaczenie przypisywał Sokrates poznaniu istoty cnoty. Człowiek moralny powinien wiedzieć, czym jest cnota. Z tego punktu widzenia moralność i cnota pokrywają się ze sobą. Ażeby być cnotliwym, konieczne trzeba znać cnotę jako taką, jako „coś powszechnego”, stanowiącego podstawę wszystkich poszczególnych cnót. Znalezienie tego „czegoś powszechnego” miała zdaniem Sokratesa ułatwiać jego specjalna metoda filozoficzna. „Metoda sokratyczna”, która miała na celu ujawnienie „prawdy” przy pomocy dyskusji, sporu, polemiki, stała się źródłem idealistycznej „dialektyki”. Zasadnicze części składowe metody „sokratycznej” to ironia i maieutyka (jeśli chodzi o formę) oraz indukcja i definicja (jeśli chodzi o treść). Metoda „sokratyczna” to przede wszystkim metoda

konsekwentnie i systematycznie zadawanych pytań, mających na celu doprowadzenie współrozmówcy do sprzeczności z samym sobą, do uznania własnej niewiedzy. Na tym właśnie polegała „ironia” Sokratesa. Jednakże Sokrates stawiał sobie za zadanie nie tylko „ironiczne” wykrywanie sprzeczności w twierdzeniach współrozmówcy, lecz także przewyciężenie tych sprzeczności w celu dojścia do „prawdy”. Toteż dalszy ciąg i dopełnienie „ironii” stanowiła „maieutyka” – „sztuka położnicza” Sokratesa (aluzja do zawodu jego matki). Sokrates chciał przez to powiedzieć, że pomaga swym słuchaczom narodzić się do nowego życia, do poznania tego „czegoś powszechnego” jako podstawy prawdziwej moralności. Zasadniczym celem metody „sokratycznej” było znalezienie tego, co „powszechne” w moralności, ustalenie wspólnej podstawy oddzielnych, poszczególnych cnót. To zadanie należy rozwiązać za pomocą swoistej „indukcji” i „definicji”. Rozmowa Sokratesa wychodzi z faktów codziennego życia, ze zjawisk konkretnych. Porównuje on poszczególne fakty etyczne, wydziela z nich elementy ogólne, analizuje je, żeby ujawniać przeszkadzające w ich scaleniu rozbieżne elementy i wreszcie, w oparciu o wykryte istotne cechy, sprowadzić je do wyższej jedności. Taką drogą dociera on do pojęcia ogólnego. Tak na przykład badanie poszczególnych przejawów sprawiedliwości lub niesprawiedliwości umożliwiało definicję pojęcia i istoty zarówno sprawiedliwości, jak i niesprawiedliwości w ogóle. „Indukcja” i „definicja” w dialektyce Sokratesa wzajemnie się uzupełniają. „Indukcja” to wyszukanie wspólnych cech w poszczególnych przejawach cnoty drogą ich analizy i porównania, natomiast „definicja” jest ustaleniem rodzajów i gatunków cnoty, ich wzajemnych stosunków, ich wzajemnego „podporządkowania”.

W sferze poglądów etycznych prawda i moralność są dla Sokratesa pojęciami rozsądku. Uważał, że mądrym i rozsądnym jest ten, kto wiedząc czym jest piękno i dobro, czyni je, a wiedząc, na czym polega zło, stara się go unikać. Czyny sprawiedliwe i w ogóle wszystkie czyny oparte na cnocie są dobre i piękne. Dlatego też ludzie, którzy o tym wiedzą, nie

popęłniają żadnego innego czynu przeciwnego, a ludzie, którzy o tym nie wiedzą, nie mogą takiego czynu dokonać, a nawet jeśli usiłują go dokonać, popełniają błąd. Tak więc pięknych i dobrych czynów dokonują tylko ludzie mądrzy, zaś inni nie mogą takich czynów dokonywać, a nawet jeżeli usiłują ich dokonać, popełniają błąd. A ponieważ czyny sprawiedliwe i w ogóle wszystkie piękne i dobre czyny oparte są na cnocie, jasne jest, że zarówno sprawiedliwość, jak każda inna cnota jest mądrością. Prawdziwa moralność, zdaniem Sokratesa, to wiedza o tym, co jest piękne i dobre, a zarazem i korzystne dla człowieka, co sprzyja jego szczęśliwości, szczęściu życiowemu. Wymieniał on trzy cnoty główne: umiarkowanie (wiedzę o tym, jak poskramiać w sobie namiętności), odwagę (wiedzę o tym, jak pokonywać w sobie uczucie strachu) oraz sprawiedliwość (wiedzę o tym, jak przestrzegać praw boskich i ludzkich).

Sokrates wykreował także ideał obywatela. Starał się kierować wychowaniem politycznym obywatela ateńskiego tak, aby przygotować odnowę politycznego panowania arystokracji. Sokrates nie „wstydział się naśladować króla perskiego”, ponieważ król perski uważa rolnictwo i rzemiosło wojenne za zajęcia najpiękniejsze i najkonieczniejsze. Ziemia oraz rzemiosło wojenne od wieków należą do szlachejnych panów, do arystokracji rodowej, do właścicieli ziemskich. Sokrates wysławia rolnictwo, albowiem pozwala ono przyrzekać „złote góry niewolnikom” oraz „zachęcać do pracy robotników i zmuszać ich do posłuszeństwa”. Rolnictwo jest „matką żywicielką wszystkich innych sztuk”, źródłem zaspokajania potrzeb życiowych „dobrze urodzonego pana”, najlepszym dla niego zajęciem i najlepszą nauką. Rolnictwo zapewnia ciału piękność i siłę, pobudza do dzielności, wydaje doskonałych i najbardziej oddanych ogólnemu dobru obywateli. Sokrates przeciwstawia przy tym rolnictwo miejskim zawodom i rzemiosłom, jako szkodliwym dla ciała i rujnującym duszę. Staje po stronie zacofanej wsi przeciwko miastu z jego rzemiosłami, przemysłem i handlem. Trzeba było wychowywać zwolenników tego ideału. Sokrates rozprawia o odwadze,

rozsądku, sprawiedliwości, skromności, bogobojności. Chciałby widzieć w obywatelach ateńskich ludzi odważnych, lecz skromnych, niewymagających, rozsądnych, sprawiedliwych wobec przyjaciół, ale nie wobec wrogów. Dobry obywatel powinien wierzyć w bogów, składać im ofiary i w ogóle spełniać wszystkie obrzędy religijne, ufać w łaskę bogów i nie pozwalać sobie na zuchwalstwo badania świata i nieba, planet. Słowem, dobry obywatel powinien być pokornym, bogobojnym i posłusznym narzędziem w rękach „dobrze urodzonych panów”.

W metodzie nauczania Sokrates uważał, że wartość ma dla człowieka tylko wiedza zdobyta jego własnym wysiłkiem umysłowym. Przyniesienie zaś gotowej wiedzy jest nieużyteczne bądź wprost zgubne. W swojej działalności praktycznej największy nacisk kładł na metodę heurystyczną, przy pomocy której umysł ludzki powinien zdobywać wiedzę. Posługując się heurystyką, zmuszał rozmówców do odkrywania we własnych umysłach tkwiącej tam stale wiedzy i prawd moralnych. Koncepcja duszy Sokratesa jest bardzo niejasna i otwarta. Nie jest to koncepcja czysto religijna, ani też nie implikuje żadnej metafizycznej czy też teologicznej doktryny. Nie ma również żadnego związku z naturalistycznymi czy fizycznymi teoriami, takimi jak tradycyjny pogląd zakładający, że dusza jest ożywiającym „oddechem”. Nie jest nawet jasne, czy Sokrates szuka jakiegokolwiek potwierdzenia swoich przypuszczeń, że dusza jest nieśmiertelna, a w „Obronie...” mówi tylko tyle, że byłoby miło, gdyby to okazało się prawdą. Życie i umieranie dla dobra swej duszy ma tutaj związek jedynie z charakterem i spójnością osobowości, a nie z oczekiwaniem przyszłej nagrody. Najważniejsze pojęcie cnoty (oraz analiza cnót), które wyłania się z różnych dialogów sokratycznych, jest w najlepszym wypadku nieusystematyzowaną serią przykładów i kontrprzykładów, związanych z podkreśleniem znaczenia cnoty jako cechy koniecznej, aby być dobrym człowiekiem i prowadzić zacne życie. Nie pojawia się tam nic, co można by było nazwać teorią cnót, ani też lista konkretnych przymiotów, które mogą być uznawane za cnoty albo cnotami nie są.

Bibliografia:

1. Janina Gajda, „Sofiści”, Wiedza Powszechna, 1989.
2. Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins, „Krótka historia Filozofii”, Prószyński i S-ka, 1997.
3. Irena Krońska, „Sokrates”, Wiedza Powszechna, 1964.
4. B.A.G. Fuller, „Historia Filozofii”, PWN, 1963.
5. „Historia Filozofii”, Książka i Wiedza, 1961.
6. Tatarkiewicz, „Historia Filozofii Tom I: Filozofia starożytna i średniowieczna”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Jeżeli potrzebujesz konsultacji przy pisaniu pracy licencjackiej lub magisterskiej, to polecamy serwis [pisanie prac](#) - pomoc w pisaniu prac w granicach dozwolonych prawem