

1. Zakres terminu «filozofia»

Dążność do zdobywania wiedzy, tak charakterystyczna dla umysłu człowieka, wypływa na ogół z dwóch źródeł. Jednym z nich jest poczucie, że wiedza jest niezbędnym warunkiem skutecznego działania, zwycięskiej walki o byt, drugim potrzeba zaspokajania bezinteresownego popędu do wiedzy, który ogarnia człowieka z chwilą zetknięcia się z czymś niezrozumiałym. I tej właśnie bezinteresownej ciekawości, tej pasji szukania odpowiedzi na pytanie: „co to jest” i „dlaczego” zawdzięcza głównie swe powstanie rozległy gmach wiedzy ludzkiej. Odczuwali to być może starożytni Grecy, gdy tym samym mianem oznaczali i umiłowanie wiedzy i jego owoc wiedzę: jedno i drugie zwano filozofią (znaczenie pierwsze jest pierwotne. Wyraz grecki *φιλοσοφία* znaczy dosłownie „miłość mądrości”).

Z czasem, w miarę rozwoju a w związku z tym w miarę wyodrębniania się poszczególnych nauk, zakres wyrazu „filozofia” zaczął ulegać zmianie, a wyraz sam coraz to inne przybierać znaczenia. Oznaczano nim niekiedy naukę, która określa podstawy i granice naszej wiedzy i bada zasadnicze pojęcia, zakładane przez nauki szczegółowe (np. pojęcie zmiany, czasu, przyczyny, itp), niekiedy naukę, której zadaniem jest poznanie istoty bytu i wytworze-

nie ogólnego poglądu na świat. Były czasy, w których wyraz „filozofia” oznaczał tyle, co „nauka o wartościach etycznych”, a nawet tyle, co „praktyczna mądrość życiowa”, „umiejętność sztuki życia”. To znowu, mówiąc o filozofii, miano na myśli wyłącznie teorię nauk. A obok tych prób ustalenia przedmiotu filozofii jako jednolitej jakiejś umiejętności pojawia się i utrzymuje uparcie zwyczaj, który każe nazywać mianem „filozofii” dość, na pozór przynajmniej, różnorodną grupę nauk – mianowicie: teorię poznania, logikę, metafizykę, psychologię, etykę i estetykę.

Może się nasunąć pytanie, czy jest jakieś uzasadnienie łączenia tych wszystkich dyscyplin w jedną grupę, uważania ich za działy jednej dziedziny poznania, zwanej filozofią. Są tacy, którzy odrzucają możliwość takiego uzasadnienia i uważają, że wymienione dyscypliny nie mogą łączyć się w jakąś naturalną całość, że filozofia w tym znaczeniu jest „różnolitym konglomeratem dziedzin badania, nie związanych bliżej ani przedmiotem, ani metodą, ani naturalnymi warunkami pracy – dziedzin, z których każda wiąże się bliżej z czymś na zewnątrz, niż z innymi współtowarzyszkami „filozoficzności”¹. Inni natomiast sądzą, że można dokonać syntezy tych dyscyplin, że tworzą one w sposób uzasadniony całość naturalną. Tym, co je łączy i odróżnia od innych nauk, jest np. zdaniem Marty’ego ta ich własność, że wszystkie w sposób szczególny opierają się na psychologii². Nie wchodząc bliżej w krytykę tego uzasadnienia, stwierdzić musimy, że – jakkolwiek rzecz się ma – znaczenie wyrazu „filozofia” jako nazwy wymienionej grupy nauk jest bardzo rozpowszechnione i ma długą tradycję. Podobne użycie tego wyrazu znajdujemy już w starożytności. Mianowicie w IV wieku przed Chrystusem w Akademii Platońskiej zaliczano do nauk filozoficznych fizykę, pojętą jako naukę o bycie, dialektykę, tj. naukę o poznaniu, obejmującą zagadnienia logiki i epistemologii, wreszcie etykę, czyli naukę o wartości i umiejętności życia. W każdym z tych trzech działów pojawiały się pewne problemy psy-

① Kotarbiński T., *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny”, itp.* (Ruch Filozoficzny, VI 1921, s. 82)

2 Marty A., *Was ist Philosophie?*, Prag 1897, s. 13.

chologiczne, nadto w dziale trzecim występowały niekiedy zagadnienia z zakresu filozofii społecznej.

Wskutek powyżej scharakteryzowanej płynności w określaniu przedmiotu filozofii, ktoś, kto chce przedstawić jej dzieje, staje wobec trudnego zadania. Rozwiązywać je może w sposób dwojaki: albo, przyjąwszy najbardziej mu odpowiadającą definicję filozofii, jako jednej jakiejś umiejętności, ograniczy przedmiot swych badań do zakresu wyznaczonego przez tę definicję, a pomijać będzie te problemy, które w myśl tej definicji filozoficznymi nie są – chociażby za takie przez rozważających je były uważane – albo, nie kusząc się o podanie definicji filozofii jako jednej jakiejś umiejętności, będzie śledził rozwój zagadnień, omawianych w obrębie nauk, które słusznie czy niesłusznie zwykło się oznaczać mniej lub więcej konsekwentnie mianem nauk filozoficznych. Droga pierwsza uprościłaby historykowi filozofii znacznie pracę przez ograniczenie przedmiotu badania, niemniej jednak tego rodzaju rozstrzygnięcie sprawy przez bądź co bądź dowolne ustalenie zakresu wyrazu „filozofia” w pracy, mającej dać obraz rozwoju filozofii, uzasadnione nie jest. Skąd bowiem przywilej uważania za filozofię tylko tego, co pod zakres obranej definicji podpada? Wszak definicja filozofii, jako jednej nauki, musi mieć charakter dowolny ze względu na wieloznaczność wyrazu filozofia i ze względu na to, że jednym z tych znaczeń, dość powszechnie przyjętym, jest pojęcie filozofii jako grupy nauk. Traktując zaś filozofię jako grupę nauk, będzie można uwzględniać i te zagadnienia, które wyznaczają zakres przedmiotu filozofii na stanowiskach dopatrujących się w filozofii jakiejś jednej nauki.

Powyższe uwagi skłaniają nas do obrania drugiej drogi, tym bardziej, że okres filozofii starożytnej jest czasem, w którym zakres zagadnień filozoficznych zaczyna się dopiero krystalizować i układać w schematy zagadnień, będących punktem wyjścia niemal wszystkich późniejszych prób określania filozofii.

2. Grecki charakter filozofii starożytnej

Filozofia starożytna jest przede wszystkim dziełem myślicieli greckich. Inne narody świata antycznego, które ją uprawiały, czyniły to przeważnie pod wpływem Greków, tak, iż i ich filozofię w wielu przypadkach nazwać można, w szerszym tego słowa znaczeniu, filozofią grecką. Nie znaczy to, by w filozofii rdzennie greckiej nie zaznaczyły się pewne wpływy kultur innych ludów; nie są to jednak wpływy innych filozofii. Inne ludy starożytne bowiem, jakkolwiek stworzyły wielką nieraz materialną i duchową kulturę, nie zdołały na ogół wyodrębnić problemów filozoficznych od wierzeń religijnych, nie zdobyły się na ogół na traktowanie ich naukowe, niezależne od założeń religii. Wyraźnie uczynili to dopiero Grecy. Oni pierwsi – jak trafnie zauważył Zieliński – zrozumieli, iż ażeby twierdzenie jakieś nieoczekiwane uznać za słuszne, trzeba je móc uzasadnić, i że o uznaniu lub powstrzymaniu się od uznania jakiegoś twierdzenia ten jeden wzgląd decydować powinien: może, czy nie może być uzasadnione. I właśnie dzięki temu pierwsi Grecy wypracowali formy naukowego badania i stworzyli podstawy nowożytnej kultury europejskiej.

Odegranie tej roli umożliwiły Grekom zarówno pewne cechy ich umysłowości, jak i dość specyficzne warunki życia i rozwoju. W jakiej mierze zależne były owe właściwości umysłowe Greków od warunków ich życia, a w jakiej na kształtowanie się tych form życia wpływały, na to pytanie trudno odpowiedzieć w sposób należyte uzasadniony. I jeden, i drugi czynnik trzeba zatem wziąć pod uwagę, nie przesądzając kwestii ich wzajemnej zależności. Warunki terytorialne Grecji właściwej, jej górzystość i nieurodzajność, skłaniały jej mieszkańców do ekspansji kolonizacyjnej, a tym samym do stykania się z kulturą innych ludów. Istnienie zaś i w kraju macierzystym i na obszarach kolonizowanych (Azja Mniejsza, Italia, Sycylia i in.) całego szeregu drobnych, niezawisłych państw dawało możliwość współistnienia różnorodnych ustrojów państwowych, tworzących ramy dla rozmaitych form kształtowania się kultury materialnej i duchowej. Wczesne pojawienie się w niektórych państwach greckich ustrojów, wymagających współdziałania ogółu

obywateli w życiu publicznym, niewątpliwie przyczyniło się do wyrobienia tak charakterystycznej dla umysłowości greckiej krytycznej i samodzielnej postawy. Ów krytycyzm, łącznie z wielką żywością i rozległością zainteresowań teoretycznych oraz z zamiłowaniem do jasnego, dyskursywnego myślenia uczynił Greków zdolnymi do stworzenia filozofii na naukowych podstawach. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że cała filozofia grecka ma charakter racjonalistyczny. Oblicze filozofii starożytnej jednolite nie jest. Obok empirycznych i racjonalistycznych kierunków filozofii rdzennie greckiej pojawiają się kierunki mistyczne i eschatologiczne, których źródeł szukać, jak się zdaje, należy w wierzeniach religijno-moralnych, wytworzonych przez tzw. kulturę egejską istniejącą na obszarach później opanowanych przez Greków.

3. Główne zagadnienia filozofii starożytnej

Już pobieżne zetknięcie się z dziełami myślicieli greckich pozwala stwierdzić, że zajmowali się oni większością zagadnień, które do dziś tworzą rdzeń rozważań filozoficznych. W filozofii starożytnej nie pojawiają się te zagadnienia równocześnie od pierwszej chwili jej istnienia i tylko w niektórych systemach filozoficznych prawie wszystkie zostają uwzględnione. Nasilenie zainteresowania się jednym z nich z pominięciem innych okaże się – jak zobaczymy – charakterystycznym dla poszczególnych etapów rozwoju filozofii starożytnej.

Ogół zagadnień filozoficznych, które interesowały w różnych zestawieniach i w różnych czasach myślicieli greckich, można ująć w trzy naczelną grupy: a) zagadnienia metafizyczne, b) zagadnienia epistemologiczne, c) zagadnienia etyczne.

Sformułowanie głównego problemu *m e t a f i z y k i*, dotyczącego istoty *rzeczywistości* i ogólnych zasad bytu, wyprzedziły w filozofii greckiej zrodzone z rozważań kosmogonicznych poglądy *kosmologiczne*, szukające odpowiedzi na pytania, co jest tworzywem świata i w jaki sposób z tego tworzywa świat powstał. Dołączyły się do nich z czasem problemy przyczyny i celu świata oraz problem skończoności i ograniczoności świata. W zakresie zagadnień metafizycznych, dotyczących duszy, znajdziemy u niektórych

filozofów starożytnych pytanie o to, czym jest dusza, jakie jest jej pochodzenie i przeznaczenie. Nie brak też już w starożytności problemów metafizycznych, dotyczących natury Boga i jego stosunku do świata i do człowieka.

Drugą ważną dziedzinę zagadnień filozofii antycznej tworzą zagadnienia epistemologiczne. W tym zakresie pytali myśliciele starożytni o to, co może być przedmiotem poznania; pytali też o wartość poznania zmysłowego i o to, czy zmysły, czy rozum są źródłem prawdziwej wiedzy o przedmiotach. Niepokoili ich sprawa, po czym można poznać, że sąd jakiś jest prawdziwy a inny fałszywy – innymi słowy, pytali, co jest oznaką, czyli kryterium prawdy. Nie brakło też dyskusji na temat, czy w ogóle możliwe jest poznanie i czy możliwe jest wskazanie kryterium prawdy. Niekiedy w związku z zagadnieniami epistemologicznymi opracowywali filozofowie greccy zagadnienia logiki, zwłaszcza w zakresie nauki o definicji i w zakresie logiki formalnej.

Wielką dziedzinę zainteresowań filozofów greckich tworzą zagadnienia filozofii praktycznej, czyli etyki. Na czym polega dobro, czyli szczęście człowieka i w jaki sposób można je osiągnąć – oto dwa naczelné problemy etyki, a w pewnych okresach całej filozofii starożytnej.

Powyższy przegląd zagadnień nie jest wyczerpujący. Chodziło w nim jedynie o schematyczne zakreślenie dziedziny badań filozofów greckich i wskazanie ośrodków myślowych, wokół których grupują się najważniejsze kierunki i systemy filozofii starożytnej.

4. Czym jest filozofia grecka dla filozofii współczesnej?

Współczesna filozofia, podobnie jak cała zachodnia kultura duchowa, wyrasta na podłożu antycznej kultury greckiej. Ujawnia się to nie tylko w pokrewieństwie problematyki filozoficznej naszych czasów z problematyką filozofii starożytnej, ale nadto niekiedy w podobieństwie sposobów rozwiązywania tej problematyki dziś i w starożytności. Nie znaczy to, że wszystkie współczesne kierunki filozoficzne zrodziły się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem filozofii starożytnej ani, że ich twórcy zdają sobie

zawsze sprawę ze związku własnych koncepcji z koncepcjami myślicieli starożytnych. Toteż, mówiąc o stosunku, jaki zachodzi między filozofią współczesną a filozofią starożytną, trzeba odróżnić: a) kierunki, które w założeniu swym pozostają pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem pewnego kierunku filozofii starożytnej (np. neotomizm jako odrodzenie filozofii Arystotelesa), b) kierunki, które tylko nawiązują do pewnych koncepcji starożytnych, traktując je jako zapowiedź czy punkt wyjścia reprezentowanych lub stwarzanych przez siebie poglądów (tak np. nawiązują pragmatyzm i pozytywizm do filozofii Protagorasa, neokantyzm marburski do idealizmu Platona) i c) kierunki, które, jakkolwiek nie nawiązują wyraźnie do żadnego kierunku filozofii starożytnej, wykazują z nią daleko idące podobieństwo (np. bergsonizm a filozofia Heraklita).

Zapewne, że filozofia współczesna, głównie dzięki rozwojowi nauk szczegółowych znacznie wykształciła w porównaniu ze starożytnością swoją problematykę, rezygnując z jednych, a precyzując bardziej inne zagadnienia lub wręcz wprowadzając nowe. Filozofia starożytna nie ma być, jak trafnie zaznaczył Zieliński, wzorem dla myśli współczesnej, ale jest niewątpliwie i pozostanie nasieniem, z którego ta myśl współczesna wyrasta, zawdzięczając myślicielom starożytnym pierwsze sformułowanie wielu zasadniczych pojęć i zagadnień.

Ta zależność od filozofii greckiej nie jest jakąś specyficzną własnością naszych czasów. Wszak na filozofii Platona i Arystotelesa wyrosła cała filozofia chrześcijańska wieków średnich. Wiercono wówczas za Albertem Wielkim (1215-1285), że „*non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duorum philosophorum Platonis et Aristotelis*” (człowiek dochodzi do doskonałości w filozofii tylko przez poznanie nauki dwóch filozofów, Platona i Arystotelesa). Epoka Odrodzenia przeżyła na nowo wszystkie nieledwie kierunki filozofii starożytnej: platonizm, neoplatonizm, arystotelizm, stoicyzm, epikureizm. Pod znakiem Demokryta rozwija się filozofia przyrody wieku XVII, pod znakiem Sokratesa i sceptyków filozofia wieku Oświecenia. I chociaż filozofia nowożytna poodrodzeniowa zerwała na ogół z niewolniczym odtwarzaniem starożyt-

ných kierunków, to jednak nie zerwała z samą filozofią starożytną, pozostała nadal w kręgu zagadnień, które myśli ludzkiej narzucili starożytni Grecy, zagadnień bytu, poznania i wartości.

5. Źródła do dziejów filozofii greckiej

Badacz dziejów filozofii greckiej musi walczyć z całym szeregiem trudności wobec dotkliwych braków w materiale źródłowym.

Źródła oryginalnych, tj. pism filozofów starożytnych, jeżeli idzie o epoki dawniejsze starożytnej filozofii greckiej, zachowało się bardzo niewiele. W całości przetrwały tylko niektóre pisma Platona i Arystotelesa. Bogatsze źródła w postaci całych dzieł pochodzą z czasów grecko-rzymskich (dzieła Sekstusa Empiryka, stoików, eklektyków rzymskich, Platona itd.). Z większości pism dawniejszych filozofów starożytnych pozostały tylko fragmenty w postaci cytatów, licznie rozsianych bądź to w pismach innych filozofów starożytnych, bądź to w pracach starożytnych historyków.

Dalszym źródłem poznania dziejów filozofii greckiej są liczne sprawozdania, dotyczące poglądów filozofów, zawarte w pismach pisarzy starożytnych.

I tak niektórzy filozofowie starożytni referują w celach czasem polemicznych, czasem apologetycznych poglądy swych poprzedników. Na przykład Platon przedstawia poglądy pitagorejczyków, Parmenidesa, sofistów, Sokratesa; Arystoteles poglądy filozofów przyrody i sofistów; poglądy Epikura wykląda Lukrecjusz; poglądy stoików Cyceeron, Seneka; poglądy dawniejszych sceptyków – Sekstus Empiryk. Wiele informacji o poglądach filozofów znajdujemy w pismach Aleksandra z Afrodizjas, Simplikosa, Jamblicha, Porfiriusza oraz w pismach ojców Kościoła (Klemensa, Orygenes i in.).

Ale nie tylko w pismach filozofów starożytnych znajdujemy tego rodzaju referaty. Dostarczają ich nam także pisma starożytnych historyków filozofii. Pisma te mają charakter bądź to biograficzny (tj. przedstawiają życie filozofa), bądź to doksograficzny (tj. przedstawiają naukę filozofa), bądź zarazem bio- i doksograficzny. Szereg tych prac o życiu i dziełach filozofów otwierają wspomnienia Ksenofonta o Sokratesie. Liczne biograficzne i doksograficzne prace powstały w szkole Arystotelesa. Niestety, do naszych czasów zachowały się z nich tylko fragmenty. Z dzieł tych najważniejszym źródłem dla późniejszych przedstawień była doksograficzna praca Teofrasta pt. *Περὶ φυσικῶν δοξῶν* (O poglądach fizyków ksiąg 18), z której zachował się tylko rozdział *Περὶ αἰσθήσεων* (O spostrzeżeniach). Przepadły również prace doksograficzne Akademii Platońskiej oraz rozliczne dzieła historyków epoki Aleksandryjskiej. Niektóre tylko prace historyczne, zwłaszcza z czasów rzymskich, zachowały się prawie w całości lub w większych fragmentach. Wymienić tu należy z prac biograficznych *Żywoty filozofów* Antigonosa z Karystu i kronikę wierszowaną Apollodora z Aten, ważne źródło dla ustalania danych chronologicznych, dzieło bio- i doksograficzne Diogenesa Laërtiosa pt. *Περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα* (Życiorysów, poglądów i zdań najslawniejszych filozofów ksiąg 10), doksograficzne dzieło Pseudo-Plutarcha pt. *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων* tzw. *Placita philosophorum* (Poglądy filozofów), opracowujące dzieje filozofii według zagadnień, wreszcie przedstawiające poglądy poszczególnych szkół dzieło Arejosa Didymosa pt. *Ἐπιτομή* (Zarys)³.

Jak widzimy, źródła oryginalne są niezmiernie skąpe. Przedstawienia zaś poglądów filozofów starożytnych przez innych pisarzy starożytnych nie tylko, że również zachowały się na ogół w postaci dość fragmentarycznej, ale nadto nie mogą być nieraz traktowane jako źródła całkowicie wiarygodne. Stąd wspomniana na wstępie

3 Wydaniem i krytycznym opracowaniem zachowanych pism doksograficznych zajął się H. Diels w dziele *Doksographi graeci*, 2. wyd. Berolini 1929. Na podstawie badań Dielsa okazało się, że zarówno dzieło Pseudo-Plutarcha, jak i pewne ustępy 1. księgi *Wyboru* (Ἐχλογαί) Stobajosa pochodzą ze wspólnego źródła, którym są *Δόξαι* niejakiego Aëtiosa, żyjącego około r. 100 po Chr. Dzieło zaś Aëtiosa ma być zależne od tekstu nieznanego autora z I w. przed Chr., który korzystał – jak się zdaje – z doksograficznych pism Teofrasta. Ponieważ *Placita* Pseudoplutarcha były źródłem *Historii filozofii*, przypisywanej mylnie zresztą Galenosowi, tudzież niektórych pism historyczno-apologetycznych pisarzy chrześcijańskich, przeto i te prace są kontynuacją tradycji Teofrasta.

Przyjęty tutaj podział, jakkolwiek – jak każdy podział – jest w pewnej mierze rzeczą konwencji, posiada dwojakie uzasadnienie. Jedno z nich uzyskujemy, śledząc sam rozwój filozofii starożytnej. Zauważymy wówczas bowiem, że okres kształtowania się nowych zagadnień, tworzenia się pojęć i kierunków filozoficznych, dobiega końca ze śmiercią Arystotelesa. Wieki VI, V, tudzież znaczna część IV wieku przed Chr., to czas narodzin i najbujniejszego rozkwitu filozoficznej myśli greckiej. Pod koniec wieku IV, w wieku III i II i w znacznej części I przed Chr., oblicze filozofii greckiej przedstawia się inaczej. Nie pojawiają się już na ogół nowe teoretyczne zagadnienia, natomiast na czoło wysuwa się zagadnienie praktyczne: jak żyć, aby osiąść szczęście? Filozofia ma nauczyć ludzi umiejętności szczęśliwego życia. Powstaje szereg kierunków filozoficznych, z których jedne opracowują w sposób systematyczny wspomniane zagadnienia praktyczne oraz niektóre teoretyczne zagadnienia okresu pierwszego (stoicyzm, epikureizm, perypateytyzm), inne starają się dowieść nierozstrzygalności tych zagadnień teoretycznych (sceptycyzm). Podobnie, jak w pierwszym okresie, usiłują filozofowie rozwiązać stawiane sobie zagadnienia drogą naukowego badania. Pod tym względem przeciwstawia się wyraźnie obu pierwszym okresom okres trzeci, w którym filozofia wyrasta na podłożu religijnym. Miejsce niezależnej, trzeźwej pracy badawczej coraz częściej zajmują spekulacje religijno-metafizyczne, odwołujące się do natchnień i objawień. Naczelnym problemem tej filozofii staje się problem natury bóstwa i problem zespolenia się duszy z Bogiem.

Ale nie same przeobrażenia, jakim podlegały treść i sposób filozofowania starożytnych, dostarczają podstawy dla naszego podziału. Te przeobrażenia dokonywały się w znacznej mierze na tle zmian, jakim ulegał całokształt kultury antycznej w związku z pewnymi wydarzeniami historycznymi. Te właśnie ogólne przeobrażenia są podstawą dalszego uzasadnienia naszego podziału. Z pochodem zwycięskich podbojów Aleksandra Macedońskiego kończy się w IV wieku przed Chr. okres rozwoju kultury rdzennie greckiej, a zaczyna się okres rozwoju tzw. kultury hellenistycznej, która wyrasta co prawda na podłożu greckim, ale w którą obok

czynników greckich wnikają pierwiastki obce rdzennej kulturze helleńskiej. Obok Aten, które w wieku V i IV przed Chr. były główną siedzibą kultury starożytnego świata, rozwijają się teraz nowe centra życia umysłowego w Pergamonie i Aleksandrii. Z końcem I wieku przed Chr. ugruntowanie imperium rzymskiego i idące z tym w parze przeobrażenia polityczne i społeczne, stwarzają warunki do dalszego przeobrażenia kulturalnego. Słabną wpływy rdzennie greckiej, natomiast rosną wpływy kultury Wschodu, co ujawnia się przede wszystkim w nasyceniu kultury duchowej pierwiastkami religijnymi i mistycznymi.

Te przemiany w rozwoju całokształtu kultury antycznej znajdują też swój wyraz w poprzednio scharakteryzowanym przeobrażeniu się filozofii starożytnej i łącznie z nim – jak już zaznaczono – dają podstawy dla przyjętego przez nas podziału dziejów filozofii greckiej.

1. Ogólna charakterystyka pierwszego okresu filozofii greckiej

Jak długo człowiek zdobywa empiryczne wiadomości w celu zaspokajania praktycznych potrzeb życiowych, a popęd do wyjaśniania sobie zjawisk zaspokaja mitem i baśnią, tak długo jest pewien zasób wiadomości i są pewne wierzenia, ale nie ma jeszcze nauki. Nauka powstaje dopiero wówczas, gdy człowiek nie tylko zaczyna badać zjawiska także z bezinteresownej potrzeby ich poznania, lecz gdy nadto zaczyna szukać racjonalnego i naturalnego ich wyjaśnienia, zdając sobie sprawę z niedostateczności tłumaczeń mitologicznych.

Przyjmuje się zazwyczaj, że ów proces przeobrażania się nastawienia umysłowego z praktycznego i mitologicznego w bardziej naukowe rozpoczął się u Greków na przełomie VII i VI wieku przed Chr., gdy obok różnych mitologicznych i teologicznych kosmogonii w rodzaju *Teogonii* Hezjoda pojawiły się początki filozofii przyrody w postaci rozważań o treści kosmologicznej. Z tych początków rozwinęła się w ciągu VI i części V wieku przed Chr. filozofia przyrody w najszerszym tego słowa znaczeniu, której centralnym zagadnieniem stał się z czasem problem istoty bytu. Przedstawicielami filozofii przyrody w pierwszym okresie są

myśliciele szkoły mileckiej i eleackiej, dalej Heraklit i tzw. młodszy filozofowie przyrody. Tworzą oni pierwszą grupę myślicieli pierwszego okresu filozofii greckiej. Zaliczyć tu również wypadnie szkołę pitagorejską, w której jednak problem ontologiczny w swoisty sposób zespolił się z zagadnieniami natury religijnej i eschatologiczno-moralnej.

Drugą grupę myślicieli pierwszego okresu filozofii greckiej reprezentują sofisci, Sokrates i niektórzy jego uczniowie. Charakterystyczne dla tej grupy myślicieli jest odwrócenie się od zagadnień ontologicznych pod wpływem przekonania o ich nierozstrzygalności – przekonania, zrodzonego na tle krytycyzmu, który cechuje epokę greckiego oświecenia w V wieku przed Chr. W miejsce zagadnień natury kosmologicznej i ontologicznej wysuwają się na plan pierwszy zagadnienia, dotyczące człowieka jako istoty poznającej i działającej, a więc zagadnienia natury epistemologicznej i etycznej. Kierunek kosmologiczny ustępuje w ten sposób miejsca kierunkowi *h u m a n i s t y c z n e m u*.

Do trzeciej grupy myślicieli pierwszego okresu filozofii greckiej należą ci, którzy dążą do syntezy rozważań, dotyczących bytu, prawdy i dobra, i tworzą w ten sposób *s y s t e m y f i l o z o f i c z n e g o p o g l ą d u n a ś w i a t*. Należą tu Demokryt, Platon i Arystoteles.

Najwcześniej pojawił się kierunek kosmologiczny, któremu później przeciwstawił się kierunek humanistyczny; próby syntezy zamykają pierwszy okres filozofii greckiej. Nie znaczy to jednak, że kierunek humanistyczny pojawił się dopiero wówczas, gdy brakło przedstawicieli kierunku kosmologicznego, albo że próby syntezy pojawiły się dopiero po wygaśnięciu kierunku humanistycznego. Chronologicznie stanowiska te zachodzą na siebie i to właśnie przemawia przeciw wyróżnianiu w okresie pierwszym faz czy podokresów, a zachęca, by mówić tu raczej o różnych kierunkach filozofii okresu pierwszego lub o grupach myślicieli, reprezentujących owe kierunki.

Ojczyzną filozofii przyrody były kolonie azjatyckie Greków jońskich, Milet i Efez, i kolonie doryckie w Wielkiej Grecji (Italia). Ogniskiem humanizmu stały się Ateny; tutaj działali spośród twórców wielkich systemów filozofii starożytnej Platon i Arystoteles.

2. Kierunki kosmologiczne i ontologiczne

A. Z czego powstał świat? – Filozofowie z Miletu

Bujny był rozkwit kolonii Greków jońskich w Azji Mniejszej w VII i VI wieku przed Chr. Bogactwem i przedsiębiorczością przodował innym miastom Milet. Nic więc dziwnego, że stał się on także siedzibą ożywionego ruchu umysłowego. Powszechnie też uchodzi za kolebkę filozofii greckiej. Z grona bowiem uczonych mileckich, zajmujących się astronomią, geometrią, geografiami itp. wyszli Tales, Anaksymander i Anaksymenes, uważani za najstarszych filozofów przyrody. Milecka filozofia przyrody miała najprawdopodobniej innych jeszcze przedstawicieli, nie mamy jednak o nich żadnych pewnych informacji. Co prawda i o trzech wyżej wymienionych filozofach wiemy niezmiernie mało, a niemal wszystko, co o nich wiemy, pochodzi z nieoryginalnych źródeł. Na podstawie tych źródeł wiemy, że wszyscy trzej szukali odpowiedzi na pytanie, z czego wszystko powstało, co jest *t w o r z y w e m ś w i a t a*? Mówiąc zaś o tworzycie świata, nie mieli na myśli – jakby się mogło wydawać – substancji materialnej czy duchowej. Dalecy byli od materialistycznej czy spirytualistycznej koncepcji świata; dalecy też od dualizmu ducha i materii. Nieznane im też było odróżnienie pojęć materii i siły. Materię pojmowali jako z natury rzeczy będącą w ruchu, w zdolności zaś poruszania się upatrywali pierwiastek życia. Stąd pogląd ich nazywano *h y l o z o i z m e m*, ich zaś samych hylozoistami (od *ύλη* «tworzywo», «materia» i *ζωή* «życie»).

Najstarszy z filozofów mileckich Tales, polityk, kupiec, astronom ze względu na swą mądrość życiową zaliczany w poczet siedmiu mędrców, uważany przez Arystotelesa za pierwszego filozofa przyrody¹, na pytanie, z czego świat powstał, odpowiadał, że powstał on z *w o d y*. Zdanie to, brzmiące dość zagadkowo, dało pole różnym domysłom i interpretacjom. Nawet Arystoteles, który

¹ por. Arystoteles *Metaph.* I, 3, 983 b 20, w: Arystoteles – *Opera omnia. Aristoteles Latirii interpretibus vanae*, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831

z tradycji niejedno mógłby o Talesie wiedzieć, tylko w formie domysłu wyjaśnia to zdanie. Przypuszcza mianowicie, iż Tales dla tego wodę uznał za tworzywo świata, ponieważ jest ona niezbędnym warunkiem życia; wszak wilgotny jest pokarm i wilgotne nasienie wszystkiego, co żyje². Być może, iż poza tymi biologicznymi obserwacjami, wpłynęły na wybór wody jako tworzywa, także stare kosmogoniczne podania o Okeanosie i o Tetydzie. Niemniej różnica między poglądem Talesa a dawnymi mitologicznymi kosmogoniami wydaje się wyraźna. Wszak Tales nie o bóstwach wodnych mówi, lecz o wodzie jako elemencie przyrody, z którego wszystko powstało.

Nie wiadomo jednak, jak sobie Tales przedstawiał sposób, w jaki wszystko powstało z wody. Domysł Simpliciusa, iż Tales powstanie rzeczy tłumaczył sobie rozrzedzaniem się i zagęszczaniem się tworzywa, nie jest uzasadniony. Opiera się bowiem wyłącznie na twierdzeniu Arystotelesa, który, mówiąc ogólnie o filozofach przyrody, zaznacza, że powstawanie rzeczy tłumaczyli sobie bądź procesem rozrzedzania się i zęszczania tworzywa, bądź procesem wydzielania się rzeczy z tworzywa³. Pisząc to Arystoteles mógł w ogóle nie mieć na myśli Talesa, a już nic nie uprawnia do przypisywania Talesowi na podstawie tego tekstu Arystotelesa koncepcji pierwszej. Być może, iż Tales zagadnienia powstawania rzeczy z wody w ogóle nie sformułował. Dzieł żadnych – jak się zdaje – Tales nie zostawił.

Autorem pierwszego dzieła filozoficznego miał być Anaksymander, «uczeń» i następca Talesa – jak go określa Simplicius⁴ (*Phys.* 24, 23) – przyrodnik, zajmujący się żywo zagadnieniem powstawania zwierząt i ludzi, w czym o wiele wieków wyprzedził ewolucjonizm Darwina, astronom i geograf, któremu Grecy zawdzięczali podobno pierwszą mapę i globus. Dzieło jego, znane później pod nazwą *περὶ φύσεως* (*O przyrodzie*), wcześniej zaginęło.

2 por. ibidem, I, 3, 983 b 21-27

3 Arist. *Phys.* A 4, 187 a 12-26, w: Arist. *Opera omnia...*

4 Simplicius. *Commentaria in Aristoteles graeca* VII-XI, 1894-1907

Poglądy filozoficzne Anaksymandra przedstawiają Arystoteles⁵ i Teofrast⁶ w następujący sposób: Tworzywem i podstawą (*ἀρχή*) wszystkiego nie jest jakiś określony żywioł, np. woda, lecz c o ś n i e o k r e ś l o n e g o (*τὸ ἀπειρον*), co nie ma granic (gdyby było skończone, wyczerpałoby się), co wieczne jest i boskie, z czego wszystko powstaje i do czego wszystko powraca. Powstawanie zaś rzeczy z pierwotnego tworzywa odbywa się drogą wydzielania się przeciwieństw wskutek wiecznego ruchu, w jakim to tworzywo się znajduje. Najpierw wydziela się z tworzywa to, co zimne, i to, co ciepłe. Z zimna i ciepła powstają różne stany skupienia od najgęstszych do najrzadszych w postaci ziemi, wody, powietrza i ognia. To, co powstało, musi zginąć przez powrót do stanu nieokreśloności. Ów powrót nazywa Anaksymander «zadośćuczynieniem i karą za niesprawiedliwość w porządku czasu»⁷. Co było tą niesprawiedliwością? Może właśnie opuszczenie boskiego tworzywa i przybranie na siebie konkretnej, określonej postaci.

Bliskie poglądom Anaksymandra jest stanowisko trzeciego filozofa z Miletu, Anaksymenesa. Podobnie jak Anaksymander przyjmował, że tworzywo jest boskie i nieskończone, i że w wiecznym znajduje się ruchu, sądził jednak, że tym tworzywem jest określony żywioł, mianowicie p o w i e t r z e. Ono bowiem jest pierwiastkiem życia; „jak dusza nasza... jest powietrzem i przez to spaja nas, tak dech i powietrze utrzymują cały świat”. To zdanie Anaksymenesa pochodzące z zaginionego dzieła *Περὶ φύσεως* (*O przyrodzie*), przytacza Aëtios⁸. Z powietrza jako tworzywa wszystko powstaje przez rozrzedzanie się i zagęszczanie. Rozrzedzone powietrze przechodzi w ogień, zęszczone w chmury, wodę, ziemię, kamienie.

Rozważania filozofów mileckich stały się punktem wyjścia późniejszej filozofii przyrody. Zagadnienia, które ich niepokoją, mia-

5 Arist. *Phys.* III, 4, 203 b 3-15

6 Theophrastos, *Phys. opin. fragm.* 2 w: Diels, H, *Die Fragmente der Vonokratiker Griechisch und Deutsch*, Bol. I, II, 1,2,5, wyd. Berlin 1935

7 Diels, fgm. 9

8 Diels H, *Placita* I, 3,4, w: *Doxographi graeci*, wyd. Berlin 1929; Buch 1-8, w: A. Olivieri, *CMG VIII*, 1,2, Leipzig 1935; Berlin 1950

nowicie z czego i jak świat powstał, przez długi czas budzić będą zainteresowanie myślicieli greckich, sposób zaś ich rozwiązywania coraz bardziej odbiegać będzie od kosmogonii mitologicznych w rodzaju Teogonii Hezjoda. Już filozofowie mileccy, jakkolwiek w wyborze tworzywa ulegali – być może – pewnym tradycjom mitologicznym, jednak pod pewnym względem z tymi tradycjami zrywali, w tym mianowicie, że początku wszechrzeczy szukali nie w akcji bogów, lecz w nie stworzonym, wiecznie się poruszającym, ożywionym tworzywie, które przyjmowali, próbując wyjaśnić sobie w sposób racjonalny dane im w spostrzeżeniu i obserwacji fakty przyrodnicze.

Nowe polityczne warunki, stworzone przez wojny z Persami, zburzenie Miletu i utrata niepodległości miast jońskich, położyły – jak się zdaje – kres rozwojowi przyrodniczej szkoły mileckiej. Do jej poglądów nawiązał wprawdzie niebawem Heraklit z Efezu, jednakowoż filozofii jego nieobce też były zagadnienia metafizyczne, wprowadzone do filozofii przez związek religijny pitagorejczyków.

B. W kręgu świętych liczb: pitagorejczycy

Postać Pitagorasa (570-500), założyciela wspomnianego związku, tonie w pomroce legend i baśni, zacierających prawdziwe jej oblicze. Już w IV wieku przed Chr. opowiadano o Pitagorasie, że był synem Apollina lub Hermesa, że jak Orfeusz zwiedzał piekielne podziemia; uważano go za proroka, cudotwórcę, półboga. Nie sposób też na podstawie zachowanych źródeł, pochodzących przeważnie z czterech pierwszych wieków ery chrześcijańskiej, z kół neopitagorejczyków i neoplatoników, odtworzyć dokładnie treści pierwotnej nauki pitagorejskiej. Ale nie tylko fantastyczne opowieści o Pitagorasie i pitagorejczykach w rodzaju *Życia Pitagorasa* Porfiriusza⁹ lub *Żywotu pitagorejskiego* Jamblicha¹⁰, lecz i bardziej

9 Jambwlichos, L. Deubner (Pitagoras-Vita), 1937, Ü. Th. Hopfner, 1992

10 Porphyrios Porphyrii opuscula selecta, 1886, TU (T teilweise): R. Harder, Plotin, Bd 5, c 1957, Filolaos: w: Diels I, 44, Capelle, s. 413-484, Archytas - Diels I, 47 (35)

wiarygodne źródła, w postaci np. informacji Platona czy Arystotelesa, nie pozwalają wyraźnie oddzielić tego, co w nauce pitagorejskiej jest dziełem Pitagorasa, od tego, co jest koncepcją późniejszą. Pisma zaś przypisywane samym pitagorejczykom w znacznej mierze okazały się nieautentyczne. Tak np. *Złote wiersze* (*χρυσᾶ ἔπη*), przypisywane Pitagorasowi, pochodzą – jak się zdaje – bądź z I wieku przed Chr., bądź nawet z III lub IV wieku po Chr. Także fragmenty przypisywane Filolaosowi i Archytasowi, będące jednym z najważniejszych źródeł poznania nauki pitagorejskiej, zawierają obok ustępów autentycznych domieszki pochodzenia późniejszego.

Związek Pitagorejski powstał w Wielkiej Grecji w Krotonie około 530 przed Chr., założony przez Pitagorasa, który przybył do Krotonu z rodzinnej Samos po licznych podróżach¹¹. W czasie tych podróży miał się zetknąć z kapłanami i magami Wschodu. Związek Pitagorejski był związkiem religijno-moralnym, jakkolwiek odgrywał także pewną bliżej nieznaną rolę polityczną w walkach partyjnych w Italii¹². Zakładanie związków religijnych nie

11 Związek Pitagorejski stał się prototypem greckich szkół filozoficznych, instytucji naukowych, które uważać można za kolebkę uniwersytetów. Oto schemat ilustrujący ewolucję tych szkół:

Rozwój szkół filozoficznych

o charakterze zorganizowanych instytucji naukowych.

Szkoła	Założyciel	Czas powstania
Związek Pitagorejski	Pitagoras	ok. 530 przed Chr.
Akademia	Platon	387 przed Chr.
Likeion	Arystoteles	335 przed Chr.
Szkoła stoicka	Zenon z Kition	ok. 300 przed Chr.
Szkoła epikurejska	Epikur	306 przed Chr.

12 Ten udział w życiu politycznym przyczynił się w znacznej mierze do prześladowań, z jakimi Związek Pitagorejczyków się spotkał. Podobno już Pitagoras po dwudziestu latach swej działalności w Krotonie uciekać musiał przed prześladowaniem. Według jednych źródeł wyjechał wprost do Metapontu i umarł tam jeszcze przed rewolucją w Krotonie, w czasie której tłum podpalił dom Milona ze zgromadzonymi tam pitagorejczykami. Według innych źródeł

było dla Greków nowością. Nastawienie mistyczne nieobce, dzięki wpływom kultury egejskiej, umysłowości Greków, znajdowało swój wyraz w prastarym kulcie orfickim. Kult ten, którego twórcą miał być mistyczny Orfeusz, wiązał się z uroczystościami ku czci boga życia Dionizosa a zawierał liczne pierwiastki właściwe misteriom religii wschodnich. Istotę kultu orfickiego, nie objętego ramami religii oficjalnej a dostępnego stowarzyszeniom wtajemniczonych, stanowiły obrzędy oczyszczające, które wprawiać miały duszę w stan ekstazy, wyzwalający ją spod wpływu ciała – jej grobu (*σῶμα* «ciało», *σῆμα* «grób»). Celem Związku Pitagorejskiego było również przede wszystkim wyswobodzenie duszy spod wpływu ciała. To oczyszczenie jednak osiąga się zdaniem pitagorejczyków nie tylko drogą obrzędów sakralnych, ale nadto drogą systematycznej pracy nad sobą i drogą zgłębiania wiedzy. Stąd to doniosłe znaczenie pitagoreizmu dla etyki i nauki.

Reguły postępowania, obowiązujące w zakonie pitagorejskim, składały się: a) z rozumnych i humanitarnych norm postępowania względem innych istot żyjących (nakaz życzliwości, sprawiedliwości, cierpliwego znoszenia wad cudzych, przebaczenia uraz, łagodności wobec zwierząt; b) z zasad ascezy osobistej (obowiązek ścisłej kontroli swego postępowania w postaci codziennego rachunku sumienia, nakaz opanowywania pragnień i uczuć oraz wyrabiania harmonii wewnętrznej); c) z przepisów rytualnych (zakaz jedzenia bobu, noszenia odzieży wełnianej, łamania chleba itp.) Te przepisy rytualne stały się przedmiotem rozlicznych komentarzy. Niektórzy uważają je za symbole pewnych postulatów moralnych, inni próbują dopatrywać się w nich wyłącznie przepisów dietetycz-

«obleżenie» domu Milona miało miejsce jeszcze za życia Pitagorasa, który jednakowoż nie będąc tam obecnym zdołał się schronić w Lokroj; stamtąd miał się przenieść do Tarentu, wreszcie do Metapontu. Prześladowani w Wielkiej Grecji pitagorejczycy częściowo zdołali się utrzymać w Regium, gdzie działał Archippos, który ocalał podczas pożaru w Krotonie, i w Tarentie, gdzie w IV wieku przed Chr. zasłynął Archytas, częściowo przenieśli się do Grecji właściwej. Tu głównymi ośrodkami pitagoreizmu stały się Teby (założycielem szkoły w Tebach był Filolaos i Filius.

nych i higienicznych, inni wreszcie widzą w nich pozostałość magicznych wierzeń umysłowości pierwotnej.

Przestrzeganie w postępowaniu tych trojakich reguł, tudzież zgłębianie się w naukowej pracy badawczej, wyzwalać mają duszę w więzów ciała i zbliżać ją do bóstwa. O duszy zaś, którą pojmowali jako coś materialnego, widzialnego, choć przeźroczystego, wierzyli pitagorejczycy, że oczyszczać się musi nie w jednym, lecz w licznych żywotach, przybierając na siebie ciała roślin, zwierząt i ludzi: proces ten nazywali «wcielaniem» (*μετενσωμάτωση*), późniejsze zaś czasy «wędrówką dusz» (*μετεμψοχωσις*). Tę prastarą orficką, a źródłami do religii Wschodu sięgającą wiarę w wędrówkę dusz pitagorejczycy uzasadniali powołując się na pamięć zdarzeń z minionych żywotów. Wcielanie się jest dla duszy pokutą, jest wynikiem jej upadku. Dopiero, gdy przejdzie krąg wcieleń, wtedy oczyści się i będzie wolna. Niełatwo ową wiarę w metempsychozę, zakładającą niezależność duszy od ciała, pogodzić z innymi przez pitagorejczyków przyjmowanymi poglądami na istotę duszy. I tak trudno pogodzić z tym wersję, według której dusza – zdaniem pitagorejczyków – ma być harmonią ciała w znaczeniu równowagi ogółu funkcji fizjologicznych. Oto jak na ten temat przemawia Simias pitagorejczyk w platońskim Fedonie: „Podczas gdy ciało nasze trzyma w napięciu i spaja ciepło, zimno, suchość, wilgoć i inne tym podobne rzeczy, dusza nasza jest mieszaniną i harmonią tych czynników; o ile one są dobrze ze sobą zmieszane i w pewnej mierze. Otóż, jeśli dusza jest właśnie pewnego rodzaju harmonią, to jasna rzecz, że, jeśli napięcie naszego ciała osłabnie poniżej pewnej miary lub się nadmiernie zwiększy pod wpływem chorób czy innych nieszczęść, dusza musi natychmiast ginąć, chociaż jest najbardziej boska¹³. Na to, że takie pojęcie duszy nie godzi się z jej niezależnością od ciała, założoną w nauce o metempsychozie, zwraca uwagę Platon przez usta Sokratesa, odpowiadającego w dialogu Simiasowi. Inaczej znów przedstawia pitagorejską naukę o duszy Arysototeles, zestawiając ją z poglądami Anaksagorasa i Demokryta.

13 Plato, *Dialogi Graecae et Latine, ex recens. Immanuelis Bekkarii, Berolini 1816-1823*; fragm. XXXVI por. W. Witwicki, „Fedon”, XXXVI.

Według jego relacji bowiem pitagorejczycy za dusze uważali drobne pyłki, unoszące się w powietrzu w ustawicznym ruchu, widoczne w promieniach słońca, albo to, co owe pyłki w ruch wprowadza¹⁴. Brak dostatecznie wiarygodnych źródeł nie pozwala rozstrzygnąć, czy te niezgodności w poglądach na duszę tkwiły w nauce pitagorejskiej, czy też są rezultatem sposobów późniejszego jej przedstawiania.

Jak powyżej zaznaczono, według pitagorejczyków ważnym czynnikiem doskonalenia duszy i zbliżenia jej do Boga jest zagłębianie się w badaniach naukowych. Toteż nic dziwnego, że członkowie Związku Pitagorejskiego oddawali się rozległym studiom w zakresie matematyki, muzyki, fizyki, medycyny itp. Wydaje się, iż pod koniec V wieku przed Chr. nastąpił wśród pitagorejczyków rozłam na dwie grupy: do jednej należeli tzw. akusmatycy¹⁵, którzy przede wszystkim przywiązywali wagę do praktyk sakralnych i do orfickich tradycji mistycznych, do drugiej tzw. matematycy¹⁶, u których przeważały zainteresowania czysto naukowe, tudzież dążność do racjonalistycznych spekulacji.

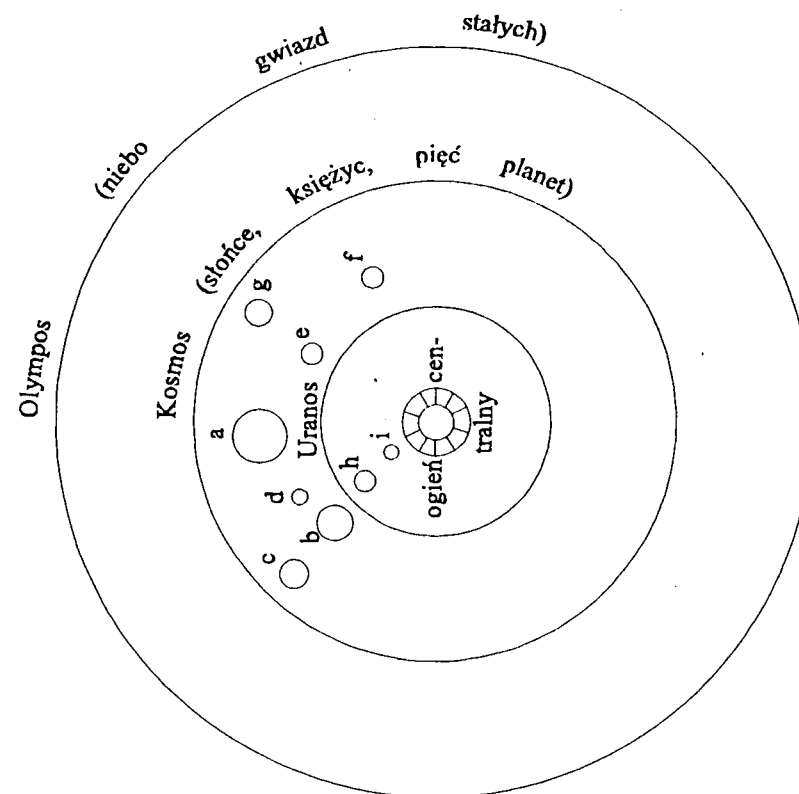
Uczonym pitagorejskim zawdzięcza nauka bardzo wiele, zwłaszcza na polu matematyki, astronomii i akustyki. W matematyce pitagorejczycy pierwsi od praktycznych zagadnień rachunkowych i mierniczych przeszli do naukowego traktowania arytmetyki i geometrii. Zajęli się klasyfikacją liczb, przy czym wyróżniali już liczby niewymierne. Pojmując liczby jako wielkości przestrzenne traktowali je geometrycznie. Wykryli nadto i uzasadnili niektóre ważne twierdzenia geometryczne (np. twierdzenie o sumie kątów w trójkącie). Na wiele wieków przed Keplerem rozważali problem

14 Arist. *De an.* A2, 404 a 17 i nn

15 *Ἀκουσμάτια* (to, czego się słucha, nauki) były to pitagorejskie prawdy wiary i zasady postępowania, ujęte w katechizmową formę pytań i odpowiedzi. Tworzyły one treść «filozofii akusmatyków» (*τῶν ἀκουσματικῶν φιλοσοφία*); Diels 45 C 4.

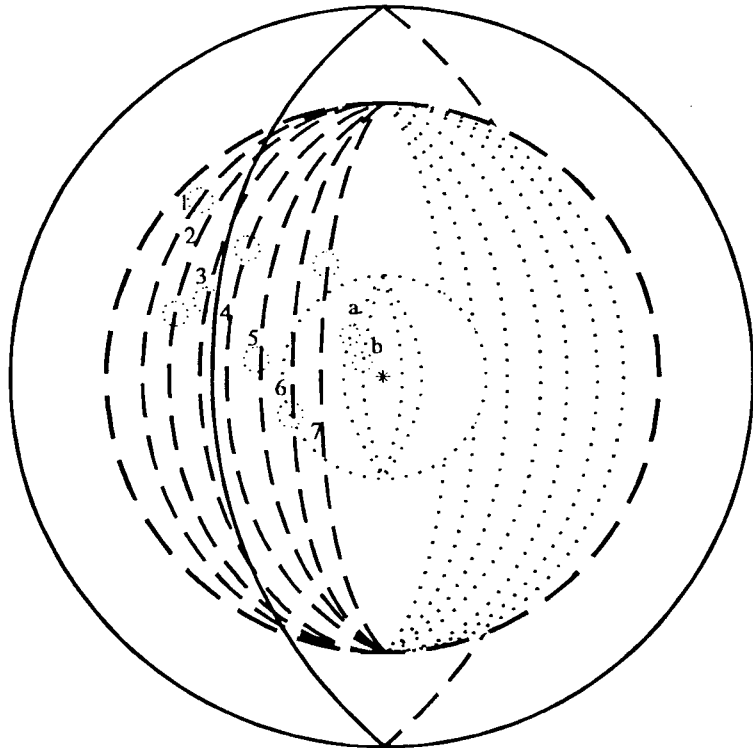
16 Nazwa *μαθηματικοί* u pisarzy starożytnych często występuje na oznaczenie badaczy naukowych. Jeszcze dzieło Sekstusa Empiryka, poddając krytyce sceptycznej rozliczne gałęzie wiedzy, nosi tytuł: *πρὸς τοὺς μαθηματικούς*

wzajemnego stosunku szybkości i odległości planet. Głosili, że Ziemia podobnie jak inne planety jest kulą i że wraz z nimi krąży koło ognia centralnego, tworzącego środek całego systemu planetarnego. Nic dziwnego więc, że Kopernik w dziele *O obrotach ciał niebieskich* (1543) powołuje się na swych pitagorejskich poprzedników. Zajmując się w związku z muzyką akustyką, pitagorejczycy wykryli, że przyczyną dźwięku jest ruch, badając zaś właściwość dźwięków, poddali dokładnej analizie i wykryli stosunki liczbowe oktawy, którą nazwali harmonią.



Schemat świata według kosmologii pitagorejskiej: a – Słońce, oświeca zwróconą ku niemu półkulę Ziemi odbijając promienie ognia centralnego, b – Księżyc, c-g – 5 planet, h – Ziemia, i – przeciwziemia; ludzie zamieszkują półkulę odwróconą do ognia centralnego, dlatego nie widzą ani jego, ani przeciwziemi.


Istotną treścią naukowych dociekań pitagorejczyków było doszukiwanie się we wszystkim *liczby i harmonii* jako czynników decydujących o właściwościach rzeczy. To nastawienie zadecydowało o kierunku ich filozoficznego poglądu na świat i o ich kosmologii. Na podstawowe pytanie mileckiej filozofii przyrody: co jest twórczym światu, odpowiadali, że jest nim *liczba*, liczba bowiem jest podstawą ładu i strukturą wszechrzeczy.



Pitagorejska harmonia sfer: a – sfera Ziemi, b – sfera przeciwziemi, 3 – sfera Słońca, 7 – sfera Księżyca, 1, 2, 4-6 – sfery pięciu planet; sfery 1-7, poruszając się, wydają dźwięki, odpowiadające dźwiękom 7 strun harfy. Z tych dźwięków powstaje harmonia sfer.

Rola liczby w kosmologii pitagorejskiej nie jest zupełnie jasna. Już Arystoteles odnośnie poglądy pitagorejczyków przedstawia w trzech sformułowaniach, z których każde inaczej ujmuje kosmologiczną rolę

liczb. Według jednego z nich liczby są składnikami, według drugiego przyczynami rzeczy, według trzeciego rzeczy są podobne do liczb. To podobieństwo miałyby polegać – być może – na tym, że między rzeczami zachodzą analogiczne stosunki jak między liczbami. Pierwsze dwa sformułowania stają się mniej paradoksalne jeśli zważymy, że pitagorejczycy pojmowali liczby jako *realne wielkości przestrzenne*, niemniej bardziej przekonujące wydaje się sformułowanie trzecie, które można traktować jako wyraz dążności (którą spotkamy też u atomistów) do ilościowego ujmowania zjawisk. Z tą interpretacją zgadzałoby się zdanie Filolaosa, wedle którego „wszelkie rzeczy, które dostępne są naszemu poznaniu, posiadają liczby i nic nie może być pojęte ani poznane bez liczby”¹⁷.

Szczególnego zabarwienia nabiera obraz kosmologii pitagorejskiej przez to, że pitagorejczycy dokonują *z r ó ż n i c o w a n i a* w a r t o ś c i l i c z b. Niektóre liczby według pitagorejczyków mają niezwykle doniosłe znaczenie. Są święte i potężne. Pomysł nienowoty, znany kabalistycznej mistyce religii Wschodu. I tak np. *najdoskonalszą i boską* jest zdaniem pitagorejczyków liczba 10, ona bowiem pierwsza z szeregu liczb naturalnych składa się z równej ilości liczb parzystych i nieparzystych, ona ogarnia, i w tym się wyczerpuje jedność, pierwszą liczbę parzystą, pierwszą nieparzystą i pierwszy kwadrat¹⁸; jest nadto sumą pierwszych czterech liczb ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), a seria czterech pierwszych liczb, słynna *τετρακτύς*, utożsamiana z trójkątem dekadycznym , to znowu podobnie jak i liczba 4, świętość i siła; ona jest istotą sprawiedliwości, na nią powoływać się trzeba w przysiędze. Toteż nie zdziwi nas, że liczbę 10 uważali pitagorejczycy za symbol doskonałości świata, że 10 przyjmowali sfer¹⁹ i 10 ciał niebieskich; a ponieważ znali tylko Ziemię, Słońce, Księżyc, niebo gwiazd stałych i pięć planet – zatem 9 ciał niebieskich i 9 sfer, przeto przyjęli hipotetycz-

17 Filolaos, w Diels (I, 44 fragm. 4).

18 Pitagorejczycy utożsamiali liczby – jak wspomniano powyżej – z twórcami geometrycznymi. Liczbę 4 utożsamiali z kwadratem.

19 Sferami nazywali pitagorejczycy kule koncentryczne, poruszające się około ośrodka świata, do których przymocowane są ciała niebieskie.

nie jeszcze jedną sferę i jedno jeszcze ciało, które nazwali przeciwziemią. Obracając się nieustannym ruchem około ognia centralnego, sfery wydają harmonijny dźwięk, harmonijną bowiem proporcję tworzą ich odległości – jak odległości strun w lirze. Tej harmonijnej symfonii wszechświata człowiek nie słyszy, gdyż przywykł do niej. Najdoskonalszą i najwyższą częścią świata jest niebo gwiazd stałych – Olympos, poniżej znajdują się sfery pięciu planet – Słońca i Księżycy, tworzące Kosmos (κόσμος «ład»), w okręgu trzecim, najmniej doskonałym, krążą Ziemia i przeciwziemia.

W «katechizmie» swym akusmatycy czytali: *τί τὸ σοφωτάτον; ἀριθμός... τί κάλλιστον; ἁρμονία* co jest najmądrsze? Liczba... co najpiękniejsze? Harmonia²⁰. Tęgo, co najmądrsze i tego, co najpiękniejsze szukali pitagorejscy uczeni w prawdach o świecie i w prawdach o życiu.

C. Czy istnieje zmiana? Heraklit i eleaci

O Pitagorasie ubóstwianym przez uczniów, który tak rychło miał się stać postacią legendarną napisał **H e r a k l i t**, samotnik efeski, cierpką uwagę: „erudycja nie uczy rozumu, udzieliłaby go bowiem... Pitagorasowi”. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że w tak ostrzych słowach zwracał się Heraklit wyłącznie przeciw Pitagorasowi, którego nauka zresztą torowała drogi jego myślowi. Nie, Heraklit z Efezu zazwyczaj niezwykle surowo oceniał swych poprzedników i współczesnych sobie myślicieli. Nie oszczędził Homera, Hezjoda, Ksenofanesa. W wyraźnej niechęci, z jaką traktował Homera i Hezjoda (pierwszego radby skazać na chłostę – o drugim mówi, że nawet nie wie, co dzień a co noc, ten, którego wielu ma za źródło mądrości) można się dopatrywać wyrazu racjonalizmu jońskiego, który już filozofom mileckim kazał zrywać z teologicznymi kosmogoniami i ich poglądem na świat. U Heraklita tendencja ta występuje zupełnie wyraźnie, gdy np. mówi o świecie, że go „nie zrobił ani żaden z bogów, ani z ludzi, ale był on zawsze i będzie”. Stąd też krytyczne nastawienie Heraklita wobec tra-

20 Diels, 45 C 4

dycyjnych wierzeń i obrzędów religijnych, które niejednokrotnie wydają mu się niedorzeczne i niemoralne. Oto, co pisze o ofiarach przebłagalnych i modłach: „Oczyszczają się ze krwi, którą przelali, skrapiając się krwią; tak jakby ktoś, kto wlał w błoto, chciał się zeń błotem oczyścić. Za wariata wzięliby go ludzie, gdyby go przy takiej robocie zastali. I modły zanoszą do posągów bóstw, jak gdyby ktoś z kamieniami chciał gwarzyć. Nie znają bogów ni bohaterów, jakimi oni są”²¹. Brzmi w tych słowach nie tylko bunt trzeźwej myśli krytycznej, ale i głęboka pogarda dla tych, którzy odprawianiu tych obrzędów się oddają. A oddawał mu się ogół społeczeństwa efeskiego. Dla tego społeczeństwa miał Heraklit niemal wyłącznie słowa wzgardy i oburzenia. Tłumu nie cierpiał. Tłum głuchy jest na prawdę i nie może jej zrozumieć, nawet gdy mu ją ktoś objawi. Ludziom na ogół wystarcza do szczęścia, gdy „mogą leżeć nażarci jak miłe bydelko. Osioł woli plewy od złota, a psy szczekają na nieznanym”. Tak się zniechęcił do życia w społeczeństwie, że podobno rzekł się dziedzicznie mu przynależnego tytułu archona-króla, a gdy go współobywatele prosili, by prawa ułożył dla Efezu, stanowczo odmówił, twierdząc, iż nie warto pisać dobrych praw dla tych, którzy już są zepsuci. Wolał w kamyki grywać z dziećmi przed świątynią boskiej Artemidy. Wreszcie zgorzkniał zupełnie ten «boski na lud szczekacz» (θεῖος ὑλακτητῆς δήμου) – jak go nazywali starożytni – opuścił Efez i począł wieść w górach żywot pustelnika. Nabawiwszy się wskutek tego trybu życia wodnej puchliny, wrócił do Efezu i umarł tu w wieku lat 60, prawdopodobnie w 480 r. przed Chr.

Myśli swoje spisywał, ale nie dla współczesnego sobie ogółu, którym pogardzał. Umyślnie pisać umiał niejasno, aby tylko niewielu mogło go zrozumieć. Dzieło jego *O przyrodzie* pisane było w formie aforyzmów, a dzielić się miało na trzy części: o świecie, o człowieku i o bogu. W depozyt je dał ok. r. 490 przed Chr. podobno do świątyni Artemidy efeskiej. Starożytni nazywali Heraklita ciemnym, (ὁ σκοτεινός); mówiono, że delijskiego nurka trzeba, by w głębie jego myśli wnikać. Mimo to, a może właśnie dlatego,

21 Diels (45 C 5).

czytano go pilnie. Wywarł silny wpływ na pitagorejczyków (zawdzięcza mu wiele Hipposos z Metapontu i Alkmeon z Krotonu), oddział na młodszych filozofów przyrody i na Platona. Później oparli się na nim stoicy, otaczano go też poważaniem w kołach chrześcijan w II–IV wieku po Chr.

Poglądy filozoficzne Heraklita, których można się domyślać na podstawie 130 zachowanych fragmentów i na podstawie tradycji doksograficznej, koncentrują się przede wszystkim wokół ontologicznego zagadnienia zmiany; niemniej pojawiają się już u niego pierwsze ślady refleksji epistemologicznej.

Świat, zdaniem Heraklita, wieczny jest i nie stworzony. Istotą zaś jego jest *u s t a w i c z n a z m i a n a*, ciągle stawanie się. Nic nie trwa, wszystko się zmienia, przeobraża, płynie (*πάντα ῥεῖ*, por. Diels, fgm. 12, 19). Mógłby ktoś przypuszczać, że *o g i e ń*, który Heraklit uważa za tworzywo świata, jest czymś stałym. Bynajmniej. Jest on tylko jedną z faz w odwiecznym nurcie stawania się. Wszak ciągle zmienia się na rzeczy, a te zmieniają się na ogień, jak „złoto na towary, a towary na złoto”. W tym ciągłym stawaniu się zacierają się granice przedmiotów, każda rzecz przechodzi w swe własne przeciwieństwo: śmierć w życie, życie w śmierć, zimno w ciepło, ciepło w zimno, i tak dalej, i dalej w każdej dziedzinie rzeczywistości. A zacierają się te granice tak gruntownie, że o każdej rzeczy powiedzieć można, że jest i że nie jest tą samą rzeczą. „Do tej samej wody wступujemy i nie do tej samej zarazem, jesteśmy tym i nie jesteśmy”²². Stawanie się jest ciągłym przenikaniem się przeciwieństw. Z tej «walki» rodzą się wszystkie rzeczy, ze ścierania się przeciwieństw powstaje harmonia. „Wojna jest ojcem i królem wszystkiego”²³.

Czytając te wywody Heraklita, pełne niedomowień, pisane w formie urywanej i aforystycznej, odnosi się wrażenie, że główny jego wysiłek szedł w kierunku wyjaśnienia sobie trudności, tkwiących w pojęciu zmiany. Jeśli przedmiot jakiś się zmienia, to czy jest on jeszcze tym samym przedmiotem? Czy jest nim i nie jest

22 Diels (fgm. 49 a).

23 Diels (fgm. 53).

zarazem? (już nie jest, skoro robi się inny, a jest, skoro on się zmienia); na przykład usycha kwiat: jest świeży, bo dopiero usycha, ale i nie jest świeży, skoro właśnie usycha. Wobec tych trudności Heraklit zdaje się przyjmować, że *rzeczywistość jest sprzeczna*; o każdej rzeczy można słusznie orzec, że jest i nie jest jakaś zarazem. Niekiedy jednak odnosi się wrażenie, że Heraklit skłonny był uchylić tę konsekwencję, przyjmując, że *istnieje tylko zmiana*, a nie ma bytu, który by się zmieniał. Wtedy nie byłoby sprzeczności we współlistnieniu przeciwieństw; rzeczy są tylko fazami zmian.

Czynnikiem stałym, niezmiennym jest jedynie rządzący światem *logos*. Wyraz *logos* (*λογος*) występuje u Heraklita w różnych znaczeniach. W jednym z nich, szczególnie dla nauki Heraklita ważnym, *logos* pojęty jest – jak się zdaje – jako *prawo świata*, przy czym nie odróżnia się jeszcze wyraźnie prawa w znaczeniu wiedzy o prawidłowym ustosunkowaniu się zdarzeń od samego tego ustosunkowania. I tak, gdy Heraklit stwierdza, że ludzie nie rozumieją wiecznego *logosu*, według którego wszystko się w świecie dzieje, według którego ogień przeobraża się w wodę i zachowuje właściwą sobie miarę, ma zapewne na myśli ową *prawidłowość zdarzeń*; natomiast gdy zaznacza, że *logos* wszystkim jest wspólny, a ludzie tak działają, jak gdyby każdy miał własne mniemanie, raczej wiedzę o owej prawidłowości niż samą prawidłowość ma na myśli. Może jest jakiś związek między użyciem wyrazu *logos* w znaczeniu prawa świata a pitagorejską koncepcją liczby jako zasady ustosunkowania się rzeczy we wszechświecie. Wszak *λογίζεσθαι* (rozumować) znaczy pierwotnie «rachować, liczyć», *logos* więc mógłby odpowiadać pitagorejskiej liczbie–zasadzie. Na pierwszy rzut oka trudno byłoby pogodzić z tym treść heraklitejskiego prawa. *Prawo to* bowiem jest – jak się zdaje – *prawem walki, prawem współlistnienia przeciwieństw*. Ale i pitagorejska harmonia, będąca stosunkiem liczbowym, czasem wprost nazywana liczbą, rodzi się z pogodzenia się przeciwieństw (por. Filolaos., fgm. 8) a według Heraklita „rzeczy rozbieżne łączą się a z różnych powstaje harmonia najpiękniejsza i wszystko rodzi się ze sporu”. Heraklitejski *logos*, owo prawo świata utożsamiają

niektórzy z rozumem, pojęty jako siła kosmiczna i boski pierwiastek, przejawiający się zarówno w świecie, jak i w człowieku, będącym zresztą również tylko fazą w potoku wiecznego stania się. Takiej interpretacji pojęcia logosu odpowiadałyby pewne tendencje panteistyczne, których można się dopatrywać w nauce Heraklita.

W związku z metafizyczną stroną nauki Heraklita pozostają też pewne refleksje epistemologiczne, które, aczkolwiek dość niewyraźnie i sporadycznie, zarysowują się przecież we fragmentach. Poznać istotę rzeczywistości nie jest rzeczą łatwą; „natura lubi się ukrywać”²⁴. Do jej wykrycia nie wystarczą same zmysły. Trzeba poznać samego siebie i myśleć rozumnie, tj. poddać się rozumowi, ogarniającemu wszystko. A na tle tych rozważań epistemologicznych, w których zarysowuje się nieśmiało problem wartości poznania zmysłowego, rodzi się wskazanie etyczne: „Mieć rozum, oto dzielność największa, a mądrością prawdę mówić i żyć zgodnie z naturą, będąc jej posłusznym”²⁵. Na tym wskazaniu oparł się z czasem system etyki stoickiej.

Biegunowo przeciwne stanowisko niż Heraklit zajęli wobec problemu zmiany myśliciele z tzw. szkoły eleackiej, głosząc stałość i niezmienność bytu. Pokrewne im pod pewnymi względami poglądy żywił, uważany często za poprzednika eleatów, Ksenofanes, rapsod wędrowny z duszą filozofa, który – zdaje się – po klęskach zadanych przez Persów miastom jońskim (545 przed Chr.) opuścił rodzinną Kolofon i udał się na wędrowkę po Sycylii i Italii. Podobno osiedlił się w końcu w Elei, gdzie zetknąć się miał osobiście z Parmenidesem, twórcą wspomnianej szkoły eleackiej.

Ksenofanes wyprzedzał Heraklita w krytyce tradycyjnych wierzeń greckich. Surowej a światłej krytyce poddawał w swych wierszach, zwłaszcza w tzw. *Σίλλοι* (Szyderstwa) antropomorfizm oficjalnej religii Greków. Nie znając – zdaniem Ksenofanesa – prawdziwej natury bóstwa, ogół wyobraża sobie bogów jako istoty

24 Diels (fgm. 123).

25 Diels (fgm. 112).

podobne do ludzi, przypisując im ludzki głos, postawę, ubiór. Etiopcy myślą, że ich bogowie są czarni i mają płaskie nosy, dla Traków są oni błękitnoocy i rudzi. Co by było, gdyby zwierzęta zaczęły rzeźbić i malować postacie bogów²⁶:

Gdyby lwy, woły lub konie posiadały sztukę człowieczą
I malować czy rzeźbić umiały swych bogów postacie,
Obraz by powstał niechybnie lwom, wołom, koniom podobny,
Jak gdyby taki właśnie bogowie musieli mieć wygląd.

Co gorsza, wyobrażają sobie bogów na własne podobieństwo, przypisując im ludzkie grzechy i występki²⁷:

Rzeczy najbardziej haniebne i potępiane przez ludzkość
O bogach opowiadają Homer i Hezjod nam
Cudzołóstwo i kradzież, wzajemne oszukiwanie:
Tym im się każą zajmować, to ma być boski ich trud.

Z podobnym zarzutem przeciw dziełom poetów wystąpi później Platon w dialogu *Rzeczpospolita*.

Ale nie tylko antropomorfizm religii greckiej zwalczał Ksenofanes. Obcy mu był także jej politeizm. Prawdziwe, jedyne bóstwo w niczym nie jest podobne do istot śmiertelnych; pozostając niezmiennie i bez ruchu zawsze na tym samym miejscu, siłą myśli bez trudu może wstrząsać światem. „Całe widzi, całe myśli, całe słyszy”²⁸. Pojmował je Ksenofanes – jak się zdaje – panteistycznie jako immanentne światu. Myśli te, których zarodek tkwił w hylozoizmie filozofów z Miletu, wiąza się z nauką Parmenidesa z Elei o niezmienności bytu.

O życiu Permenidesa wiemy bardzo niewiele. Żył – jak się zdaje – współcześnie z Heraklitem. Według relacji Diogenesa Laertiosa miał być uczniem dwóch pitagorejczyków, Ameiniasa

26 Diels (fgm. 15).

27 Diels (fgm. 11).

28 Diels (fgm. 24).

i Diochaitesa. W mieście rodzinnym otaczano go wielką czcią; podobno powierzono mu układanie praw. Ale poważano go nie tylko w Elei. Cześć dla jego osoby sięgała znacznie dalej, do Grecji właściwej, do Aten. Daje temu wyraz Platon, gdy w *Teajecie* przez usta Sokratesa nazywa go „po Homerze czcigodnym i groźnym zarazem”²⁹.

Parmenides, podobnie jak Heraklit, natrafia w swych rozważaniach filozoficznych na problem stawania się i zmiany. Rozwiązanie jednak tego problemu jest u niego zupełnie inne niż u Heraklita. Zmiana – według Parmenidesa – nie istnieje, istnieją tylko złudne jej pozory. Nic się nie staje, byt jest niezmienny. A że zmiana nie może istnieć, to wynika z samego pojęcia bytu i niebytu. Byt jest to to, co istnieje, niebyt to, co nie istnieje, zatem niebyt nie istnieje. A skoro nie istnieje niebyt, to nie istnieje też stawanie się i zmiana. Wszelkie bowiem stawanie się i wszelka zmiana zakładają niebyt; bo, jeśli się coś staje, to wprawdzie go nie było, a jeśli się zmienia, to przestaje być tym, czym było, czyli bytem a tym samym stawać by się musiało niebytem. Z analizy zatem pojęcia bytu i niebytu można wywieść niezmiennosc bytu. Ale można też wywieść inne jego właściwości, jak wieczność, jedyność i niepodzielność. Gdyby bowiem byt nie był wieczny i miał początek w czasie, to musiałby powstać z niebytu, a niebyt na mocy samej definicji istnieć nie może. Dla tej samej racji nie ma też byt końca w czasie (bo musiałby po nim nastąpić niebyt). A skoro nie ma początku ni końca, to jest wieczny. I nie może być wielości bytów. Bo gdyby bytów było więcej niż jeden, to musiałby je oddzielać niebyt, a niebyt nie istnieje. Musi też byt być niepodzielny na części, bo części bytu, nie będąc bytem, musiałby być niebytem, a jako takie nie mogą istnieć. Zatem byt jest jeden, wieczny, niezmienny, niepodzielny. Ginięcie, powstawanie, zmiana miejsca czy zmiana barw, to tylko puste, pozbawione sensu słowa, wymyślone przez ludzi, słowem tym w rzeczywistości nic nie odpowiada.

29 Platon, *Teajet*, 183.

Niebytu ani pojąć, ani wypowiedzieć nie można. Każda myśl bowiem jest myślą o czymś, czyli o bycie, zatem zakłada byt a wyklucza niebyt. Tak – jak się zdaje – a nie w znaczeniu idealizmu metafizycznego³⁰ rozumieć należy zdanie Parmenidesa, że „myśl i to, o czym się myśli, jest tym samym”. Za taką interpretacją przemawia dodane do powyższego twierdzenia wyjaśnienie: „bo nie znajdziesz myśli bez czegoś, co istnieje i co się w myśli wypowiada”³¹. Przemawia za nią również cały szereg twierdzeń o bycie, z których wynika, że pojmował go Parmenides jako coś przestrzennego i materialnego. Wszak mówi o bycie, że jest jak kula ograniczony i zakończony we wszystkich kierunkach.

W nauce swej o bycie odrzucił Parmenides świadectwo doświadczenia zmysłowego, a oparł się wyłącznie na wynikach dedukcyjnego rozumowania na podstawie apriorycznych przesłanek. Podstawą bowiem całej teorii bytu jest tautologiczna ze względu na definicję bytu teza: „bytem jest to, co istnieje” i również tautologiczna ze względu na pojęcie niebytu teza: „niebyt nie istnieje”. Tylko taką drogą, drogą analizy pojęciowej i rozumowania, uzyskać można – według Parmenidesa – wiedzę prawdziwą. Doświadczenie zmysłowe, które co innego mówi nam o bycie (mówi mianowicie, że istnieje zmiana, że jedne rzeczy giną, inne powstają), jest jedynie źródłem potocznych a złudnych mniemań o rzeczywistości. W tych niezupełnie jeszcze jasno przez Parmenidesa sformułowanych twierdzeniach natury epistemologicznej tkwi źródło doniosłych koncepcji, które wywarły ogromny wpływ na rozwój myśli filozoficznej w czasach nowożytnych. Tkwi w nich już bowiem założenie kierunku epistemologicznego, zwanego racjonalizmem, wedle którego nie doświadczenie, lecz rozum jest źródłem prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, z drugiej strony można się w tych twierdzeniach

30 Według idealizmu metafizycznego istnieją rzeczywiście tylko treści naszej świadomości. To co nazywamy światem zewnętrznym, to nic innego jak układy takich treści, czyli – jak je nazywano – idei. Stąd nazwa idealizmu. Przedstawicielem idealizmu metafizycznego jest np. angielski filozof Berkeley (1683-1753).

31 Diels (fgm. 8, 34-36).

dopatrywać tendencji rozróżnienia świata zjawisk i świata rzeczywistego bytu – rozróżnienia, które stanie się tezą centralną filozofii Platona i które, aczkolwiek w zmienionej postaci, znajdzie swój wyraz w systemie Kanta.

Swoje poglądy filozoficzne przedstawił Parmenides wierszem w poemacie, z którego zachowały się dość znaczne fragmenty, pozwalające na rekonstrukcję właściwego toku myśli filozofa. Poemat zaczyna się alegorią. Autor w otoczeniu symbolicznych postaci, na wozie zaprzężonym w rumaki, zbliża się do wyniosłego zamku³²:

A oto brama zamczyska, przed którą dwie się rozchodzą
Ścieżki, nocy i dnia; próg i sklepienie kamienne.
Samą zaś bramę niebiańską drzwi zamykają ogromne;
Sprawiedliwość karząca w mściwym swym ręku klucz dzierży.

Wpuszczony do wnętrza poeta spotyka boską panią zamku, która:

Dłoń mi łaskawie podawszy, tymi odzywa się słowy;
„Witaj młodzieńcze, coś w dom ten pod pieczę boskich
przywódców
Przybył, wiezion w zaprzęgu. Nie wiódł cię los tu złośliwy,
(Droga, co z dała zaiste od ludzkich szlaków odbiega),
Lecz Prawo i Sprawiedliwość – więc wszystko winienes
poznać:
Prawdy serce niezłomne i złudne mniemania śmiertelnych”.

Stosownie do tej zapowiedzi zawiera pierwsza część poematu wykład parmenidesowej nauki o bycie (jest to odsłonięcie serca Prawdy), druga część przedstawia „złudne mniemania śmiertelnych” w postaci wykładu poglądów kosmologicznych, zaczerpniętych z różnych systemów filozofii przyrody. Ta druga część poematu była przedmiotem rozlicznych komentarzy i interpretacji. Zastanawiano się, jak pogodzić ową kosmologię, w której mówi się o po-

32 Diels (fgm. 32).

wstawaniu i przeobrażaniu się, z zasadniczą tezą nauki Parmenidesa o bycie. Między innymi przypuszczano, że jest to tylko materiał nagromadzony w celach polemicznych. Może w prostszy sposób wyjaśnia się ta część poematu, jeśli porówna się ją ze wspomnianym wstępem i jeśli się zważy, że Parmenides doskonale musiał zdawać sobie z tego, że jego ontologia niezgodna jest z tym, co o świecie mówi nasze doświadczenie. Czuł więc może potrzebę przeciwstawiania obrazu rzeczywistości, który daje prawdziwa, na rozumie oparta jego nauka, obrazowi, do którego dochodzi się na podstawie doświadczenia i potocznego mniemania.

Bezpośrednim, a według relacji Platona i ulubionym, uczniem Parmenidesa był Z e n o n z Elei. Wysiłek jego szedł głównie w kierunku obrony parmenidesowej nauki o bycie, która, jako niezgodna z doświadczeniem, budziła liczne sprzeciwy. Zenon starał się ją uzasadniać, wykazując absurdalność i sprzeczność stanowiska z nią niezgodnego. Dowody jego polegały najczęściej na wykazywaniu niemożliwości ruchu (jako pewnej postaci zmiany) i niemożliwości wielości. Posługiwał się w nich rozumowaniem nie wprost, metodą, którą z czasem Arystoteles nazwał metodą dialektyczną. Polega ona na obalaniu tezy sprzecznej z tezą, którą chcemy udowodnić. Obala się zaś tę tezę sprzeczną z naszą wykazując, że wynikają z niej fałszywe konsekwencje, że więc przyjmując ją, dochodzimy do jej zaprzeczenia, czyli że prawdziwa być musi teza nasza, którą mieliśmy udowodnić. Metoda dialektyczna jest nie tylko sposobem obrony własnego stanowiska, jest zarazem sposobem «pograżania» przeciwnika. Niech teza q będzie tezą naszego przeciwnika, sprzeczną z uznaną przez nas prawdziwą tezą p, wówczas zgodnie z poprzednim schematem, przeciwnik nasz, przyjmując q, będzie zmuszony równocześnie q odrzucić, a tym samym popaść w kolizję z zasadą sprzeczności, czyli popełnić absurd. Metoda dialektyczna jest więc zarazem metodą erystyczną (*ἔρις* «spór»), czyli metodą walki. Od czasów Zenona stała się ulubioną bronią polemiczną myślicieli greckich.

Po tych wyjaśnieniach przyjrzymy się niektórym argumentom Zenona. Oto np. jeden z nich zwrócony przeciw wielości: Jeśli istnieje wielość bytów, to to, co istnieje, jest zarazem (co do licz-

by) ograniczone i nieograniczone. Jeżeli bowiem składa się z wielu rzeczy, to składa się z tylu, ile ich jest rzeczywiście, zatem jest ograniczone. Ale zarazem, jeśli istnieje wielość, czyli jeśli to, co jest składa się z rzeczy oddzielnych, to oddzielone, one być muszą innymi, te zaś od nich znowu innymi, i tak w nieskończoność. Zatem to, co jest, jest pod względem liczby nieograniczone. Powszechnie znane są argumenty Zenona, wykazujące niemożliwość ruchu. W jednym z nich, znanym pod nazwą «strzała», rozumuje się w sposób następujący: jeżeli strzała wypuszczona z łuku porusza się, to w każdym momencie lotu znajduje się w jakimś miejscu, a skoro znajduje się w jakimś miejscu, to spoczywa, a nie porusza się. Inny dowód Zenona przeciw ruchowi nosi nazwę «dychotomia». Zakłada się w tym dowodzie, że suma nieskończenie wielu liczb większych od 0 jest nieskończenie wielka. Przy pomocy tego założenia dowodzi się, że jeśli ciało ma przebyć jakąkolwiek drogę, to zanim by to się stać mogło, musiałby upłynąć nieskończenie długi czas, czyli że ruch ciała nigdy nie nastąpi. Ażeby bowiem ciało przebyło jakąkolwiek drogę, musi upłynąć czas potrzebny na przebycie połowy tej drogi i połowy tej połowy i tak dalej w nieskończoność. Zatem potrzebny byłby na to nieskończony szereg odstępów czasu, czyli czas nieskończenie długi; nigdy przeto ciało nie będzie mogło poruszać się z miejsca. Podobny tok myśli pojawia w dowodzie, będącym niejako ilustracją dychotomii, a w którym wykazuje się, że szybkonogi Achilles nigdy nie dogoni ospałego żółwia. Chcąc bowiem dopędzić żółwia, Achilles musi przebyć połowę drogi, która go od niego dzieli, ale najpierw połowę tej połowy i połowę nowej połowy i tak w nieskończoność. A skoro nieskończoność upłynie zanim Achilles zrówna się z żółwiem, to – innymi słowy – Achilles n i g d y żółwia nie dopędzi.

Twierdzenia Zenona mają charakter p a r a d o k s ó w. Wokół tych paradoksów powstała spora literatura, podająca rozmaite sposoby ich rozwiązywania przez wykrywanie błędnych założeń, na których się one opierają. Metodę dialektyczną i erystyczną Zenona udoskonalili z czasem sofisci; celowali w niej również filozofowie ze szkoły megarejskiej, rekrutujący się spośród uczniów sofistów

i Sokratesa. Toteż z kół tych wyszły rozliczne słynne paradoksy, które były ulubioną rozrywką starożytnych Greków, a zarazem prawdziwą szkołą logicznego myślenia.

Uczniem Parmenidesa był również Melissos z Samos, który jako admirał floty samijskiej odniósł w 442 r. przed Chr. świetne zwycięstwo nad Ateńczykami. Inaczej niż Zenon, nie poprzestawał na wyszukiwaniu argumentów, które by ugruntować miały i obronić naukę Parmenidesa o bycie, lecz w dziele swym *O przyrodzie, czyli o bycie* (*Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*) snuł dalsze rozważania na temat właściwości bytu. Według Melissosa byt jest nie tylko nieograniczonym w czasie, czyli wieczny, ale jest on także nieograniczony przestrzennie. Gdyby bowiem był przestrzennie ograniczony, musiałoby istnieć coś, co go ogranicza, a wówczas nie byłby jedyny. Byt nie może się poruszać, nie ma bowiem próżni, która by mu poruszanie umożliwia. Próżni zaś nie ma, gdyż jest ona niczym, a coś, co jest niczym, nie jest. Z jedności bytu wnioskuje Melissos o jego bezcielesności. Będąc ciałem, musiałoby byt mieć objętość a tym samym części, a gdyby istniały części, byłyby już wielość. Niemniej nie odmawia mu Melissos rozciągłości, skoro mówi o jego przestrzennej nieograniczoności.

Poza tymi rozważaniami natury ontologicznej spotykamy u Melissosa zupełnie wyraźną krytykę wartości poznania zmysłowego. Rzecz charakterystyczna, że z tej krytyki wysnuwa Melissos wniosek natury ontologicznej. Skoro bowiem – rozumuje Melissos – zmysły nas łudzą, to nie istnieje to, co jest przedmiotem poznania zmysłowego. Przedmiotem poznania zmysłowego jest zmiana, zatem zmiana nie istnieje.

Ostro zarysowujące się przeciwieństwo między stanowiskiem Heraklita a stanowiskiem szkoły eleackiej wywołać musiało niewątpliwie w wielu umysłach pytanie: po czyjej stronie jest słuszność? Czy rzeczywistość jest potokiem zmian – jak uczył Heraklit – czy też zmiana nie istnieje, a byt jest jeden i niezmienny – jak głoszą eleaci. Rozum zdawał się wieść do tezy Parmenidesa, jednak ustawiczne, nieodparte doświadczenie zadawało jej kłam. Ten stan rzeczy stał się z jednej strony punktem wyjścia nowych poglądów metafizycznych, które próbują w swych odpowiedziach na pytanie,

co jest istotą bytu, znaleźć pomost między stanowiskami Heraklita i Parmenidesa, z drugiej zaś strony punktem wyjścia refleksji krytycznych i powątpiewania na temat skuteczności dociekań, dotyczących natury wszechrzeczy. Powątpiewanie to przyczyniło się w znacznej mierze do porzucenia przez wielu myślicieli greckich w V wieku przed Chr. rozważań ontologicznych i do zajęcia się prawie wyłącznie epistemologią i etyką. Twórcami nowych kierunków metafizycznych, którzy próbowali godzić stanowiska Heraklita i Parmenidesa, są Empedokles i Anaksagoras, myślicielami zaś, którzy odwrócili się od zagadnień natury metafizycznej – sofiści, Sokrates i niektórzy jego uczniowie.

D. «Materia» i «Siła»: Empedokles i Anaksagoras

W filozofii Empedoklesa z Akragas (żył prawdopodobnie od 490 do 430 przed Chr.) zbiegły się wpływy myśli Parmenidesa, Heraklita i pitagoreizmu. Lekarz, kapłan, poeta i cudotwórca Empedokles, podobnie jak pitagorejczycy głosił, że dusze ludzkie za karę zamieszkują ciała i odbywają wędrówkę raz w tej, raz w innej postaci, póki przez oczyszczenie nie wyzwolą się z więzów cielesnych i nie powrócą do właściwej bogom szczęśliwości. Wyzwalaniu się i oczyszczaniu dusz ludzkich, którym przypisywał pochodzenie boskie, poświęcił Empedokles poemat *Oczyszczenia* (*Καθαρμοί*). O sobie sądził, że jego rola proroka i cudotwórcy zamyka długi szereg wcieleń: był kiedyś chłopcem, dziewczyną, rośliną, ptakiem i rybą. Po śmierci Empedoklesa opowiadano sobie o niej cuda. Zniknąć miał na zawsze, wezwany w czasie uczty przez głos tajemny. Na niebie zapłonęły światła; ciała nie znaleziono. Mówiono, że skryło je wnętrze Etny.

Oprócz pieśni o oczyszczeniu napisał Empedokles poemat *O przyrodzie* (*Περὶ φύσεως*), w którym wyłożył swój pogląd na istotę rzeczywistości i dokonał wspomnianej już próby pogodzenia heraklityzmu z eleatyzmem. Zgodnie z Parmenidesem przyjmował wieczność i niezmienną bytu, odrzucał natomiast jego jednorodność. Cztery są wieczne i niezmiennie tworzywa rzeczywistości (Empedokles nazywa je *ρίζαι* «korzeniami», później utarła się nazwa *ἀρχαί* «elemen-

ty»): ogień, eter (czasem nazywany powietrzem), woda i ziemia. Z tych czterech czynników składa się wszystko, co jest, nie tylko rzeczy i istoty ziemskie, ale i „bogowie o długim życiu w pełni swego dostojęstwa”³³. Każdy przedmiot jest mieszaniną ognia, powietrza, wody i ziemi, przy czym różność przedmiotów uwarunkowana jest różną proporcją składników. Wszak i malarz z mieszaniny paru barw tworzy obrazy niezliczonych rzeczy. Nic się nie rodzi, nic nie ginie, nic się nie przeobraża. To, co ludzie nazywają powstawaniem czy śmiercią, to tylko wymiana, mieszanie się niezmiennych żywiołów. Łączenie się i rozłączanie składników, oto sens tego, co ludzie nazywają zmianą. Od rzeczy, będących mieszaniną czterech elementów, odrywają się ustawnie cząsteczki, zwane przez Empedoklesa *wyphywami* (*ἀπορροαί*), które natrafiając na inne ciała bądź łączą się z ich cząstkami, bądź odpychają się nawzajem. Skoro jednak elementy bytu są niezmiennie, nie można im samym przypisać jakiegoś popędu do ruchu, popęd ten bowiem musiałby być zmienny, raz wywoływać łączenie się, raz rozłączanie. Elementy są bierne, ale poza nimi istnieją siły, uprawiające je w ruch. Z tym twierdzeniem Empedoklesa zjawia się po raz pierwszy w filozofii przyrody rozgraniczenie i przeciwstawienie dwóch czynników rzeczywistości, odpowiadające późniejszemu przeciwstawieniu materii i siły. Siłami, uprawiającymi w ruch żywioły, są – według Empedoklesa – «miłość» (*φιλότης*), siła przyciągająca i «waśń» (*νεῖκος*), siła odpychająca. Zależnie od wzajemnego ustosunkowania się tych dwóch sił rozmaicie układają się elementy. Miłość i waśń na przemian raz jedna, raz druga, jest górami. W czasie wyłącznego panowania miłości wszystko jest złączone, cała rzeczywistość spoczywa w doskonale kulistym stanie, przedstawia się tak, jak ją opisywał Parmenides. Stopniowo jednak działać zaczyna waśń; wówczas przedmioty zaczynają się rozłączać, aż dochodzi do zupełnego rozbicia i chaosu. To okres panowania waśni, która z kolei zacznie ustępować znów miejsca miłości. Świat, w którym żyjemy, pozostaje pod wpływem wciąż postępującej waśni. Toteż

33 (fgm. 9-12).

nic dziwnego, że przedstawia się nam tak, jak gdyby rządziło nim heraklitowe prawo walki.

Swoje założenia ontologiczne i kosmologiczne usiłował Empedokles zastosować w bardziej szczegółowych rozważaniach biologicznych i psychologicznych. I tak np. na podstawie niektórych fragmentów oryginalnych oraz na podstawie zachowanych rozdziałów doksograficznego dzieła Teofrasta można próbować odtworzyć niektóre pomysły Empedoklesa z zakresu teorii spostrzegania, teorii uczuć i nauki o usposobieniu. Proces spostrzegania tłumaczył sobie Empedokles działaniem siły, która sprawia, że żywioły podobne łączą się z podobnymi i że za pośrednictwem znajdujących się w człowieku żywiołów poznaje się żywioły podobne³⁴:

Ziemią poznajem ziemię, a wilgoć naszą wilgocią,
Boskie powietrze powietrzem, ogniem zaś ogień niszczący.

Proces spostrzegania polega na tym, że z przedmiotów wydobywają się ich wpływy w postaci subtelnych cząstek i przedostają się przez odpowiednie pory do organu zmysłowego. Różne wypływy rzeczy swą wielkością i kształtem dostosowane są do budowy różnych zmysłów. Ponieważ różne zmysły mają pory różnej wielkości, przeto jedne przedmioty poznajemy jednymi, inne innymi zmysłami. Najdokładniej analizuje Empedokles proces widzenia; podkreśla między innymi, że zależnie od proporcji, w jakiej u różnych istot mieszane są w oku składniki bytu, z którymi łączą się wpadające do oka wypływy, jedne istoty lepiej widzą przy świetle dziennym, inne przy nocnym³⁵. Uczucia przyjemne polegają na spotkaniu się w organizmie tego, co podobne, przykre na zetknięciu się czynników niezgodnych. Także i proces myślenia odbywa się, podobnie jak spostrzeganie i jak doznawanie uczuć, dzięki fizjologicznym procesom mieszania się elementów. Od proporcji, w jakiej mieszane są elementy w naszym ciele, i od stopnia zgęszczenia tej mieszaniny zależy typ usposobienia i uzdolnień człowieka. Tak np.

34 (fgm. 10).

35 Teofr. Phys. op. 2.

ci, których elementy są zbyt rozproszone i rzadkie, odznaczają się tępotą i łatwo ulegają znużeniu. Ci, którzy mają mieszaninę elementów dobrze ustosunkowaną w pewnych częściach ciała, odznaczają się uzdolnieniem w pewnym kierunku: dobrze ustosunkowana mieszanina w języku predystynuje na mówcę, w rękach na dobrego rzemieślnika itp. Jest to źródło nauki o temperamentach (*temperamentum* „mieszanina”).

Filozofia Empedoklesa była pierwszą próbą wyjścia z trudności, stworzonych przez eleatyzm i herakleityzm. Próba ta polegała na pluralistycznym traktowaniu rzeczywistości (w miejsce jedynego bytu Parmenidesa cztery żywioły wieczne i niezmienne), na przeciwstawieniu siły biernemu tworzywu i na wprowadzeniu zjawiska zmiany do łączenia się i rozłączania się żywiołów, wprawianych w ruch przez z zewnątrz działające siły.

Dualizm tworzywa i siły występuje również w filozofii przyrody Anaksagoras z Klazomenai (ur. ok. 500, um. ok. 428 przed Chr.), który podobnie jak Empedokles, wychodząc ze stanowiska eleackiego, próbował pogodzić je z narzucającym się w doświadczeniu obrazem rzeczywistości. Był zdecydowanym pluralistą³⁶. Istnieje nieskończona mnogość nieskończenie małych i w nieskończoność podzielnych «nasion» (*σπέρματα*) rzeczy. „Pośród tego, co małe, nie ma najmniejszego, lecz tylko coraz to mniejsze. Gdyż niemożliwą jest rzecz, ażeby był przestał istnieć”³⁷. Nasiona te są nie tylko ilościowo, ale i jakościowo zróżnicowane (są więc *ισομεπείαι*); inaczej – sądzi Anaksagoras – nie można by sobie wyjaśnić różnic jakościowych w rzeczach. „W jaki sposób z czegoś, co nie jest włos, może być włos, a mięso z czegoś, co nie jest mięsem?”³⁸. Są zaś i nieskończenie

36 Pluralistyczne pojmowanie bytu spotykamy również w atomizmie współcześnie z Empedoklesem i Anaksagorasem żyjącego L. e u c y p p a. Ponieważ jednak nie można dziś w wielu przypadkach ustalić, które poglądy pochodzą od niego, a które są dziełem Demokryta, twórcy pełnego poglądu na świat opartego na atomizmie, przeto teorię atomistyczną bytu omówimy dopiero przy charakterystyce systemu filozofii Demokryta.

37 fgm. 3.

38 fgm. 10.

podzielne, gdyż w przeciwnym razie byt byłby ograniczony, a tym samym istniałby niebyt. W każdej rzeczy mieszane są nasiona wszystkiego, nawet w najdrobniejszej cząstce tej rzeczy. Czym więc różnią się rzeczy między sobą, dlaczego z uderzonego kamienia nie płynie krew? – tak pytali już starożytni. Anaksagoras odpowiedziałby na to pytanie, że różność między rzeczami polega na przewadze w jednych rzeczach jednych, w innych innych jakości. Zmysły nasze spostrzegają tylko te jakości, które w danej rzeczy przeważają. Nie znaczy to, by inne jakości w niej się nie kryły.

Rzeczy nie powstają ani giną, tylko łączą się i rozłączają, a to ludzie nazywają powstawaniem i śmiercią. Przyczyną zaś tego procesu łączenia się i rozłączania jest rozum (*νοῦς*), boski i wieczny, najdoskonalsza z rzeczy, jedyna, która nie musi się mieszać z innymi, siła najwyższa i zasada ładu we wszechświecie. On jest przyczyną ruchu, on uporządkował wszystko, wprowadzając chaotycznie skłębione nasiona w ruch wirowy. *Nus* Anaksagorasa, inaczej niż *logos* Heraklita, nie jest immanentny światu. Jest samowystarczalny, samowładny, nie zmieszany z niczym, nie jest częścią niczego ani sam nie zawiera części. Gdyby bowiem był zmieszany z innymi rzeczami i, jak one, wszystkie jakości w nieskończonej liczbie w sobie zawierał, nie mógłby działać jako siła rozdzielająca te jakości. Wprawdzie Anaksagoras nazywa go «najdoskonalszą i najczystsą z rzeczy»³⁹, niemniej jednak przeciwstawia go nieraz rzeczom, używając widocznie wyrazu «rzecz» (*χρῆμα*) raz w węższym, raz w szerszym znaczeniu. Jaka jest natura owej siły rozumnej, rządzącej światem, na to pytanie nie można na podstawie fragmentów Anaksagorasa dać stanowczej, należycie uzasadnionej odpowiedzi.

Z Anaksagorasem po raz pierwszy zawitał do Aten wybitny przedstawiciel jońskiej filozofii przyrody. Przybył tu Anaksagoras z rodzinnych Klazomenaj prawdopodobnie około 463 r. przed Chr. i skupił wkrótce około siebie szereg osobistości, między innymi Peryklesa, Sokratesa i Eurypidesa. Oskarżony w r. 434 o bezbożność schronił się do Lampsakos, w którym spędził ostatnie lata życia jako kierownik założonego przez siebie stowarzyszenia naukowego.

³⁹ fgm. 12.

Rozwój kosmologii jońskiej

Tworzywo świata	Czynnik ładu i ruchu	Rzecznik
Woda	immanentny tworzywu	Tales
Apeiron	immanentny tworzywu	Anaksymander
Powietrze	immanentny tworzywu	Anaksymenes
Ogień	Logos immanentny tworzywu	Heraklit
Woda, ogień, powietrze, ziemia	Miłość - Waśń	Empedokles
Nasiona rzeczy	Nus	Anaksagoras

3. Kierunek humanistyczny

A. W Atenach Peryklesa

Pobył Anaksagorasa w Atenach przypadł na czas najświetniejszego ich rozkwitu. Już w czasie wojen perskich Ateny uzyskały naczelne stanowisko polityczne w związku delijsko-attyckim, a ekonomicznie rozwijały się szybko wskutek znaczenia handlowego, jakie w konkurencji z Koryntem i Eginą zdobył port ateński Pireus. Znaczenie ekonomiczne Aten wzrosło jeszcze po zakończeniu wojen perskich. Jako centrum handlowe przyciągały Ateny ludność okoliczną, której napływ potęgowała łatwość, z jaką do r. 451 przed Chr. obcym przybyszom nadawano ateńskie obywatelstwo. Rozwój ekonomiczny stwarzał podwaliny pod polityczną potęgę Aten. Głównym zaś budowniczym tej potęgi stał się Perykles, któremu w r. 460 Ateńczycy powierzyli ster rządów. Ugruntował on ustrój demokratyczny Aten, zapewniając najszerszym warstwom obywateli dostęp do wszystkich urzędów i udział w życiu publicznym. I chociaż w dziejach demokracji ateńskiej nie brakło chwil ciemnych, czego jaskrawym przykładem były losy Sokratesa, to jednak ta forma ustroju miała też niewątpliwie swój wpływ na podniesienie umysłowego życia obywateli ateńskich. Nic więc dziwnego, że na tle tych stosunków politycznych, społecznych i ekonomicznych kwitło w Atenach bujne życie umysłowe. Jest to

okres klasyczny literatury i sztuk plastycznych Grecji. Wielcy pisarze dramatyczni (Ajschylos, Sofokles, Eurypides, Eupolis, Arystofanes) kształcą i bawią Ateńczyków, rozmiłowanych w widowiskach teatralnych. Twórczym wysiłkiem genialnych architektów (Kallikratesa, Iktinosa, Mnesiklesa) powstają z inicjatywy Peryklesa pomniki architektury ateńskiej: Partenon, Propylaje, Tezejon, świątynia Ateny Nike. Fidiusz zaklina boskie piękno w posągi Partenonu, Polignotos w malowidłach wskrzesza w Stoi Pokile dzieje wojny trojańskiej, chcąc uwielbiać w tej alegorii zwycięstwa nad Persami. Na polu nauk przeżywają Ateny swój wiek oświecenia. Rozkwit nauk szczegółowych idzie w parze z rozwojem myśli filozoficznej. Myśl ta coraz częściej porzuca zagadnienia natury ontologicznej i kosmologicznej a zwraca się ku zagadnieniom natury etycznej i poznawczej. Dzieje się to z jednej strony wskutek przekonania o nierozstrzygalności zagadnień ontologicznych i kosmologicznych, wywołanego trudnościami, na które natrafiały systemy filozofii przyrody, z drugiej wskutek coraz to żywszego zainteresowania się człowiekiem, jego przeznaczeniem i celem, granicami i możliwościami jego zdolności poznawczych. Człowieka, tworzącego wielką kulturę zachodniego świata, zaczyna dręczyć zagadka własnej natury. Jak ongiś Milet stał się kolebką filozofii przyrody, tak teraz Ateny stają się kolebką kierunku humanistycznego filozofii greckiej.

B. Człowiek miarą wszechrzeczy: sofisci

O tym *prytaneion*⁴⁰ wiedzy helleńskiej – jak nazwał Ateny Platon (*Protagoras* 337 d) – powiedział miał Perykles: „Całe miasto nasze jest szkołą Hellady, a każdy z nas z osobna przez to, co mu ogół daje, może z największym wdziękiem i swobodą rozwijać wszechstronnie najbardziej różnorodne zdolności” (Tukidydes, *Dzieje* II 46, pol. wyd. *Wojna peloponeska*). Tę powszechnie odczuwaną potrzebę rozwijania w sobie rozmaitych zdolności i zdobywania wiedzy zwłaszcza w zakresie zagadnień politycznych i moralnych

40 (okresie)

zaspokajali w «szkole Hellady» nauczyciele dzielności: *s o f i ś c i*, ludzie uczeni, którzy skupiali wokół siebie licznych słuchaczy, raz w tym, raz w innym nauczając mieście. Do Aten zaglądali często i gościli w nich nieraz długo; nęciła ich żywotność kulturalna środowiska i pewność dobrego zarobku, za naukę bowiem pobierali wysokie nieraz wynagrodzenie. Niektórzy z nich udzielali nauk specjalnych, przeważnie jednak uczyli praktycznej umiejętności życia. Oto jak w jednym z dialogów platońskich sofista *P r o t a g o r a s* charakteryzuje swój sposób nauczania: „Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli ze szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zasadzają gwałtem do rachunków i astronomii, i geografii, i muzyki im się każą uczyć... a do mnie jak przyjdzie (mowa o młodzieńcu, który pragnął się kształcić u Protagorasa), nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach państwa i działać, i mówić” (Platon, *Protagoras* 318, tłum. W. Witwicki). W związku z tym programem ogromną wagę przywiązywali sofisci do retoryki, czyli sztuki wymowy. Uczyli mówić pięknie i przekonująco, uczyli chwytów polemicznych, szczylic się tym, że potrafią każde zdanie, a więc nawet takie, w którego słuszność samemu się nie wierzy, tak przedstawić, że słuchacz uzna je za prawdziwe, uczyli – według słynnego określenia Protagorasa – „jak słabsze zdanie uczynić silniejszym” (Diels 74 A 21). Wysłunięcie na pierwszy plan retoryki skłaniało sofistów do studiów lingwistycznych. Studia *P r o d i k o s a* z Keos, autora słynnej przypowieści o Heraklesie na rozdrożu, nad synonimami, klasyfikacja zdań Protagorasa, rozważania stylistyczne Gorgiasza wpływają z chęci udoskonalenia sztuki rozprawiania.

Przygotowując ludzi młodych do tego, by umieli „w rzeczach dotyczących państwa i działać, i mówić”, szerzyli niektórzy z sofistów pogląd, iż prawa obowiązujące i zasady moralne nie powstają na tle jakiegoś wszystkim ludziom wrodzonego poczucia sprawiedliwości, lecz są *rzeczą* mniej lub więcej dowolnej konwencji. Prawo pozytywne, nie będąc niczym przyrodzonym, nie pochodzi – ich

zdaniem – z natury (*φύσει*), lecz jest czymś umownym, co powstaje z ustanowienia ludzkiego, konwencjonalnie (*θεσει, νόμω*), co można zmienić, obalić i obchodzić, o ile tylko ma się na to dość siły i sprytu. Według Kalliklesa, reprezentującego w jednym z dialogów platońskich tę naukę, prawa i konwenanse społeczne ustanawiają ludzie słabi a chytry z obawy przed naprawdę mocnymi i dzielnymi jednostkami. Prawo naturalne, przyrodzone, to prawo silniejszego w jego dążeniu do mocy władzy. Wedle tego prawa godzi się i jest rzeczą sprawiedliwą, ażeby „jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza” (Platon, *Gorgiasz* 483, tłum. W. Witwicki). Inaczej tłumaczył sobie genezę konwencji społecznych sofista Trazymach. Nie słabi wymyślili je dla ochrony przed jednostkami potężnymi, lecz silni narzucili je słabym. Sprawiedliwością nazywają ludzie to, co korzyść przynosi ciemieżcom, a szkodę uciemieżonym. Prawo naturalne wyższe jest od pozytywnego. Znowu inaczej nieco zapatrywał się na tę kwestię sofista Antyfon, który podkreślał doniosłość konwencji moralnych i społecznych, o ile tylko zgodne są z rozumem. Ale nie tylko prawa i normy działania uważali niektórzy sofisci za rzecz dowolnej konwencji. Podobny charakter przypisywali niektórzy z nich wierzeniom religijnym. I tak np. wedle K r i t i a s a religię wymyślić miał jakiś silny władca, by w ten sposób zyskać nowy środek ujarznienia poddanych.

Ów konwencjonalizm na polu etyki i religii szedł u sofistów w parze z relatywizmem, tj. z poglądem, że nie ma prawd bezwzględnych. Według relatywistów ten sam sąd, prawdziwy dla kogoś w pewnych warunkach, okaże się fałszywy dla kogoś innego, a nawet dla tej samej osoby w zmienionych okolicznościach. Za twórcę tego relatywizmu epistemologicznego uchodzi P r o t a g o r a s z Abdery (487-411 przed Chr.), najwybitniejszy filozof wśród sofistów. Znanym był jako prawodawca panhelleńskiej kolonii Turioi w Grecji Wielkiej. Z licznych jego prac, z których, jak się zdaje, najważniejsza była rozprawa *O prawdzie*, zachowało się tylko kilka fragmentów. W Atenach, gdzie częstym był gościem, otaczano go czcią, podziwiając go „jak boga... z powodu jego mądrości” (Platon, *Teajtet* 161). Powodzenie życiowe Protagorasa uległo jednak

zaćmieniu, gdy w r. 411 oskarżono go o bezbożność, a dzieło jego *O bogach* spalono. Wolność myśli i słowa, którą tak chętnie chlubili się oświeceni Ateńczycy (por. Tukidydes *Dzieje* II, *Wojna peloponeska*, 34-46), spotykała się od czasu oligarchicznych rządów Rady Czterystu coraz częściej z prześladowaniem ze strony wszechwładnego demosu ateńskiego. Szerokie warstwy społeczeństwa ateńskiego niechętnym okiem spoglądały na tych, którzy trzeźwą, krytyczną myślą podważali tradycyjnie uznawane autorytety religijne, moralne czy polityczne. Toteż nie brakło zgorszonych, gdy Protagoras na zebraniu w domu Eurypidesa przedstawił swój traktat *O bogach*, zaczynający się słowami: „O bogach wiedzieć nie mogę ani czy istnieją, ani czy nie istnieją, ani też poznać nie potrafię żadnych ich własności; wiele bowiem staje temu na przeszkodzie: i niepewność rzeczy i krótkość ludzkiego żywota” (Protag. fgm. 4). Oskarżony na tej podstawie o bezbożność, Protagoras z obawy przed wynikiem procesu uszedł z Aten. Nie sądzone mu jednak było ocalenie. W drodze na Sycylię utonął.

Jako myśliciel Protagoras w sposób zdecydowany odwraca się od zagadnień kosmologicznych, a zainteresowania swe skupia na zagadnieniach poznania prawdy. Z dzieła jego *O prawdzie* zachował się jeden tylko fragment, obszerniejsze zaś przedstawienie jego epistemologicznych poglądów znajdujemy w *Teajecie* Platona i w *Zarysach Pirrońskich* Sekstusa Empiryka. Ze źródeł tych dowiadujemy się, że zdaniem Protagorasa jedyną podstawą naszego poznania jest doświadczenie zmysłowe. Ono jest też jedynym kryterium rzeczywistości. Ponieważ zaś doświadczenie zmysłowe, będąc zależne od subiektywnych własności doznającego osobnika, różne jest u różnych ludzi i różne u tego samego człowieka w różnych chwilach jego życia, przeto nie ma bezwzględnych prawd o rzeczywistości. Jeden i ten sam sąd dla jednego prawdziwy, dla drugiego okaże się fałszywy. A skoro doznanie zmysłowe jest kryterium rzeczywistości, to i to, czy coś istnieje, czy nie istnieje, względne jest i subiektywne. Ta sama rzecz dla jednego istnieje, a dla drugiego może nie istnieć, dla jednego jest taka, a dla drugiego zgoła różna. Ta sama potrawa, która słodką wydaje się zdrowemu, choremu wyda się gorzką. I nie można powiedzieć, że jeden

się ludzi, a drugi sądzi prawdziwie. Obaj mają słuszość; dla każdego z nich bowiem rzeczywistość jest inna, taka mianowicie, jakiej doznaje. Bo, jak we wspomnianym fragmencie mówi Protagoras: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek; istniejących, że są, nie istniejących, że nie są”. W związku z tymi wywodami twierdził Platon (*Teajtet* 161), że stając na gruncie protagorasowego subiektywizmu przyjąć wypadnie, iż nikt nie może się mylić, czyli że nie ma sądów fałszywych w dobrej wierze wydanych. Zatem mógłby ktoś wysnuć konsekwencję, iż zdanie szaleńca równą ma wartość, co zdanie mędrca. I jakąż tedy na stanowisku Protagorasa można mieć podstawę do odrzucania jednych, a uznawania innych sądów? Protagoras podstawę taką posiadał. A mianowicie: jakkolwiek wszystkie sądy, wydane zgodnie z czymkolwiek doświadczeniem, uznawał za równie prawdziwe w tym znaczeniu, że dotyczą rzeczywistości takiej, jaka ona jest dla sądzącego podmiotu, to jednak nie uważał, by wszystkie sądy były równouprawnione, gdyż jedne z nich okazują się pożytecznymi, inne szkodliwymi; ściślej: jedne oparte są na doznaniach pożytecznych, inne na doznaniach szkodliwych. Kryterium tego, co ludzie zowią prawdziwością sądów, tkwi zatem w ich użyteczności. Takim postawieniem sprawy kryterium prawdy wyprzedzał Protagoras nowoczesnych pragmatystów, tak jak podkreśleniem roli doświadczenia zmysłowego jako jedyne źródła i kryterium poznania torował drogi różnym odcieniom filozofii pozytywistycznej.

Głosząc względność prawdy i rzeczywistości, podkopywał Protagoras zaufanie w wartość poznania ludzkiego i potoczną wiarę w niezależność rzeczywistości od poznającego podmiotu. Znacznie dalej w burzeniu potocznych mniemań poszedł współczesny Protagorasowi inny głośny sofist, G o r g i a s z z Leontinoi (483-375 przed Chr.), który dialektyczną metodą, przypominającą wywody Zenona z Elei, dowodził w rozprawie *O niebycie czyli o przyrodzie* (*Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*) trzech tez: 1. nic nie istnieje; 2. gdyby nawet coś istniało, nie byłoby poznawalne; 3. gdyby nawet było poznawalne, to poznania tego nikomu nie można by udzielić. Niektórzy sądzą, że rozprawa *O niebycie* była tylko retorycznym popisem Gorgiasza, próbką sofistycznej sztuki dowodzenia naj-

mniej prawdopodobnych tez. Bez względu na to, czy się tę interpretację przyjmie czy nie, należy stwierdzić, że myśli zawarte w rozprawie Gorgiasza nie przeszły bez echa. Tkwiło w nich źródło późniejszego greckiego agnostycyzmu i sceptycyzmu.

Gorgiasz uchodził za niedoścignętego mistrza w metodzie dialektycznej. Nie było tezy, której nie podjąłby się bronić. Starali się go w tym naśladować inni sofisci. To częste u sofistów posługiwanie się metodą dialektyczną w celu zręcznego ukrycia błędu i nadania pozorów prawdy twierdzeniom fałszywym stało się jedną z przyczyn, dla których zaszczytne miano sofisty nabierać zaczęło ujemnego znaczenia. Wyraz «sofista», który pierwotnie znaczył tyle co «mędrzec», a od czasu Protagorasa tyle co «nauczyciel dzielności», zaczął powoli wchodzić w użycie w znaczeniu ubocznym, znaczyć tyle, co «człowiek, który wykrętną dialektyką twierdzeniom, we własnym przekonaniu fałszywym, stara się nadawać pozory prawdy». Do wytworzenia się tego pejoratywnego znaczenia wyrazu «sofista» w niemałej mierze przyczynili się Platon i Arystoteles: pierwszy w dialogach poświęconych krytyce nauki i metody sofistów (*Sofista*, *Eutydem*), drugi przede wszystkim w rozprawie *O dowodach sofistycznych* (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*). Zdanie Arystotelesa o sofistyce, że jest upozorowaną mądrością, a o sofistach, że są ludźmi bogacącymi się na tej udanej mądrości (*Soph. el.* 165 a 21), przyczyniło się niewątpliwie do niesprawiedliwej jednostronności, z jaką przez długi czas oceniano działalność sofistów. Dopiero od czasów Hegla zaczęto zwracać uwagę na doniosłe znaczenie sofistów dla rozwoju myśli filozoficznej w starożytności i na konieczność rewizji ujemnych o nich sądów Platona i Arystotelesa.

C. W walce o bezwzględność prawdy i dobra: Sokrates

Raz na setki lat pojawiają się wśród ludzkich społeczeństw jednostki niezwyklej miary. Ludzie ci za życia uwielbiani przez jednych, nienawidzeni przez drugich, stwarzają własny świat myśli, po śmierci zasięgiem swych wpływów wybiegają daleko w przyszłość, stają się nieśmiertelni. Typy wielkich nauczycieli ludzkości. Należy do nich niewątpliwie S o k r a t e s.

Przyszedł na świat w Atenach w r. 469 przed Chr., jako syn ubo-
giego rzeźbiarza Sofroniskosa i położnej Fajnarety. Za młodu inte-
resował się filozofią przyrody, rychło jednak ją zarzucił, nie
wierząc, podobnie jak sofiści, w możliwość dojścia na tym polu
do uzasadnionych rozstrzygnięć. Pochłonięty go całkowicie sprawy
ludzkie, potrzeba realizowania nakazu boga delfickiego: „poznaj
samego siebie”. Od życia politycznego stronił. Szukanie możnych
protektorów na krętych drogach życiowego kompromisu, które
wiodły w Atenach do publicznych stanowisk, budziło w nim odra-
zę. Nie uchylał się jednak nigdy od obowiązków obywatelskich
i spełniał je z największą rzetelnością. Trzykrotnie brał udział
w wyprawach wojennych, budząc podziw odwagą i wytrzymałością
na trudy. Gdy zaś wypadło mu przewodniczyć w r. 460 na Zgroma-
dzeniu, na którym domagano się postawienia w sposób nielegalny
przed sąd przywódców floty ateńskiej, oparł się temu w imię prawa
i nie dopuścił do uchwały, mimo wzburzenia zebranych i zarzutów
zdrady, którymi go obsypano. Niezlomny był i nieustępliwy dla sie-
bie i innych, gdy w grę wchodziła prawda i sprawiedliwość. Od-
miennie niż sofiści wierzył, że w każdej sprawie prawda jest tylko
jedna i bezwzględna, a nie różna dla różnych ludzi. Wierzył w po-
tęgę rozumu ludzkiego, a poszukiwanie prawdy, zwłaszcza w za-
kresie zagadnień etycznych, tudzież walkę z ukrytymi pod pozorami
mądrości ignorancją i niejasnością myśli uważał za cel swego życia.
A wierzył przy tym, że sama wiedza o tym, co dobre, uczyni ludzi
dobrymi. Najwyższym dobrem jest dzielność (*ἀρετή*), polegająca
na wiedzy o tym, jak należy postępować. I nie jest dzielność czymś
względny, jak uczyli sofiści. Jest dobrem najwyższym zawsze i wszę-
dzie. Ponieważ zaś tylko człowiek dzielny może być szczęśliwy i po-
nieważ każdy z natury do szczęścia dąży, przeto, aby stać się dzielnym,
wystarczy wiedzieć na czym dzielność polega. Ludzie są źli z braku
wiedzy. Nie wiedzą, na czym polega sprawiedliwość, nie wiedzą,
kto jest naprawdę dzielny, i dlatego błędzą. Nawet ci, którzy za
mądrych się uważają i za takich uchodzą – sofiści, kapłani, politycy
– w gruncie rzeczy dalecy są od prawdy. Toteż nie szczędził Sokra-
tes ni czasu, ni trudu, by ludziom potrzebę szukania prawdziwej
wiedzy uświadomić. Czynił to w rozmowach, które prowadził ze

znajomymi i z obcymi przy każdej nadarzającej się sposobności. Stał
się niebawem jedną z najbardziej znanych osobistości w Atenach.
Ustawicznie spotykano na rynku, na ulicy, w stadionie tego czło-
wieka z wielką niekształtną głową i mądrymi oczyma, o którym
mawiał Alkibiades, „że jest najpodobniejszy do tych sylenów, sie-
dzących w kapliczkach, których snycerze robią z pozytywką albo
fletem w rękę; sylen się otwiera, a w środku – posążki bogów”
(Platon *Uczta* XXXII, tłum. W. Witwicki). Otaczała go zwykle gro-
madka młodych ludzi; a on rozmowy z nimi prowadził o tym, co
znaczą różne wyrazy, jak «męstwo», «sprawiedliwość», «roztrop-
ność»; innymi słowy, szukał wspólnie z nimi definicji pojęć ogól-
nych. Sądził bowiem, że w tych definicjach wyraża się bezwzględne
poznanie. Pojęcia ogólne i sądy ogólne na rozumowaniu oparte
składają się na wiedzę prawdziwą – nie subiektywne wrażenia
i oparte na nich złudne mniemania, jak uczy sofiści. Ażeby zaś
dojść do definicji jakiegoś pojęcia ogólnego, np. do definicji jakie-
goś pojęcia sprawiedliwości, porównywał poszczególne przykłady
sprawiedliwości i starał się wykrywać ich cechy wspólne, które im
i tylko im przysługują, i dzięki którym właśnie te wypadki nazywa
się sprawiedliwymi. W ten sposób dochodził do ustalenia treści
ogólnego pojęcia sprawiedliwości.

Nieraz też w obecności swych młodych przyjaciół na rozmowy
wyciągał rozmaitych «fachowców»: sofistów, wieszczków, polityków.
Podchodził do nich niby to jako ten, który pragnie się od nich
mądrości nauczyć, a gdy odpowiadać zaczęli na jego pytania,
pokazywało się zwykle, że brak im tej wiedzy, której posiadaniem
się chętnie. Na uświadomianiu niewiedzy tym, którym się zdawało,
że wiele wiedzą i że będą pouczać skromnego filozofa, polegała
tzw. *ironia sokratyczna*. A gdy już ten, z którym
rozmawiał, uświadomił sobie swoją niewiedzę i tkwiące w temacie
trudności, wówczas Sokrates przy pomocy pytań usiłował napro-
wadzić go na sformułowanie właściwej odpowiedzi; mawiał wtedy,
że uprawia sztukę swojej matki Fajnarety: pomaga przy narodzi-
nach prawdy. Zdarzało się, że i Sokrates sam nie umiał znaleźć de-
finicji pojęcia, która by go zadowoliła. Wtedy wynik rozmowy
ograniczał się do stwierdzenia niewiedzy. Ale i ten wynik był nie

do pogardzenia. Wszak wiedzieć, że się czegoś nie wie, to także mądrość nie lada. Cenił ją sobie Sokrates, gdy mawiał, że tym się różni od innych ludzi, że wie, gdy czegoś nie wie, podczas gdy oni, gdy czegoś nie wiedzą, z tej niewiedzy nie zdają sobie sprawy. I sądził, że na tym polega jego mądrość i że tak tylko rozumieć należy słowa wyroczni delfickiej, która go nazwała najmądrszym z wszystkich ludzi.

Ale przypatrzmy się bodaj na chwilę Sokratesowi w codziennej jego robocie, gdy poszukuje prawdy i uświadamia komuś brak wiedzy i to wiedzy w zakresie spraw etycznych, a co za tym idzie, brak dzielności. Oto spotyka Sokrates nadętego wieszczka i kapłana Eutyfrona, który spieszy ze skargą na własnego ojca archona-króla. Ojciec kazał uwięzić niewolnika, który zabił mu służącego, a zanim odpowiedź nadeszła z Aten, co zrobić z winnym, ten zmarł z zimna i głodu. Na tej podstawie skarży Eutyfron swego ojca o zabójstwo. Zagadnięty przez Sokratesa, chełpi się, że idzie spełnić czyn wielce zbożny. On, kapłan zna się chyba na tym, co zbożne, a co bezbożne. Sokrates, którego poczucie moralne każe zgłębiać inaczej oceniać postępowanie Eutyfrona, prosi wieszczka, by go pouczył zechciał, co to zbożność, a co bezbożność. W odpowiedzi Eutyfron nie podaje definicji zbożności, tylko zaznacza, że zbożną jest rzeczą podać do sądu zabójcę czy świętokradcę, choćby to był ojciec własny czy matka rodzona. Sokrates zwraca wieszczkowi uwagę, że nie o ten czy ów poszczególny czyn zbożny się pyta, lecz o z b o ż n o ś ć w o g ó l e, o i s t o t ę wszystkich zbożnych czynów. Prosi więc o podanie definicji zbożności. Pada pierwsza definicja: zbożne jest to, co miłe bogom – bezbożne to, co bogom niemiłe. Sokrates wykazuje teraz Eutyfronowi, że jeśli się przyjmuje tę definicję, a zarazem zgodzi na głoszone przez Eutyfrona zdanie, iż bogowie kłócą się między sobą i że to samo jednemu z bogów może się podobać, a innemu nie, to trzeba się też będzie zgodzić, że jeden i ten sam czyn może być zbożny i bezbożny zarazem. Raczej już należałoby uznać za zbożne to, co miłe w s z y s t k i m bogom, a za bezbożne to, co w s z y s t k i m bogom niemiłe. Ale i ta definicja Sokratesa nie zadowalała. Doprowadza on wieszczka do przyznania, że nie dlatego coś jest zbożne, że jest bogom miłe, lecz raczej dlatego jest bogom miłe, że jest zbożne. Może

więc należałoby określić zbożność jako część sprawiedliwości, mianowicie tę część, która dotyczy służby bogom. Tu wyłania się nowa trudność. Cóż takiego służba bogom? Na czyją obliczona jest korzyść? Eutyfron sądzi, że służba ta polega na umiejętności składania ofiar i zanoszenia modłów. Ale – zauważa Sokrates – ofiary {składać znaczy dawać, a modlić się znaczy prosić. Dawać zaś trzeba to, co komuś jest potrzebne, a prosić o to, co nam jest potrzebne. Byłaby więc służba boża czymś w rodzaju handlu zamiennego między bogami a ludźmi. Lecz coż takiego można dać bogom, co by im było potrzebne i co by im korzyść przyniosło? Wszak bogowie niczego nie potrzebują. A zatem, czym są owe dary i modły przez ludzi bogom składane? Eutyfron odpowiedź ma gotową: nie są one bogom potrzebne, ale są im miłe. I wraca ponownie do zarzuconej już definicji, że zbożne jest to, co miłe bogom. Sokrates wytyka mu to i prosi, by raz jeszcze od początku zechciał z nim sprawę rozpatrzyć, by dojść wreszcie do poznania istoty zbożności. Zresztą – dodaje ironicznie – ty chyba wiesz dobrze, co zbożne a co bezbożne, przecież w przeciwnym razie nie odważyłbyś się oskarżać w sądzie starego ojca. „Więc powiedz, Eutyfronie przeznacny, nie kryj: co to jest, jak sądzisz?” (Platon, *Eutyfron* 15, tłum. W. Witwicki). Ale wieszczek ma dość. Pod pretekstem braku czasu odchodzi. I odchodzi niewątpliwie rozgoryczony na Sokratesa, że ... jego głupotę i brak serca odsłonił.

Takich obrażonych Eutyfronów było w Atenach wielu. Jednostki lepsze porywał Sokrates swoją miłością prawdy i dobra. Całą duszą byli mu oddani ludzie tacy jak Kriton, Platon, Ksenofon, Apollodoros, Chajrefont, Alkibiades. A liczba takich entuzjastów nauki Sokratesa była zwłaszcza w kołach młodzieży bardzo wielka. Ale nie brakło i wrogów. Jedni uważali go za przewrotnego sofistę – takim z całą zjadliwością odmalował go Arystofanes w *Chmurach*, ... wystawionych na scenie w r. 423. Inni darować mu nie mogli, że ich publicznie w rozmowach ośmieszył, wykazując jak płytkie, powierzchnowe i mętne były ich poglądy w sprawach, których znawstwem się szczycili. A że Sokrates nie krył się nadto z krytyką stosunków politycznych, więc niechęć rosła. Ten mądry człowiek ... ateńskiemu pospółstwu ciążył zaczynał nieznośnie.

Opowiadano sobie, że Sokrates bogów państwowych nie szanuje i religię obraża. Zapewne, że wobec mitów zachowywał się Sokrates z ostrożną rezerwą. Jedne wydawały mu się piękne, inne obrażać musiały jego poczucie moralne. Raziło go, gdy się bogom przypisywało wady i występki ludzkie. Ale to nastawienie dzieliło z nim wielu oświeconych Greków, a sofisci o wiele dalej posuwali się w krytyce tradycyjnych wierzeń. Sokratesa te sprawy zbytnio nie zajmowały. Inne go pochłaniało zagadnienie. Oto, jak sam o tym mówi do młodego Fajdrosa w platońskim dialogu: „Ja całkiem nie mam na to głowy i czasu. A to widzisz dlatego: Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, *ποζναξιεισαιμεγο*. Więc mi się to śmiesznym wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nieswoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję” (Fajdros 299, 230, tłum. W. Witwicki). W gruncie rzeczy Sokrates był naturą religijną. Działalność swą w Atenach pojmował jako misję przez Boga sobie powierzona. Mawiał, że jakiś tajemny głos boży (*δαίμωνιον*) w nim się niekiedy odzywa. Skłonny był wierzyć w nieśmiertelność duszy. Nieobca mu też była potrzeba modlitwy. Prosił w niej o to, co uważał za najważniejsze w życiu: o moc panowania nad sobą i o piękno duszy. Oto jak modli się w cieniu starych drzew po rozmowie z Fajdrosem: „Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co mam w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry! A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim” (Fajdros 279 tłum. W. Witwicki).

W r. 399 oskarżono Sokratesa o bezbożność i psucie młodzieży. Ze skargą wystąpił lichy tragik Meletos, podpisali ją nadto właściciel garbarni Anytos (główny sprawca oskarżenia) i retor Lykon. Tekst oskarżenia brzmiał: „Występku dopuszcza się Sokrates, nie uznając bogów uznawanych przez państwo, inne zaś nieznane bóstwa wprowadzając. Występku też dopuszcza się, psując młodzież. Kara: śmierć” (Diogenes Laertios II 40). Ani Sokrates, ani jego przyjaciele zbytnio się tym oskarżeniem nie przejmowali.

Trudno było przypuszczać, by brano pod uwagę napaść Meletosa. Tymczasem sprawa przybrała poważny obrót. Proces się rozpoczął i Sokrates stanął przed sądem przysięgłych, złożonym z pięciuset wylosowanych obywateli. Oskarżonemu przysługiwało w Atenach prawo wygłoszenia przemówienia obronnego, a w razie uznania go winnym, prawo proponowania innej kary niż ta, którą proponował oskarżyciel. Być może, gdyby Sokrates usiłował wzruszyć sędziów błaganiem pokornym a schlebiającym, uznaliby go niewinnym. Nie byłby jednak wtedy Sokratesem. W poczuciu swej niewinności i swych zasług, w poczuciu, iż dobrze wypełnił misję czynienia ludzi lepszymi, Sokrates w swym przemówieniu nie prosił o łaskę, lecz domagał się sprawiedliwości, nie wzruszał, lecz przemawiał do rozumu, nie schlebiał, lecz upominał. W rezultacie sąd uznał go winnym większością 60 głosów. Sokrates zabrał więc głos raz jeszcze. Ponownie stwierdził swą niewinność i zamiast prosić – jak się spodziewano – o karę wygnania lub grzywny, ironicznie zaproponował, by sędziowie uchwalili dlań prawo do wiktury na koszt państwa w prythaneion ateńskim. Wszak w ten sposób wynagradzano zasłużonych obywateli, a chyba należy do nich zaliczyć człowieka, który całe swe życie bezinteresownie, bez pobierania od kogokolwiek najmniejszego wynagrodzenia, poświęcił doskonaleniu obywateli. Spokój, ironia i wzgarda, z jaką Sokrates przyjął wynik pierwszego głosowania, podrażniły przysięgłych: wyrok śmierci zapadł większością 140 głosów. Wyroku nie wykonano zaraz. W tym czasie bowiem odbywała się doroczna pielgrzymka na wyspę Delos do świątyni Apollina, a zwyczaj religijny zabraniał wykonywania wyroków śmierci przed powrotem pątników. Przeto miesiąc cały spędził Sokrates w więzieniu w oczekiwaniu śmierci. Nie pilnowano go zbytnio i przyjaciele usiłowali namówić go do ucieczki. Ale Sokrates oparł się stanowczo wszelkim namowom. Śmierci się nie lękał, a ucieczkę z więzienia uważał za czyn nielegalny. Dni dzielące go od śmierci spędzał po dawnemu na rozmowach z przyjaciółmi. Do końca zachował panowanie nad sobą. Na kilka godzin przed śmiercią dyskutował jeszcze z uczniami o nieśmiertelności duszy. Potem z całym spokojem wypił podaną mu truciznę. Ostatnie chwile Sokratesa opisał Platon w dialogu *Fedon*. Dialog kończy się

słowa: „Tak nam... skonał przyjaciel; człowiek, o którym możemy powiedzieć, że ze wszystkich, którychśmy wtedy znali, najlepszy był i w ogóle najmądrzejszy i najsprawiedliwszy” (tłum. W. Witwicki). Sokrates działadźadnych nie pisał. Życie jego i poglądy znamy z dialogów Platona ze *Wspomnień Sokratesa* Ksenofonta i z krótkich wzmianek w *Metafizyce* Arystotelesa.

Wpływ Sokratesa był ogromny. Nic dziwnego, wszak widziano w nim ucieleśnienie ideału prawdziwego filozofa, doskonałą harmonię życia z prawdami, które głosił. Pod jego wpływem przez długi czas etykę, czyli naukę mądrości życiowej uważano za najważniejszą dziedzinę pracy filozofa. Intelektualizm zaś etyki Sokratesa, wyrażający się w założeniu, że dzielność polega na wiedzy o tym, jak należy postępować, stał się punktem wyjścia całego szeregu systemów etyki, które w podporządkowaniu życia nakazom rozumu widziały drogę do szczęścia i dobra. Nie mniej doniosłe znaczenie posiadał pogląd Sokratesa wedle którego prawdziwie bezwzględna wiedza wyraża się w sądach i pojęciach ogólnych. Ten pogląd na istotę wiedzy tworzy rdzeń platońskiej i arystotelesowej nauki o wiedzy i poznaniu a za pośrednictwem Platona i Arystotelesa oddziaładł w sposób decydujący na dalszy rozwój myśli filozoficznej.

D. Żyj rozumnie: szkoły sokratyczne

Po śmierci Sokratesa niektórzy z jego uczniów poczęli bądź w Atenach, bądź w innych miastach greckich tworzyć szkoły filozoficzne. Najbliższym a zarazem najsamodzielniejszym uczniem Sokratesa był Platon. Jego filozofią jednak jako pełnym systemem poglądu na świat zajmiemy się później, ograniczając się w tym rozdziale do omówienia działalności szkół, które nie dążyły do jakiejś syntezy filozoficznej, lecz bardziej jednostronnie rozwijały pewne elementy nauki Sokratesa. W szkołach tych obok wpływu Sokratesa zaznaczają się wpływy innych myślicieli, zwłaszcza sofistów i eleatów. Do szkół sokratycznych należą: 1) szkoła cynicka, 2) szkoła hedonistyczna, czyli cyrenajska, 3) szkoła megarejska, 4) szkoła elidzko-erytrejska. Członkowie dwóch pierwszych zmiierzają przede

wszystkim do wytworzenia systemów mądrości życiowej, opartych na założeniach etyki Sokratesa, i do konsekwentnego zastosowania tych systemów w swym postępowaniu; członkowie trzeciej i czwartej zwracają się ku zagadnieniom poznawczym i dialektycznym, nie zaniedbując jednak filozofii praktycznej. Wspólną cechą wszystkich tych szkół jest podkreślanie roli rozumu w życiu, wiara, że tylko ten, kto poddaje się w działaniu nakazom rozumu, osiąga dzielność i szczęście.

Założycielem szkoły cynickiej był A n t y s t e n e s, syn Ateńczyka i niewolnicy trackiej, zrazu uczeń sofisty Gorgiasza, następnie gorący zwolennik Sokratesa. Po śmierci Sokratesa otworzył szkołę, która mieściła się w gimnazjum na placu zwanym Cynosarges. Stąd nazwa szkoły. Z czasem zaczęto wywodzić nazwę c y n i k ó w od przymiotnika «kynikos», tj. «psi», przy czym sami cynicy chętnie tę etymologię podtrzymywali. Mawiali przeto, że cynik jak pies czujny jest w stóźowaniu siebie, jak pies nie krępuje się otoczeniem, jak pies proste i nieliczne ma potrzeby.

Następcą Antystenesa był D i o g e n e s z Synopy, który słynął z pełnego abnegacji trybu życia i z trafnych a ciętych powiedzeń. Opowiadano o nim, że beczka pusta, jeden z dużych glinianych pitosów, służyła mu za mieszkanie. Lubił wygrzewać się w słońcu, leżąc przed tym godnym cynika domem. Miał go raz tak zastać – pono w Koryncie – Aleksander Macedoński i wdać się z nim w rozmowę, na zakończenie której pozwolił filozofowi prosić o jaką chce łaskę. „Nie zasłaniaj mi słońca, więcej niczego nie pragnę” – brzmiała odpowiedź Diogenesa. Uczniem Diogenesa był K r a t e s z Teb, który wyrzekł się wielkiego majątku, by żyć wedle zasad cynizmu wraz z żoną Hiparchią i szwagrem Metroklemem. Od czasu Diogenesa cynicy coraz większy nacisk kładli na sposób życia, coraz mniej zajmując się rozważaniami teoretycznymi. W takim charakterze na wskroś praktycznym przetrwała szkoła cynicka przez szereg wieków. Przedstawicielei jej spotykamy jeszcze w IV wieku po Chr.

Ośrodkiem nauki cyników były zagadnienia e t y c z n e. Etyka ich, jak wszystkie prawie systemy etyki starożytnej, ma zabarwienie eudajmonistyczne, tj. wychodzi z założenia, że celem życia ludzkie-

go jest szczęście. Przyjąwszy zaś pogląd Sokratesa, że szczęście prawdziwe polega na dzielności, głosili cynicy, że jedynym celem człowieka i jedynym jego dobrem jest dzielność. Ona sama przez się wystarcza do szczęścia (*αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν*), wszystko inne zatem winno się stać człowiekowi obojętnym (*ἀδιάφορον*). Ta obojętność względem dóbr zewnętrznych, względem igraszek losu, względem tego, co nas od innych spotyka, zapewnia człowiekowi wolność i niezależność wewnętrzną, zapewnia mu spokój i panowanie nad sobą, jest podstawą prawdziwej mądrości życiowej. Mędrce jest ten, kto wyzwolił się wewnątrz, kto wyzbył się pożądań, namiętności i potrzeb. Pogląd ten, mający swe źródło w nauce Sokratesa, cynicy głosili z całą bezwzględnością i skrajną nieustępliwością. O prawdziwych cynikach mówi Krates (Klemens Al., *Stommata* [Kobierce], II 413 A):

Niezgięci w jarzmie żądz, w jej służbę niezapredani
Jedną wielbią królowę: swobodę nieśmiertelną.

Zdobycie tej niezależności wewnętrznej wymaga pracy i ćwiczenia (*ἀσκησις*, stąd «*asceza*»). Nie znaczy to, by dzielność była czymś, co nie odpowiada naturze ludzkiej. Wręcz przeciwnie: dzielność przysługuje istocie człowieka, jest jego dobrem naturalnym i jedynym. Przeciwwstawiając, śladem sofistów, temu co przyrodzone, to co umowne, sądzili cynicy, że wszystko, co nie jest dzielnością a co ludzie za dobre zwykli uważać, jest tylko wytworem sztucznych konwencji, z którymi mędrzec, chcąc żyć dzielnie, a zatem zgodnie z naturą, nie może się liczyć. Za takie wytwory sztucznych konwencji uważali cynicy między innymi rodzinę, ustrój społeczny i państwo. Na tej podstawie występowali przeciw wszelkim nierównościom społecznym, przeciw niewolnictwu i upośledzeniu kobiet. Mędrzec jest obywatelem całego świata (*κ κοσμοπολίτης*), człowiekiem i tylko człowiekiem.

Wprowadzając konsekwentnie swoje zasady w życie, cynicy często popadali w konflikt z opinią publiczną, którą głośno sobie lekceważyli. Stąd tego rodzaju nieliczenie się w postępowaniu

z uznanymi powszechnie normami i jawne obrażanie opinii publicznej zaczęto z czasem nazywać cynizmem.

Spadkobiercami złagodzonej etyki cyników stali się w III wieku przed Chr. stoicy.

Spośród cyników – jak się zdaje – tylko Antystenes zajmował się poza zagadnieniami etyki także zagadnieniami poznania i prawdy. W tej dziedzinie dochodził jednak do rozstrzygnięć bliższych stanowisku epistemologicznemu sofistów aniżeli Sokratesa.

Podobnie i twórca szkoły cyrenajskiej, Arystyp z Cyreny, w rozważaniach swych epistemologicznych rozwijał poglądy raczej w duchu sofistów niż Sokratesa. Wychodząc z protagorasowego subiektywizmu i sensualizmu, doszedł do przekonania, że jedynie poznawalne są własne wrażenia. Nie informują nas one jednak o przedmiotach zewnętrznych, skoro jeden i ten sam przedmiot raz tak, a raz inaczej się przedstawia. Ale nie tylko przedmioty świata zewnętrznego są niepoznawalne. Również niedostępne naszemu poznaniu są wrażenia innych ludzi. Przekonanie, że doznania ich są takie same jak nasze, bierze się stąd, iż mówiąc posługują się oni na oznaczenie ich takimi samymi wyrazami, jakimi my się posługujemy na oznaczenie własnych przeżyć. Nie wynika stąd jednak, by treść tak samo nazywanych doznań musiała być u różnych ludzi taka sama. Arystyp nawet był raczej skłonny przypuszczać, że jest ona u różnych osobników różna.

Skoro jedynym przedmiotem poznania są nasze własne wrażenia, to nie ma sensu zadawać sobie pytań, dotyczących budowy i powstania świata. Pytania te bowiem są zasadniczo nierozstrzygalne. Toteż Arystyp całą uwagę skupiał na zagadnieniach etyki, którą rozwijał zgodnie ze swymi założeniami epistemologicznymi. Nasze wrażenia, będące jedynym przedmiotem poznania, są bądź przyjemne, bądź przykre. Człowiek z natury unika przykrości a dąży do przyjemności, przyjemność bowiem jest jedynym bezwzględnym dobrem, a przykre jest jedynym bezwzględnym złem. Zatem nie wyrzekanie się pragnień i potrzeb – jak głoszą cynicy – lecz umiejętne ich zaspokajanie jest objawem mądrości życiowej i zapewnia człowiekowi szczęście. Ten pogląd, że jedynym dobrem i celem człowieka jest przyjemność, nazwano *hedonizmem* (od

ἡδονή «przyjemność»), etykę na tym założeniu opartą, etyką «hedonistyczną», a szkołę Arystypa szkołą «hedonistyczną». Przyjemności różnią się – zdaniem Arystypa – między sobą tylko siłą, a nie jakością, zatem wszelkie rodzaje przyjemności są równouprawnione, a o wyborze decydować musi stopień ich intensywności. Ponieważ zaś stany wrażeńiowe są krótkie i przelotne, przeto nie trzeba zbyt rozglądać się za przyszłym domniemaniem szczęścia, tylko raczej cieszyć się chwilą, korzystając z każdej nadarżającej się sposobności uprzyjemniania sobie życia. Pamiętać tylko o tym trzeba, że doradcą i kierownikiem w przysparzaniu sobie przyjemności musi być rozum. Tylko rozumna rozważa umożliwia człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Ona uczy umiejętnego używania przyjemności, skutecznego urzeczywistniania pragnień, ona zapewnia człowiekowi poczucie mocy wewnętrznej, uwalniając go od przesądów i dręczących namiętności. Ten rys intelektualistyczny, wywodzący się niewątpliwie z nauki Sokratesa, wspólny był etyce hedonistów i cyników. On też przyczynił się niewątpliwie do przeobrażeń, którym ulegały zaczęły u uczniów Arystypa zapatrywania na istotę szczęścia. I tak zdaniem Teodorosa, zwanego Ateistą, nie chwilo-we, przemijające przyjemności, lecz stały, pogodny nastrój i stała radość winny być celem dążeń człowieka rozumnego. Wykazując niemożność osiągnięcia szczęścia, opartego na pozytywnej przyjemności, wobec cierpień i zła, z których utkane jest życie ludzkie, głosił inny zwolennik hedonizmu, Hegezjasz, że celem człowieka winno być raczej unikanie cierpień niż szukanie przyjemności. W konsekwencji wykazywał – zbliżając się w ten sposób do stanowiska cyników – że należy zobojętnieć na tzw. dobra zewnętrzne, na to, co życie niesie. A ponieważ w sposób niezmiernie przekonujący rozwijał swój pesymistyczny pogląd na świat i nauczał, że najpewniej ów pożądaný stan bezbolesności znaleźć można w objęciach śmierci, przeto zyskał sobie w starożytności przydomek «namawiającego do śmierci» (ὁ πεισιδávατος). W innym kierunku niż u Hegezjasza przeobraził się hedonizm w nauce Annikera, który wbrew Arystypowi dopatrywał się jakościowych różnic między przyjemnościami i który sądził, że jakkolwiek przelotne zmysłowe przyjemności nie mogą zapewnić

człowiekowi szczęścia, to jednak jest ono osiągalne przez rozszerzenie zakresu doznań przyjemnych na drodze przyjaźni i służby ojczyźnie.

W związku z etyką interesowali się niektórzy hedoniści zagadnieniami religii. I tak Teodoros zyskał sobie przydomek ateisty, ponieważ zaliczał wiarę w bogów do przesądów mącących pogodę i radość życia ludzkiego; jeden zaś z ostatnich hedonistów, Euhemer (III w. przed Chr.) wystąpił z teorią powstania religii, wedle której początki kultu bogów dopatrywać się należy w kulcie zmarłych władców i bohaterów.

Kontynuatorami przeobrażającego się hedonizmu stali się na przełomie IV i III w. przed Chr. myśliciele ze szkoły Epikura.

Twórcą trzeciej z omawianych szkół sokratycznych był Euklides z Megary, gorący przyjaciel Sokratesa. Po śmierci Sokratesa udzielił gościny niektórym uczniom Sokratesa, którzy po stracie mistrza nie chcieli czy nie mogli pozostać w Atenach. Taki był początek szkoły megarejskiej, która rozwijała poglądy pod wielu względami bliższe eleatom niż Sokratesowi, a w metodach rozumowania pozostawała wyraźnie pod znakiem sztuki dialektycznej Zenona z Elei i Georgiasza z Leontini, lubując się w najbardziej nieoczekiwanych paradoksach. Z Sokratesem łączyło megarejczyków zainteresowanie zagadnieniami dobra, w którym zgodnie z nim dopatrywali się wartości bezwzględnej. Pojmowali zaś to bezwzględne dobro na modłę eleacką, przypisując mu własności przysługujące zdaniem Parmenidesa bytowi, a więc: jedyność i niezmienność.

Z paradoksów, które powstały w szkole megarejskiej, najbardziej znane przypisywano uczniowi Euklidesa, Eubulidesowi (IV w. przed Chr.). Niektóre z nich, jak np. słynny paradoks «kłamca», kryją poważne trudności tej samej natury, co trudności tkwiące w antynomiach dzisiejszej teorii mnogości. Inne opierają się na łatwo dostrzegalnych błędnych założeniach, inne wreszcie zawdzięczają pozór siły przekonującej niejasności, wieloznaczności lub wreszcie niewłaściwemu użyciu słów. Oto kilka przykładów. Paradoks znany pod nazwą «kłamca» można sformułować w następujący sposób: „zdanie, które właśnie wypowiadam,

jest fałszywe”. Ale jeśli to, co właśnie wypowiadam, jest fałszem, to w takim razie nie jest tak, jak to zdanie głosi, a więc to, co właśnie wypowiadam, jest prawdą. Stąd jednak, że to, co w tej chwili wypowiadam jest prawdą, wynika, że jest tak, jak mówię, czyli że zdanie, które właśnie wypowiadam, jest fałszem. I oto uwikłani jesteśmy w sprzeczność na pozór bez wyjścia. Kto uniknie losu *Filosa* z Kos (340–285 przed Chr.), który, nie zdoławszy rozwiązać «kłamcy», umrzeć miał ze zgryzoty, ten nie przerazi się zbyt «rogatym»: „Czego nie zgubiłeś, to masz; rogów nie zgubiłeś, zatem masz rogi” – przekonuje stropionego słuchacza Eubulides. Jeszcze słuchacz nie uporał się z «rogatym», a już go «łysy» drażni i śmieszy. Wykażę ci – powiada Eubulides – że żaden człowiek, nawet ten, którego wiek czy natura pozbawiły wszystkich włosów, nie jest łysy. Zgodzisz się zapewne, że jeśli ktoś ma 10 000 włosów na głowie, to nie jest łysy: a także, że nie jest łysy ktoś, kto od niego, czyli od niełysiego, ma o jeden włos mniej. A skoro i ten drugi jest niełysy, to ktoś, kto od niego ma o jeden włos mniej, również nie jest łysy. Jeśli uszeregujemy ludzi w ten sposób, by każdy następny miał o jeden włos mniej na głowie od poprzedniego, to w myśl naszego założenia, że ktoś, kto ma o jeden tylko włos mniej na głowie niż niełysy, ten również jest niełysy – będziemy musieli się zgodzić, że żaden z nich, nawet ten ostatni w szeregu bez żadnego włosa na głowie, nie jest łysy. W zupełnie analogiczny sposób pokaże nam Eubulides, że każdy człowiek, nawet najbujniejszym obdarzony porostem, jest łysy. Wystarczy, że uzyska zgodę na założenie, że ktoś, kto ma o jeden włos więcej na głowie niż człowiek łysy, także jest łysy. Jeśli megarejczycy rozweselili cię «łysym», to może rozgniewają cię wykazując, że bijesz własnego ojca, choćbyś przysięgał, że to nieprawda. Zgódź się tylko, że na pytanie, zaczynające się od «czy», zawsze odpowiadać należy «tak» lub «nie» i odpowiedz na pytanie: „Czy przestałeś bić swego ojca?” Jeśli odpowiesz «nie», znaczy, że bijesz go dotąd, jeśli «tak», znaczy, że biłeś przedtem. Z Eubulidesem rywalizował w szkole megarejskiej *Diodor Kronos* (um. w 307 r. przed Chr.), który wstawiał się argumentami przeciw istnieniu możliwości.

O tym, że w kołach megarejczyków poza dialektyką i erystyką istniały zainteresowania dla praktycznych zagadnień etycznych,

świadczy działalność *Stilpona*, który w Atenach (gdzie nauczał około r. 320 przed Chr.) cieszył się wielkim uznaniem. W poglądach etycznych zbliżał się do cyników, także w zakresie rozważań epistemologicznych – „wprawdzie na innych założeniach opartych – dochodził do wyników podobnych jak sofisci i Antystenes. Nic dziwnego, że ślady jego wpływów znajdziemy zarówno u Zenona z Kition, twórcy szkoły stoickiej, jak i u sceptyka Timona.

Zainteresowanie dla trudności, tkwiących w formalnej stronie procesów poznawczych, tak charakterystyczne dla szkoły megarejskiej, cechowało również szkołę elidzko-erytrejską, założoną przez *Fedona w Elidzie*, a przeniesioną później przez *Menedema* do Erytrei. Fedon, ukochany uczeń Sokratesa, bliski był w poglądach swych Euklidesowi z Megary, Menedemos zaś, podobnie jak Stilpon, łączył z zainteresowaniami dialektycznymi nastawienia etyczne cynizmu.

Sofisci, Sokrates i szkoły sokratyków reprezentują kierunek humanistyczny pierwszego okresu filozofii greckiej. Jego cechą charakterystyczną jest odwrócenie się od zagadnień kosmologicznych i ontologicznych, a zajęcie się zagadnieniami prawdy i dobra. Epistemologia i etyka – oto główne dziedziny pracy wymienionych myślicieli. Przedmiotami rozważań stają się między innymi istota i źródła poznania, jego granice i możliwość, cel życia ludzkiego, istota szczęścia i warunki jego osiągalności. Jednakowoż zagadnienia ontologiczne uznane za nierozstrzygalne przez przedstawicieli kierunku humanistycznego, nie przestają niepokoić umysłu ludzkiego. Uprawia on je nadal, a wzbogacony refleksją epistemologiczną i etyczną odczuwa potrzebę wcielenia ich w jakiś możliwie pełny pogląd na świat i życie. Ta dążność do syntezy wiedzy o bycie z nauką o prawdzie i z nauką o szczęściu wydała w pierwszym okresie filozofii greckiej trzy systemy filozoficznego na świat poglądu: atomizm Demokryta, idealizm Platona i realizm Arystotelesa.

4. Systemy filozoficznego poglądu na świat

A. Atomy i próżnia: Demokryt z Abdery

Za pierwszego filozofa atomistę uchodzi Leucyp. Nie sposób jednak ustalić, które poglądy należy przypisać już jemu, a które są dopiero dziełem Demokryta, twórcy atomistycznego poglądu na świat. Poprzestać zatem wypadnie na przedstawieniu poglądów Demokryta, który był jednym z najbardziej wszechstronnych i płodnych umysłów starożytnej Grecji. Porównać z nim można pod tym względem jednego chyba Arystotelesa. Z ogromnego zbioru jego dzieł, których tytuły świadczą o różnorodności i bogactwie poruszanych w nich zagadnień, a które za panowania Tyberiusza ułożył Trazyllus w 15 tetralogii, zachowały się zaledwie szczątki. Na podstawie tych fragmentów i relacji doksograficznych, tudzież na podstawie pism epikurejczyków, którzy przyjęli metafizykę Demokryta, można w przybliżeniu odtworzyć sobie zarys jego systemu. W systemie tym wyróżnić można ontologię, teorię poznania i etykę. Niezupełne zharmonizowanie tych trzech działów sprawia, że brak w systemie Demokryta jednolitości. Być może jednak, iż brak ten pochodzi po części z fragmentaryczności relacji doksograficznych.

Ontologia Demokryta, podobnie jak ontologia Empedoklesa i Anaksagorasa, ujawnia dążność do usunięcia trudności, tkwiących w heraklityzmie i eleatyzmie. Żywiom Empedoklesa i nasionom Anaksagorasa odpowiadają u Demokryta atomy. Według Demokryta „rzeczywiste są tylko atomy i próżnia” (fgm. 125). Wszystkie przedmioty składają się z mnogości niezmiennych i odwiecznych, niepodzielnych cząstek, tj. atomów (ἄτομος «niepodzielny»). Inaczej więc niż u Anaksagorasa, który przyjmował nieskończoną podzielność materii. Różnił się też Demokryt od Anaksagorasa, a zarazem i od Empedoklesa tym, że odmawiał atomom jakichkolwiek własności jakościowych. Przysługują im wyłącznie własności wyrażalne ilościowo. Tymi własnościami są: ruch i własności geometryczne, jak kształt, położenie i układ. Ruch jest również odwieczny i nie stworzony jak atomy. Ruch nie mógłby

istnieć, gdyby tworzywo świata było ciągle. Dlatego przyjmował Demokryt próżnię, w której atomy mogą się poruszać. Poruszając się, atomy zderzają się, łączą i rozłączają – i na tym właśnie polega wszelkie powstawanie, ginięcie i zmienianie się w rzeczy. W mechanice atomów szukać należy wyjaśnienia wszelkich zjawisk. Wyjaśnienie to ma charakter przyczynowy. „Żadna rzecz nie powstaje bez przyczyny, lecz wszystko z racji jakiejś i konieczności” – głosił już Leucyp w dziele o rozumie (fgm. 2). Z góry odrzucali atomiści wszelkie wyjaśnianie teleologiczne. Celowość w przyrodzie jest ich zdaniem tylko pozorna. Tym mechanistycznym i przyczynowym poglądem na świat różnił się Demokryt zasadniczo od Arystotelesa, który zarzucał mu, że świat uczynił dziełem przypadku (*Phys.* 196 a 24). Przyjmując wielość bytów, ruch i próżnię, odbiegał Demokryt od stanowiska eleatów, z którymi łączyło go przekonanie o niezmienności i wieczności bytu. W ten sposób zyskiwał możliwość uzgodnienia swej ontologii z doświadczeniem. Zmienność układu świata przy równoczesnym zachowaniu niezmienności bytu tłumaczyć teraz można było ruchem atomów w próżnej przestrzeni. Ale świat codziennego doświadczenia mieni się i faluje całym bogactwem zmysłowych jakości, liczbowo nieuchwytnych, różnych od geometrycznych własności atomów. Trudność tę usuwał Demokryt przy pomocy swej subiektywistycznej teorii spostrzeżenia. Jakości zmysłowe, jak barwy, dźwięki, wonie są subiektywne, są wytworem poznającego podmiotu, są zależne od jego właściwości. Nie rzeczywistość jest różna zależnie od tego, kto i w jakich warunkach ją spotrzege – jak uczył Pitagoras – lecz spostrzeżenia nie dają nam prawdziwego obrazu rzeczywistości. Jakości zmysłowe, jakkolwiek mają pewne podstawy we własnościach atomów, nie przysługują przedmiotom rzeczywiście, są podmiotowe.

W swej teorii jakości zmysłowych przeszedł Demokryt od zagadnień ontologicznych do epistemologicznych. Skoro spostrzeżenie zmysłowe nie daje nam prawdziwego obrazu rzeczywistości, to i wiedza na spostrzeżeniu oparta nie jest wiedzą prawdziwą. Nazywał ją Demokryt «wiedzą ciemną». Polega ona na widzeniu, słyszeniu, wachaniu, smakowaniu i czuciu (por. fgm. 9). Wiedzy ciemnej

przeciwstawiał Demokryt wiedzę prawdziwą, opartą na rozumie. Nie należy stąd wnosić, jakoby Demokryt całkowicie odrzucał świadectwo zmysłów ani jakoby dogmatycznie wierzył w nieomyślność rozumu. Zmysły dostarczają nam materiału poznania, rozum podaje krytyce ich świadectwo. Doświadczenie zmysłowe nie jest kryterium prawdy, lecz pobudza do badania dostarczając danych, domagających się wyjaśnienia. To wyjaśnienie jest dziełem rozumu. Ale i on nieraz błądzi. Przekonanie o tym dyktowało czasem Demokrytowi zdania nacechowane sceptycyzmem. Pisał np.: „W gruncie rzeczy nic nie wiemy, gdyż prawda skryta jest głęboko” (fgm. 117).

Zgodnie z naczelnymi założeniami swej filozofii proces poznawania wyjaśniał Demokryt tak jak wszelkie zjawiska, tzn. ruchem atomów. Spostrzeganie polega na przedostawaniu się atomów świata zewnętrznego do organów zmysłowych. Oko widzi, gdyż od przedmiotów odrywają się drobne ich cząsteczki, będące ich podobiznami (*εἰδωλα*) i wpadają do oka. Wszelkie inne zjawiska, psychiczne również, sprowadza Demokryt do ruchu atomów. Wszak dusza składa się, jak wszystko w świecie, z atomów, co prawda niezwykle drobnych, gładkich i ruchliwych.

Podobnie jak w teorii poznania, tak i w etyce podkreśla Demokryt doniosłą rolę rozumu. Etyka jego jest wybitnie intelektualistyczna. Jest zarazem eudajmonistyczna, tzn. głosi, że najwyższym dobrem i celem człowieka jest szczęście. Polega ono według Demokryta na trwałym zadowoleniu, na harmonii wewnętrznej i pogodzie ducha. Ów stan pogody zyskuje ten, kto umie miarę zachować we wszystkim. Nadmiar czy brak zakłócają harmonię wewnętrzną. Aby zaś móc we wszystkim znaleźć właściwą miarę, trzeba się poddać nakazom rozumu. Nie wzgląd na ludzkie sądy, nie obawa przed karą, lecz świadomość obowiązków i poczucie odpowiedzialności przed samym sobą jest właściwą podstawą moralności (por. fgm. 41, 181 i 264). Stąd mędrzec sam sobie jest prawodawcą, sam w sobie znajduje najwyższe nakazy i normy postępowania. Toteż „nie potrzebuje słuchać praw (cudzych), lecz żyć może jak przystało człowiekowi wolnemu” (Diels 55 A. 166).

Demokrytowy system filozoficznego poglądu na świat bezpośrednio nie wywarł wielkiego wpływu. Być może przytłumiły go

swym blaskiem systemy Platona i Arystotelesa. Dopiero w III wieku przed Chr. nawiązali do nauki Demokryta epikurejczycy i sceptycy.

B. W świecie idei: Platon

Przyjaciel muz i bogów nieśmiertelnych wybraniec, przyszedł Platon na świat w Atenach dn. 7 Targeliona (maja) 427 r. przed Chr. Przez matkę Periktione spokrewniony był z Solonem, przez ojca Aristona z Kollytos ze sławnym rodem Kodrydów. Legenda, która zrodziła się rychło po jego śmierci, widziała w nim syna Apollina. Słoneczny ten bóg, rozdawca natchnień, opiekun sztuki i patron wszelkiego piękna czcieli, roztoczył swą pieczę nad życiem filozofa-poety. Młodzieńcze lata Platona przypadają na czasy najświetniejszego rozkwitu życia umysłowego Aten. Wychowanie otrzymał staranne i po grecku harmonijne. Kształcił się w muzyce, malarstwie, poezji (jako poeta wystąpił z dytyrambami, pieśniami, tragediami, epigramami po części zachowanymi), nie zaniedbywał ćwiczeń cielesnych. Po wyjściu z lat szkolnych zwyczajem bogatej młodzieży ateńskiej pogłębiał swoje wykształcenie. Uczęszczał na wykłady filozoficzne Kratylosa, wyznawcy skrajnego heraklityzmu, przysłuchiwał się wymownym wywodom sofistów, aż wreszcie w 20 roku życia zetrnął się z Sokratesem i przylgął doń od razu. Znalazł w Sokratesie ucieleśnienie ideału mędrca. Przez osiem lat, do chwili śmierci Sokratesa, należał do grona jego uczniów, do końca życia uważał go za swego duchowego przewodnika, wznosząc mu w dziełach swych nieśmiertelny pomnik. Wpływ Sokratesa zaważył – jak się zdaje – w sposób decydujący na stosunku Platona do życia publicznego Aten. Jako młody człowiek Platon nosił się z myślą obrania kariery politycznej. Nadarzała się ku temu sposobność, gdy w r. 404 rządy w Atenach objęło trzydziestu tyranów, wśród których główną rolę odgrywało dwóch bliskich krewnych Platona: Kritiasz i Charmides. Jednakowoż niesprawiedliwości i nadużycia, których dopuszczały się rządy tyranów, zraziły Platona. Oburzeniem najwyższym napelnić go musiała wiadomość o próbach zmuszenia Sokratesa do wzięcia udziału w represyjnym

aresztowaniu jednego z obywateli i o niebezpieczeństwie, które groziło Sokratesowi, gdy zgodnie ze swym poczuciem sprawiedliwości stanowczo odmówił tyranom posłuszeństwa. Gdy w r. 403 upadły rządy tyranów, a w Atenach przywrócono ustrój demokratyczny, znowu zaczęło ciągnąć młodego Platona do polityki. Ale i teraz kogoś, kto obcując z Sokratesem nauczył się sprawy życia powoływać przed sąd rozumu i sprawiedliwości, niejedno musiało ranić i boleć. A gdy przedstawiciele ludu ateńskiego wydali wyrok śmierci na Sokratesa, Platon zrozumiał, że z tymi ludźmi współżyć i współpracować nie potrafi. Sprawy polityczne i społeczne nie przestały go jednak żywo zajmować. Przeciwnie, widząc – jak pisze w jednym ze swych listów – że wszystkie istniejące państwa z braku zdrowych praw źle się rządzą, coraz to częściej rozmyślał nad tym, jaki ustrój społeczny byłby najlepszy i coraz wyraźniej uświadamiał sobie, że „nie prędzej ród ludzki porzuci zło, póki bądź to nie dojdą do władzy ludzie przejęci prawdziwą i sprawiedliwą filozofią, bądź to ci, którzy rządzą, nie zaczną boskim jakimś cudem filozofować” (*List VII*, 326).

Po śmierci Sokratesa udał się Platon na pewien czas do Megary, gdzie w domu Euklidesa stykał się z grupą uczniów Sokratesa, tworzących szkołę megarejską. Po powrocie do Aten pisać zaczął pierwsze swe dialogi, poświęcone głównie charakterystyce postaci i działalności Sokratesa. Nie później jak około roku 390 opuścił znów Ateny, udając się w dłuższą podróż naukową. Był, jak się zdaje, w Egipcie, przez pewien czas zatrzymał się w Cyrenie celem studiowania geometrii u matematyka Teodorosa. Dotarł do południowej Italii; tu stykał się z pitagorejczykami, bawiąc u Archytasa w Tarencie. Zasady pitagoreizmu nieobce mu były już dawniej dzięki przyjacielskim stosunkom, które łączyły go z uczniami Filolaosa, Simmiasem i Kebezem. Związek Pitagorejski pociągał go zarówno zakresem swych zainteresowań naukowych (matematyka, astronomia, akustyka), jako też swą działalnością praktyczną. Być może, że zainteresowanie tą stroną pitagoreizmu pozostawało w związku z kiełkującym w duszy Platona planem założenia własnej szkoły. Z Italii udał się Platon na Sycylię do Syrakuz. Zaprzyjaźnił się tu ze szwagrem tyrana Dionizjosa Starszego, Dionem, naraził się na-

tomiast tyranowi, który sprawił, że odstawiono go w charakterze więźnia na okręt spartański. Z pomocą przyszedł Platonowi cyrenajczyk Annikeris, składając zań należny okup. Po czym, jak się zdaje w roku 388, powrócił Platon do Aten. Do Syrakuz jeździł jeszcze dwukrotnie. I tak po śmierci Dionizjosa Starszego, gdy w r. 367 na tronie zasiadł Dionizjos Młodszy, pospieszył Platon na zaproszenie Diona, spodziewając się, że uda mu się pokierować młodym władcą i za jego pośrednictwem zrealizować swoje marzenia o idealnym państwie. Plan do skutku nie doszedł. Diona skazał tyran na wygnanie, a Platon powrócił do Aten. Jeszcze raz w 361 r. wyruszył Platon na Sycylię w nadziei pogodzenia Dionizjosa z Dionem. Ale i tym razem spotkał go zawód, a nawet znalazł się w niebezpieczeństwie, z którego ocaliło go energiczne wystąpienie pitagorejskich jego przyjaciół. Drugą i trzecią podróż sycylijską przedsięwziął Platon już jako kierownik własnej szkoły, założonej w Atenach w r. 387. Szkoła ta, zwana Akademią od gaju poświęconego herosowi greckiemu Akademosowi, w którym się znajdowała, była zgromadzeniem uczonych i uczniów, założonym na podstawach prawnych związków religijnych. Aż do końca życia rozwijał w niej Platon ożywioną działalność nauczycielską i naukową. Umarł jako 80-letni starzec w 427 r., otoczony czcią, która rychło po śmierci zamieniła się w kołach uczniów w rodzaj religijnego kultu.

Jakkolwiek opis zewnętrznego biegu życia Platona rzuca niewątpliwie pewne światło na jego osobowość, to jednak bliższe odczucie jej i poznanie umożliwiał dopiero lektura jego dzieł. One to ukazują nam Platona takim, jakim go widział Goethe, gdy pisał: „Platon zachowuje się w stosunku do świata tak, jak boski duch, któremu podobało się czas jakiś zagościć na Ziemi. Dlatego nie tyle zależy mu na poznaniu świata..., ile na tym, by mu życzliwie udzielił tego, co z sobą przynosi, a czego tak bardzo w świecie brak. Sięga w głąbie bardziej po to, by je swoim jestestwem wypełnić, aniżeli by je zbadać. Kieruje się ku wyżynom z tęsknoty za źródłem swego istnienia. Wszystko, o czym mówi, odnosi się do tego, co wiecznie jedno, dobre, prawdziwe i piękne, a czego pożądanie rozniecić chce w każdej piersi” (*Geschichte der Farbenlehre*, Stuttgart 1858, s. 65). Pisma Platona są bowiem nie tylko wykla-

dem pewnego poglądu na świat i nie tylko doskonałym dziełem sztuki. Zrodzone z tęsknoty za prawdą, pięknem i dobrem, tchną głębokim umiłowaniem najwyższych, niezmiennych wartości życia i wskazują drogi ich realizacji. Wyziera z nich oblicze Platona myśliciela, Platona artysty, Platona wychowawcy i reformatora ludzkości. Dzieła Platona mają prawie wszystkie formę dialogów. Formę tę stworzył Platon niewątpliwie w tym celu, by – odtwarzając sposób obcowania Sokratesa z uczniami – wystawić swemu uwielbianemu mistrzowi pomnik. Toteż główną postacią dialogu jest zazwyczaj Sokrates. On też jest na ogół wyrazicielem myśli Platona. Tytuły dialogów pochodzą najczęściej od imienia jednej z osób, biorących udział w rozmowie. Dialogi różnią się między sobą konstrukcyjnie. W jednych z nich rozmowa toczy się wprost przed czytelnikiem, w innych włożona jest w usta sprawozdawcy opowiadającego o przebiegu rozmowy, w której sam brał udział lub o której posiadał dokładne informacje. Różnią się nadto dialogi formą artystyczną. W jednych Platon roztacza bogatą scenerię. Miejsce rozmowy, osoby biorące w niej czynny lub bierny udział zarysowują się z plastyczną wyrazistością. Sam dialog toczy się w dramatycznym napięciu. W innych zaś tło i sceneria ledwie zarysowane, ujęcie dramatyczne cofa się na plan dalszy. Czuć, że autorowi chodziło w nich przede wszystkim o stronę rzeczową nauki, nie o artystyczną formę jej przedstawienia.

Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że dochowały się do naszych czasów wszystkie dzieła filozoficzne, które w starożytności przypisywano Platonowi. Było ich 44. Już w starożytności jednak 8 z nich (mianowicie 7 dialogów i *Definicje*) uznano za nieautentyczne. Pozostałych 36 dzieł ułożył Trazyllus w 9 tetralogii, przy czym jednak już starożytni żywili pewne podejrzenia co do autentyczności czterech, zawartych w tym zbiorze dialogów. Problem autentyczności dzieł Platona wywołał ożywioną dyskusję w pismach nowszych historyków filozofii. Niektórzy – jak np. Ast i Schaarschmidt – skłonni byli uznawać autentyczność tylko nielicznych dialogów, inni – jak np. Grote – próbowali udowodniać autentyczność bez mała wszystkich pism platońskich. Ostatecznie na podstawie całego szeregu krytycznie opracowanych źródeł i do-

kumentów uznaje się za autentyczne *Obronę Sokratesa* i z górą 20 dialogów; ostatnio zaś udało się przytoczyć wiele przekonujących argumentów na rzecz autentyczności *Listów*.

Znacznie więcej trudności niż kwestia autentyczności pism Platona sprawia badaczom kwestia ich chronologicznej kolejności. Jednakowoż i w tym zakresie udało się na podstawie rozmaitych kryteriów historycznych (np. informacje zawarte w pismach Arystotelesa), treściowych (np. odwoływanie się w jednych dialogach do innych, nawiązywanie w dialogach do pewnych zdarzeń czy postaci historycznych, przeobrażanie się pewnego stanowiska filozoficznego) i formalnych (np. sposób budowy dialogu, właściwości języka i stylu) ustalić kolejność, jeśli nie poszczególnych dzieł, to przynajmniej pewnych grup pism tzw. pisma sokratyczne, które – śladami Sokratesa – zmiernają głównie do ustalania pewnych pojęć etycznych, posługując się metodą dialektyczną i naprowadzającą. Nie zawierają one jeszcze na ogół wyraźnego sformułowania pozytywnej strony nauki Platona, niektóre z nich natomiast zwalczają stanowisko sofistów. Do tych dzieł pierwszego okresu należą m.in. *Obrona Sokratesa* (mowa Sokratesa przed sądem), *Kriton* (o posłuszeństwie wobec praw), *Ion* (o sztuce recytatorskiej i o stosunku poezji do wiedzy), *Laches* (o męstwie), *Lyzis* (o przyjaźni), *Charmides* (o rozwadze), *Eurytryfron* (o pobożności), *Protagoras* (o dzielności), *Państwo ks. I* (o sprawiedliwości), *Gorgiasz* (o retoryce), *Menon* (czy dzielność jest wiedzą). Drugą, późniejszą grupę pism tworzą dialogi, zawierające wykład – centralnej w filozofii Platona – nauki o ideach. Coraz wyraźniej krystalizuje się w nich samodzielne stanowisko Platona, jego metafizyczny pogląd na świat. Do tej grupy należą m.in. następujące dialogi: *Uczta* (o miłości), *Fedon* (o nieśmiertelności duszy), *Fajdoros* (o pięknie), *Państwo ks. II-X* (o sprawiedliwości i o państwie), *Tejjetet* (o poznaniu). Ostatnią grupą pism Platona tworzą dialogi, pisane w podeszłym wieku. Widać w nich pewne przeobrażenie się nauki o ideach. Na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia nauk specjalnych. W sprawach społecznych i politycznych zaznacza się pewien odwrót od idealizmu *Państwa*. Ulega też zmianie forma dialogów: mniej w nich na ogół artyzmu i plastyki.

Wykład góruje niekiedy nad rozmową. Do tej grupy należą m.in. *Sofista* (próba definicji sofisty), *Polityk* (próba definicji męża stanu), *Fileb* (o dobrach), *Timaios* (o przyrodzie) i *Prawa* – jedyny dialog, w którym nie występuje postać Sokratesa.

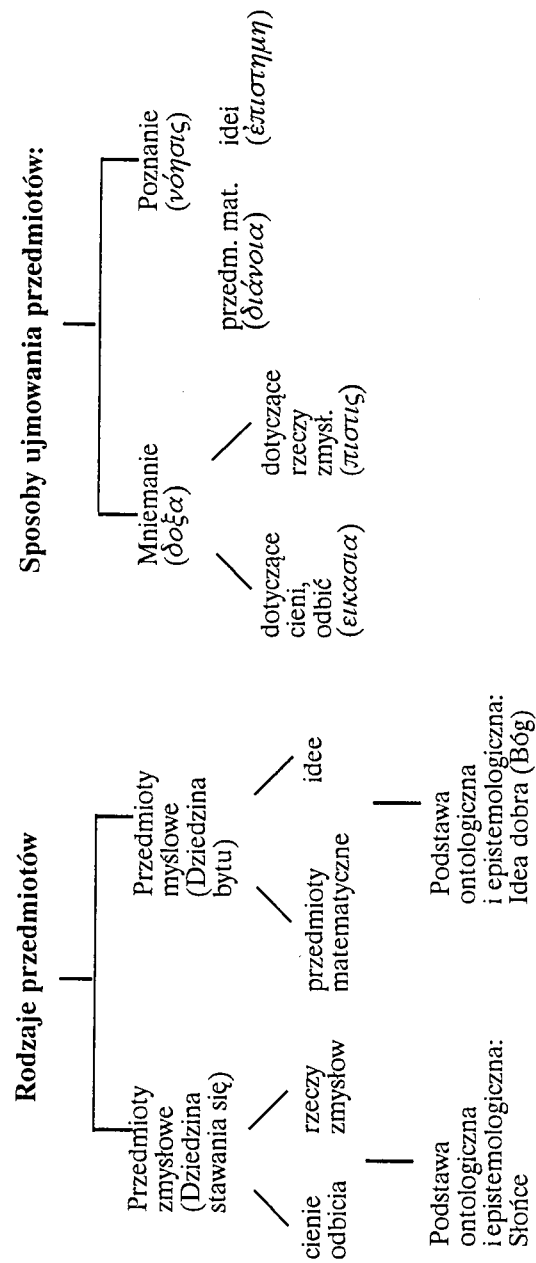
Punktem wyjścia filozofii Platona był racjonalizm, tkwiący w nauce Sokratesa. Inaczej jednak niż Sokrates nie porzesał Platon na rozważaniu samych zagadnień etycznych i epistemologicznych, lecz związał je najściślej z metafizycznym poglądem na świat. Wiedza bezwzględnie i niezmiennie prawdziwa zawiera się, jak uczył Sokrates, w pojęciach ogólnych. Cóż jednak jest przedmiotem tej doskonałej, prawdziwej wiedzy? Nie są nim zjawiska, rzeczy świata empirycznego, bo te zmienne są, nietrwałe i przemijające; świat nas otaczający taki jest, jak go opisywał Heraklit. Nie jest on przedmiotem wiedzy prawdziwej, tylko złudnego doświadczenia zmysłowego. Przedmiotem wiedzy prawdziwej jest byt inny, wieczny i niezmienny – byt, którego poszukiwali Parmenides i Demokryt. Ten byt, będący przedmiotem pojęcia ogólnego, nazwał Platon *idea* (*ιδέα*). Idei jest wiele – tyle, ile pojęć ogólnych; nie należą one do rzędu przedmiotów świata materialnego – tym różnią się np. od atomów Demokryta. Jak tę transcendencję, to istnienie poza dostępnymi doświadczeniu rzeczami Platon rozumiał, trudno w sposób stanowczy rozstrzygnąć. Nie ulega wątpliwości, że przypisywał on pełną rzeczywistość przede wszystkim ideom, jako temu, co nie może przestać istnieć. Przedmioty zmysłowe stają się, giną, zmieniają, są pełne sprzeczności. Mówi o nich Platon w *Państwie*, że o żadnej z wielu rzeczy „nie można bardziej orzec, że istnieje, aniżeli że nie istnieje ani też, że istnieje i nie istnieje zarazem... Czyż więc możesz dla nich lepsze miejsce wskazać niż w środku między bytem i niebytem?” (*Państwo* 479). Świat rzeczy zmysłowych jest tylko odbiciem, niedoskonałym odwzorowaniem *ś w i a t a i d e i*. Na tym też polega związek między światem rzeczy zmysłowych a światem idei, że idee iszczą się, uobecniają się w tych rzeczach, są ich pierwowzorami. Oto np. istnieją wśród przemijających przedmiotów świata empirycznego rzeczy piękne. Różnią się one bardzo między sobą, ale przecież wszystkie mają coś wspólnego: odwzorowują ideę piękna. I oto ten, kto tę wspólną cechę rzeczy

pięknych wykryje, „ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś powiedzmy stworzenia ni ziemi ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono się ani pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go w ogóle żadna zmiana nie dotyka” (*Uczta* 207-208 tłum. W. Witwicki). Jaka jest natura tego niematerialnego doskonalenia świata idei? Wydaje się, że nie ma u Platona jednej stanowczej na to pytanie odpowiedzi. W dialogach drugiego okresu, w których silnie uwydatnia się dualizm świata idei i rzeczy zmysłowych, Platon wyraża się czasem tak, jak gdyby idee bytowały w jakimś transcendentnym, podniebiańskim świecie jako nieziemskie, boskie jakaś rzeczywistość. Obok tego jednak, zwłaszcza w dialogach późniejszych, idee zdają się być bytem logicznym, czymś, co istnieje dla naszego umysłu jako schemat i odpowiednik idealny doskonałego poznania. Być może, że te dwa ujęcia idei nie wydawały się Platonowi niezgodnymi, że doskonałe przedmioty wiedzy zlewały mu się w jedno z doskonałym, nieziemskim bytem.

W świecie idei panuje hierarchia: jedne są bardziej, inne mniej doskonałe. Najwyższą i najdoskonalszą jest idea dobra. Ma się ona tak do pozostałych idei, jak one do rzeczy zmysłowych, tzn. jest tych idei prawzorem, tym samym zaś prawzorem rzeczy zmysłowych. Utożsamia ją Platon niekiedy z Bogiem, gdy nazywa ją początkiem wszystkiego (*Państwo* 511). Czym słońce w świecie empirycznym, tym idea dobra w świecie idei. Tak jak słońce nie tylko pośredniczy w poznawaniu rzeczy zmysłowych, umożliwiając proces widzenia, lecz jest nadto warunkiem ich powstania i rozwoju, tak idea dobra nie tylko warunkuje poznanie idei, lecz jest pod-

stawą ich istnienia, „sama wznosząc się ponad istnienie godnością i siłą” (*Państwo* 509).

Świat idei zmysłom niedostępny poznać można tylko rozumem. Tylko rozum daje nam wiedzę prawdziwą (*vóησις*). Ale i ta wiedza prawdziwa może być bardziej lub mniej doskonała, zależnie od tego, jakich przedmiotów dotyczy. Przedmioty świata myśli dzielą się bowiem na dwa rodzaje. Do jednego z nich należą przedmioty matematyki. Wprawdzie one same dostępne są tylko poznaniu rozumowemu, ale poznanie to dochodzi do skutku za pośrednictwem spostrzeżeń zmysłowych. Geometria nie zajmuje się wprawdzie zmysłowo dostrzegalnymi trójkątami, kołami itp., ale posługuje się nimi, gdy traktuje o właściwych swych przedmiotach: trójkątach i kołach idealnych. To p o z n a n i e tworów matematycznych (*διάνοια*) jest niższym stopniem poznania rozumowego. Wyższym stopniem prawdziwej, na rozumie opartej wiedzy jest *ἐπιστήμη* – czyste bezpośrednie poznanie idei. Doświadczeniu zmysłowemu odmawia Platon charakteru poznania. W dialogu *Teajtet*, który cały poświęcony jest zagadnieniom epistemologicznym czytamy, że „poznanie jest czymś różnym od doznawania wrażeń”, wrażeniom bowiem „nie jest dane docierać do prawdziwej istoty rzeczy” (*Teajtet* 186). Świat rzeczy zmysłowych nie jest przedmiotem poznania, tylko mniemania (*δόξα*). I ono jednak – podobnie jak prawdziwe poznanie – może mieć stopnie doskonałości. Mniej doskonałe (*εἰκασία*) dotyczy bezpośrednio samych rzeczy; doskonałsze (*πίστις*) odnosi się wprost do rzeczy świata empirycznego. Oto schemat ilustrujący podstawowe rozróżnienia ontologiczne i epistemologiczne Platona (według Überwega):



Rola doświadczenia zmysłowego polega na dostarczaniu nam wrażeń, które mogą być punktem wyjścia rozumowania, a to dopiero może być podstawą poznania. Nawet sądy, które na pozór tyczą się przedmiotów zmysłowych, o ile mówią coś o istnieniu, stosunkach i o ich własnościach «wspólnych», wykraczają poza dane doświadczenia; „dusza sama przez się poznaje w rzeczach te ich wspólne własności” (*Teajtet* 186). Człowiek, który na doświadczeniu zmysłowym opiera swoją wiedzę o rzeczywistości, podobny jest do więźnia przykutego w skalnej jaskini, który widzieć może jedynie cienie przedmiotów, padające na ścianę. Czyż powiemy – pyta się Platon – że ma on prawdziwą wiedzę o przedmiotach, jeśli zna tylko ich cienie? Tak samo, spostrzegając zmysłowo przedmioty i zjawiska empirycznego świata, nie poznajemy prawdziwego bytu, czyli idei, tylko ich słabe nierealne odbicia. Wbrew sofistom a zgodnie z eleatami zajął więc Platon wobec zagadnień epistemologicznych stanowisko racjonalistyczne. Nie doświadczenie zmysłowe, tylko rozum jest źródłem prawdziwej wiedzy o rzeczywistości. Na nim też opiera się nauka o ideach, czyli jak ją Platon nazywa, dialektyka – królowa nauk, doskonalsza od tak przez Platona cenionej matematyki, wiedza najwyższa – filozofia, prawdziwa filozofia. Jeżeli doświadczenie zmysłowe nie może być podstawą wiedzy prawdziwej, to w jaki sposób umysł ją nabywa? To pytanie naprowadziło Platona na koncepcję wiedzy wrodzonej. Proces poznawania, uczenie się, nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie (*ἀνάμνησις*) potencjalnie tkwiących w duszy prawd (por. *Menon* 81).

Koncepcję uczenia się, jako przypominania sobie wiedzy wrodzonej, skłonny był Platon wiązać z wiarą w *p r e e g z y s t e n c j ę d u s z y*. Oto jak rozumuje w *Fedonie* XVII: Jeśli „nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypomnieniem sobie; wedle tego, koniecznie chyba musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie wyuczyć tego, co sobie teraz przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przyszła”. W bycie swoim bezcielesnym obcowała dusza ludzka ze światem idei; stąd możliwość ich poznania: „jeśli istnieje to, o czym trąbimy wciąż, to piękno i dobro i cała tego rodzaju rzeczywistość, i my do niej odnosimy

wszystkie dane naszych spostrzeżeń zmysłowych jako do czegoś, co istniało wcześniej i odnajdujemy w niej to, że była naszą i porównujemy z nią te rzeczy tutaj, to koniecznie musi i nasza dusza być tak samo, jak owa rzeczywistość, jeszcze zanim przyjdzie na świat przyszły” (*Fedon* XXII, tłum. Witwicki). Ale nie tylko preegzystencję duszy przyjmował Platon. Idąc śladami pitagorejczyków wierzył, że dusza po śmierci ciała przechodzi przez szereg wcieleń zanim się oczyści i ostatecznie wyzwoli. Złączenie z ciałem uważał – również zgodnie z pitagorejczykami – za skutek upadku (grzechu) duszy, za zło, które dusza, dążąc do doskonałości, musi przezwyciężyć. Ciało jest grobem, więzieniem duszy (por. *Gorgiasz* 193, *Fedon* 62).

W nauce o duszy nie porzucił Platon na rozwijaniu pomysłów pitagorejskich. Zagadnienie duszy uważał za centralny problem filozoficzny, jakkolwiek zdawał sobie sprawę z trudności racjonalnego ugruntowania wiedzy w tym zakresie. Toteż w tych dialogach, które omawiają zagadnienia natury, początku i nieśmiertelności duszy (*Fajdros*, *Fedon*, *Państwo*, *Timaios*), często miejsce naukowych, krytycznych rozważań zajmują natchnione wizje poetyckie. Platon myśliciel ustępuje miejsca Platonowi poecie i wtajemniczonymu. Stąd też, być może, pewna chwiejność w odpowiedziach na niektóre pytania. Tak np. w *Fajdrosie* i *Państwie* pojmujemy duszę jako istniejącą odwiecznie i nie stworzoną. W *Timaiosie* natomiast mowa o jej początku w czasie. Oto bóg-demiurg z resztek substancji, z której zbudował duszę świata, utworzył tyle dusz, ile było gwiazd stałych a potem duszom tym rozkazał narodzić się w ciałach śmiertelnych, dając im ciała mężczyzn. Tak więc według *Timaios*a: a) dusze indywidualne mają początek w czasie (odwieczne jest tylko ich tworzywo), b) pierwotne wcielenie nie jest skutkiem grzechu i upadku. Dopiero te dusze, które w pierwotnym wcieleniu grzeszny wiodły żywot, za karę wcielać się muszą w twory niższe. I tak, jeśli dusza w pierwotnym swym wcieleniu nie szła drogą doskonałości, lecz grzechu, po śmierci nie wróci w gwiazdy, lecz wcieli się ponownie, tym razem przyoblekając postać niewieściami. W razie dalszych upadków czekają ją dalsze wcielenia w coraz niższe organizmy zwierzęce. W innych dialogach (np. w *Fajdrosie*) sam fakt połączenia się duszy z ciałem pojęty jest jako kara spoty-

kająca duszę za zaniedbanie prawdy. Skutkiem tego grzechu jest odcięcie od bezpośredniego obcowania ze światem idei, zamknięcie w grobie zmysłów. Wyzwolenie i odkupienie dokonać się musi przez umiłowanie prawdy odwiecznej i dobra. Złączenie z ciałem przeszkadza poznawaniu prawdy. Dlatego prawdziwy mędrzec pragnie śmierci i przez całe życie stara się przezwyciężyć ciało. Wie, że przeżycia i doznania zmysłowe obce są istocie duszy. Późnać ową istotę duszy za życia niełatwo; przysłania ją bowiem i zniekształca zmysłowa nasza natura. Dusza wcielona – według pięknej paraboli z X. księgi *Państwa* – podobna jest do morskiego boga Glaukosa, którego „pierwotną naturę trudno rozpoznać zarówno dlatego, że fale porozbijały i na wszelkie sposoby pouszkadzały dawne jego członki, jak i dlatego, że ponarastało na nim tyle muszel, roślin i kamieni, iż raczej do jakiegoś straszdyła stał się podobnym, a nie do tego, czym był. Podobnie duszę naszą widzimy w przyprawie tyśiącznych błędów”. Trzeba jednak umieć rozważyć „jej miłość mądrości i to, ku jakim dąży rzeczom, będąc pokrewna temu, co boskie, nieśmiertelne i niezmiennie istniejące i to rozważyć, jaką by była, gdyby mogła pójść całkowicie za tym popędem i gdyby wydobywszy się z głębin, strząsnęła z siebie owe kamienie i muszle, które teraz ją obrosły, bo związała się z ziemią, a z tych uciech, co je błogimi zowią, wiele przywarło do niej ziemistych, kamienistych i dzikich części. Wtedy dopiero można by poznać prawdziwą jej naturę, czy wieloraka jest, czy jednorodna i w jaki bytuje sposób” (*Państwo* 611-612).

Z tym zadaniem poznania prawdziwej natury duszy zmagał się Platon ustawicznie. Obok znanego już dawniej Grekom pojęcia duszy jako tego, co ożywia ciało, konstruował nowe, obce dawniejszym filozofom, pojęcie duszy jako istoty niematerialnej, różnej zasadniczo od ciała, której główną funkcją jest poznawanie. Zapewne, że zamknięta w ciele dusza nie tylko poznaje, lecz także doznaje wrażeń, pożądań i uczuć. Niekiedy, np. w *Fajdroście* Platon wyraża się tak, jak gdyby wierzył, że dusza składa się z trzech części: rozumnej, uczuciowej i pożądającej; w *Fedonie* natomiast zakłada prostotę i niepodzielność duszy. Może w pierwszym wypadku miał na myśli trzy w l a d z e jednej niepodzielnej duszy, a nie

trzy części, a może w *Fedonie* używał wyrazu «dusza» w węższym znaczeniu, biorąc pod uwagę tylko część rozumną, zaś wrażenia, pożądania i uczucia traktując jako funkcje «cielesne», przysługujące duszy nie z natury jej, lecz tylko czasowo, dopóki złączona jest z ciałem. Z natury swej bowiem dusza – według Platona – niezależna jest od ciała i zasadniczo od niego różna, podobna raczej do idei, do których przez ich poznawanie coraz bardziej się zbliża. Gdy ciało ginie, dusza trwa dalej niezmiennie – jest nieśmiertelna.

Przekonanie o nieśmiertelności duszy było jednym z naczelných dogmatów nauki Platona. Poszukiwaniu dowodów tego twierdzenia poświęcił Platon szereg rozważań w *Fedonie*, w *Fajdroście* i w *Państwie*. Niektóre z tych dowodów próbują analitycznie wywieść twierdzenie o nieśmiertelności z pojęcia duszy. I tak w *Fedonie* stwierdza się, że pojęcie duszy nierozzerwalnie związane jest z pojęciem życia (wszak dusza jest pierwiastkiem życia). Ponieważ pojęcie życia wyklucza się z pojęciem śmierci, przeto dusza nie może być śmiertelna. W *Fajdroście* dusza pojęta jest jako początek ruchu własnego i innych rzeczy. Ponieważ śmierć równoznaczna jest z końcem ruchu, a coś, co jest początkiem ruchu, nie może mieć końca ruchu, bo nie byłoby początkiem na mocy definicji, przeto dusza nie może przestać istnieć. Nadto, gdyby to, co jest początkiem wszelkiego ruchu przestało się poruszać, czyli umarło, zginąłby cały świat i nic by się zrodzić nie mogło (por. *Fajdros* 245). W *Państwie* zakłada Platon, że każda rzecz ginie od właściwego jej zła (żelazo od rdzy, ciało od choroby itp.). Złem duszy jest niesprawiedliwość, tchórzostwo, niewstrzeźliwość i niewiedza. Wiemy jednak, że te choroby nie powodują śmierci duszy. Skoro zaś inne przyczyny, jako zło duszy niewłaściwe, nie mogą przyprawić jej o śmierć, przeto jest ona nieśmiertelna (por. *Państwo* 608–609).

W ścisłym związku z nauką Platona o duszy pozostaje jego e t y k a. Przezwyciężywszy intelektualizm etyczny Sokratesa, polegający na utożsamianiu dzielności z wiedzą, skłonny był Platon, zgodnie z pitagorejczykami, pojmować dzielność jako harmonię duszy. Harmonia ta powstaje wówczas, gdy każda część duszy wyposażona jest we właściwą sobie zaletę, a więc część rozumna

w mądrość, część uczuciowa w męstwo, część pożądliva w umiarkowanie; gdy każda z nich pełni, co do niej należy, wówczas w duszy panuje sprawiedliwość – cnota wśród wszystkich najwyższa.

Dusza każda dzięki boskiemu swemu pochodzeniu tęskni za światem idei, zwłaszcza za ideą dobra i spływającą się z nią ideą piękną. Ową tęsknotę i zrodzone z niej dążenie do dobra nazywa Platon miłością. Dobra realne, doczesne są znikome i nie dają człowiekowi szczęścia. Czasami skłonny był Platon odmawiać im w ogóle wartości głosząc, iż dopiero śmierć otwiera człowiekowi bramy prawdziwego dobra, a wszystko, co związane jest z posiadaniem ciała i życiem doczesnym, jest tylko przeszkodą dla duszy dążącej do dobra. Niekiedy jednak przyznawał dobrom doczesnym pewną wartość, uważając je za niższy stopień w hierarchii dóbr. W tym duchu pojęta jest nauka o miłości w *Uczcie*, tak też, jeszcze wyraźniej, teoria dóbr, wyłożona w *Filebie*. W skali wartości pierwsze, naczelné miejsce zajmuje uczestniczenie w idei dobra, pojętej jako źródło miary i harmonii, ostatnie, najniższe doznawanie czystych przyjemności, wolnych od domieszek cierpienia i od namiętności. Życie pełne – według *Fileba* – to życie, w którym harmonijnie łączą się dążenie do prawdy z doznawaniem czystych przyjemności.

Nie tylko życie jednostki ludzkiej winno się układać według norm etycznych, nie tylko jednostka dbać powinna o to, by w duszy jej panowała harmonia. Cel ten przyświecać ma również i życiu społecznemu w państwie. Jaki ma być i d e a l n y u s t r ó j p a ń s t w o w y, jaka rola państwa w doskonaleniu się człowieka, oto zagadnienia, których rozwiązania szukał Platon w szeregu dzieł i do których powracał w różnych okresach swego życia. Zrezygnowawszy bowiem – jak już o tym była mowa (por. s. 98) – z czynnego udziału w życiu politycznym swego państwa, nie przestawał Platon rozmyślać nad zagadnieniami życia społecznego. Owocem tych rozmyślań są przede wszystkim dialogi *Państwo* i *Prawa*. *Państwo* nosi później dodany podtytuł: *o sprawiedliwości*. Podtytuł ten jest trafny. Nie tylko bowiem poddaje Platon w *Państwie* analizie pojęcie sprawiedliwości, ale nadto pragnie stworzyć obraz idealnego państwa, w którym niepodzielnie panuje sprawie-

dliwość. Państwo idealne winno dążyć do doskonałości. Jednostki muszą w tym względzie podporządkować się państwu. Państwo nie jest gromadą jednostek, jest całością organiczną, całością uporządkowaną przez prawo. Tylko wówczas spełnia państwo swe zadanie, gdy panuje w nim ład i harmonia. Rodzi się zaś ta harmonia – podobnie jak harmonia w duszy ludzkiej – wówczas, gdy rządzi sprawiedliwość. A sprawiedliwość może zaistnieć dopiero w takim państwie, w którym każdy stan społeczny odznacza się właściwą sobie zaletą. W idealnym państwie istnieją trzy stany, odpowiadające trzem częściami duszy ludzkiej. Części rozumnej duszy odpowiada w państwie stan rządzących, części uczuciowej stan strażników, części pożądlivej stan żywicieli. Pierwszy stan, najwyższy, odznaczać się winien mądrością, drugi odwagą, trzeci wstrzeźliwością. Gdy każdy stan spełnia należycie swą powinność, wówczas w państwie iści się sprawiedliwość. Władza spoczywać ma w rękach filozofów, ludzi, którzy umiłowali prawdę i którzy posiadli wiedzę rzeczywistą. Rządzą najlepsi – w tym sensie ustroj idealnego państwa jest ustrojem arystokratycznym. W stanie rządców i strażników obowiązuje wyrzeczenie się życia rodzinnego i własności prywatnej. W tym sensie ustroj idealnego państwa ma zabarwienie komunistyczne. Kobiectę przysługują równe prawa z mężczyzną i obowiązują ją równe powinności względem państwa. Państwo ma nadzór nad płodzeniem i wychowaniem dzieci, które natychmiast po urodzeniu odbiera się rodzicom i, o ile są zdrowe (chore zabija się), wychowuje się według ściśle określonych przepisów. Do 20 roku życia wychowanie dzieci obydwóch stanów jest wspólne. Teraz dopiero następuje selekcja. Najzdolniejsi kształcą się dalej na przyszłych rządców, ogół pozostałych rozpoczyna służbę wojskową, pomnażając kadry stanu strażników państwa. Najmniej uwagi poświęca Platon stanowi żywicieli, w skład którego wchodzi rolnicy, rękodzielnicy i kupcy.

Naczelnym rysem platońskiej teorii państwa jest podporządkowanie jednostki państwu i wyznaczenie państwu celu idealnego: zbliżania ludzi do doskonałości. W *Prawach* złagodził Platon znacznie swe wymagania co do ustroju państwa, licząc się w nich

bardziej niż w Państwie z realnymi warunkami współczesnego mu życia.

Ale nie tylko państwo ludzkie jest organizmem, funkcjonującym w sposób celowy. Takim organizmem jest też wszechświat cały. Zgodnie z pitagoreizmem wierzył Platon, że świat tworzy harmonijną całość. Całość ta ma w sobie samej źródło ruchu, posiada więc – jak ludzki organizm – duszę. Tej to duszy właśnie, która jako czynnik życia go przenika, zawdzięcza wszechświat swój harmonijny ustrój i doskonały porządek. Platońska filozofia przyrody stwarza obraz wszechświata, bliższy znacznie dawnym pomysłom jońskich filozofów przyrody, aniżeli mechanistycznej i atomistycznej koncepcji Demokryta, obraz, odpowiadający etycznym i religijnym nastawieniom, właściwym filozofii Platona.

Nauka o ideach – bytach doskonałych, będących przedmiotem prawdziwej wiedzy i najgłębszych tęsknot człowieka, nauka o duszy nieśmiertelnej, wyzwalającej się z obcych jej naturze więzów ciała, nauka o państwie, wiodącym ludzi ku doskonałości, nauka o wszechświecie, celowym i przesiąkniętym pierwiastkiem duchowym, nauka o Bogu – najwyższej idei dobra, oto główne zręby systemu filozofii Platona. W kręgu pojęć w tym systemie stworzonych, w kręgu zagadnień w nim rozważanych porusza się myśl ludzka do dni dzisiejszych.

* * *

Urzędowymi niejako przedstawicielami platonizmu stali się po śmierci Platona uczniowie jego zgrupowani w Akademii. Akademia o wiele wieków – około 900 lat – przeżyła swego założyciela. Dopiero w 529 r. po Chr. zamknięto ją z rozkazu cesarza Justyniana. W czasie długiego swego żywota nie pozostała wierna nauce Platona, ulegając często innym filozoficznym kierunkom.

W dziejach Akademii wyróżnić można szereg faz. Zrazu w IV w. przed Chr., za scholarchatu Speuzypa, siostrzeńca i bezpośredniego następcy Platona (scholarchat jego trwał 347–339), i Ksenokratesa z Chalkedonu (scholarchat 339–314), przeważają w Akademii wpływy pitagorejskie, przejawiające się głów-

nie w próbach przekształcenia nauki o ideach w naukę o liczbach i w zainteresowaniu naukami szczegółowymi. Z końcem IV i z początkiem III w. przed Chr., począwszy od scholarchatu Polemona (314–270) i za scholarchatu Kratesa (270–268) – zgodnie z ogólnym nastawieniem filozofii greckiej – na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia etyczne, rozstrzygane w duchu bliskim stoicyzmowi. Ale niedługo potem, bo jeszcze w pierwszej połowie III wieku przed Chr., zwycięża w Akademii kierunek sceptyczny, który utrzymuje się przez wiek II. Szerzą go zwłaszcza dwaj scholarchowie: Arkezylaos (264–241) i Karneades (136–130). Z czasem sceptycyzm ustępuje w Akademii miejsca dogmatycznemu eklektyzmowi. To przeobrażanie zaznacza się już za scholarchatu Filona z Laryssy, który hołdował zrazu sceptycyzmowi, uprawianemu w duchu Karneadesa, później zaś skłaniać się zaczął ku dogmatyzmowi. Zwycięża ów dogmatyzm całkowicie w postaci eklektyzmu u następcy Filona, Antiocha z Askalonu. Eklektyzm ten polegał na uprawianiu filozofii, łączącej w sobie elementy rozmaitych kierunków jak perypatetyzmu, stoicyzmu, pitagoreizmu itp. Filozofia eklektyczna miała swych przedstawicieli wśród licznych zwolenników Antiocha zarówno w Akademii, jak poza nią. Tak np. w I w. przed Chr. uprawiali ją Terecjusz Warron i Cyeron, w I/II wieku po Chr. Plutarch z Cheronei (46–125 po Chr.), powszechnie znany autor 46 Żywotów sławnych mężów, wyprzedzający, w swych dziełach filozoficznych tzw. Moralia (w tym: O duszy, O przesądzie, O dzielności i występku, O Izydzie i Ozyrysie) religijno–metafizyczne koncepcje neoplatonizmu, w II w. po Chr. Apulejusz. Jednakowoż już pod koniec II wieku budzi się protest przeciw eklektyzmowi. Powstały zaś w III wieku, wprawdzie poza murami Akademii, neoplatonizm, kierunek filozoficzny przepojony pierwiastkami mistycznymi i religijnymi, zaczyna wywierać decydujący wpływ na członków Akademii. Owa faza religijno–mistyczna jest zarazem ostatnią fazą w dziejach Akademii. Pamiętać przy tym należy, że począwszy od I wieku po Chr. platonizm w postaci zrazu tzw. średniego platonizmu, później zaś neoplatonizmu (od III do VI wieku), krzewi się i rozwija silniej poza Akademią v

niż w jej obrębie. Łączy się to m.in. z faktem przesunięcia się centrów życia umysłowego z Aten do Aleksandrii i Rzymu.

Wpływ Platona wybiegł więc – jak widzimy – daleko poza mury założonej przezeń szkoły. Większość myślicieli starożytnych, ulegających jego wpływowi, szukała w jego dziełach przede wszystkim pierwiastków etycznych oraz religijnych, właściwych platońskiej eschatologii. Po tej linii poszły niemal wszystkie kierunki filozoficzne w trzecim okresie filozofii starożytnej (neoplatonizm, neopitagoreizm, początki filozofii chrześcijańskiej). Do racjonalistycznej, filozoficznej w znaczeniu greckiego oświecenia strony nauki Platona nawiązał natomiast bezpośredni spadkobierca jego myśli, uczeń i krytyk – Arystoteles.

C. Materia i forma: Arystoteles

Arystoteles przyszedł na świat w Stagirze w r. 384 przed Chr. Ojciec jego Nikomachos był lekarzem nadwornym króla macedońskiego Amyntasa II, dziadka Aleksandra Wielkiego. W 18 roku życia wstąpił Arystoteles do Akademii Platonskiej i pozostawał w niej przez lat dwadzieścia, rychło wybijając się na czoło jej przedstawicieli. Wbrew przeróżnym złośliwym plotkom, które pomawiały go o niechęć i zawiść w stosunku do założyciela Akademii, był do Platona szczerze przywiązany. Po śmierci Platona i po objęciu scholarchatu Akademii przez Speuzypa, Arystoteles opuścił wraz z Ksenokratesem Ateny i udał się do Assos, gdzie działali już dwaj byli członkowie Akademii, Erastos i Korystos. Po trzech latach pobytu w Assos przeniósł się Arystoteles do Mitylene. Niebawem na zaproszenie króla Filipa Macedońskiego objął stanowisko wychowawcy 13-letniego podówczas Aleksandra. W r. 343 powrócił do Aten i założył tu na wzór Akademii własną szkołę, tzw. Likeion (nazwa pochodziła od sąsiadującej ze szkołą świątyni, poświęconej czci Apollina Likejosa, czyli Wilczego). Szkoła Arystotelesa otrzymała też nazwę szkoły perypatetycznej – być może dlatego, że Arystoteles miał zwyczaj wyklądać przechadzając się po alejach ogrodu w otoczeniu uczniów (περιπατεῖν «przechadzać się», περίπατος «przechadzka lub miejsce przechadzki»). Po śmierci

Aleksandra Macedońskiego, gdy w Atenach zaczęły się potęgować nastroje wrogie względem polityki macedońskiej, niechęć opinii publicznej skierowała się też przeciw Arystotelesowi. Oskarżony o bezbożność powierzył kierownictwo Likejonu uczniowi swemu i przyjacielowi Teofrastowi, a sam udał się do Chalkis na Eubei, gdzie w r. 322 zakończył życie.

Arystoteles pozostawił bardzo wiele pism, poruszających zagadnienia z najróżniejszych dziedzin nauki. Podobnie jak Demokryt dążył do syntezy nauk, budował system wszechstronny jednolitej wiedzy. Dzieła Arystotelesa dzieli się zazwyczaj na trzy grupy. Pierwszą grupę tworzą dzieła opublikowane przez samego Arystotelesa, a przeznaczone dla szerszego koła czytelników. Pisane przeważnie w formie dialogów powstały – jak się zdaje – prawie wszystkie w czasie pobytu Arystotelesa w Akademii. Na ogół pozostawać w nich miał Arystoteles pod wyraźnym wpływem Platona. Tak np. dialog pt. *Eudemos* wiązać się miał ściśle z *Fedonem*, inne – jak np. *Sofista*, *Polityk* – już samymi tytułami wskazują łączność ze szkołą Platona. Z pism tej grupy zachowały się tylko nieliczne fragmenty.

Do drugiej grupy pism Arystotelesa zalicza się zbiory materiałów naukowych. Były to bądź zestawienia faktów przyrodniczych lub historycznych, czekających na naukowe opracowanie, bądź wyciągi z dzieł innych autorów, opatrzone krytycznymi uwagami. Dzieła tej grupy również przypadły z wyjątkiem odnalezionej w r. 1891 pracy o ustroju Aten.

Trzecia grupa dzieł Arystotelesa zachowała się – jak się zdaje – w całości. Tworzą ją pisma powstałe bądź w Assos, bądź w Atenach w czasach działalności Arystotelesa w Likejonie, a przeznaczone do wewnętrznego użytku szkoły. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z opracowaniem wykładów Arystotelesa. Prace te przechowane w układzie nadanym im przez Andronikosa z Rodos (I wiek przed Chr.), odznaczają się stylem zwięzłym, nieozdobnym, w przeciwieństwie do pism grupy pierwszej, które w starożytności zjednały Arystotelesowi rozgłos znakomitego stylisty. Znamienne dla ich konstrukcji jest jasne na wstępie formułowanie zagadnienia, następnie omówienie związanych z tym zagadnieniem poglądów po-

przedników, wreszcie przedstawienie własnego stanowiska wraz z jego uzasadnieniem. Dzieła te niezupełnie przez Arystotelesa wykończone przeredagowywano i uzupełniano, jak się zdaje, po jego śmierci na podstawie zapisków uczniów. Stąd pewne niejasności, obce wtręty i powtórzenia.

Pisma trzeciej grupy dają pełny obraz systemu filozoficznego Arystotelesa. Podzielić je można na pisma poświęcone: a) logice, b) naukom przyrodniczym wraz z psychologią, c) metafizyce, d) etyce, e) polityce, f) retoryce i poetyce. Przyjęło się od czasów komentatorów bizantyjskich pisma logiczne Arystotelesa oznaczać wspólną nazwą *Organon* – narzędzie, zgodnie zresztą z intencją ich twórcy, którego zdaniem logika zajmuje się przede wszystkim metodami dowodzenia i wnioskowania, czyli «narzędziami» nauki. W skład owego zbioru pism logicznych wchodzi następujące rozprawy: 1. *Kategorie* (Κατηγορίαι) – o możliwych rodzajach orzeczeń. Autentyczność tego pisma jest wątpliwa. 2. *O zdaniu* (Περὶ ἐρμηνείας); 3. *Analityki pierwsze i wtóre* ('Αναλυτικὰ πρότερα; 'Αναλυτικὰ ὑστερα) – o wniosku i dowodzie; 4. *Topiki* (Τοπικά) – o rozumowaniu prawdopodobnym; 5. *O dowodach sofistycznych* (Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι). Pisma przyrodnicze Arystotelesa podzielić można na dwie grupy. Do pierwszej należy osiem ksiąg *Fizyki* (Φυσικὴ ἀκρόασις i szereg pomniejszych traktatów, jak np. *O powstawaniu i ginięciu* (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς), *O niebie* (Περὶ οὐρανοῦ, itp. Pisma te zawierają system kosmologii Arystotelesa, nadto szereg rozważań ogólnych, dotyczących pojęcia materii, ruchu, celu i przyczyny. Do drugiej grupy należą pisma biologiczne i psychologiczne, psychologię bowiem traktuje Arystoteles jako gałąź biologii. Z pism psychologicznych na plan pierwszy wysuwa się dziełko *O duszy* (Περὶ ψυχῆς). Uzupełnia je szereg traktatów drobniejszych, jak np. *O zmysłach i ich przedmiotach* (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν), *O pamięci i przypomnianiu sobie* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως), *O snach* (Περὶ ἐνυπνίων). Księgi objęte wspólną nazwą *Metafizyki* nie tworzą jednolitej całości. Obok wykładu ogólnych zasad ontologii, obok zarysu teologii zawierają one obszerną polemikę z platońską nauką o ideach. Nazwa «metafizyka» nie pochodzi od

Arystotelesa. Ukuto ją ze zwrotu: *tà μετὰ τὰ φυσικά*, którym to zwrotem oznaczył Andronikos księgi następujące po księgach fizyki. System *etyki* Arystotelesa zawierają trzy dzieła: *Etyka nikomachejska* ('Ηθικά Νικομάχεια), nazwana tak od imienia syna Arystotelesa Nikomacha, który – jak się zdaje – był jej wydawcą, *Etyka eudemejska* ('Ηθικά Εὐδήμεια), nazwana tak od ucznia Arystotelesa Eudemosa z Rodos, wreszcie *Etyka wielka* ('Ηθικά μεγάλα). *Etykę eudemejską*, która długi czas uchodziła za nieautentyczną, uznano, zwłaszcza na podstawie badań Jägera i Arnima, za wczesną redakcję poglądów etycznych Arystotelesa, wiążącą się genetycznie z platońskim Filebem i młodzieńczym dziełem Arystotelesa *Protreptyk*. *Etyka nikomachejska* daje najpełniejszy wykład etycznego systemu Arystotelesa. *Etyka wielka* uchodzi na ogół za odpis niektórych ustępów dwóch pierwszych etyk. Ostatnio Arnim usiłował wykazać jej autentyczność i równorzędność z *Etyką nikomachejską* i *Etyką eudemejską*. *Pisma polityczne* w ośmiu księgach (Πολιτικά), nie wykończone, łączą się ściśle z pismami etycznymi, zawierają zaś przy tym wykład o istocie państwa, o ustrojach społecznych i politycznych, o stosunku jednostki do państwa, o obowiązkach rządzących itp. Z pism *O sztuce retorycznej* (Τέχνη ῥητορική) zachowały się trzy księgi, z których pierwsza, dotycząca sposobów dowodzenia i argumentowania, wiąże się z dziełami logicznymi, druga zawiera szereg rozważań z zakresu psychologii społecznej, trzecia uczy o środkach stylistycznych, o rytmie i wersyfikacji. Przez tę trzecią część łączy się arystotelesowa *Retoryka* z *Poetyką* (Περὶ ποιητικῆς), która traktuje o pojęciu sztuki, o rodzajach literackich, zwłaszcza o tragedii i epepei.

Poszukując w swych pismach etycznych definicji dzielności, dochodzi Arystoteles do przekonania, że człowiek prawdziwie dzielny to taki, który znaleźć umie właściwy środek między skrajnymi przeciwieństwami. To określenie doskonale harmonizuje z całym nastawieniem umysłowym Arystotelesa. Unikanie krańcowości, ważenie na szali krytyki przeciwnych stanowisk charakteryzują w sposób znamieny Arystotelesa–myśliciela. „Umiarkowany aż do przesady” – jak go scharakteryzował jeden z pisarzy starożyt-

nych – Arystoteles, posiadający olbrzymią wiedzę i niezwykle wprost talent do organizowania swej pracy badawczej, zdolny był bardziej niż ktokolwiek inny do stworzenia pełnego systemu filozoficznego. Mylnie byłoby jednak traktowanie filozofii Arystotelesa jako systemu zasadniczo różnego od platonizmu. Filozofia Arystotelesa bowiem, jakkolwiek przeciwstawia się platońskiej nauce o ideach, wyrasta z podobnego co platonizm podłoża, którym jest przekonanie o istnieniu wiedzy bezwzględnie prawdziwej, zawartej w sędach i pojęciach ogólnych.

Spostrzeżenie jest – według Arystotelesa – z psychologicznego punktu widzenia wcześniejszą i pierwszą formą *p o z n a w a n i a*. Daje nam ono jednak wyłącznie poznanie zmiennych, jednostkowych przedmiotów, nie pozwala natomiast poznać ich właściwej natury, ta bowiem, wspólna przedmiotom jednostkowym, dostępna jest jedynie poznaniu pojęciowemu. Pojęcia i sądy ogólne są zatem wcześniejsze logicznie. Przy ich pomocy bowiem wyjaśniamy sobie sądy spostrzeżeniowe.

Podobnie logicznie wcześniejsze są byty ogólne, nie jednostkowe. Nie trzeba jednak sądzić, że te byty ogólne istnieją transcendentnie poza światem. Przyjmowanie świata idei, odrębnie istniejącego, jest niepotrzebną hipotezą. W długich wywodach XIII i XIV księgi *Metafizyki* zwraca Arystoteles uwagę na trudności, tkwiące w platońskiej koncepcji idei, podkreślając przede wszystkim niejasność stosunku idei do przedmiotów zmysłowych i ich nieprzydatność w wyjaśnianiu zjawisk. Ten drugi zarzut nabiera w ustach Arystotelesa tym większego znaczenia, ponieważ uważa on, że naczelnym zadaniem nauki jest tłumaczenie, wyjaśnianie zjawisk świata empirycznego. Idee, czyli przedmioty pojęć ogólnych, nie istnieją zdaniem Arystotelesa poza światem, lecz tkwią w rzeczach, tworząc ich istotę, czyli formę. Realne istnienie przysługuje wyłącznie bytom indywidualnym. Można wprawdzie pojęciowo wyróżniać najrozmaitsze kategorie przedmiotów, jak cechy, stosunki, modi itp., tego rodzaju przedmioty jednak istnieją tylko akcydentalnie, w zależności od bytów realnych, czyli – jak je Arystoteles nazywa – *pierwszych substancji*. Każdy byt realny, empirycznie istniejący, składa się – zdaniem Arystotelesa – z *materii*

(*ύλη*) i *formy* (*μορφή, είδος*), dzięki której jest właśnie tym, a nie innym przedmiotem. Forma i materia jako składniki przedmiotów są czymś względnym. Całość (*σύνολον*) złożona z formy i materii może z kolei być materią innego przedmiotu. Tak np. kawał w naturalny sposób uformowanej gliny jest materią ulepionego z tej gliny posągu. Z tych dwóch czynników materii i formy czynnikiem doskonalszym jest forma. W świecie empirycznym mamy zawsze do czynienia z materią już uformowaną. Materia czysta jest czymś nieokreślonym, czymś tylko potencjalnie rzeczywistym; jest możliwością (*δύναμις*) bytu, który urzeczywistnienie swe znajduje dzięki formie. Forma bowiem nie jest według Arystotelesa jedynie istotą przedmiotu, jest nadto energią (*ἐνέργεια*), siłą, dzięki której urzeczywistniają się w sposób celowy zawarte w materii możliwości⁴¹.

Energetyczne pojmowanie formy pozwoliło Arystotelesowi sprowadzić do niej dwie dalsze, obok materii i formy zasady, albo – jak często się wyraża – *p r z y c z y n y* (*αἰτίαι*) *b y t u*: przyczynę sprawczą i celową. Przyjmując istnienie przyczyn sprawczych, daleki był Arystoteles od mechanistycznej koncepcji świata w sensie demokrytowego atomizmu. Sądził bowiem, że działanie tych przyczyn jest *celowe*. Cel działania nie jest transcendentny, lecz tkwi w samej rzeczy; jest nim urzeczywistnianie właściwej danemu gatunkowi struktury.

Wszelkie stawanie się, ruch, zmiana nie są niczym innym jak aktualizowaniem się potencjalnych danych, tkwiących w materii. Ów proces formowania się materii, układający się w łańcuch celowo działających sił sprawczych, nie jest nieskończony. Arystoteles wierzył, że istnieć musi jakaś pierwsza przyczyna, różna od rzeczy świata empirycznego. A różna być musi, bo gdyby jak inne rzeczy

41 Zamiast o energii mówi niekiedy Arystoteles o *entelechii* (*ἐντελέχεια* «wykończoność», słowo utworzone przez Arystotelesa z *ἐν τέλει ἔχειν* «być zupełnym», analogicznie do *νουνέχεια* = *νοῦν ἔχειν*; należy termin ten odróżnić od *ἐνδελεχεια* «ciągłość»), przy czym nie jest rzeczą zupełnie jasną, czy skłonny jest te dwa terminy uważać za równoznaczne, czy też odróżnia ich znaczenia, rozumiejąc przez energię proces urzeczywistniania, przez entelechię zaś stan końcowy tego procesu: zrealizowanie.

była połączeniem materii i formy, zawierałaby potencjalnie dane dalszego formowania, dalszej aktualizacji, a tym samym nie byłaby pierwszą przyczyną. Pierwsza przyczyna nie może więc zawierać materii, musi być czystą formą. Jako taka jest bytem doskonałym, niematerialnym, którego istotą jest czyste myślenie. Przedmiotem tego myślenia jest ono samo. Przedmiotem jego bowiem może być tylko to, co bezwzględnie jest doskonałe, a bezwzględnie doskonałe jest tylko czyste myślenie. Toteż „myślenie myśli o sobie samym, o ile jest czymś najlepszym, i w ten sposób jest myślenie myśleniem myślenia” (*Metaph.* XII 9, 1074, b 17). W jaki sposób ów byt tak zasadniczo różny od świata może być pierwszą przyczyną rzeczy, w jaki sposób czyste myślenie wprawiać może w ruch rzeczy? Czyni to wyłącznie w tym znaczeniu, że jest celem najwyższym i absolutnym świata. Cel zaś „porusza jak przedmiot miłości, a przez to, co porusza, wprawia w ruch wszystko inne” (*Metaph.* XII 7, 1720, b 3). Tę czystą formę, pierwszą przyczynę i cel świata, ów byt doskonały, jeden, niezmienny, samowystarczalny, zapatrzony w siebie, tak bliski platońskiej idei dobra i bytowi Parmenidesa, nazywa Arystoteles Bogiem.

Ścisłe zespolenie teologii z nauką o świecie zdecydowało o swoistym zabarwieniu k o s m o l o g i c z n y c h w y w o d ó w Arystotelesa. Świat zdaniem Arystotelesa jest wieczny – Bóg, oddany wyłącznie kontemplacji samego siebie, nie mógł być jego twórcą. Świat ten dzieli się na dwa okręgi. Pierwszy z nich, niebiański, «nadksiężycowy», jest okręgiem rzeczy niezmiennych i doskonałych. Zewnętrzna jego sfera, niebo gwiazd stałych, porusza się ruchem niezmiennym, obrotowym, bezpośrednio zależnym od pierwszej przyczyny. Cały okrąg nadksiężycowy utworzony jest z eteru, tworzywa jednorodnego, doskonalszego od czterech empedoklesowych żywiołów, z których zbudowany jest drugi okrąg, okrąg ziemski. Okrąg ziemski, tworzący centrum świata, jest ze względu na większe oddalenie od pierwszej przyczyny mniej doskonały od okręgu niebiańskiego. Ruchy ciał tu się pojawiających są zmienne, zdarzenia często przypadkowe, przedmioty nietrwałe i przemijające. Co w tym okręgu jest z ładu i celowości, to zawdzięcza on wpływowi świata niebiańskiego. Tego rodzaju pomysły kosmologiczne,

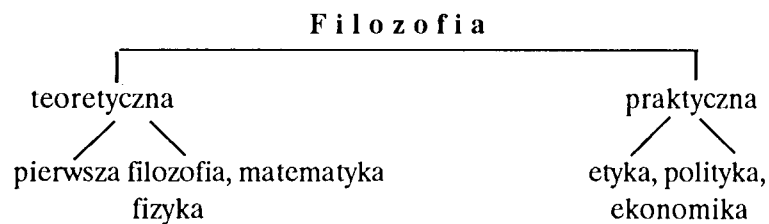
przekreślające zdobycze naukowe pitagoreizmu i atomizmu, osłonięte powagą nazwiska Arystotelesa, na długie wieki zahamowały rozwój fizyki i astronomii.

Celowość w działaniu sił przyrody ujawnia się – zdaniem Arystotelesa – przede wszystkim w ś w i e c i e o r g a n i c z n y m, w świecie istot żyjących. Istoty żyjące różnią się od innych przedmiotów posiadaniem duszy (*De an.* I 1, 407, a 4). Życie bowiem polega na zdolności samoistnego poruszania się. Ponieważ zaś ruch każdy zakłada istnienie dwóch czynników – tego, co porusza i tego, co jest poruszane – przeto wszelka istota żywa, jako zdolna do samoistnego poruszania się, składać się musi z tych dwóch czynników. Czynnikiem materialnym poruszonym jest ciało, czynnik poruszający, będący zarazem celem ruchu, nazywa Arystoteles duszą. Dusza przeto jest formą, entelechią ciała organicznego. Będąc formą ciała, dusza nie może sama być ciałem. Niemniej jednak nie może istnieć bez ciała; jako forma bowiem musi być formą czegoś, formą jakiejś materii.

W zależności od tego, jakiego organizmu jest formą, wyposażona jest dusza w różne funkcje. U roślin mówić można jedynie o duszy wegetatywnej, służy ona bowiem wyłącznie wzrostowi i odżywianiu organizmu. U zwierząt do funkcji wegetatywnej dołącza się zdolność odbierania wrażeń i doznawania pożądań i uczuć. U człowieka na koniec zjawia się nadto zdolność myślenia, czyli rozum (*νοῦς*). Rozum jako zdolność poznawania bytu zwie się rozumem teoretycznym, jako zdolność wykrywania zasad postępowania i kierowania działaniem człowieka zwie się rozumem praktycznym. Wyróżnia nadto Arystoteles rozum bierny (*νοῦς παθητικός*) i czynny (*νοῦς ποιητικός*). Właściwą władzą poznawczą jest rozum bierny, poznawanie bowiem pojmuje Arystoteles jako pasywne odwzorowywanie rzeczywistości. Rozum czynny odgrywa w organizmie człowieka taką rolę, jak Bóg we wszechświecie. Jest pierwszą przyczyną wprawiającą w ruch rozum bierny, a za jego pośrednictwem inne władze duszy. Jako pierwsza przyczyna jest niezależny od materii. Dzięki temu, wbrew ogólnej koncepcji duszy, może istnieć bez ciała i nie ulega zniszczeniu. Konsekwencją koncepcji duszy jako entelechii ciała organicznego było odrzuce-

nie jej nieśmiertelności (z zagładą ciała ginie jego forma). Przyjęcie rozumu czynnego stwarzało podstawy nauki o nieśmiertelności. Jaka jest jednak natura rozumu czynnego, czy tylko on jest nieśmiertelnym pierwiastkiem duszy, jaki jest jego stosunek do pierwszej przyczyny świata – na te i tym podobne pytania, które niepokoiły już starożytnych i średniowiecznych komentatorów Arystotelesa, trudno dać zdecydowaną odpowiedź. Rozstrzygnięciu tych pytań staje na przeszkodzie nie tylko związły aż do niejasności ... sposób, w jaki formułuje Arystoteles dotyczące tych kwestii wywody, ale nadto w wielu miejscach uszkodzony tekst jego pism.

Przedstawione powyżej poglądy zaliczał Arystoteles do filozofii teoretycznej. Należą do niej: nauka o istocie bytu i jego pierwszych zasadach, zwana przez Arystotelesa «pierwszą filozofią» albo teologią, dalej matematyka, wreszcie nauki przyrodnicze, objęte wspólną nazwą fizyki. Filozofii teoretycznej przeciwstawił Arystoteles filozofię praktyczną. O ile pierwsza zmierza do bezinteresownego poznania rzeczywistości, o tyle druga zajmuje się działaniem ($\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$), jego warunkami i zasadami. Ponieważ człowiek jest z natury istotą społeczną (por. *Etyka nikomachejska* IX 9, *Pol.* I 2, III b), instynktownie dążąca do współżycia z innymi, przeto wszelkie rozpatrywanie jego działania uwzględniać musi życie zbiorowe. Toteż filozofia praktyczna jest przede wszystkim filozofią życia społecznego i życia jednostek w społeczeństwie. Filozofię praktyczną nazywa Arystoteles «p o l i t y k ą». Do tak szeroko pojętej polityki zalicza etykę, czyli naukę zajmującą się ogólnymi zasadami postępowania moralnego, politykę w znaczeniu ciaśniejszym, czyli naukę o państwie i ekonomikę, czyli teorię życia gospodarczego.



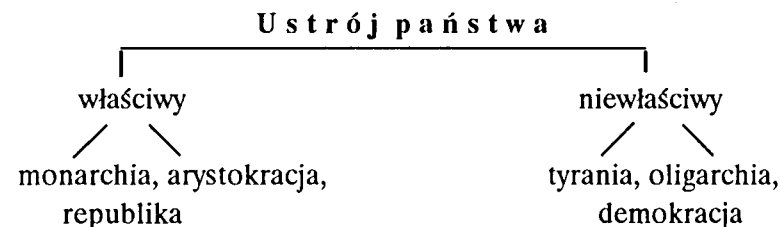
Etyka Arystotelesa dzieli się z kolei na naukę, dotyczącą najwyższego dobra i na naukę o istocie dzielności. Dobro najwyższe jest niewątpliwie ostatecznym celem wszelkich świadomych dążeń i poczynań człowieka, a celem ostatecznym jest to, czego pożąda się dla niego samego, a nie jako środka do zdobywania czegoś innego. Tym celem ostatecznym jest szczęśliwość, wszelkie inne cele bowiem, do których człowiek działając zmierza, są w gruncie rzeczy tylko środkami zdobywania szczęśliwości. Różnie jednak zapatrują się ludzie na istotę owego dobra najwyższego, czyli szczęśliwości. Arystoteles rozpatruje niektóre bardziej rozpowszechnione odpowiedzi na pytanie, czym jest szczęśliwość i stara się wykazać, że nie polega ona ani – jak chcą hedoniści – na doznawaniu przyjemności, ani – jak mniema ogół – na posiadaniu bogactw i zaszczytów, ani też – jak nauczają niektórzy sokratycy – na tym, że się jest człowiekiem dzielnym. Przyjemność towarzyszy wprawdzie osiągnięciu celów jako jego skutek, nie jest jednak ostatecznym celem działania; bogactwo zaś, zaszczyty, a nawet dzielność są tylko środkami osiągnięcia szczęśliwości, a więc same przez się nie mogą być dobrem najwyższym. Niewątpliwie jako warunki szczęśliwego żywota rozmaite dobra zewnętrzne jak zdrowie, powodzenie, majątek itp. posiadają doniosłe znaczenie, nie one jednak są istotą szczęśliwości. Szczęśliwość polega na działaniu, właściwym rozumnej naturze człowieka, a pożądanym nie ze względu na coś innego, lecz ze względu na nie samo. Szczęśliwość bowiem wystarcza sama sobie jako cel ostateczny wszelkiego poczynania. Takim działaniem jest rozumne, czyli na dzielności oparte działanie umysłu ludzkiego (por. *Etyka nikomachejska* I 7, 1098 a). Stosownie do dwojakiej funkcji rozumu: teoretycznej i praktycznej, dzielność przybiera postać bądź zalet intelektualnych, czyli dianoetycznych, bądź zalet etycznych, czyli zalet charakteru. Zalety dianoetyczne są wyższe od etycznych; przez nie bowiem człowiek zbliża się do stanu boskiej doskonałej szczęśliwości. Wszak czyste myślenie jest istotą bóstwa. Toteż najdoskonalszą z zalet dianoetycznych jest mądrość ($\sigma\phi\alpha$), czyli zdolność czystej kontemplacji prawdy. W najbliższym natomiast związku z zaletami etycznymi pozostaje roztropność ($\varphi\rho\omega\sigma\iota\varsigma$), ta z zalet

intelektualnych, która jest niezawodną podstawą „rozsądnego działania w rzeczach dla człowieka dobrych lub złych” (*Etyka nikomachejska* VI 5, 1140 b). Ona to wskazuje właściwe i skuteczne drogi do osiągnięcia celu działania. Jednakowoż sam wybór celu jest przede wszystkim sprawą etycznej dzielności człowieka. Owa dzielność etyczna, którą zdobywa sobie człowiek przez przyzwyczajanie się do właściwego postępowania, polega na umiejętności wyboru i działania. Ów wybór dotyczy właściwego środka (*μεσότης*) między przesadą a niedociągnięciem w postępowaniu. Środek ten nie jest środkiem bezwzględnym, dla wszystkich jednakowym, lecz jest zrelatywizowany ze względu na działający podmiot, „jest środkiem ze względu na nas” (*Etyka nikomachejska* II 5, 1106 b). Nadmiar wszelki i wszelki niedostatek gubią człowieka, tylko miara rozumna czyni go sprawiedliwym i dzielnym. W myśl tej naczelnej koncepcji etycznej analizuje i definiuje Arystoteles szereg zalet charakteru. I tak charakteryzuje odwagę jako właściwy środek między tchórzostwem a lekkomyślnym zuchwalstwem, hojność jako właściwy środek między rozrzutnością a skąpstwem, łagodność jako środek między skłonnością do złości a niewolniczą uległością itp. Naczelną zaletą etyczną ze względu na społeczny charakter moralności jest sprawiedliwość. Definicja jej jednak modyfikuje w pewien sposób pojęcie moralnego środka. Sprawiedliwość bowiem w znaczeniu ściślejszym (w znaczeniu szerszym sprawiedliwym nazywa Arystoteles tego, kto posłuszny jest prawu) polega na przestrzeganiu względnej równości (*ισότης*) w rozdziale dóbr, na tym, by nie zagarniać dla siebie zbyt wiele, a drugiemu nie dawać za mało.

Kierowanie się sprawiedliwością jest podstawą zdrowych *s t o s u n k ó w s p o ł e c z n y c h*. Najwyższą formą życia społecznego jest państwo (*πόλις*). Celem jego, podobnie jak celem jednostki, jest najwyższe dobro, czyli szczęśliwość obywateli. Stąd zadaniem państwa jest dbać o to, co jest warunkiem szczęścia, a więc w pierwszym rzędzie o dzielność obywateli, a dalej o rozmaite ich dobra życiowe. O dzielność swych obywateli zabiega państwo tworząc dobre prawa i czuwając nad wychowaniem i kształceniem obywateli. Dbając o szczęśliwość obywateli państwo

liczyć się musi z naturą i potrzebami jednostki. Wbrew Platonowi występował Arystoteles przeciw zbyt daleko posuniętej ingerencji państwa w życie obywatela. Własność prywatna i życie rodzinne są czymś odpowiadającym naturalnym popędom człowieka. Jako takie winny być przez państwo uszanowane.

Ustrój polityczny państwa zależy od tego, kto piastuje w nim władzę najwyższą: jednostka, nieliczni czy większość. W każdym z tych trzech przypadków ustrój może być dobry lub zły zależnie od tego, czy czynnik rządzący czuwa nad dobrem ogółu, czy też własny jedynie interes ma na względzie. Albowiem „każdy ustrój państwowy liczący się jedynie z korzyścią kół rządzących jest błędny i stanowi wypaczenie ustroju prawidłowego, gdyż kryje w sobie despotyzm, gdy tymczasem *p a ń s t w o* jest wspólnotą ludzi wolnych” (*Polit.* III tłum. J. Kowalski). Tak więc istnieje sześć zasadniczych form ustroju państwowego; trzy właściwe: ustrój monarchiczny, arystokratyczny i republikański i trzy niewłaściwe: tyrania, oligarchia i ochłokracja (nazwana przez Arystotelesa demokracją):



Teoretycznie najdoskonalszy jest według Arystotelesa ustrój monarchiczny, rządy «najlepszego»; z praktycznego jednak punktu widzenia najbardziej celowym wydaje się Arystotelesowi ustrój republikański. Jest bowiem rzeczą mało prawdopodobną, by jedynowładca tak dalece górował dzielnością nad wszystkimi swymi poddanymi, by godziło się mu ulegać; w ustroju republikańskim natomiast najłatwiej o równy stosunkowo podział dóbr i o przewagę w rządach stanu średniego. Zasada środka i tu zapewnia państwu spokój i równowagę, chroni je przed zamieszkami, które łatwo powstają, gdy w społeczeństwie istnieją jaskrawe różnice ekonomiczne i stanowe.

Jedną z przyczyn istnienia niepożądanych różnic ekonomicznych między ludźmi, a w ich konsekwencji zatargów na tle życia gospodarczego, jest zdaniem Arystotelesa przejście od systemu gospodarki naturalnej do źle pojętego systemu gospodarki monetarnej. Z chwilą, gdy przestaje się uważać pieniądź za symbol, a zaczyna mu się przypisywać samoistną wartość, powstaje niebezpieczeństwo, iż pieniądź staje się celem dążeń ludzkich, a ideał posiadania odwołuje ludzi od ideału szczęśliwości. Zjawia się merkantylizm, lichwa i praca zarobkowa, niegodna wolnego człowieka. Człowiek, pracujący dla wynagrodzenia, opanowany chęcią zysku, niezdolny jest zdaniem Arystotelesa do bezinteresownych intelektualnych czynności poznawczych, stanowiących – jak wiadomo – istotę szczęśliwości.

Wśród zadań państwa na plan pierwszy wysuwa się obowiązek wychowywania i kształcenia obywateli. Współpracować w tym względzie z państwem winni przedstawiciele sztuki. Sztuka bowiem, jakkolwiek jest przede wszystkim «naśladowaniem» (*μίμησις*) rzeczywistości, może tak dobierać tematy swych dzieł, by to, co one przedstawiają, oddziaływać mogło w sposób uszlachetniający na ich odbiorcę. Analizując w swej *Poetyce* różne rodzaje dzieł sztuki, wiele uwagi poświęca Arystoteles tragedii i jej oddziaływaniu na widza. Tragedia, podobnie jak misteria religijne, działa oczyszczająco na duszę człowieka. Wyzwała w niej bowiem szereg wzruszeń i uczuć, jak strach, współczucie itp., a pozwalając im się wyżyć w świecie fikcyjnym, wprowadza do duszy spokój i ukojenie.

W pracy badawczej, tworzącej wedle Arystotelesa ośnowę życia szczęśliwego, umysł ludzki nie poprzestaje na gromadzeniu faktów jednostkowych. Wiedza bowiem, zdaniem Arystotelesa, wyraża się w sądach i pojęciach ogólnych. Dojście zaś do tych pojęć i sądów ogólnych dokonywa się na drodze rozumowania. Metody rozumowania są narzędziem wszelkiej wiedzy. Ich teoria, tworząca rdzeń logiki, zajmuje przeto odrębne stanowisko jako formalna podstawa wszystkich nauk. W licznych pismach logicznych, oznaczonych później wspólną nazwą Organon (narzędzie) zajął się Arystoteles bliżej opracowaniem stosunków logicznych, tkwiących

u podstaw rozumowania, tudzież różnymi sposobami rozumowania, stwarzając pierwszy w filozofii starożytnej system logiki formalnej i metodologii ogólnej.

System logiki formalnej Arystotelesa ogranicza się do teorii związków logicznych, zachodzących między wyrażeniami kategoriowymi, zawierającymi wyłącznie zmienne nazwowe, których zakres zmienności ograniczony jest do nazw niepustych, tj. do nazw oznaczających tylko przedmioty istniejące (pustą nazwą jest np. nazwa «brat jedynaka»). Nauka o związkach formalnych, będących podstawą wnioskowania bezpośredniego i teoria sylogizmu kategoriowego wyczerpują system logiki formalnej Arystotelesa.

W zakresie metodologii nauk opracował Arystoteles naukę o definiowaniu pojęć ogólnych i pewne rodzaje rozumowania, przede wszystkim dowodzenie. Proces dowodzenia, podobnie jak czynność definiowania, ma swoje granice w postaci tzw. ostatecznych podstaw. W definiowaniu są nimi najogólniejsze pojęcia pierwotne, których się już nie definiuje, w dowodzeniu naczelnymi założeniami ogólnymi, przyjmowanymi bez dowodu. Owe naczelnne założenia, czyli – jak je Arystoteles nazywa – «zasady» są dwojakiego rodzaju. Jedne z nich są swoistymi założeniami poszczególnych nauk, inne najogólniejszymi zasadami myślenia, nieodparcie narzucającymi się umysłowi ludzkiemu. Z zasad drugiego rodzaju najważniejsza jest zasada sprzeczności, którą z natury rzeczy zakładają wszelkie inne zasady (por. *Metaph.* III 3, 1005 b). Poznawanie pierwszych najogólniejszych zasad ma charakter aprioryczny, jest sprawą rozumu, nie doświadczenia. Niemniej już nawet w poznaniu empirycznym pojawia się ów element aprioryczny w postaci ujmowania przedmiotów ogólnych poprzez spostrzeżenie rzeczy jednostkowych. Tak np. spostrzegając Kalliasa mamy też pojęcie człowieka w ogóle. Podobnie wszelkie inne pojęcia i zasady ogólne, aż do pierwotnych pojęć i pierwszych zasad włącznie, wykrywa rozum w materiale empirycznego poznania. Pierwsze zasady są właściwymi podstawami wiedzy. Często jednak w rozumowaniach naszych opieramy się raczej na nieoczywistych mniemaniach, uznawanych bądź przez ogół, bądź przez większość ludzi, bądź też tylko przez większość lub najbardziej wiarygodnych uczonych. Rozumowania opar-

te na takich założeniach mają charakter prawdopodobny tylko, niemniej odgrywają doniosłą rolę, zwłaszcza w dowodzeniach dialektycznych i erystycznych. Poznając podstawy tego rodzaju rozumowań, umysł nasz uczy się unikać zasadzek, tkwiących w wieloznaczności wyrazów, wykrywać błędy we własnych i cudzych rozumowaniach. Zyskuje w ten sposób przygotowanie do skutecznej walki z sofizmatami, rozumowaniami, które w pozornie poprawnym dowodzeniu przemycić się starają i obronić poglądy fałszywe.

Stworzony przez Arystotelesa system filozofii, imponujący rozległością uwzględnionych w nim zagadnień, zamyka w sposób naturalny pierwszy okres filozofii greckiej jako dojrzały jej owoc i najbardziej wielostronny wyraz. Jest on dalszym zwycięskim etapem walki z subiektywizmem i sensualizmem sofistów i dalszym ugruntowywaniem Sokratesowego racjonalizmu, przeszczepionego z dziedziny etyki na naukę w ogóle. Nie jest to jednak skrajny racjonalizm w stylu Platona, odrzucający wartość doświadczenia zmysłowego; Arystoteles świadom był bowiem doniosłej roli, którą w procesie poznawczym i w tworzeniu się nauk odgrywają sądy empiryczne.

Już bezpośredni uczniowie Arystotelesa, zgrupowani w stworzonej przezeń szkole, różnili się dość znacznie w interpretowaniu nauki mistrza. Jedni, jak np. Eudemos z Rodos, podkreślali w niej przede wszystkim pierwiastki platońskie, zwłaszcza w zakresie nauki o Bogu i duszy, inni z Teofrastem na czele pojmowali arystotelizm jako antytezę platonizmu. Ten drugi kierunek był punktem wyjścia materialistycznej i sensualistycznej interpretacji, której doczekała się nauka Arystotelesa w pismach Stratona z Lampsakos, drugiego z kolei od ustąpienia Arystotelesa kierownika szkoły (III w. przed Chr.). Bardziej jednak niż zagadnienia filozoficzne interesowała na ogół starszych perypatetyków praca badawcza w zakresie nauk szczegółowych. Pracowano na polu geografii, nauk przyrodniczych, matematyki. Zrozumienie ważności dociekań historycznych, tak charakterystyczne dla samego Arystotelesa, było punktem wyjścia licznych dzieł perypatetyków. Historia filozofii opracowana przez

Teofrasta stała się jednym z najważniejszych źródeł doksograficznych starożytności.

Późniejsi perypatetycy, jakkolwiek nie zaniechali uprawiania nauk szczegółowych, nawiązali żywszy kontakt z tradycją Arystotelesa, zajmując się gorliwie komentowaniem jego dzieł. I tak w I wieku przed Chr. Tyrannion z Amisos, współpracownik wydawcy Tytusa Pomponiusza Atticusa, zajął się krytyką filozoficznych pism Arystotelesa, zaś Andronik z Rodos sporządził ich systematyczny układ. W II wieku po Chr. Aleksander z Afrodyzji, a w IV Temistiusz rozstrząsał trudności związane z Arystotelesowym pojęciem teoretycznego rozumu. Tę pracę komentowania i interpretowania dzieł Arystotelesa podjęli w wiekach średnich uczeni arabscy. Za ich pośrednictwem pisma Arystotelesa, dostosowana do pojęć chrześcijańskich, stała się na długie wieki oficjalną filozofią kościoła katolickiego.

Rok śmierci Arystotelesa (322 przed Chr.) przypada na okres przełomowy w dziejach filozofii i kultury starożytnej. Filozofia grecka w ciągu dwuwiekowego istnienia doszła do najwyższego rozkwitu. Od kolebki kosmologii mileckiej, poprzez humanizm sofistów i Sokratesa, poprzez syntezy poglądu na świat Demokryta, Platona i Arystotelesa, myśl grecka wypracowała szereg podstawowych nauk filozoficznych. I tak w teorii poznania doszła do opracowania zagadnień kryterium prawdy, źródeł poznania, wartości poznania empirycznego i rozumowego, w metafizyce do różnych koncepcji istoty i pierwszych zasad bytu, w filozofii przyrody do sprecyzowania stanowiska mechanistycznego i teleologicznego, w etyce do sformułowania naczelných zasad eudajmonizmu i teorii dobra. Rozpęd twórczy, hamowany refleksją zdrowego krytycyzmu i głęboko zakorzeniona potrzeba racjonalno-naukowego dochodzenia prawdy w zakresie zagadnień bytu, poznania i dobra – oto cechy znamienne dla myślicieli greckich w dobie narodzin i rozkwitu filozofii starożytnej.

**SZKOŁY FILOZOFICZNE
I HEGEMONIA FILOZOFII
PRAKTYCZNEJ**

(od 322 r. do 31 r. przed Chr.)

1. Ogólna charakterystyka drugiego okresu filozofii greckiej

Rok 322 przed Chr., w którym zamknął na zawsze oczy podejrzewany o sympatie macedońskie wychowawca Aleksandra Wielkiego, Arystoteles, był również rokiem śmierci najzagorzalszego wroga Macedonii, obrońcy ideału panhelleńskiej swobody, Demostenesa. W październiku 322 r., gdy po klęsce pod Kranon Ateny zdane były na łaskę i niełaskę diadocha macedońskiego Antypatra, Demostenes, chcąc uniknąć śmierci z rąk wroga, zażył truciznę na wyspie Kalaureja, w świątyni boga mórz Posejdona. Utrata niepodległości, przed którą wielki mówca przestrzegał swych rodaków przez lat z górą dwadzieścia, a ku której od klęski pod Cheroneją (338) poprzez zburzenie Teb (335) szły państwa greckie wielkimi krokami, stała się nieunikniona. Warunki pokoju, podyktowane przez Antypatra, pozostawiły Atenom jedynie autonomię gminną, czyniąc je poza tym zupełnie zależnymi od Macedonii. Dalsze dzieje państw greckich aż do chwili, gdy Ateny wraz ze związkiem achajskim, etolskim i Macedonią zamienione zostały na prowincję imperium rzymskiego (I wiek przed Chr.) stoją pod znakiem upadku. Schyłek niepodległości państw greckich nie był jednak schyłkiem greckiej kultury. Przeciwnie, zaczyna się teraz je-

dy w dziejach podbój duchowy starożytnego świata przez Greków. Język grecki, ściślej narzecze attyckie, staje się językiem «wspólnym» (*κοινή*) państw, powstałych na gruzach monarchii Aleksandra Macedońskiego, z czasem zaś wszechwładnie opłynie wykształcone warstwy imperium rzymskiego. Ze skarbów kultury greckiej korzystać zaczynają rzesze «barbarzyńców». Ta ekspansja kultury greckiej łączy się jednakowoż z pewnym jej przeobrażeniem, polegającym na stopniowym wchłanianiu przez nią czynników obcych. Rodzi się kultura hellenistyczna, w której obok pierwiastków rdzennie greckich spotykamy przejawy właściwe innym cywilizacjom, zwłaszcza cywilizacjom Wschodu. Głównymi ośrodkami tej nowej kultury stają się Aleksandria (Egipt), Antiochia (Syria) i Pergamon (Azja Mniejsza). Zanik niepodległości państw greckich był zarazem schyłkiem drobnych samodzielnych państw, żyjących intensywnym życiem społecznym i wypracowujących własne swoiste formy ustroju politycznego. Wypierać je zaczęły wielkie, centralistyczne państwa, najpierw monarchia Aleksandra Macedońskiego, potem imperium rzymskie. Grek starożytny, pozbawiony najistotniejszej treści swego życia, którą był udział i możliwość decydowania w sprawach publicznych ojczystego państwa, zaczął poczucia wolności i niezależności szukać gdzie indziej; zaczął rozglądać się za jakimiś nowymi ideałami, w dążeniu do których odnalazłby utracone wartości.

Ideały te wskazać mu miała filozofia, która, idąc po linii szkół sokratycznych, coraz to wyraźniej przyjmuje na siebie rolę pocieszycielki i mistrzyni życia, coraz to bardziej w umysłach ogółu utożsamia się z nauką mądrości życiowej. Nic dziwnego więc, że na plan pierwszy wśród nauk filozoficznych wysuwa się etyka, nic też dziwnego, że coraz to liczniej powstają szkoły filozoficzne, które filozofii wyznaczają praktyczne zadanie wskazywania ludziom drogi do szczęścia. Drogę tę zaś widzą przeważnie w zbliżeniu się człowieka do kosmopolitycznego ideału mędrca. Nie znaczy to, by inne nauki filozoficzne, jak np. ontologia czy teoria poznania, leżały całkowicie odłogiem. Zaznacza się w nich jednak na ogół brak oryginalności i wyraźny nawrót do kierunków filozofii przed-sokratycznej.

Obok już istniejących szkół, platońskiej i perypatetyckiej, powstają obecnie nowe, w których coraz częściej spotykamy myślicieli nie rdzennie greckiego pochodzenia. Są to szkoła stoicka i epikurejska. Przedstawiciele różnych szkół zwalczają się niekiedy namiętnie, choć nie brak też prób kompromisowego godzenia stanowisk. Ta kompromisowość, tudzież osłabienie twórczości oryginalnej na polu filozofii wytwarzają charakterystyczny u schyłku drugiego okresu filozofii starożytnej eklektyzm. Prąd ten, polegający na łączeniu w całość poglądów zaczerpniętych z różnych kierunków filozoficznych, pojawia się zarówno w tzw. młodszej Akademii, zwłaszcza za scholarchatu Antiocha z Askalon, który sadił, że platonizm, arystotelizm i stoicyzm głoszą w zasadzie zgodne poglądy, jako też w tzw. średnim stoicyzmie, reprezentowanym przez Panaitiosa i Poseidoniosa. Wybitnymi eklektykami byli też rzymscy filozofowie: słynny polihistor Marcus Terentius Varro (116-27 przed Chr.), którego filozofię określić można jako platonizujący stoicyzm i Marcus Tullius Cicero (106-43 przed Chr.), w którego dziełach filozoficznych, pisanych u schyłku życia (*De republica* z r. 54, *Academia* z r. 45, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *Timaeus* /urywek z przekładu Platońskiego *Timaios*/, *De natura deorum* z r. 44, *Cato Maior de senectute*, *De divinatione*, *De fato*, *Laelius de amicitia*, *De officiis* itd.), krzyżują się rozliczne i różnorodne poglądy, czerpane z dzieł myślicieli greckich: Platona, Chryzypa, Karneadesa i innych. Ponieważ Cicero często powołuje się na swe greckie źródła, przeto pisma jego posiadają doniosłe znaczenie historyczne. W swym eklektyzmie posuwał się Cicero tak daleko, że usiłował nawet włączyć do swej filozofii poglądy sceptyków, twórców kierunku pozostającego w opozycji względem wszelkich istniejących systemów filozoficznych. Sceptyków w wymienia się często jako trzecią (obok stoickiej i epikurejskiej) szkołę filozoficzną drugiego okresu. Użycie terminu «szkoła» nie jest tu jednak właściwe. Sceptycy bowiem nie tworzyli formalnej organizacji szkolnej; łączyła ich tylko wspólnota poglądów i wspólny front walki przeciw wszelkiego typu dogmatykom. W walce tej zwracali się przede

wszystkim przeciw stoikom, reprezentującym najsilniejszą twierdzą filozoficznego dogmatyzmu.

2. Konieczność i wolność: stoicy

Twórcą szkoły stoickiej był Zenon z Kition (336-296), który przybył do Aten w r. 314 przed Chr. Obracał się tu w kołach sokratyków, ulegając zwłaszcza silnemu wpływowi cynika Kratesa. Około roku 300 przed Chr. otworzył w Atenach własną szkołę. Nazwę swą otrzymała ona od portyku, zwanego malowanym (*Stoa poikile*), pod którym zbierali się jej członkowie. W długich dziejach tej szkoły wyróżnić można trzy okresy. Okres *stoicyzmu starszego*, *średniego* i *młodszeo*. Pierwszy reprezentują Zenon, Kleantes i Chryzop. Kleantes z Assos (331-232) piastował urząd scholarcha bezpośrednio po śmierci Zenona. Po nim w r. 232 przed Chr. zarząd szkoły objął Chryzyp z Soloi (282-206), jeden z najbardziej płodnych i pracowitych myślicieli starożytności. Napisać miał z górą 700 traktatów i rozpraw, w których starał się praktycznej filozofii świeckiej dać naukowe, na racjonalnej spekulacji oparte, podstawy. Drugi okres w dziejach filozofii stoickiej, okres tzw. *stoicyzmu średniego* wypełniła działalność Panaitiosa z Rodos (185-110) i ucznia jego Poseidoniosa z Apamei (135-50 przed Chr.), którzy starali się doktrynę stoicką zbliżyć do platonizmu. Poseidonios, wielki erudyta, w którego pismach w przedziwny sposób mieszały się mistycyzm wschodni i zachodni racjonalizm, działał głównie w Rodos; Panaitios zaś przez pewien czas nauczał w Rzymie. Rzym też stał się kolebką *stoicyzmu młodszego*. Reprezentują go m.in.: L. Annaeus Seneka (3-65 po Chr.), mąż stanu, znakomity stylista, znany autor popularnych pism etycznych (*O krótkości życia*, *O życiu szczęśliwym*, *Listy moralne do Lucylusza* i inne), niewolnik Epiktet (ok. 50-130 po Chr.), którego *Podręcznik moralności* (*Ἐγχειρίδιον*) zawiera zwięzły wykład etyki stoickiej, wreszcie cesarz Marek Aureliusz Antoninus (121-180 po Chr.), którego *Rozmyślenia* (*Εἰς ἑαυτὸν*), owe *soliloquia* tchnące miłością ludzi i dążeniem do doskonałości własnej, są ostatnim za-

chowanym dziełem myślicieli stoickich. Owi młodszy stoicy w pismach swych wyłącznie niemal zajmują się zagadnieniami etycznymi, uczą mądrości życiowej i wskazują drogi, wiodące ku prawdziwej szczęśliwości. Przenika te pisma niejednokrotnie nastrój religijny, tak charakterystyczny dla epoki cesarstwa. Obce im są natomiast na ogół zainteresowania epistemologiczne i logiczne, z którymi spotykamy się jeszcze w dziełach starszego i średniego stoicyzmu.

Zgodnie z przyjętym od czasu Ksenokratesa w Akademii platońskiej podziałem nauk filozoficznych dzielili je stoicy na fizykę (naukę o byciu), logikę (w Akademii nazywano ją dialektyką) i etykę. Za najważniejszą gałąź filozofii uważali etykę. Znane było w kołach stoików porównanie filozofii do sadu. Murem w tym sadzie była logika, drzewami fizyka, owocami etyka (por. Diogenes Laertios VII 1,40). Przez logikę, którą porównywano też do kośćca w żywym organizmie (Diogenes Laertios 1. c.), rozumieli stoicy zarówno logikę we właściwym tego słowa znaczeniu, jak i teorię poznania.

Rozważania logiczne zespolili stoicy ściśle z nauką o formach syntaktycznych mowy, wychodząc z założenia, że przedmiotem logiki są sensowne zespoły wyrazów. Według Chryzypa dialektyka zajmuje się „znakami i tym, co one oznaczają” (Diogenes Laertios VII 62). Podstawowym wyrażeniem w logice jest, wedle stoików, nie nazwa, lecz zdanie, wyrażające sąd. Sąd, czyli prawda lub fałsz, jest całością elementarną i pierwotną. Analizując bliżej zdanie logiczne i różne jego rodzaje, zwrócili stoicy uwagę na szczególnie doniosłe znaczenie okresu warunkowego w teorii dedukcji. Logika ich nie była ani rozwijaniem, ani uzupełnianiem logiki Arystotelesa, lecz systemem ogólniejszym, z którego logikę Arystotelesa można wyprowadzić.

W teorii poznania zarzucili stoicy stanowisko Platona i Arystotelesa, a nawiązali do sensualizmu sofistów. Podstawą wszelkiej wiedzy są według stoików spostrzeżenia zmysłowe. Z nich dopiero umysł wytwarza pojęcia. Wśród pojęć specjalne znaczenie mają pojęcia wspólne (*κοινὰ ἔννοιαι*), które pojawiają się w sposób naturalny i samorzutny w umyśle każdego człowieka. Zaliczali do nich stoicy m.in. pojęcie Boga, sprawiedliwości i duszy. Ale nie

tylko genezy pojęć szukać należy w doświadczeniu zmysłowym; w nim również tkwi kryterium prawdy. Zdawać by się mogło, że sensualizm stoików nieuchronnie doprowadzić ich musi do stanowiska epistemologicznego relatywizmu. Tak jednak nie jest. Wbrew sofistom, którzy głosili, że rzeczywistość jest taka, jaką się nam przedstawia, że więc wszelkie nasze sądy na doświadczeniu oparte są na równi prawdziwe, stoicy odróżniali wśród danych doświadczenia takie, które mogą służyć za kryterium prawdy, i takie, na których polegać nie można. Pierwsze, zwane kataleptycznymi (*φαντασίαι καταληπτικά*), odznaczają się jasnością i wyrazistością i wymuszają swym oczywistym charakterem nasze przekonanie o rzeczywistości ujmowanego w nich przedmiotu. Inne, które tego warunku nie spełniają, mogą być podstawą sądów fałszywych. Nauka o kryterium prawdy nie przedstawia się w epistemologii stoickiej ani jednolicie, ani jasno. Nie jest np. rzeczą jasną, czy przez owe *φαντασίαι καταληπτικά* rozumieć należy tylko bierne doznanie obrazu zmysłowego względnie ów obraz spostrzeżeniowy, czy też czynny akt spostrzegania. Poza tym niezupełnie zgodnie przedstawiają się poglądy stoików na stosunek owych *φαντασίαι καταληπτικά* do aktu uznawania (*συγκατάδεξις*, który się do nich dołącza).

W parze z sensualizmem stoików szedł ich (nominalizm) – przekonanie, że nazwom ogólnym, takim np. jak «człowiek w ogóle», «barwa w ogóle» nie odpowiadają żadne rzeczywiście istniejące przedmioty. Rzeczywiście istnieje tylko to, co działa i co podlega działaniu, a więc istnieją tylko ciała. Cieleśni są zatem bogowie i cielesne są dusze ludzkie. Gdyby d u s z e nie były ciałami, nie mogłyby istnieć po śmierci człowieka, skoro istnieć mogą tylko ciała. Czy dusze istnieją wiecznie, czy są nieśmiertelne? Na to pytanie nie dają stoicy zgodnej odpowiedzi. Ci, którzy, jak Kleantes, głosili teorię wiecznych powrotów świata, wierzyli, że dusze dzielą los wszystkich rzeczy, które z każdorazowym układem świata po upływie przeznaczonego mu okresu giną przez spłonienie w prażywiolu, by znów w takiej samej postaci zeń się wyłonić. Panaitios zaprzecza nieśmiertelności duszy. Indywidualną nieśmiertelność odrzuca też Marek Aureliusz, przyjmując, że dusza po śmierci człowieka zlewa się z naturą wszechrzeczy. Tezę o indywi-

dualnej nieśmiertelności duszy podtrzymywał natomiast Poseidonios, z młodszych zaś stoików Seneka.

Ś w i a t pojmowali stoicy w duchu hylozoistów jako materialny, jednorodny i ożywiony. Za podstawowy jego element uznawali, idąc śladem Heraklita, «czynny ogień» (*πῦρ τεχνικόν*). Nie jest to ogień w dosłownym znaczeniu, tylko tchnienie gorące. Przenika ono cały świat, jednoczy go i ożywia. Jest zarazem rozumną światą opatrnością i źródłem nieodwołałych, nieuchronnych praw przyrody. Jest początkiem i końcem wszystkiego. Rozum ludzki jest tylko częścią rozumu świata. „Istniałeś jako częśćka. Znikniesz w tym, który cię stworzył. A raczej zostaniesz wchłonięty w jego myśl twórczą wedle zasady przemiany” (M. Aureliusz *Rozmyślenia* IV 14 tłum. Reiter). Stoikom, zwłaszcza ze starszej szkoły, obcy jest platoński i arystotelesowski dualizm Boga i świata. Boga pojmują panteistycznie, utożsamiając go z twórczym logosem. Bóg-rozum wypełnia świat, jak miód komórki plastra. Skoro istotą świata jest rozum doskonały i boski, wszystko, co w świecie się dzieje zgodnie z naturą, celowe jest i rozumne. „To [...] jest dobre dla każdej części natury, co jest dziełem natury wszechświata i co służy do jej zachowania” (M. Aurel. *Rozmyślenia* II 3 tłum. Reiter). Przekonanie, że wszystko, co się dzieje, jest wynikiem konieczności i przeznaczenia, będącego zarazem rozumną światą opatrnością, jest jedną z podstaw metafizycznych etyki stoickiej, będącej jądrem ich filozofii.

W e t y c e usiłują stoicy odmalować ideał człowieka prawdziwie mądrego i dzielnego, a tym samym szczęśliwego. Dzielność bowiem jest, zdaniem stoików, nie tylko niezbędnym, ale i wystarczającym warunkiem szczęścia. Dzielność jest dobrem jedynym i najwyższym. Wszelkie zaś inne dobro jest dobrem tylko o tyle, o ile uczestniczy w dzielności (por. Arnim. frag. I 190; Seneca *Epist.* 76 16). Dzielność ta polega na życiu zgodnym z naturą. Przez naturę zaś – jak wyjaśnia Chryzyp – rozumieć należy zarówno ów rozum boski wszystko przenikający, jak i rozum człowieka, będący wszak częścią rozumnej natury wszechświata. Żyć zgodnie z naturą, tyle znaczy przeto, co żyć zgodnie z rozumem. Na czymże jednak owo życie rozumne polega? Na tym – odpowiadają stoicy,

by konsekwentnie dążyć do tego, co dobre, a unikać zła. Dobrem, względnie złem może być tylko to, co od nas jedynie jest zależne, nie są zaś ani dobre, ani złe te rzeczy, które są od nas niezależne. Zależne od nas całkowicie są tylko nasze stany psychiczne, jak np. uczucia, skłonności, pragnienia, to „jednym słowem, co jest naszym dziełem” (Epiktet *Ench* 1). Nie w naszej natomiast mocy, lecz zależne od ludzi lub losu, są piękno i zdrowie naszego ciała, mienie, zaszczyty i ich przeciwieństwa: choroby i brzydota fizyczna, ubóstwo, ludzka wzdarga itp. (por. Diog. Laert. VIII 102). „To, co pozostaje w naszej mocy – pisze Epiktet – jest z natury wolne” (*Ench* 1). Mędrzec uważa za obojętne rzeczy, na które wpływać nie może, (*ἀδιαφορα*), nie pożąda ich, nie boleje nad ich utratą „Co jest poza moim umysłem, nie ma żadnego wpływu na mój umysł. Zrozum to, a odzyskasz na stałe spokój” (M. Aurel. *Rozmyśl.* VII 2. tłum. Reiter). „Ozdobą twą niech będzie [...] obojętność wobec tego, co nie jest ani dobrem, ani złem” (tamże 31). Mędrzec jest panem swych uczuć i dążeń, pozbywa się namiętności, gdyż te często zwracają się ku rzeczom od nas niezależnym. Pragnąc tylko tego, co w jego jest mocy, zdobywa poczucie niezależności wewnętrznej, spokój niczym nie zmacony i prawdziwą wolność. Tylko mędrzec jest prawdziwie wolny. Robi bowiem wszystko, co chce i ma wszystko, czego chce. A dzieje się tak, gdyż mędrzec żyje zawsze zgodnie z naturą i, dobrowolnie posłuszny nieuchronnej konieczności rządzącej światem, chce tylko to mieć, co w jego jest mocy. Każdy człowiek pragnie dobra a osiąga je wówczas, gdy żyje zgodnie z rozumem. Gdy działa wbrew rozumnej naturze, działa wbrew temu, czego chce, jak niewolnik – niewolnik losu i własnych namiętności. „Kto wolne ma ciało, a duszę w więzach, ten jest niewolnikiem – ten jednak, kto ciało ma spętane, lecz duszę wolną, wolny jest” (Epiktet).

To, co ogół ludzi za dobro lub za zło życiowe uważa, to są najczęściej dobra i zła zewnętrzne a zatem rzeczy, które winno się uważać za obojętne; są to więc dobra i zła pozorne. Nie są dobrem rzeczy zewnętrzne, jak zdrowie, bogactwo, zaszczyty, bo można być bez nich szczęśliwym, a nieszczęśliwym posiadając je. Nie są też dobrem dlatego, że często czynią złymi tych, którzy je posiadają.

Rozkosz cielesna, którą ludzie uważają za największe dobro, nie jest w ogóle żadnym dobrem, a ból fizyczny, który uważają za największe zło, nie jest żadnym złem, bo i one nie od nas wyłącznie są zależne. Nadto „bywają [...] rozkosze szpetne, a nic, co jest szpetne, nie może być dobrem” (Diog. Laert. VII 103). Wśród rzeczy obojętnych można jednak – zdaniem niektórych stoików – uczynić pewne rozróżnienie. Mianowicie można wyróżnić takie, które, gdy dana nam jest możliwość wyboru, powinniśmy przenieść nad inne, i takie, które w podobnej sytuacji raczej należy odrzucić; są wreszcie i takie, za których wybraniem czy odrzuceniem nic nie przemawia. Do tej trzeciej grupy należy np. to, czy się ma parzystą czy nieparzystą liczbę włosów. Do pierwszej należy np. zdrowie, majątek, do drugiej choroba, ubóstwo itp. Wartość zresztą tych rzeczy obojętnych zależy często od różnych okoliczności i nie jest na ogół bezwzględna. Przenosząc jedne z nich nad drugie, stoik nie przestaje oceniać je jako obojętne, zależy mu tylko na tym, by dokonać wyboru rozumnie. Toteż nieraz świadomie nie sięgnie nawet po takie, które mu będą dostępne, a które na ogół godzi się przenosić nad inne; okaże wtedy swoją moc wewnętrzną i uprzytomni sobie, że w gruncie rzeczy i one nie są żadnym dobrem. „Pamiętaj w życiu zachowywać się jak przy stole. Przynoszą potrawy i podają ci, wyciągasz rękę i nabierasz z umiarem. Mijają cię – nie zatrzymujesz półmiska. Nie podano ci jeszcze – nie kierujesz na danie z daleka swego pragnienia, lecz czekasz spokojnie aż do ciebie się zbliży. Tak samo postępuj, jeśli idzie o dzieci, o żonę, o zaszczytne stanowisko, o mienie; a staniesz się godnym bogów współbiednikiem. Jeśli zaś nie tkniesz tego, co ci podają, lecz pozwolisz, by cię minęło, wtedy nie tylko jesteś współbiednikiem bogów, lecz dzielisz z nimi ich moc” (Epiktet, *Ench.* 15).

Etyka stoicka pod wielu względami przypomina etykę cyników. Tu i tam dzielność uważa się za niezbędny i wystarczający warunek szczęścia, tu i tam podporządkowuje się życie nakazom rozumu, tu i tam zaleca się obojętność względem tak zwanych dóbr zewnętrznych. Niewątpliwie jednak są i różnice. Etyka stoicka w przeciwieństwie do etyki cynizmu oparta jest na założeniach metafizycznych, a sam jej system daleki jest od przesady i skrajności cynickiej. Uz-

3. Apostołowie radości: Epikur i jego szkoła

W tym samym nieledwie czasie, kiedy w cieniu Malowanego Portyku Zenon z Kition wykładał zasady życia zgodnego z naturą, w zacisznym, pełnym kwiatów ogrodzie zbierało się inne grono myślicieli-przyjaciół, którzy w filozofii widzieli najskuteczniejsze lekarstwo na strachy i przesady mącające pogodę ludzkiego życia. Ogród ten, kupiony za 80 min, był własnością Epikura i siedzibą założonej przezeń szkoły. Epikur (341–270) pochodził z wyspy Samos, do Aten zaś przybył w 18. roku życia. Słuchał tu wykładów Ksenokratesa. Pierwszymi jednak jego nauczycielami filozofii mieli być Nausifanes z Teos, uczeń Demokrytowego atomisty Hekatojosa z Abdery i sceptyka Pyrrona z Elidy. W r. 306 przed Chr. założył Epikur w Atenach własną szkołę. Szkołę tę pojmował jako związek przyjaciół, którzy przez wspólne filozofowanie (*συμφιλοσοφείν*) uczą się wieść życie pełne pogody i szczęścia. Własnym przykładem i niezwykle osobistym urokiem wywierał wpływ przemożny na uczniów. Wśród nich wyróżniał szczególnie Metrodora z Lampsakos, którego Cicero nazywa drugim Epikurem (por. *De fin.* I 28, 92). Po śmierci Epikura kierownictwo szkoły objął Hermarchos. Zarówno w Grecji, jak w Rzymie epikureizm miał wielu zwolenników i wyznawców. Z rzymskich myślicieli, hołdujących filozofii epikurejskiej, zasłynął Titus Lucretius Carus (95–55), którego poemat O naturze rzeczy (*De rerum natura*) zawiera pełny wykład nauki Epikura. Z licznych pism samego Epikura zachowały się tylko fragmenty ksiąg O naturze i przechowane przez Diogenesa Laertiosa trzy listy: 1) do Herodota o fizyce, 2) do Pytoklesa o metodologii (autentyczność tego listu jest wątpliwa) i 3) do Menojkeusa o etyce; nadto zbiór sentencji, tzw. myśli przewodnie (*κρίται δόξαι*).

Epikurejczycy pojmowali filozofię na wskroś praktycznie, jako „czynność, która przez rozumowanie i refleksję sprowadza szczęście życia” (Sekstus Emp., *Adv. Math.* XI 169). Filozofowanie bowiem uwalnia duszę człowieka od przesądów i zrodzonych z nich lęków, które zakłócają jej spokój. Tymi źródłami niepokoju są według epikurejczyków: lęk przed śmiercią, lęk przed bogami oraz

nanie, że wśród rzeczy od nas niezależnych, czyli obojętnych są takie, które raczej godzi się wybierać od innych i umieszczenie w tej grupie całego szeregu tak zwanych dóbr zewnętrznych pozwalało stoikom przy zachowaniu zasady całkowitej niezależności wewnętrznej ustrzec się negatywizmu życiowego cyników. Panteizm ich zaś, który kazał im w każdym człowieku widzieć częstkę natury wszechświata, był źródłem nie tylko uznawanego również przez cyników przekonania o równości wszystkich ludzi bez względu na ich przynależność narodową czy pozycję społeczną, ale nadto obcej cynizmowi życzliwej braterskiej względem nich postawy. «Braćmi», «synami jednego Boga» nazywa ludzi Epiktet. Stąd nakaz miłowania wszystkich i pracy dla drugich. „Niech ci to jedno radość sprawia i będzie ostoją: od jednej pracy społecznej iść ku drugiej pracy społecznej z myślą o Bogu” (M. Aurel. *Rozmyśl.* VI 7 tłum. Reiter). Łagodność i wyrozumiałość obowiązuje mędrca także względem wrogów i grzeszników. „Szalonym jest żądanie, by ludzie źli nie popełniali występków” (tamże XI 18). Nikt zresztą nie chce świadomie zła. A jakże łatwo mylić się możemy, sądząc ujemnie innych. Wszak zazwyczaj nie znamy intencji ich działania, od której, zdaniem stoików, zależy wartość moralna czynu. Toteż stale przestrzegają stoicy przed pochopnym piętnowaniem cudzego postępowania. „Myje się ktoś prędko – nie mów: myje się źle, lecz: myje się z pośpiechem. Pije ktoś dużo wina – nie mów: źle czyni, lecz: pije wiele. Skądże bowiem wiesz, że czyni zło, zanim nie zbadaleś sprawy do dna?” (Epiktet, *Ench.* 45). „Gniewem nie zwycięża się występku, albowiem „gniew jest objawem słabości” (M. Aurel. XI 18). Tylko „wytrwała dobroć zwycięża złych” (Seneca, *De benef.* VI).

Etyka stoicka tak bliska w niektórych swych zasadach etyce chrześcijańskiej, zyskała sobie w starożytności licznych wyznawców. A jeszcze i dziś ludziom, którzy podejmują trud pracy nad sobą, niejednokrotnie przyświeca w niej stoicki ideał mędrca, człowieka, który umie swe życie wewnętrzne poddać nakazom rozumu, który konsekwentnie dąży do moralnego dobra, który obojętny na to, co go spotkać może z łaski losu i ludzi, zdobywa prawdziwą wolność i niezależność wewnętrzną.

falszywe poglądy na szczęście i cierpienie. Lekarstwem na wymienione cztery choroby duszy jest filozofia. Fizyka, czyli nauka o bycie uwalnia nas od lęku przed bogami i przed śmiercią, etyka zaś uczy, na czym polega szczęście i tym samym usuwa chorobę trzecią i czwartą. Logika na koniec, ucząc odróżniać prawdę od fałszu, wspiera nasz umysł w walce z przesądami i mętami myślowymi. Zarówno więc logika, jak i fizyka służą celom praktycznej filozofii życia.

Epikurejska l o g i k a, czyli teoria poznania zajmuje się przede wszystkim dwoma zagadnieniami: 1) zagadnieniem źródeł wiedzy i 2) zagadnieniem kryterium prawdy. Źródłem wszelkiej naszej wiedzy są zdaniem epikurejczyków wrażenia, które dzielą się na wrażenia zmysłowe, będące obrazami przedmiotów zmysłowych i na stany afektywne doznawania przykrości i przyjemności. Wrażenia zmysłowe pojmowali epikurejczycy w duchu Demokrytowej teorii wpływów jako «podobizny» odrywające się od przedmiotów i przedostające się do organu zmysłowego. Odmienne jednak niż Demokryt, który sceptycznie zapatrywał się na wartość poznania zmysłowego, epikurejczycy uważali dane empiryczne za obiektywnie pewne i oczywiste. Wrażenia – sądzili epikurejczycy – są zawsze wiernym odbiciem rzeczywistości, są bowiem zawsze ujmowaniem odrywających się od rzeczywistych przedmiotów podobizn. We wrażeniach przeto szukać należy kryterium prawdy i rzeczywistości. Jak jednak wyjaśnić na tym stanowisku istnienie złudzeń, jak zrozumieć fakt, że jeden i ten sam przedmiot rzeczywisty tak różne może wywoływać wrażenia? Pochodzi to stąd – odpowiadali epikurejczycy – że wrażenia nieomyłne, bo bezpośrednio informują nas tylko o podobiznach rzeczy, o rzeczach zaś informują nas już tylko pośrednio. A że na podstawie wrażeń wydajemy sądy zazwyczaj nie o podobiznach, lecz o rzeczach, przeto sądy te mogą być niekiedy fałszywe. I tak, jeśli lecąc do naszego oka dwie podobizny zderzą się i złączą, wówczas powstaje obraz nie odpowiadający żadnemu rzeczywistemu przedmiotowi, umysł nasz zaś na podstawie tego obrazu nabiera mylnego przekonania o istnieniu tego przedmiotu. Różny zaś wygląd tych samych przedmiotów tłumaczy się tym, że podobizny, lecąc do narządu zmysłowego,

zmieniają się po drodze. Błędy i złudzenia nie są przeto skutkiem niedoskonałości doświadczenia zmysłowego, ale są skutkiem mylnej interpretacji wrażeń. Interpretacja wrażeń odgrywa w procesie poznawczym doniosłą rolę. Do niej sprowadzają się wszelkie sądy wydawane na podstawie bezpośrednich danych zarówno o tym, co dopiero w przyszłości może być dane, jak i o rzeczach ukrytych (τὰ ἄδηλα), które z natury nie są dostępne doświadczeniu. Owe sądy mają zawsze charakter hipotez i strzec się należy przed mieszaniami ich z oczywistymi sądami empirycznymi. Ich «prawdziwość» polega jedynie na tym, że nie wiodą do sprzeczności z doświadczeniem (por. Epikur *List I*. Diog. Laert. X 50–52). Charakter hipotez mają więc m.in. nasze poglądy na naturę wszechświata. Toteż mogą istnieć różne przyrodnicze obrazy świata. Każda z tych hipotez jest uprawniona, jeśli nie zadaje jej kłamu doświadczenie i jeśli uwalnia nas od próżnych strachów i gnębiącej troski. A że najokrutniej dręczy człowieka strach przed śmiercią i przed bogami, przeto taki pogląd na świat przyjąć należy, który – w zgodzie pozostając z doświadczeniem – ludzkość od tych strachów uwalnia. Za taki użyteczny pogląd na świat uważali epikurejczycy mechanistyczną i atomistyczną filozofię przyrody Demokryta, którą modyfikowali i uzupełniali tylko w nielicznych szczegółach. I tak sądzili, że przyczyną ruchu atomów jest ich ciężar. Wskutek tego, ponieważ atomy poruszają się w próżni, ruch ich jest spadaniem. Spadając, atomy odchylają się nieco od prostopadłej, przez co zderzają się, łączą lub odtrącają. Przyjęcie owego «odchylania się» (παρέγκλισις, *clinamen*) atomów było zdaniem Epikura hipotezą konieczną dla wyjaśnienia wszelkich zmian i procesów w świecie, a raczej w światach, wiele bowiem światów istnieje w próżnej przestrzeni. Bogowie nie kierują losami przyrody i człowieka. Wymagałoby to z ich strony trudu i troski, a od tych, jako istoty doskonale szczęśliwe, muszą być wolni. Piękni i pogodni wiodą w międzyświatach żywot skończenie szczęśliwy i błogi. A skoro tak jest, wszelki strach przed nimi jest nieuzasadniony, wynika z przesądów, a nie z rozumnej refleksji.

Człowiek, podobnie jak wszystko w świecie, jest tylko agregatem atomów. D u s z a jego jest cielesna, toteż życie psychiczne,

a tym samym świadomość i zdolność doznawania wrażeń, kończy się ze śmiercią. Przekonanie o nieśmiertelności duszy jest złudnym urojeniem. Przeto płonny jest strach człowieka przed śmiercią. „Wszak póki jesteśmy, nie ma śmierci, a gdy śmierć jest, to nas nie ma” (Diog. Laert. X 125). Zresztą śmierć jest rzeczą obojętną, bo z pojawieniem się jej kończy się wszelkie doznawanie (por. Diog. Laert. X 139).

Uwolniony umysł człowieka od nękających go obaw, filozofia winna mu wskazać najwłaściwszą drogę do osiągnięcia pełni szczęścia. Zadanie to przypada w udziale najważniejszej, zdaniem epikurejczyków, części filozofii, tj. e t y c e. Największym dobrem człowieka jest szczęście, największym złem nieszczęście. Szczęście zaś polega na doznawaniu przyjemności – nieszczęście na doznawaniu przykrości i cierpienia. Jest więc etyka epikurejska w zasadzie doktryną hedonistyczną, pokrewną filozofii życia Arystypa. Różni się jednak hedonizm Epikura od hedonizmu Arystypa poglądem na istotę przyjemności. Wedle Epikura istotą przyjemności jest brak cierpienia. Jeżeli życie wolne jest od cierpienia i trosk, samo przez się jest dostatecznym źródłem radości. Radość i kult życia nadają hedonizmowi epikurejskiemu swoiste zabarwienie. Skoro zaś to dobro, jakim jest życie, nie trwa długo, trzeba nauczyć się cieszyć darami, które niesie, trzeba nauczyć się trafnie oceniać co wybrać, a co odrzucić należy. Dlatego etykę nazwali epikurejczycy sztuką wybijania (por. Diog. Laert. X 30). Bo jakkolwiek każda bez wyjątku przyjemność jest dobrem, a każda bez wyjątku przykrość złem, to jednak nie o każdą przyjemność należy się ubiegać i nie każdego cierpienia unikać. Nieraz bowiem przyjdzie nam wyrzec się przyjemności, której następstwem byłoby cierpienie albo przyjąć na siebie cierpienia, którymi okupić trzeba upragnioną przyjemność. Zresztą nawet ból znosząc można czuć się szczęśliwym, jeżeli tylko umie się zachować równowagę ducha i pogodę umysłu. Powalony ciężką chorobą, wśród cierpienia, od których śmierć go dopiero wybawić miała, pisał Epikur: „Oto stoję u kresu szczęśliwie spędzonych dni mego życia. Cierpienia moje są tak wielkie, że większe być nie mogą. Równoważy je jednak radość mego umysłu zajętego rozpamiętywaniem dawnych naszych poczynań i rozważań” (Diog. Laert. X 22). Wrogie epikurejczykom koła chrześcijan zarzucały im, że są apostołami rozpusty i użycia. Zarzut ten oparty był na nieporozumieniu. Głosząc, że istotą szczęścia i jedynym celem człowieka jest przyjemność, epikureizm daleki był od apoteozowania zmysłowych rozkoszy. Wszak tylko rozumnie żyjąc, zdobędziemy szczęście, a rozum każe nam często wyrzekać się rozkoszy i tłumić pragnienia, o ile tylko zakłócają one pogodę naszej duszy lub mogą stać się przyczyną cierpienia. Albowiem nie w namiętnych poruszeniach duszy lecz w stałej jej pogodzie znajdziemy prawdziwą przyjemność a tym samym szczęście. Najlepszy zatem i najbardziej pożądaný stan duszy wolnej od pragnień, zadowolonej z tego, co jej w udziale przypadło, bezbolesny stan negatywnej przyjemności. Wśród pragnień, których doznajemy, nie wszystkie, zdaniem epikurejczyków, zasługują na zaspokojenie. Istnieją mianowicie trzy rodzaje pragnień: 1. takie, które nie są ani naturalne ani konieczne (np. pragnienie zdobycia wieńca w publicznym popisie), 2. takie, które są naturalne, ale niekonieczne (np. pragnienie przysmaków w posiłku) i 3. takie, które są zarazem naturalne i konieczne (np. pragnienie zaspokojenia głodu). Pragnieniom pierwszego rodzaju nie należy nigdy ulegać, drugim wyjątkowo tylko. Do szczęścia wystarczy zaspokojenie pragnień koniecznych. Tych jest bardzo mało i zaspokajają się je w sposób bardzo prosty, każdemu niemal dostępny. Trzeba zatem umieć panować nad swymi pragnieniami, pamiętając, że im mniej potrzeb, tym mniej cierpienia, a tym samym więcej przyjemności negatywnej, tj. polegającej na braku cierpienia. Kierownikiem w wyborze przyjemności musi być rozum. On to uczy nas wieść życie wolne od cierpienia, trosk i strachów, pełne wdzięku i trwałej pogody: „nie można – pisał Epikur – żyć przyjemnie, nie żyjąc w sposób rozumny, dobry i sprawiedliwy” (Diog. Laert. X 132 i 140). Szczęśliwy przeto może być tylko człowiek dzielny i rozumny, człowiek, który w każdej chwili potrafi zachować nie zamącony niczym uśmiech pogody. Mędrzec podobny jest bogom. Prawa go nie obchodzą, gdyż są stworzone tylko dla złych; żyje w ukryciu z dala od zgiełku i burz publicznego życia, w gronie dobranych przyjaciół, którzy tak samo jak on w filozofii

znaleźli przewodniczkę na ścieżkach radosnego życia. Powstaje dziwny paradoks: apostołowie hedonizmu głoszą ewangelię cnotliwego, niemal po stoicku pojętego życia. Nie ma w tym żadnej niekonsekwencji. Owa rozważa, panowanie nad sobą i inne tego rodzaju zalety, to tylko niezbędne środki do osiągnięcia stanu trwałego szczęścia. Dzielność nie wystarcza do szczęścia, nie jest jego istotą – jak sądzili stoicy – ale jest jednym z niezbędnych jego warunków. Gdyby nim nie była, nie należałoby się o nią troszczyć. Ponieważ jest nim, mędrzec musi być dzielny. Życie jest piękne i dobre głosili epikurejczycy – trzeba tylko umieć żyć.

4. Ani «tak» ani «nie»: sceptycy

Zarówno stoicy, jak epikurejczycy zajęli wobec zagadnienia poznania stanowisko sensualistyczne wierząc, że doświadczenie zmysłowe jest źródłem i kryterium prawdy. Bezpodstawność tej ich wiary usiłowali wykazać przedstawiciele sceptycyzmu, trzeciego z głównych kierunków drugiego okresu filozofii greckiej. Sceptycy mieli swych poprzedników. Nic dziwnego, wszak wątplenie o wartości poznania często towarzyszy pracy badawczej umysłu ludzkiego, gdy tylko nauczy się on krytycznie spoglądać na swe poczynania. Takie powątpiewanie nieobce było Demokrytowi; nawiedzało też niekiedy starego wieszczka Ksenofanesa, czemu dał wyraz mówiąc (fgm. 34):

A co dotyczy pewności, nie było człowieka ni będzie,
Co by ją posiadał o bogach lub w innej jakiejbądź sprawie.
A gdyby nawet przypadkiem najtrafniej sądził, to nigdy
Sam tego świadom nie będzie: bo złuda jest wszystkich
udziałem.

Wiele argumentów zmierzających do wykazania niedostateczności naszego poznania nagromadzili sofiści. Nikt jednak przed sceptykami nie zdobył się na tak konsekwentne, nieustępliwe i wyczerpujące wykazywanie bezzasadności wszelkiego dogmatyzmu.

Twórcą kierunku sceptycznego był Pyrron z Elidy (376-286 przed Chr.). Z zawodu malarz, dopiero jako mąż dojrzały zajął się filozofią. Biorąc udział w wyprawach Aleksandra Macedońskiego na Wschód, zetknąć się miał z nauką magów i ascetów indyjskich i przejąć obojętną postawę wobec życia i cierpień. Dzięki niezwyklej prawości charakteru cieszył się w rodzinnym mieście wielkim poważaniem. Podobnie jak Sokrates pism nie zostawił; nauczał tylko ustnie. Poglądy jego przekazał potomności uczeń jego Timon z Flius, autor satyrycznych wierszy (*σilloi*), w których złośliwie wyśmiewał rozmaitych filozofów.

W dziejach starożytnego sceptycyzmu wyróżnić można trzy okresy: 1. Okres starszego pyrronizmu, którego przedstawicielami są Pyrron i Timon (ok. 320-230), a w którym na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia filozofii życia; 2. Okres sceptycyzmu akademickiego, kierunku mniej radykalnego od pyrronizmu, którego głównymi przedstawicielami byli dwaj scholarchowie platońskiej Akademii Arkesilaos (315-241) i Karneades (210-130); 3. Okres pyrronizmu młodszego, nawiązującego do tradycji Pyrrona, a nacechowanego żywszymi zainteresowaniami teoretycznymi. Do tego odłamu sceptyków należą m.in. Ajnesidemos, Agryppa i Sekstus Empiryk (II w. po Chr.) Dwa dzieła Sekstusa, Zarysy pyrronskie (*Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων βγ'*), i Przeciw matematykom (*Πρὸς τοὺς μαθηματικούς*), zachowane w całości, są głównym źródłem naszych wiadomości o sceptycyzmie starożytnym.

Według relacji Timona z Flius można zagadnienia, którymi się zajmował Pyrron, sprowadzić do trzech pytań: 1. Jakie są rzeczy? 2. Jak się mamy względem nich ustosunkować? 3. Co zyskujemy na właściwym względem nich ustosunkowaniu się? Na te pytania odpowiadał Pyrron w sposób następujący: właściwości rzeczy są nieznanne; wobec tego trzeba się powstrzymać od wydawania o nich jakichkolwiek sądów. To zaś zawieszenie (*ἐποχή*) sądu zapewni nam spokój wewnętrzny, będący podstawą prawdziwego szczęścia.

U następców Pyrrona na plan pierwszy wysunęło się zagadnienie możliwości poznania. We wstępie do Zarysów wyróżnia Sekstus trzy stanowiska wobec zagadnienia możliwości poznania: stanowisko dogmatyczne, którego przedstawiciele wierzą, że rze-

czywistość jest poznawalna, stanowisko agnostyczne, wedle którego niczego poznać nie można, wreszcie stanowisko sceptyczne, które polega na powstrzymaniu się od sądu, na zawieszaniu swego zdania, gdy idzie o poznanie rzeczywistego bytu. A zawiesza sceptyk swój sąd dlatego, że nie zna kryterium prawdy, tj. zdania wymieniającego warunek pozwalający odróżnić prawdę od fałszu. Z dwóch zdań sprzecznych sceptyk nie uzna żadnego, o żadnym z nich bowiem nie może orzec, że jest prawdziwe. Ani doświadczenie zmysłowe, ani rozum nie przyjdą mu tu z pomocą. Wszak doświadczenie zmysłowe różne jest u różnych istot i różne u tego samego człowieka. Oto ten sam zmysł wzroku ukazuje nam wiosło raz jako proste (gdy wyjęte jest z wody), drugi raz jako złamane (gdy zanurzone jest w wodzie), wieżę raz jako okrągłą, drugi raz jako graniastą (zależnie od odległości, w której obserwator się znajduje). Dlaczego raczej mamy uwierzyć w zdanie, że wiosło jest proste a wieża graniasta, niż w zdanie, że wiosło jest złamane a wieża okrągła. Jednemu człowiekowi potrawa jakaś wydaje się gorzka – jak rozstrzygnąć, jaka jest naprawdę? Te i tym podobne argumenty przeciw wartości poznania zmysłowego opracował szczegółowo sceptyk Ajnesidemos z Knossos w 10 sposobach (*τρόποι*) zwalczania dogmatyzmu. Ósmy z nich najogólniej ujmuje istotę tych argumentów, polegającą na powoływaniu się na względność i subiektywność doświadczenia.

Nie tylko jednak zmysły, ale i rozum okazuje się bezsilnym (wykazaniem tego zajął się szczególnie w niektórych swych tropach Agryppa). Wszelkie dowody, które miałyby wykazać, że zdanie jakieś jest prawdziwe są tylko pozorne. Oto dogmatyk udowadnia, że Sokrates jest śmiertelny powołując się na to, że Sokrates jest człowiekiem i że wszyscy ludzie są śmiertelni. Ale sceptyka to nie zadowoli. Wszak aby prawdą było, że wszyscy ludzie są śmiertelni, prawdą musi być, że Sokrates jest śmiertelny: założyć więc musimy w dowodzie jako prawdziwe to, czego prawdziwości mieliśmy dowieść. A jeśli ktoś odpowie, że zdanie: „wszyscy ludzie są śmiertelni” dowodzi, powołując się na to, „że wszystkie ssaki są śmiertelne i wszyscy ludzie są ssakami”, to znów sceptyk albo zarzuci mu, że zakłada to, czego ma dowieść, albo zażąda dowodu twierdzenia, że

wszystkie ssaki są śmiertelne i dowodu twierdzeń w tym dowodzie przyjętych, i tak w nieskończoność. Jak długo łańcuch dowodzeń jest nieskończony, twierdzenia: „Sokrates jest śmiertelny” sceptyk uznać nie może. Gdy łańcuch dowodzeń przerwiemy, nie uzna go również – nie wie bowiem, jakie jest kryterium prawdy owego twierdzenia, które założono bez dowodu. Zresztą z innego jeszcze powodu wątpi sceptyk o kryterium prawdy. Oto wszelkie kryterium prawdy samo jest albo prawdziwe albo fałszywe. Jeśli jest fałszywe, nie podaje warunku, pozwalającego odróżnić prawdę od fałszu – jeśli zaś prawdziwe, zapytać należy, jakie jest kryterium prawdy dla kryterium prawdy, a tak pytać musielibyśmy w nieskończoność. Te i tym podobne rozważania, których niewyczerpany zapas ma sceptyk w pogotowiu, skłaniają sceptyka do nastawienia polegającego, jak już wyżej wspomnieliśmy, na wstrzymaniu się od sądu, na wstrzymaniu się od rozstrzygania na korzyść jednego z dwóch zdań sprzecznych. Obydwa bowiem są równie mało uprawnione. Jest to tak zwana sceptyczna zasada *izostenii* (*ισοσθένεια τῶν λόγων*).

Nie poprzestając na wykazywaniu bezzasadności poznania w ogóle, przeprowadzali też sceptycy szczegółową krytykę podstawowych założeń i twierdzeń poszczególnych gałęzi wiedzy. W II i III księdze *Zarysów* i w dziele *Przeciwko matematikom* zebrał Sextus liczne argumenty zwrócone przeciw naukom filozoficznym (logice, etyce, fizyce) i przeciw naukom encyklopedycznym, jak retoryka, gramatyka, geometria, astronomia, a zmierzające do wykazania, że centralne pojęcia tych nauk są wewnątrznie sprzeczne a twierdzenia nierozstrzygalne, tak iż przeciwstawić im można równie silne czy, jeśli ktoś woli, równie słabe twierdzenia z nimi sprzeczne. Tak np. atakują sceptycy – w sposób zresztą nie wolny od błędów – centralne w filozofii przyrody pojęcie i zasadę przyczynowości. Zarówno odrzucanie, jak uznawanie związku przyczynowego jest nieuprawnione. Uznawanie jest nieuprawnione chociażby dlatego, że przyjmowanie istnienia przyczyny jest sprzeczne z jej pojęciem. Bo jeśli przyczyna istnieje, to jest albo wcześniej od skutku, albo z nim równoczesna, albo późniejsza. Trzecią ewentualność odrzucamy bez namysłu jako jawnie sprzeczną

z pojęciem przyczyny, tj. czegoś, co warunkuje skutek. Ale też nie może być przyczyna równorzędna ze skutkiem, bo nie może wywoływać czegoś, co już istnieje. Również wcześniejsza od skutku być nie może, gdyż póki nie ma skutku, nie można zjawiska jakiegось uważać za przyczynę. Coś bowiem jest przyczyną tylko ze względu na skutek. Tak więc przekonanie o istnieniu związku przyczynowego jest nieuprawnione. Podobnie jednak nieuprawnione byłoby zaprzeczenie istnienia związku przyczynowego. Wszak wszelkie stawanie się, zmiana i prawidłowość zjawisk niepojęte byłyby bez przyjmowania związków przyczynowych. Nadto ktoś, kto zaprzeczałby istnieniu przyczyny, czyniłby to albo bez przyczyny, albo na podstawie jakiejś przyczyny. W pierwszym przypadku twierdzenie jego byłoby gołosłowne, w drugim zakładałoby własne zaprzeczenie. Nie można zatem ani twierdzić, że związki przyczynowe istnieją, ani że nie istnieją.

Z tych rozważań sceptycznych, dotyczących przyczynowości, płyną też pewne konsekwencje dla teologii, która skłonna jest Boga pojmować jako pierwszą przyczynę. Ale i z innych względów twierdzenia i pojęcia teologiczne, zdaniem sceptyków, ostać się nie mogą. Oto na jakie trudności natrafia pojęcie opatrności boskiej: jeśli Bóg jest opatrnością, to „troszczy się albo o wszystkie, albo tylko o niektóre [sprawy świata]... Gdyby się jednak troszczył o wszystkie, to na świecie nie byłoby ani zła, ani żadnej nieprawości, atoli powiadają [dogmatycy], że wszystko pełne jest nieprawości, więc powiedzą chyba, że Bóg nie troszczy się o wszystko. Jeżeli zaś Bóg troszczy się tylko o niektóre sprawy, to dlaczego o te się troszczy, a nie troszczy o tamte? Wszak albo chce i może troszczyć się o wszystkie, albo może, ale nie chce, albo ani nie chce, ani nie może. Gdyby jednak chciał i mógł, to troszczyłby się o wszystkie sprawy, atoli według tego, cośmy powiedzieli, nie troszczy się o wszystkie, więc to, że chce i może troszczyć się o wszystkie, doznaje zaprzeczenia. Jeżeli chce a nie może, to jest słabszy od przyczyny, która sprawia, że się nie może troszczyć o rzeczy, o jakie się nie troszczy; to zaś, by był słabszy od czegoś innego, kłóci się z pojęciem Boga. Jeżeli nie może troszczyć się o wszystkie sprawy, ale nie chce, to słusznie uchodziłby za zawistnego. Je-

żeli wreszcie ani nie chce, ani nie może, to jest zawistny i słaby, co mówić o Bogu mogą jeno bluźniercy” (Sekstus Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 3 tłum. A. Krokiewicz). Czyż wobec tych argumentów sceptyk odrzuci istnienie boskiej opatrności? Bynajmniej. To odrzucenie bowiem uznałby za równie mało uzasadnione. Poprzestanie zatem i w tej materii na powstrzymaniu się od sądu.

Mogłoby się wydawać, że tego rodzaju nastawienie wobec problemu możliwości poznania musi być źródłem głębokiego rozczarowania i pesymizmu życiowego. Inaczej sądzili sceptycy. Ich zdaniem konsekwentne przeprowadzenie (ἐποχή) daje człowiekowi spokój wewnętrzny, uwalnia od uczuć, które ten spokój mogłyby zmącić. W tym celu głównie owo (zawieszanie sądu) zalecali. Na osiągnięciu bowiem spokoju i równowagi wewnętrznej polega szczęście człowieka. Jeśli ktoś – objaśniają swój pogląd sceptycy – wierzy np., że posiadanie majątku jest rzeczą dobrą, to albo – jeśli go nie ma – martwi się tym a zmartwienie zakłóca mu spokój, albo – jeśli majątek posiada – obawia się go utracić i kłopotce się sposobem jego użycia, co również mąci jego pogodę wewnętrzną. Sceptyk natomiast, który zarówno wobec zdania: „posiadanie majątku jest rzeczą dobrą”, jak wobec zdania: „posiadanie majątku nie jest rzeczą dobrą” zawiesza swój sąd, nie ma powodu tracić pogody ducha wobec tak zwanych kaprysów fortuny. Posłuchajmy jak uzasadnia Sekstus zdanie, iż praktyczną konsekwencją nastawienia sceptycznego jest spokój wewnętrzny i szczęście: „Kto przypuszcza na przykład – pisze Sekstus – że coś jest istotnie piękne albo złe, ten się skazuje na ustawiczny zamęt. Nie mając mianowicie tego, co uważa za piękne, sądzi, że trapi go rzeczywiste zło i uganiania się za rzeczami, jak mniema, dobrymi. A skoro je posiędzie, to popada w jeszcze większy zamęt, ponieważ się nierozumnie i niepomiernie wynosi i z obawy przed przewrotem robi wszystko, byleby tylko nie utracić swoich dóbr domniemyanych. Kto natomiast nie wyrokuje o rzeczach istotnie pięknych albo złych, ten ani nie ucieka, ani nie ściga bez wytchnienia, a zatem zażywa spokoju” (*Pyrrh. Hyp.* I 12, tłum. A. Krokiewicz).

Tak nauczali sceptycy, wytężając całą energię swych umysłów na wykazywanie, iż żadne z twierdzeń, głoszonych przez naukę a mają-

cych pouczać o rzeczywistości, nie może rościć sobie pretensji do tego, by należało raczej je uznać, aniżeli zdanie z nim sprzeczne.

Już w starożytności (stoicy) czyniono sceptykom dwie zarzuty. Pierwszy, że wbrew opozycji przeciw dogmatyzmowi sami popadają w dogmatyzm, skoro podtrzymują pewne twierdzenie, mianowicie zasadę izostenii, i w nie wierzą; drugi, że pogląd sceptyczny prowadzi w konsekwencji do zaniechania wszelkiego działania, tym samym do unicestwienia życia. Jakże bowiem żądać od człowieka, by do czegoś dążył a czegoś innego unikał, skoro nie może mieć on zdania o wartości tych rzeczy? Jeśli zaś sceptyk do czegoś dąży a czegoś innego unika, popada w sprzeczność z głoszoną przez siebie nauką. Pierwszego z tych zarzutów unikali sceptycy średniej Akademii dzięki swej koncepcji probabilizmu, odpierali go zaś sceptycy radykalni, zwracając uwagę na to, że zasada izostenii również nie jest sądem, którego prawdziwości podejmowałiby się bronić; jest ona jedynie wyrazem pewnego nastawienia umysłowego, jest czymś, co w danej chwili sceptykowi słusznym się wydaje. A o tym, lecz tylko o tym, że mu się coś w y d a j e, sceptyk nie wątpi. Nie wątpi, że wieża wydaje mu się z bliska graniasta, z oddali okrągła, że potrawa raz mu się wydaje słodka, innym razem gorzka, nie wątpi, iż wydaje mu się, że Sokrates jest śmiertelny, wątpi natomiast o możliwości p o z n a n i a tego, co i jak jest w rzeczywistości, niezależnie od jego subiektywnych stanów. W tym wyłomie, który czyni na rzecz swych subiektywnych przeżyć, widzi też sceptyk punkt wyjścia dla odparcia zarzutu drugiego. Wolno sceptykowi działać bez popadania w sprzeczność z głoszoną nauką. Do działania skłaniają go bowiem owe subiektywne stany, których nie poddaje w wątpliwość. Pamiętać jedynie musi, że kieruje się w tym działaniu tym, co mu się chwilowo wydaje, nie zaś wiedzą o tym, co jest naprawdę. Pamiętając zaś o tym zapewnia sobie spokój i pogodę ducha.

Sceptyczna nauka o szczęściu odpowiadała nielicznym tylko umysłom. Wstrzymywanie się od sądu, przyznawanie się do niemożności rozstrzygnięcia o tym, co i jakie jest w rzeczywistości, mniej daje na ogół ludziom poczucia mocy życiowej, aniżeli wygłaszanie śmiałych sądów i pełne niezachwianej pewności odkrywanie istoty

bytu. Cóż jednak począć wobec wywodów sceptyków, wykazujących niewiarygodność zarówno doświadczenia zmysłowego, jak i poznania rozumowego? Jak pogodzić potrzebę dogmatu z postulatami zaostzonego przez sceptycyzm logicznego sumienia? Ludzkiej tęsknocie za dogmatem przychodziła tu z pomocą spekulacja religijna. W kołach różnych wtajemniczonych mystyków zrodziła się myśl, że jakkolwiek wiedza oparta na doświadczeniu zmysłowym i rozumowaniu zawsze poddana być może w wątpliwość, to jednak poza tymi niedoskonałymi, bo ludzkimi źródłami poznania jest jeszcze inne, doskonałe, bo boskie. Prawda o rzeczywistości odsłania się człowiekowi w stanach mistycznej ekstazy. Doświadczenie religijne, intuicja bóstwa daje człowiekowi niezachwianą i pewną wiedzę – nie o znikomym, zmiennym świecie ziemskim, lecz o niezmiennym, boskim absolutie. Taki odwrót od racjonalizmu i krytycyzmu właściwego umysłowości greckiej a poddanie się mglistym, irracjonalnym spekulacjom metafizycznym i religijnym nadaje piętno charakterystyczne trzeciemu okresowi filozofii starożytnej.

1. Ogólna charakterystyka trzeciego okresu filozofii greckiej

Dążność do przewycięzenia teoretycznego sceptycyzmu była tylko jednym ze źródeł zwycięstwa prądów mistycznych w filozofii starożytnej. Obok tego źródła nie brakło innych, tkwiących w warunkach życia kulturalnego i społecznego, które wytworzyły się na początku ery chrześcijańskiej. O ile w okresie poprzednim przeważały jeszcze na ogół w kulturze hellenistycznej pierwiastki helleńskie a filozofia żyła przeważnie tradycją greckiego oświecenia, o tyle obecnie coraz silniej przenikają hellenizm pierwiastki wschodnie. Ten wpływ Wschodu zaznacza się przede wszystkim w postaci wzmoczonego życia religijnego. W Rzymie, który, jako stolica stworzonego przez Augusta Imperium Romanum, staje się drugim obok Aleksandrii ogniskiem życia umysłowego i kultury starożytnego świata, wznosi się ołtarze coraz to nowym bogom-przybyszom. Kult egipskiej Izydy, frygijskiej Kybeli, perskiego Mity rywalizują zwycięsko z kultem starych bóstw narodowych. Przeróżne misteria religijne wchodzi w fazę bujnego rozkwitu. Mądrości boskiej szuka się w świętych księgach objawienia, u magów, teurgów i proroków. Walczy o swoje prawa judaizm, kształtuje się i umacnia nauka chrześcijańska.

Trzeźwa myśl badacza naukowego chroni się w mury pracowni i bibliotek aleksandryjskiego Muzeum. Aleksandria jeszcze w III wieku przed Chr. zaczęła przejmować na siebie rolę duchowej stolicy świata. W „złotej klatce muz” – jak złośliwe języki aleksandryjskie nazywały opiece muz oddane zakłady naukowe najwyższej szkoły i zrzeszenia uczonych – skupiali się uczeni całego świata: historycy, filologowie, matematycy, fizycy, astronomowie. Świetne tradycje uczonych aleksandryjskich III w. przed Chr.: Euklidesa – twórcy wiekopomnych *Elementów geometrii*, Herona – fizyka i wynalazcy, lekarzy Herofilosa, Erasistrata, Eudemos, historyka Manetona i wielu, wielu innych, mają godnych spadkobierców w uczonych pierwszych wieków ery chrześcijańskiej. Apollonios Dyskolos (II w.), filolog, zyskuje sobie tytuł „księcia gramatyków”, Diopfantos (III w.) stwarza podstawy algebry, anatom Marinos i lekarz Galent (II w.) pomnażają zdobycze medycyny; szeroko rozchodzi się sława Klaudiusza Ptolemeusza – matematyka, geograf i astronoma. Uczni aleksandryjscy poprzestają na ogół na badaniach w zakresie nauk szczegółowych, zachowując w stosunku do dociekań i spekulacji metafizycznych ostrożny krytycyzm; „wszystko co się tyczy bóstwa – pisze Ptolemeusz we wstępie do swej *Astronomii* (*Μαθηματικῆ σύνταξις*) uchyla się w zupełności spod dosięgu wzroku ludzkiego; co znów należy do fizyki, jest zmienne, zawile, ukryte, albowiem wiąże się z własnościami materii. Nie ma przeto nadziei, ażeby filozofujący mężowie zeszli się w zdaniu ze sobą, kiedy rozmawiają o takich pytaniach (tłum. Natanson). Jednakowoż Aleksandria jest nie tylko miastem uczonych, ale także miastem kapłanów, magów, proroków. Szerzą się w niej rozliczne duszę Wschodu upajające, tajemne kulty, teurgie i zabobony. Ostrożność, charakteryzująca umysły uczonych, obca jest spekulacjom, które w tym okresie kwitną pod mianem filozofii. Filozofia ta staje się wykładnikiem wzmożonego życia religijnego, czerpiąc swe natchnienia z wierzeń i objawień. Głównym przedmiotem jej dociekań staje się Bóg i stosunek duszy ludzkiej do niego. Podstawą zaś wiedzy o Bogu ma być bezpośrednia intuicja i objawienie prawdy, dostępne duszy ludzkiej w stanach religijnej ekstazy. W ten stan ekstazy wprowadzić się można przez odpowiednie praktyki

oczyszczające. W przeszłości nauczali podobnie pitagorejczycy. Do ich więc nauki nawiązują chętnie rozmaite kierunki filozoficzne i religijne; obok Pitagorasa patronuje tym kierunkom Platon, z którego dzieł wydobywa się przede wszystkim pierwiastki religijne i irracjonalne. Oficjalnymi przedstawicielami platonizmu byli przede wszystkim neoplatończycy, przedstawicielami pitagoreizmu neopitagorejczycy.

Jeszcze w I w. przed Chr. wystąpił Nigidius Figulus, którego Ciceron nazywa odnowicielem filozofii pitagorejskiej. Za wyznawców pitagoreizmu uważają się w I w. Moderatos z Gades i Apollonios z Tyany, w II w. Nikomachos z Gerazy i Numenios z Apamei, w III w. Filostratos. Szczególnie charakterystyczna jest postać Apolloniosa z Tyany, kapłana, proroka i cudotwórcy, w którym legenda widziała wcielenie bóstwa. Życie jego opisał w formie powieściowej Filostratos. W tej biograficznej powieści dopatrywano się w kołach chrześcijan chęci przeciwstawienia Apolloniosa Chrystusowi. Wymienieni oficjalni przedstawiciele nauki pitagorejskiej odbiegali daleko od pierwotnego jej sformułowania, łącząc zgodnie z swym eklektycznym nastawieniem elementy najrozmaitszych wierzeń i teorii. Charakterystyczna dla epoki potrzeba autorytetu, który w miejsce racjonalnego uzasadnienia gwarantować by miał słuszność głoszonych poglądów, sprawiała, iż w kołach neopitagorejczyków powstało wiele anonimowych pism, przypisywanych Pitagorasowi. Fantastyczne życiorysy Pitagorasa i przeróżne „złote słowa” ogłaszane pod jego imieniem miały zastąpić neopitagorejczykom księgi objawień, na które powoływać się mogli wyznawcy różnych religii. Dochodzi tu do głosu ta sama tendencja, która kazała niektórym gnostykom wywodzić swą naukę ze świętych pism Zoroastra (por. Porph. *Plot.* 16), Filonowi Judejczykowi dopatrywać się źródeł filozofii Platona w księgach Starego Testamentu, a Plutarchowi z Cheronei odnajdywać tegoż Platona w starych mitach religii egipskiej (O Izydzie i Ozyrysie).

W parze z wyrażającą się w ten sposób potrzebą autorytetu szedł synkretyzm religijny, zjawisko będące przeobrażeniem eklektyzmu filozoficznego, szerzącego się już u schyłku drugiego okresu filozofii starożytnej. O ile bowiem eklektyzm polegał na dobie-

raniu i łączeniu poglądów różnych systemów filozoficznych, o tyle synkretyzm religijny usiłuje zespolic poglądy filozoficzne z treścią świętych ksiąg religijnych, przy czym najczęściej ową zgodność systemu filozoficznego z religią uważa się za dostateczną rękojmię słuszności systemu. A ponieważ owo uzgadnianie mitów, objawień i wierzeń z poglądami filozoficznymi musiało nieraz nasuwać poważne trudności, przeto „interpretuje się” odpowiednio teksty ksiąg świętych, traktując zawarte w nich wyrażenia jako symbole i alegorie. Te trzy ściśle zazwyczaj ze sobą związane zjawiska: potrzeba autorytetu – o ile możliwe – nadprzyrodzonego, synkretyzm religijno-filozoficzny i skłonność do alegorycznego interpretowania mitów i objawień, nadają charakterystyczne piętno systemom i kierunkom filozoficznym trzeciego okresu. Szczególnie wyraźnie zaś zaznaczają się u gnostyków i u zwolenników żydowskiego synkretyzmu.

2. Biblia i Platon: Filon Judejszyk

Głównym przedstawicielem synkretyzmu żydowskiego jest Filon z Aleksandrii (20 przed Chr. – 50 po Chr.). Wychowany w tradycjach judaizmu, żarliwy czciciel Tory, zetknął się Filon w Aleksandrii z kulturą i filozofią grecką. Wpływ filozofii greckiej na żydowskie piśmiennictwo religijne zaznaczał się już przed Filonem. Świadczy o tym pseudosalomonowa księga mądrości i tak zwana czwarta księga Machabeuszów, które operują pojęciami stoickimi. Znana też była postać żydowskiego perypatetyka Aristobula, który miał żyć na przełomie II i I wieku przed Chr. Filona pociągał przede wszystkim Platon. Studia filozoficzne nie nastrajały go jednak krytycznie względem wierzeń żydowskich. Uwierzył natomiast, że owe greckie systemy filozoficzne mądrość swą zaczerpnęły z nauki Mojżesza, że Platon Biblii zawdzięcza swój pogląd na świat. Biblia bowiem posiada zdaniem Filona – poza dosłownym sensem – sens alegoryczny, który odpowiednio wyjaśniony odsłania tajemnice rzeczywistego bytu. Toteż w obszernym komentarzu do *Genesis* z niewyczerpaną pomysłowością poddaje Filon teksty biblijne alegorycznej interpretacji. Oto próbka tej

metody interpretacyjnej, zastosowanej do słów Pisma: „Dokończony są tedy niebiosy i ziemia” (Gen. II 1): „Mowa tu – pisze Filon – o powstaniu rozumu i spostrzeżenia zmysłowego. Nie chodzi tu jednak ani o rozum jeźnostkowy, ani o jednostkowe spostrzeżenie, lecz o ich idee: o ideę rozumu i ideę spostrzeżenia. Symbolicznie nazwano rozum niebem, ponieważ byty myślowe są w niebie, a spostrzeżenie zmysłowe otrzymało naturę bliższą ciału i ziemi. Dziedzina rozumu są byty bezcielesne i zmysłowe” (*Nom. aleg. I 1*). W podobny sposób „wyczytywał” Filon w księgach świętych cały swój system filozoficzny, utkany z elementów filozofii greckiej i irracjonalnych wierzeń religijnych, którymi przesycona była atmosfera aleksandryjska.

Pod wpływem sceptyków, których tropy zna i przytacza, doszedł Filon do przekonania, że umysł ludzki, pozostawiony własnym siłom, nie jest zdolny do poznania rzeczywistości. Źródłem ułomności człowieka są przede wszystkim ciało i zmysły. Zamknięta w grobie zmysłów dusza ludzka ślepa jest na prawdę i wydana na pastwę pożądań i namiętności. Uzyskać poznanie rzeczywistego bytu i wyzwolić się z pęt niedoskonałości może tylko dzięki łasce bożej. Tylko sam Bóg jest mądry i tylko jemu zawdzięcza człowiek możliwość przybliżenia się do prawdy. Prawdę tę objawił Bóg ludziom za pośrednictwem alegorii biblijnych. Wobec tej zupełnej zależności człowieka od Boga problem stosunku duszy ludzkiej do Boga nabiera szczególnego znaczenia. Co więcej, wszystko wobec Boga wydaje się tak znikomym, niedoskonałym i niegodnym uwagi, iż rodzi się przekonanie, że jedynym przedmiotem godnym poznania jest Bóg.

Boga pojmuje Filon zgodnie z religią żydowską jako istotę transcendentną, zasadniczo różną od świata. A różność ta jest tak wielka, iż nie można orzec o Bogu żadnej z dających się pojąć cech pozytywnych. Można go charakteryzować wyłącznie jako byt niepojęty i nienazwany, doskonalszy niż wszelka dająca się pomyśleć doskonałość. Bóg ten nie oddziałuje bezpośrednio na świat. Musiałby bowiem wejść w kontakt z materią, odwiecznym pierwiastkiem bezwładu, zła i wszelkiej nieczystości: „byłoby to... niegodne, gdyby wszechwiedzący i błogi miał się dotykać nierozumnej i ska-

lanej materii". Ale Pismo Św. naucza, że Bóg jest stwórcą i panem świata. W interpretacji Filona znaczy to tylko tyle, że Bóg jest twórcą świata idei, czyli prawzorów rzeczy. Owe idee-prawzory, różnią się bardzo od idei platońskich. Pojmuje je bowiem Filon jako upostaciowane myśli boże, jako siły twórcze, kształtujące świat. Ich ogół nazywa Filon Logosem. Ów Logos jako rozum kierujący światem, ma w sobie nieco z Logosu stoików, ale jako osoba, syn i reprezentant Boga (bo i taki charakter Filon mu przypisuje), o wiele więcej niż filozofii greckiej zawdzięcza żydowskiej demonologii.

Podobnie jak we wszechświecie, tak i w człowieku istnieje dwoistość natury ziemskiej zmysłowej i boskiego tchnienia Logosu. Ten boski pierwiastek w człowieku czyni duszę zdolną do doskonalenia się. Doskonać się zaś to tyle, co tłumić pragnienia i wyzywać się przyjemności ziemskich, które zdaniem Filona z natury swej są złem, a dążyć do poznania Boga przez zjednoczenie się z nim. Zmysłowa strona natury ludzkiej winna podporządkowywać się rozumowi, ten zaś odwracać się winien od przedmiotów świata empirycznego. Ale nie tylko wystrzegać się winien zetknięcia się z przedmiotami zmysłowymi, również wyrzec się powinien wiary w słuszność własnych teoretycznych dociekań. „Gdy zaufamy własnym rozumowaniom, wzniesiemy i zbudujemy państwo rozumu w niwecz obracającego prawdę... prawdziwa wiedza to wierzyć Bogu, kłamstwo wierzyć pustym rozumowaniom” (*Nom. alleg. III 229*). Jedynym przedmiotem godnym poznania jest Bóg. Pośrednie, niższe jego poznanie polega na poznaniu Logosu, który jest tylko cieniem, przedstawicielem absolutu (por. *Nom. Aleg. II 96*). Ale jest też w człowieku „rozum doskonalszy i bardziej oczyszczony, wtejemniczony w wielkie misteria, który zna Przyczynę nie na podstawie jej skutków, tak jak się zna przedmiot na podstawie jego cienia; rozum ten przekracza stawanie się i otrzymuje jasne objawienie odwiecznego absolutu, poznając w ten sposób i sam absolut i jego cień Logos” (*Nom alleg. III 100*). Oczyszczony rozum ludzki, który przewyciężył świat przedmiotów empirycznych, zmiennych i niedoskonałych i świat samodzielnych teoretycznych spekulacji, należy do rzędu nieśmiertelnych idei Logosu. To zupełne wy-

zwolenie i w pewnym sensie ubóstwienie osiągnąć może dusza dopiero po śmierci ciała. Ale już za życia może człowiek przybliżyć się do prawdy, ukrytej w alegoriach objawienia, przez wiarę, kult i misteria. Duszom zaś wybranym bezpośrednio objawić się może bóstwo w stanach religijnej ekstazy. Nie doświadczenie zmysłowe, nie rozumowanie, lecz mistyczna intuicja odsłania człowiekowi tajemnicę absolutu. Owo oglądanie Boga nie jest jednak – jak u późniejszych mistyków – zupełnym zlaniem się z Bogiem ani doskonałym jego poznanem i posiadaniem. Jest to raczej stan wiecznie nienasyconego, irracjonalnego pożądania, punkt kulminacyjny z miłości zrodzonej z tęsknoty za Bogiem, stan zupełnego wyrzeczenia się celów ziemskich, uznania własnej niemocy i zdania się na Boga.

W systemie Filona weszła myśl filozoficzna starożytnego świata na nowe tory. Uznawszy przyrodzone zdolności umysł ludzkiego na niezdolne do zgłębienia prawdy, załoniła się przed sceptycznym powątpiewaniem wiarą w autorytet boskiego objawienia. Uznanie zaś, że owa objawiona prawda kryje się w biblijnych alegoriach, było legitymacją dla najśmielszych, nieraz wewnętrznie sprzecznych własnych religijno-filozoficznych spekulacji. Wystarczy przytoczyć dla przykładu naukę Filona o Logosie będącym ogółem idei-myśli a zarazem synem bożym-osobą albo naukę o Bogu, do którego nie odnoszą się żadne określenia, a o którym mimo to niejedno pozytywnie się orzeka.

„Czerpiąc swe pomysły z systemów myślicieli greckich, wtłaczał je Filon w ramy religijnych spekulacji, pozbawiając je ich pierwotnej racjonalnej podstawy. Platoński dualizm zmiennych przedmiotów świata empirycznego i niezmiennych przedmiotów pojęć ogólnych przekształcił się u Filona w dualizm świata ziemskiego i świata aniołów-logosów, pośredniczących między materią i Bogiem, platoński Eros nabrał cech irracjonalnego ekstatycznego aktu wiary. Stoicki Logos zaś z prawa immanentnego światu stał się „cieniem” Boga. Jasna myśl grecka tonąc zaczynała w mrokach wschodnich wierzeń i mitów.

3. W niewoli wschodnich mitów: gnostycy

Filozofia Filona z Aleksandrii była próbą zespolenia religii żydowskiej z filozofią grecką. Analogiczną próbę filozoficznego opracowania religii chrześcijańskiej podjęli gnostycy, dokonując syntezy wierzeń chrześcijańskich nie tylko z pierwiastkami filozofii greckiej, ale nadto z pierwiastkami religii Wschodu: Syrii, Egiptu, Babilonii, Persji. O ile jednak Filon pozostał w opinii swojej i swych współwyznawców wiernym Zakonowi, o tyle gnostycy rychło ściągnęli na siebie gwałtowne ataki ze strony oficjalnych apologetów chrześcijańskich a w ślad za tym uznani zostali za odszczepieńców.

Źródła dotyczące nauki gnostyków są na ogół bardzo skąpe i nie zawsze wiarygodne. Pisma polemiczne apologetów Eirenaiosa, Epifaniosa i Klemensa z Aleksandrii często jednostronnie przedstawiają poglądy gnostyków, nadto nie odróżniają zupełnie pierwotnego gnostycyzmu od jego form późniejszych. Źródła oryginalne w postaci dwóch pism w przekładzie na język Koptów pochodzą – jak się zdaje – z czasów późniejszego gnostycyzmu. Z pism gnostyków starszych pozostały tylko szczątki w formie urywkowych cytatów.

Dążeniem gnostyków było wiarę religijną (πίστις) przekształcić w „wiedzę” (γνώσις), przy czym przez „wiedzę” rozumieli nie wiedzę naukową, lecz bezpośrednie, intuicyjne wtajemniczenie w istotę bóstwa. To wtajemniczenie zdobywa człowiek przez udział w misteriach i kulcie i przez alegoryczną interpretację mitów religijnych. Toteż niektóre późniejsze odłamy gnostyków, zwłaszcza pod koniec II i w III wieku, oddawały się niemal wyłącznie rozlicznym praktykom religijnym, teurgii i magii. Bardziej filozoficzne podłoże miał natomiast gnostycyzm starszy na początku II w. u Bazylidesa i Valentinosa i u bezpośrednich ich uczniów. Filozofia starszych gnostyków wyrosła z podobnego podłoża, co system Filona. Takie samo zainteresowanie Bogiem i stosunkiem duszy ludzkiej do niego, taka sama dążność do zespolenia pewnych elementów platonizmu z pierwiastkami religijnymi, z tą różnicą, że obok wierzeń judaistycznych, z których stosunkowo niewiele przejęli, pojawiają się w ich systemach pewne pierwiastki chrześcijańskie

i fantastyczne mity wierzeń egipskich, babilońskich, perskich, syryjskich. Z wierzeń tych korzystają gnostycy w nauce o „pośrednikach” między Bogiem a światem. Boga bowiem pojmują w duchu teologii negatywnej jako jedność poza i ponad wszelkim bytem, jako coś bezprzymiotowego, o czym nie można orzec żadnej w pojęciu ludzkim dostępnej cechy. Bazylides nazywa go „więcej niż nienazwanym”. Między tak pojętym Bogiem a światem istnieje cała hierarchia bytów pośrednich – których ogół, uszeregowany w łańcuch parzystych syzygii, tworzy świat duchowy, czyli pełnię duchów (πλήρωμα). Owe eony dalekie echo platońskich idei, pojmowali młodszy gnostycy jako uosobione siły kosmiczne, duchy wyższe i niższe. Dzieje kosmosu są wypadkową walk i zmagania się duchów. Wśród tych duchów – eonów umieszczają gnostycy m.in. bogów babilońskich, Jahwe Starego Testamentu, dalej eona upadku, który stworzył zło, czyli materię, i Chrystusa eona-zbawiciela. Chrystusowe dzieło wyzwolenia polega na przewycięzaniu materii i uduchowieniu świata. Być może, że owe opowieści o eonach traktowali filozofowie gnostycyzmu jako alegorie, symbolizujące tylko prawdy ich abstrakcyjnej filozofii religii. Niewątpliwie jednak w szerokich kołach gnostyków owe opowieści rozumiano dosłownie. Dualizm ducha i materii, dobra i zła, pojęty zrazu przez gnostyków (np. u Karpokratesa) w stylu platońskiego dualizmu świata idei i świata przedmiotów empirycznych, przybierał z czasem coraz wyraźniej charakter koncepcji religijnej, ród swój wiodącej z wierzeń parskich.

) Tak jak świat materialny w myśl wschodnich wierzeń uważali gnostycy za twór zła i upadku grzechu, tak też i ciało ludzkie siedliskiem grzechów im się być wydawało. Człowiek wyzwala się z więzów ciała przez religijne wtajemniczenie w oczyszczających misteriach. Najwyższe wtajemniczenie, które staje się udziałem człowieka w stanie ekstazy, dostępne jest tylko tym ludziom, u których objawił się pierwiastek boskiej duchowości. Trzy elementy bowiem składają się na naturę człowieka: materia (ὕλη), dusza (ψυχή) i duch (πνεῦμα). Tylko ten trzeci czynnik jest pochodzenia boskiego. Ci, których on stał się udziałem, tak zwani pneumatycy (πνευματικοί), zyskać mogą bezpośrednie poznanie

bóstwa, podczas gdy psychicy (*ψυχικοί*) i ci, którymi zawładnęła cielesna natura (*σαρκικοί*), wtajemniczenia nie dostąpią. Staje temu na przeszkodzie ich ziemską, niedoskonałą naturą.

Silne akcentowanie w nauce gnostyków roli religijnych praktyk i misterii oczyszczających sprawiło, że stopniowo strona kultu i praktyki przytłumiła niemal całkowicie gnostyczną filozofię religii, której miejsce zajął niepodzielnie skomplikowany system synkretycznej mitologii.

Gnostyków zwalczali nie tylko apologety chrześcijańscy, którzy nie bez racji widzieli w gnostycyzmie źródło najrozmaitszych herezji (w II wieku herezja Markiona i Hermogenesa, w III wieku herezja Manesa wyrosły na gruncie pokrewnym gnostycyzmowi). Przeciw gnostykom zwrócono się również nie w imię zagrożonej religii, lecz w imię filozofii. Myśliciele, związanych ściślej z tradycjami filozofii greckiej, razili mitologiczny charakter i pesymizm gnostycyzmu. Wschodnie ujęcie świata jako bezdusznej materii, wytworu zła i upadku będącego skutkiem grzechu, wschodnie odnoszenie wszystkiego do spraw ludzkiego indywiduum i jego zbawienia nie odpowiadało umysłowości greckiej, skłonnej widzieć w wszechświecie dzieło pełne piękna i harmonii. Dał temu wyraz twórca neoplatonizmu Plotyn, mówiąc o filozofii gnostyków, że „są to puste słowa... wymysły ludzi, którym obcy jest duch starej kultury helleńskiej” (*Enn.* II 9 6).

4. O drogę do absolutu: Plotyn i neoplatonicy

Życiorys Plotyna, skreślony około r. 298 przez ucznia Plotyna i wydawcę jego dzieł Porfiriusza, zaczyna się następującym opowiadaniem: „Plotyn filozof, który żył za naszych czasów, wstydził się zdawać tego, iż posiada ciało. Z tego powodu nie chciał nigdy opowiadać o swych przodkach, rodzicach i ojczyźnie. Również nie chciał dopuścić, by malowano lub rzeźbiono jego podobiznę. A nawet, gdy Amelios prosił go, by dał się sportretować, rzekł mu: „Czyż to nie dosyć dźwigać ten obraz, którym przyoblekła nas natura? Czyż trzeba jeszcze pozwalać, by powstał bardziej trwały obraz tego obrazu, jak gdyby godzien był, by go oglądano”. Zaś

w rozdziale 22 życiorysu, w którym zgodnie z tradycją platońską Apollon występuje jako opiekun i boski przyjaciel umiłowanego filozofa, taką w słowach wyroczni słyszymy opowieść o losach duszy Plotyna:

Dawniej byłeś człowiekiem – dziś dzielisz los boskich
daimonów,
Pęta zerwawszy, którymi człowieka wiąże konieczność;
W sercu swym moc znalazłeś, by ująć przed burzą
gwałtowną
Namiętności cielesnych, wplaw brzeg osiągnąć bezpieczny,
Zmierzać po prostej drodze – z dala od tłumu występnych,
Blask gdzie cię boży oświeci, gdzie prawa królują
niezłomne,
Zło gdzie przystępu nie zyska – bo czysty to gród jest
poświęceń...

Te dwa wyjątki życiorysu od razu wprowadzają nas w atmosferę religijną neoplatonizmu i rzucają charakterystyczne światło na postać jego twórcy. Plotyn urodził się w r. 204 w egipskim mieście Likopolis. W 28. roku życia przybył do Aleksandrii w celu uzupełnienia i pogłębienia swej wiedzy filozoficznej. Przez dziesięć lat studiował pod kierunkiem rozmaitych filozofów, którzy skupiali się w Aleksandrii. Studia te jednak nie zadowalały go. Dręczony dziwnym niepokojem szukał ciągle kogoś kto by mu wskazał drogę prawdziwego poznania. Aż wreszcie, idąc za radą jednego z przyjaciół, przystał do grona uczniów Ammoniusza Sakkasa. Ammoniusz pochodził z rodziny chrześcijańskiej, zwątpiwszy jednak w prawdziwość Ewangelii porzucił wiarę chrześcijańską i całkowicie oddał się niezależnej mistyce religijnej. Dano mu przydomek „Sakkas” podobno dlatego, że trudnić się miał w młodości noszeniem pakunków. Uczniowie jednak nazywać go woleli „wychowankiem boga” (*θεοδίδακτος*). Po śmierci Ammoniusza i po nieudanej wyprawie do Persji, w czasie której chciał zgłębić tajemnice religii Wschodu, udał się Plotyn w r. 244 do Rzymu, gdzie rozpoczął działalność nauczycielską. Za wzór w tej pracy obrał sobie postacie

Sokratesa i Platona. Niebawem imię jego stało się w Rzymie głośnym. Przepisywano mu moc przepowiadania przyszłości i czytania tajnych myśli ludzkich. Powierzano jego opiece sieroty i wdowy. W domu jego gromadzili się liczni słuchacze, wśród których nie brakło też kobiet. Ceniony i poważany przez cesarza Gallienusa, usiłował pozyskać go dla myśli stworzenia miasta filozofów, w którym rządzonoby się w duchu poglądów społecznych Platona. Myśl założenia owej Platonopolis, bliska realizacji, upadła wskutek intryg niechętnych Plotynowi dworaków. Pod koniec życia, dręczony ciężką chorobą, Plotyn opuścił Rzym i osiadł w Kampanii u jednego ze swych przyjaciół. Umarł w r. 270. Na krótko przed śmiercią rzekł do wchodzącego ucznia swego Eustochiosa: „Czekałem na ciebie, zanim spróbuję to, co we mnie jest boskiego, wnieść do tego, co boskie jest we wszechbycie”. (Porf. *Plot.* 2). Porfiriusz, streszczając wspomnianą już wyrocznię Apollina, tak charakteryzuje swego mistrza: „Miał serce czyste i całe zwrócone ku Bogu; kochał go całą duszą i czynił wszystko, ażeby się wyzwolić i uciec przed gorzkimi falami życia żadnego krwi. Tak więc dzięki religijnemu natchnieniu, które pozwala wnieść się do pierwszego Boga i dalej jeszcze po drogach wskazanych w platońskiej *Uczcie*, objawił mu się Bóg, który nie ma ani kształtu, ani żadnej postaci, wzniesiony ponad rozum i ponad wszystko, co się da pomyśleć” (*Plot.* 23).

Pism zostawił Plotyn wiele. Pochodzą one wszystkie z ostatnich kilkunastu lat jego życia. Według relacji Porfiriusza zaczął je bowiem redagować dopiero w 50. roku życia. Pisma te, mające często postać interpretacji nauki Platona, uporządkował i wydał Porfiriusz, nadając im tytuły i układając je w sposób nieco sztuczny i dowolny w sześć grup po dziewięć. Stąd nazwa zbioru: Enneady. W pierwszej enneadzie zgrupował pisma etyczne (np. o zaletach, o szczęściu itp.), w drugiej i trzeciej pisma z zakresu filozofii przyrody i teologii, w czwartej pisma o duszy; w piątej o rozumie i ideach, w szóstej o rodzajach bytu.

Osią całego systemu filozofii Plotyna jest nauka o bycie absolutnym, czyli o Bogu i o drogach duszy dążącej do zespolenia się z Bogiem. Platon wyróżniał świat idei i świat przedmiotów zmysłowych a najdoskonalszą z idei, czyli ideę dobra utożsamiał z Bo-

giem. Arystoteles pojmował Boga jako czyste myślenie. Dla Plotyna Bóg, czyli absolut jest nie tylko transcendentny względem przedmiotów zmysłowych, jest także poza i ponad myślą i ideami. Zarówno bowiem przedmioty zmysłowe jako złożone z części, jak też i rozum, zakładający co najmniej dwoistość myśli i tego co pomyślane, są wielością. Wielość zaś nie może być pierwszą podstawą bytu, wszelka bowiem wielość zakłada jedność. „Wszystko, co jest bytem, jest nim dzięki jedności, zarówno byty pierwotne, jak i te rzeczy, które w jakikolwiek bądź sposób zaliczane są do rzeczywistości” (*Enn.* VI 9 1). Ów Bóg ponad światem i myślą będący, jedność absolutna, najwyższe dobro i praźródło wszechrzeczy, jest niepojęty, niczym nieokreślony, nieskończony, bezpostaciowy. Nie można o nim orzec ani, że jest duchem, ani że jest pięknym, ani że działa, ani żadnej innej własności, przysługującej bytom dostępnym poznaniu. Nie można go ani pojąć, ani nazwać; „cokolwiek bowiem nazywasz, nazywasz czymś. Ale to, co jest ponad wszystkim i co wyższe jest nad najświętszy rozum, nie jest ani czymś z rzeczy, ani nie posiada imienia, skoro nic o nim nie może być orzeczone” (*Enn.* V 3, 13).

W wywodach Plotyna na temat absolutu tkwi trudność zasadnicza. Absolut jest niczym, skoro żadna nie przysługuje mu cecha – a zarazem jest i jest źródłem wszystkiego, nie działa – a zarazem wszystko, co jest, z niego się wywodzi. Wprawdzie Plotyn zastrzega się, że gdy o Bogu „mówi się, że jest przyczyną, nie orzeka się żadnej cechy o nim, lecz o nas, ponieważ my mamy coś z niego, gdy on pozostaje sam w sobie” (*Enn.* VI 9, 3), zastrzeżenie to jednak niewiele wyjaśnia, cała zaś antologia Plotyna zmusza go do wygłaszania bodaj pośrednich orzeczeń o bycie, o którym nic orzekać nie wolno. Ontologia Plotyna bowiem jest teorią emanacji bóstwa. Z nadmiernej pełni (*ὑπερπλήρης*) praźródła „wydziela” się boski rozum (*νοῦς*) z niego zaś dusza świata empirycznego (*ψυχή*), wreszcie materia. Owe formy bytu, czyli – jak je Plotyn nazywa – hipostazy (*ὑποστάσεις*), pojawiają się jako rezultat koniecznego procesu emanacji bóstwa. W procesie tym bóstwo ani nie działa, ani się nie zmienia. Jak światło promieniując samo nie ulega zmianie, tak Bóg, wydzielaając z siebie byty, sam się nie zmienia (por.

Enn. V 1, 6). Lecz im dalej padają promienie światła, tym słabszy jest ich odbłask, aż wreszcie gubią się w mroku. Podobnie im dal-
sza forma emanacji bóstwa, tym słabiej odzwierciedla doskonałość
niezgiębnego praźródła. Doskonalsza forma bytu jest zawsze
źródłem mniej doskonałej; nie może bowiem – zdaniem Plotyna –
rzecz mniej doskonała wyłonić doskonalszej. Najdoskonalszym po
Bogu jest boski rozum, mniej doskonały świat psychiczny, zgoła
nie doskonała materia. Ów boski rozum, podobnie jak Bóg Arysto-
teles, jest czystym aktem myślenia a zarazem tego myślenia im-
manentnym przedmiotem. Ogół myśli boskiego rozumu, to świat
doskonałych prawzorów rzeczy, mistyczny odpowiednik platoń-
skiego świata idei. Idee według Plotyna, inaczej niż idee platoń-
skie, nie mają transcendentnego niezależnego bytu. Istnieją tylko
immanentnie jako myśli boże. Z boskiego rozumu wyłania się du-
sza świata. Natura jej jest dwoista. Część jej jedna, kontemplacyj-
na, z tęsknotą i miłością zwrócona do boskiego swego źródła,
przejmuje i ogląda idee; część druga, czynna, ujmuje idee jako siły
twórcze i wzory rzeczy i podług nich kształtuje świat empiryczny.
Dusza należy wprawdzie do świata nadzmysłowego, jednakże,
kształtując świat zmysłowy, zniża się doń, przenika go i ożywia.
Trzecim produktem emanacji bytu jest materia. Plotyn mówi
o materii w dwóch różnych znaczeniach. W znaczeniu pierwszym
materia należy do świata nadzmysłowego jako niezmiennie i wiecz-
ne tworzywo idei. Jakkolwiek z natury swej jest nieokreślona i po-
zbawiona doskonałości, to jednak, będąc stale uformowana,
posiada granice, jest bytem ożywionym i rozumnym. Inaczej ma się
rzecz z materią przedmiotów empirycznych. Podobnie jak forma
przedmiotów empirycznych jest tylko obrazem, cieniem idei, a nie
czymś rzeczywistym, tak i ich materia nie jest niczym rzeczywistym.
Nieokreślona, pozbawiona wszelkich jakości materia świata empi-
rycznego jest w gruncie rzeczy brakiem i negacją – negacją bytu
i doskonałości. Jako taka jest złem. Nie należy jednak stąd wnosić,
że świat przedmiotów empirycznych jest zły lub, że jest dziełem
jakiegoś grzechu czy upadku. Świat tych przedmiotów bowiem jest
tworem duszy odwzorowującej idee, a jako taki jest odzwierciedle-
niem bóstwa. Dusza, kształtując i przenikając świat, przepaja go

pierwiastkiem boskiego piękna i harmonii, a odwracając się od
niebytu-materii dźwiga się z powrotem ku wyżynom świata nad-
zmysłowego. Ów proces tworzenia przedmiotów empirycznych nie
jest spowodowanym grzechem upadkiem duszy, lecz koniecznym
następstwem jej miejsca w sferze emanacji bóstwa. Niemniej wstą-
pienie w świat cielesny grozi duszy oddaleniem się od doskonałego
świata nadzmysłowego. Toteż musi ona ustawicznie, przenikając
świat zmysłowy, dźwigać się ku boskiej prajedni.

Dusze ludzkie, podobnie jak dusza świata, z którą wspólną po-
siadają naturę, należą również do świata nadzmysłowego. Z bez-
czasowego bytowania w sferze boskich idei zstępują w ciała
w koniecznym procesie rozwijania swych twórczych sił i doskona-
lenia niższych form bytu. To zstąpienie w ciało może się stać dla
duszy nieszczęściem i złem, jeśli zapomniawszy o swym boskim po-
chodzeniu, przestanie piąć się w górę ku światu nadzmysłowemu
i zacznie żyć życiem zmysłowym. Wówczas spętana i niewolna żyć
będzie w ciele jak w głuchym więzieniu. Czeka ją wówczas liczne
nowe wcielenia, w których dźwigać się będzie stopniowo ze swego
upadku. Inne natomiast są losy duszy, która wstąpiwszy w ciało nie
zerwała kontaktu ze światem nadzmysłowem, ustawicznie za nim
tęskniąc i do niego zdążając. Dla takiej duszy wcielenie nie jest
czymś złym, przeciwnie wzbogaca jej wiedzę. Wszak bytując w cie-
le, dusza poznaje zło i poznaje własną moc w dążeniu do doskona-
łości. Natura duszy wcielonej jest złożona: wyższa i niższa. Natura
wyższa należy do świata nadzmysłowego, istotą jej jest boski ro-
zum; natura niższa, ściślej związana z ciałem, podlega popędowi
i doznaniom zmysłowym. Przewyciężenie i podniesienie tej niż-
szej natury oraz zespolenie się z Bogiem – oto główny cel życia lu-
dzkiego na ziemi. Do tego celu zdąża człowiek przez miłość piękna,
przez poznawanie prawdy i przez wolę dobra.

Piękno doskonałe jest tylko udziałem boskiego rozumu i jego
myśli, czyli idei. Odbłask tego piękna pada jednak i na świat
zmysłowy; wszak świat ten kształtuje dusza zapatrzona w idee ro-
zumu. Toteż już w świecie empirycznym człowiek piękna szuka
i piękno tworzy. Trawiony ustawiczną tęsknotą za właściwą sobie
nadzmysłową ojczyzną, wciela w kształt zmysłowy obrazy idei. Tak

powstają dzieła sztuki. Sztuka według Plotyna, to nie – jak sądził Arystoteles – naśladowanie i odtwarzanie otaczających nas przedmiotów i zdarzeń świata empirycznego, lecz rzutowanie obrazów świata nadzmysłowego w materiał empiryczny. Ale oglądanie i tworzenie piękna przedmiotów zmysłowych duszy ludzkiej wystarczyć nie może. Szlakami platońskiego Erosa idzie ona w górę przez kontemplację pięknych czynów i dusz pięknych, przez własne czyny piękne i własne piękno wewnętrzne ku odwiecznym doskonałym pięknym myślom bożym. „Nigdy dusza nie oglądałaby piękna, sama nie będąc piękna. Niechaj więc kto chce oglądać dobro i piękno, sam najpierw boskim i pięknym się staje” (Enn. I 6, 9).

Sfera boskiego rozumu i idei jest nie tylko przedmiotem tęsknoty duszy za pięknem, jest także właściwym przedmiotem poznania. Chcąc poznać świat idei, umysł ludzki wyjść musi poza spostrzeżenia i sądy empiryczne, w nich bowiem ujmuje tylko zmienną dziedzinę stawiania się, a zacząć uprawiać dialektykę. Dialektykę, zgodnie z Platonem, pojmował Plotyn, jako aprioryczną naukę o rodzajach bytu. „Jest to możność, która w stosunku do każdego przedmiotu pozwala w sposób dyskursywny wyrazić, czym jest ten przedmiot, czym się różni od innych przedmiotów, a co ma z nimi wspólnego... zajmuje się też dialektyka dobrem i jego przeciwieństwem... określa, co wieczne, a co nie jest wieczne, kierując się zawsze wiedzą a nie mniemaniem” (Enn. I 3, 4). Właściwą jej metodą jest analiza logiczna i rozumowanie. Jest dziełem wyższej, rozumniejszej natury naszej duszy.

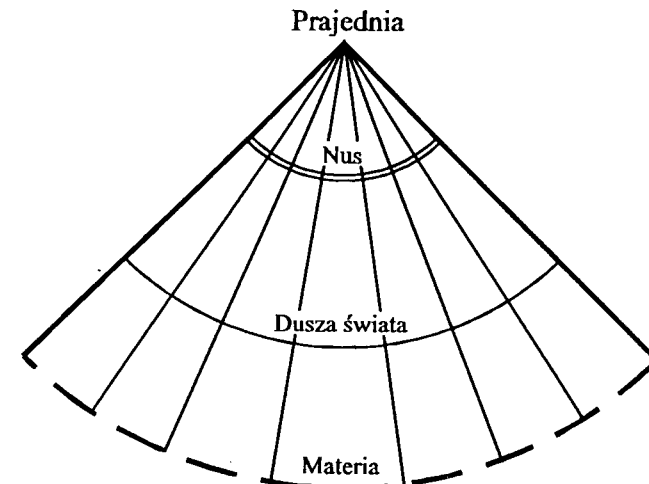
To dyskursywne poznanie nie jest jednak poznaniem doskonałym. Przewyższa je swą wartością intuicja, czyli bezpośrednie duchowe oglądanie (*θεωρία*), bytów nadzmysłowych. Dzięki tej intuicji człowiek łączy się z boskim rozumem i poznaje bezpośrednio doskonale prawzory rzeczy – idee.

Zarówno tęsknota za pięknem, jak i dążenie do prawdy pozwalają duszy ludzkiej dźwignąć się ze świata zmysłowego w sferę czystego boskiego rozumu. Nie tu jednak kres jej dążeń. Ponad boskim rozumem, ponad wszelkim pięknem i ponad wszelką myślą jest jeszcze nienazwane i niepojęte ich źródło, dobro najwyższe – absolut. Dążąc do boskiej prajedni, dusza przekroczyć musi sferę

myśli i rozumu i w ekstazie miłosnej zespolić się z najwyższym dobrem. Trudno tu już nawet mówić o oglądaniu Boga, gdyż zaciera się całkowicie granica między podmiotem a przedmiotem poznania, dusza jednoczy się z Bogiem i czuje się jedną z Bogiem (por. Enn. VI 9, 9 i 10).

„Nakaz przysposabiania swej duszy do oglądania idei czystego rozumu i do jednoczenia się z Bogiem przez przewycięzanie pierwiastków zmysłowych ludzkiej natury, to główna zasada etyki Plotyna. Istota dzielności bowiem polega na upodabnianiu się duszy do Boga i na dążeniu do zjednoczenia się z nim. Wszelkie inne zalety czy to intelektualne, jak mądrość i roztropność, czy to moralne i społeczne, jak sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, będące w duszy ludzkiej związanej z ciałem odbłaskiem idei, są czymś pochodnym, są następstwem podstawowego oczyszczenia się duszy, zajętej kontemplacją myśli boskiego rozumu.

System Plotyna jest przede wszystkim filozofią religii. Zarówno jego ontologia jak i teoria poznania, zarówno etyka, jak i estetyka są wyrazem naczelných założeń, dotyczących natury Boga i stosunku duszy do niego. System ten, w przeciwieństwie do systemu Filona czy filozofii gnostyków, jest systemem niezależnym w stosunku



System emanacji w ontologii Plotyna

do pozytywnych wierzeń czy religii; jest wynikiem próby stworzenia religijnego poglądu na świat drogą samodzielnych, metafizycznych dociekań w oparciu o tradycję wielkich systemów filozofii greckiej, zwłaszcza systemu Platona. Od wzorów swych odbiegał Plotyn daleko. Przyjąwszy platońskie rozróżnienie świata empirycznego i nadmysłowego, przekształcił platońską naukę o ideach, o Erosie i o duszy w myśl swych religijnych i mistycznych koncepcji. Gdy Platon poruszał w swych dialogach zagadnienia dotyczące nieśmiertelności duszy, jej losów przed wcieleniem i po śmierci ciała, czynił to na ogół w formie przypuszczeń, opatrując swe twierdzenia licznymi zastrzeżeniami. Inaczej u Plotyna, który najśmielej i z największą stanowczością porusza się wśród nierozstrzygalnych zagadnień metafizycznych. Niemniej, przez wyraźną dążność do uzasadniania i wyjaśniania swych koncepcji na drodze apriorycznych spekulacji i wywodów, jest systemem Plotyna najbardziej grecką i najbardziej niezależną doktryną religijno-filozoficzną swej epoki.

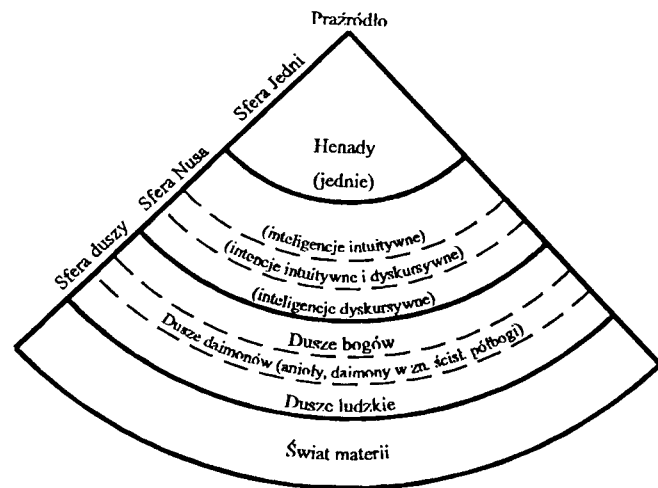
Po śmierci Plotyna neoplatonizm rozwijał się w trzech szkołach: aleksandryjskiej, syryjskiej i ateńskiej. Jednym z przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej był uczeń i biograf Plotyna Porfiriusz (Malchos z Tyru 232-301), który zajmował się głównie komentowaniem pism Platona i Arystotelesa. Szczególnie doniosłe znaczenie historyczne miał jego Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa (*Εἰσαγωγή εἰς τὰς κατηγορίας*). Wstęp ten bowiem, dzięki łacińskiemu przekładowi i komentarzom Boecjusza (480-524) stał się punktem wyjścia centralnego w filozofii średniowiecznej zagadnienia istnienia tak zwanych uniwersaliów, czyli przedmiotów pojęć ogólnych. Zainteresowania komentatorskie i historyczne nie przeszkadzały Porfiriuszowi za rzecz najważniejszą uważać spraw religii, kultu i oczyszczenia. Chryścianizm zwalczał w dziele polemicznym *Przeciw chrześcijanom*, wykazującym w 15 księgach sprzeczności i niedorzeczności w Starym i Nowym Testamencie, a spalonym w r. 448 z rozkazu cesarza Teodozjusza II, na skutek interwencji czynników kościelnych.

Uczeń Porfiriusza Jamblich (264-339), był założycielem tzw. syryjskiej szkoły neoplatończyków, która metafizykę Plotyna niemal

całkowicie przekształciła w spekulatywną politeistyczną teologię. Podkreślanie roli kultu i mistycyzmu praktycznego oraz uleganie silnemu wpływowi pitagoreizmu, co znalazło szczególny swój wyraz w zamiłowaniu do mistycznej kabalistyki liczb, charakteryzuje tę grupę neoplatończyków. Ulubioną metodą ich filozofowania jest wyjątkowo tylko pojawiająca się u Plotyna alegoryczna interpretacja tekstów. Tej interpretacji poddaje się przede wszystkim dialogi Platona. W systemie zaś Jamblicha uzupełnia się i zmienia teorię emanacji. Mnoży się mianowicie ilość emanowanych form bytu, szeregując emanacje w triady duchów. Do neoplatońskiej szkoły syryjskiej należeli m.in. nauczyciel cesarza Juliana, Salustiusz, autor dziełka *O bogach i świecie* (*Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*), w którym drogą alegorycznej interpretacji mitów starał się wykazać, że tradycyjne wierzenia zgodne są z filozofią neoplatonizmu, i Julian (332-363), cesarz chrześcijanin-apostata, marzący o odrodzeniu misterii wschodnich oraz o odrodzeniu ludzkości i prawa przez neoplatonizm.

Odłam ateński neoplatończyków, którego siedzibą stała się wkrótce Akademia platońska, pozostawał w ścisłym kontakcie ze szkołą aleksandryjską. Nieoplatończycy ateńscy, obok mistycznej teologii w stylu Jamblicha, gorliwie uprawiali pracę naukową w zakresie komentowania pism Platona, Arystotelesa, Euklidesa (matematyka), Ptolemeusza i in. Najwybitniejszymi przedstawicielami szkoły ateńskiej byli Proklos (412-485), uczeń komentatora Arystotelesa i Platona Syriana i Simplikios. Pierwszy, długoletni scholarcha Akademii (450-485), przekształcał system Plotyna, rozwijając w duchu mitologicznym naukę o emanacjach bytu i zapełniając świat długim szeregiem duchów i daimonów. Zbliżenie się duszy ludzkiej do Boga dokonuje, się zdaniem Proklosa, w ekstazy akcie wiary. Ustaje wówczas wszelki proces poznawania a dusza w świętym milczeniu zespala się z Bogiem. Obok prac, poświęconych zagadnieniu mistyki religijnej, pozostawił Proklos szereg komentarzy do pism uczonych i filozofów greckich.

Egzegetyczny i historyczny charakter mają też przeważnie prace drugiego z wymienionych przedstawicieli szkoły ateńskiej Simplikiosa (ok. 480-540). Simplikios doczekał się w Atenach za scholar-



Ⓛ System emanacji w ontologii Proklosa

chatu Damaskiosa zamknięcia Akademii, które nastąpiło na skutek edyktu cesarza Justyniana. Justynian, zacięty wróg hellenizmu, przemocą narzucający swym poddanym wiarę chrześcijańską, wydał w r. 529 rozporządzenie, mocą którego „rozkazał by nigdy odtąd nie wykładano w Atenach filozofii ani nie objaśniano praw” (Ioh. Malalas, Chronogr. XVIII 187). Mury szkoły platońskiej, w których przez dziewięć wieków gromadzili się ludzie, by prawdy szukać i prawdę głosić, opustoszały.

5. W państwie bożym: filozofowie chrześcijańscy

Neoplatonizm był ostatnią samodzielną doktryną starożytnej filozofii greckiej. Wpływ jego jednak wybiegł daleko poza epokę starożytną. A stało się to głównie dlatego, że zasadnicze idee neoplatonizmu weszły w skład systemów filozofii chrześcijańskiej, a za ich pośrednictwem oddziaływały na filozofię średniowieczną i nowożytną. Chrześcijaństwo, jakkolwiek wrogo ustosunkowywało się nieraz do filozofii greckiej (czego np. dowodem w r. 415 zabójstwo Hypatii, filozofki szkoły aleksandryjskiej, przez bandy biskupa Cyryla, tudzież liczne ataki polemiczne na naukę „pogan” w pismach

chrześcijańskich apologetów), z chwilą gdy zaczęło odczuwać potrzebę usystematyzowania i uzasadnienia wierzeń, musiało z tej filozofii korzystać. Filozofia chrześcijańska w epoce starożytnej nie jest jakimś swoistym, oryginalnym systemem. Przymiotnik „chrześcijańska” nie ma w wyrażeniu „filozofia chrześcijańska” analogicznego znaczenia jak przymiotniki „stoicka”, „epikurejska” czy „neoplatońska” w tymże kontekście; nie oznacza rozszerzenia czy nowego opracowania problematyki filozoficznej. Filozofia chrześcijańska w tej epoce to tyle, co filozofia starożytna tego czy innego kierunku, zastosowana do potrzeb religii chrześcijańskiej, na usługach kształtującej się myśli teologicznej Kościoła. W gruncie rzeczy więc przymiotnik „chrześcijańska” dodany do wyrazu „filozofia” ma znaczenie modyfikujące. Zmienia on o tyle sens wyrazu „filozofia”, że przez filozofię nie można już tu rozumieć wiedzy niezależnej i samowystarczalnej, której twierdzenia uznaje się dlatego, że znalazło się dla nich racjonalną podstawę, lecz podbudowę i narzędzie pomocnicze systemu religii, uznawanego za objawiony i dzięki temu za nieodwołalnie prawdziwy. Uznawanie czy odrzucanie twierdzeń tak pojętej filozofii uwarunkowane jest nie kryteriami poznawczymi, lecz względem na ich przydatność czy nieprzydatność dla celów religijnych, na zgodność czy niezgodność z oficjalną, urzędową interpretacją objawień. Nieprzestrzeganie tych teologicznych kryteriów wiodło do herezji. Taki był los systemów gnostycznych, zrodzonych w kołach chrześcijan, lecz przez oficjalne czynniki kościelne nie uznawanych. Za właściwą ortodoksyjną filozofią chrześcijańską epoki starożytnej uchodzi tzw. patrystyczna filozofia czyli nauka Ojców Kościoła (*patres „ojcowie”*), jakkolwiek zdarzało się, że i dzieła patrystyczne spotykały się z korekturą a nawet potępieniem władz kościelnych (np. Orygenes).

Dwa systemy filozofii greckiej szczególnie silnie oddziaływały na myśl chrześcijańską: stoicyzm rzymski i neoplatonizm. Pierwszy przez swój moralizm, drugi przez religijny mistycyzm i naukę o Bogu. Niemałą też rolę w kształtowaniu się poglądów filozofów chrześcijańskich odegrał synkretyzm żydowski Filona z Aleksandrii, którego postawa względem ksiąg biblijnych zgodna była z postawą chrześcijańską.

Wśród myślicieli chrześcijańskich epoki starożytnej wyróżnia się zazwyczaj wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła. Pierwsi, którzy dzieła swe pisali w języku greckim, grupowali się przede wszystkim w Aleksandrii, Cezarei i Atenach, drudzy, piszący po łacinie, działali w Rzymie i w koloniach afrykańskich. Głównym przedstawicielem myśli wschodniej jest Orygenes, zachodniej (Augustyn) (354-430). Obu wyprzedzali tzw. apologetci: pierwszego Justyn Męczennik, Atenagoras, Ejrenajos, drugiego Minucjusz Feliks, Tertulian i Laktancjusz, których pisma polemiczne, zwalczające religię pogańską lub herezje gnostyczne, należą raczej do literatury dogmatyczno-religijnej aniżeli do filozofii.

Orygenes (185-254) podobnie jak Plotyn był uczniem Ammoniusza Sakkasa. Jemu to zawdzięczał neoplatońskie założenia swej nauki. Ze strony chrześcijan oddziaływał nań przede wszystkim Tytus Flawiusz Klemens z Aten (ok. 150-216), apologeta i autor siedmiu ksiąg tzw. Kobierców (Στρωματεῖς), rozważań, zmierzających do zespolenia filozofii greckiej z religią chrześcijańską. Klemens był od r. 200 kierownikiem tzw. szkoły aleksandryjskiej. Początki tej szkoły nie są znane. Wiadomo tylko, że u schyłku II wieku na jej czele stał wyznawca stoicyzmu Pantainos, który przyjął wiarę chrześcijańską. Jego to uczniem i następcą na stanowisku kierownika szkoły był Klemens. W czasie prześladowań chrześcijan za Septimiusa (203) Klemens opuścił Aleksandrię a na czele szkoły stanął Orygenes. Potępiony przez sobór aleksandryjski, opuścił Orygenes w r. 232 Aleksandrię i osiadł w Cezarei, zakładając tam własną szkołę. W pismach swych, zwłaszcza w objaśnieniach do Starego i Nowego Testamentu, posługiwał się Orygenes, idąc śladami Filona Judejczyka, metodą alegorycznych interpretacji, pozwalającą mu uzgadniać religię chrześcijańską z filozofią grecką. Jego system teologiczny niewiele różni się w swych zasadniczych twierdzeniach od metafizyki Plotyna czy Filona. Bóg – zdaniem Orygenes – jest niepojęty, określać go można tylko negatywnie. A więc jest on nieskończony, niezmienny i nienazwany. Jest niezłożony, ponad wszystko, co myślą ogarnąć można, lepszy i doskonalszy. Z tej boskiej, nienazwanej jedni (ἑνάς-μονάς), wyłonił się bóg wtóry (δευτερος θεός), – Logos, utożsamiony przez Orygenes

z Chrystusem. Świat, zarówno dychowy, jak i materialny, jest odwiecznym dziełem Boga. Odmienne niż neoplatończycy a zgodnie z Filonem i gnostykami, przyjmował Orygenes, że złączenie się duszy z ciałem jest skutkiem grzechu, skutkiem odwrócenia się od Boga. Grzech ten był aktem wolnej woli człowieka. Powrót do Boga i zjednoczenie się z nim, które dokonuje się na drodze poznania i miłości, jest ostatecznym celem człowieka.

System Orygenesusa starał się uzgodnić z ustaloną na soborze nicejskim (325) dogmatyczną stroną nauki chrześcijańskiej (Grzegorz z Nyssy) (325-394). Pisma jego są prototypem prac scholastycznych średniowiecznych pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza przez charakterystyczne podporządkowanie dogmatom wiary postulatów pracy badawczej i nauki. Głównym celem Grzegorza było racjonalne uzasadnianie dogmatycznie przyjmowanych twierdzeń o Bogu, o świecie i o człowieku. W rozważaniach swych, podobnie jak Orygenes, korzystał z pomysłów filozofów greckich, zwłaszcza z pomysłów Platona. Tak np. zastosował platońską naukę o ideach do interpretacji dogmatu o Trójcy.

Wrogo natomiast do platońskiego idealizmu ustosunkował się współczesny Orygenesowi rzymski prawnik i apologeta Tertulian (160-220). Wrogiem był zresztą filozofii i filozofów w ogóle, jakkolwiek w swych religijnych i etycznych poglądach wiele zawdzięczał doktrynie stoickiej.

Najbardziej samodzielnym pisarzem chrześcijańskim epoki starożytnej, jakkolwiek również wyraźnie zależnym od filozofii greckiej, jest Augustyn z Tagaste. Wychowany przez matkę chrześcijankę, porzucił oficjalną naukę Kościoła, by poprzez manicheizm, sceptycyzm i neoplatonizm znów do niej powrócić pod wpływem nauk Ambrożego, biskupa mediolańskiego. Podobnie jak dla ogółu myślicieli u schyłku epoki starożytnej, tak i dla Augustyna, sprawą najdonioślejszą jest poznanie Boga. Szukanie Boga jako źródła wiedzy prawdziwej i najwyższego dobra – oto treść dziejów duszy Augustyna, przedstawionych w autobiograficznej spowiedzi Wyznań (Confessiones).

Jak jednak możliwe jest poznanie prawdy? – pytał się Augustyn, któremu dobrze znane były sceptyczne argumenty, zmierzające do

wykazania niesprawdzalności wszelkich sądów o rzeczywistości. Jednakowoż u tych samych sceptyków, którzy nauczyli go wątpić w możliwość obiektywnego poznania, znalazł Augustyn punkt zaczepienia do walki ze sceptycyzmem. Oto sceptycy, wątpiąc o tym, co i jakie jest w rzeczywistości, nie wątpili, że im się to lub owo tak lub inaczej przedstawia. Wątpienie ich dotyczyło istnienia przedmiotu sądu, nie dotyczyło treści ich własnych doznań. Augustyn uczynił na tej drodze krok dalej. Nie tylko pewni jesteśmy, że przedmioty tak lub inaczej się nam przedstawiają, pewni jesteśmy nadto, że sobie je przedstawiamy, że myślimy. Istnienie przeżyć psychicznych jest zdaniem Augustyna faktem, o którym wątpić nie można. Wszak samo wątpienie również jest myśleniem, i wątpiąc nie wątpimy o własnym wątpieniu. A skoro istnieją przeżycia, to istnieje niewątpliwie i ten, kto tych przeżyć doznaje. Tak więc zdaniem Augustyna życie wewnętrzne człowieka jest bezpośrednim przedmiotem pewnego poznania. Ale poznawanie własnych przeżyć człowieka nie zadowala. Pragnie on zgłębić prawdy wieczne, niezmiennie i ogólne. Podobnie jak Platon, przeciwstawiał Augustyn zmiennym, niedoskonałym przedmiotom zmysłowym niezmiennie, doskonałe idee. Idee jednak, zgodnie z neoplatonizmem, uważał za myśli Boga. Poznanie idei jest zarazem poznaniem Boga. Nie polega ono ani na doświadczeniu, ani na rozumowaniu. Jest intuicją „oglądaniem duchowym” (*visio intellectualis*) prawdy przez duszę, oświeconą łaską bożą. Podkreślenie owego czynnika łaski, pomocy nadprzyrodzonej, w charakterystyczny sposób odróżniające systemy filozoficzne żydowsko-chrześcijańskie od systemów helleńskich, odgrywa w nauce Augustyna szczególnie doniosłą rolę. Rozum sam niezdolny jest do poznania prawdy; wyprzedzić go musi wiara zrodzona z woli i miłości, wspartych łaską bożą. Ale nie tylko poznawanie prawdy wiecznej zależy do łaski Boga. Zależą do niej także losy duszy człowieka, jej dobro i szczęście. Pierwiastek zmysłowy natury ludzkiej, związany z posiadaniem ciała, stał się źródłem upadku i grzechu, i uczynił wolę ludzką niezdolną do samodzielnego powrotu do doskonałości. Wyzwolić się spod jarzma grzechu może człowiek tylko dzięki łasce bożej. Ci, których ona stanie się udziałem, należą do państwa bożego, pozostali nale-

żą do państwa ziemskiego, oddanego władzy szatana. W jednym z najważniejszych swych pism, mianowicie w dziele *O państwie bożym* (*De civitate dei*) charakteryzuje Augustyn dzieje świata i ludzkości jako historię walki tych dwóch państw: państwa bożego i państwa ziemskiego – walki, która zakończyć się musi zwycięstwem bożej doskonałości i mocy.

! Czasy Augustyna i te, które rychło po nich nadeszły, nie zdawały się wróżyć zwycięstwa państwu bożemu na ziemi. Raz po raz powtarzają się napady plemiom barbarzyńskich, wreszcie w r. 476 upada cesarstwo zachodnie. Wśród zamętu i szczyku oręża zamierają nauka, filozofia i sztuka, a z nimi mądrość i piękno starożytnego świata. Do filozofii jako pocieszycielki i mistrzyni życia uciekają się już tylko nieliczni. Jednym z tych nielicznych był Baecjusz (480-525), chrześcijanin i neoplatonczyk, znany komentator i tłumacz pism Arystotelesa, który dostał się do więzienia z rozkazu Teodoryka króla Gotów. W celi więziennej, w obliczu nadchodzącej śmierci, napisał dziełko *O pocieszeniu filozofii* (*De consolaltione philosophiae*), stoicko-platoński testament myśli filozoficznej starożytnego świata.

Koniec starożytnego świata nie był końcem greckiej myśli filozoficznej. Jakkolwiek zaledwie znikoma część dzieł filozofów greckich uszła zagładzie, to jednak właśnie ta część stała się podwaliną nowożytnej filozofii. Ktoś, kto uważnie śledzi współczesne prądy i zagadnienia filozoficzne, jak np. problem kryterium prawdy, źródeł i wartości poznania, problem istnienia przedmiotów pojęć ogólnych, problem prawomocności norm etycznych, tudzież sposoby odpowiadania na te pytania, będące punktem wyjścia rozlicznych kierunków filozoficznych, wyraźnie ów związek wskazuje. Wiele zagadnień i punktów widzenia filozofii starożytnej przeniknęło również do nauk szczegółowych. Do takich zagadnień należy np. problem budowy materii, problem mechanizmu i dynamizmu w przyrodoznawstwie, problem stosunku jednostki do państwa w naukach społecznych. Tradycją pomysłów filozofów greckich żyją też obok filozofii i nauki inne dziedziny kultury współczesnej. Nie brak ich w wierzeniach religijnych, teologii chrześcijańskiej i mistyce, nie brak w prawodawstwie i w sposobach kształtowania się form życia społecznego, nie brak w kulturze moralnej jednostek. Co prawda zniekształca się nieraz te pomysły gruntownie, zapominając nie tylko o ich pochodzeniu, ale i o pierwotnym, właściwym ich sensie.

SCHOLARCHOWIE SZKÓŁ

SZKOŁY ORGANIZOWANE			
AKADEMIA		LYKEION	
przed Chrystusem			
Platon z Aten	387-347	Arystoteles	
Speuzyp z Aten	347-339	ze Stagiry	343-322
Ksenokrates z Chalkedonu	339-314	Teofrast	
Polemon z Aten	314-270	z Eresos	322-287
Krates z Aten	270-268	Straton	
Arkesilaos z Pitane w Aiolis	264-241	z Lampsaku	287-269
Lakydes z Kyrene	241-224	Lykon z Troas	269-226
Telekles i Euandros	224-215	Ariston z Iulis	
Hegesinos z Pergamonu		na wyspie Keos	226-
Karneades z Kyrene		Kritolaos z Paselis	
(w Rzymie 150)	-136	w Lykii	156
Karneades syn	136-130	Diodor z Tyru	110
Krates z Tarsu	130-127	Erymneus	100
Kleitomachus z Kartaginy	127-110	Andronik	
Filon z Laryssy	110- 88	z Rodos	70
Antioch z Askalou	88 - 68	Kratipp	
Aristos z Askalou	68 - 51	z Pergamon	45
Teomnestos z Naukratis w Egipcie	51 - 44	Ksenarchos	
		z Seleukei w Kilikii	20
po Chrystusie			
ateńska		aleksandryjska	
Ammoniusz		Ammoniusz Sakkas	210
Egipc.	55-65	Plotyn	244-270
Kalvisios Tauros		Porfiriusz	270-304
z Berytos	120-135	Iamblich	
Attik	160-180	z Chalkis	330
Teodot	230	Diodotos	
Eubulos	265	albo Teodulos	230
Priskos	370	Eubulos	265
Plutarch	431	Hierokles	
Syrianus z Aleks.	432-450	Olimpiodor	
Proklos	450-485	Teosebiusz	
Marinos	485-	Hermiasz	
Isidor	-490	Ammoniusz	
Hegias		z Aleksandrii	
Zenodotos			
Damaskios	-529		
		? Menefylos	
		[koniec I w.]	85
		? Apasios	
		z Afrodyzji	120
		? Herminos	160
		Aleksandros	
		z Damaszku	170
		? Aristokles	
		z Mesany na Sycylii	170
		? Sosigenes	170
		Aleksander	
		z Afrodyzji	198-211
		Ammoniusz	230
		Ptolemeusz	

SZKOŁY ORGANIZOWANE			
STOA		EPIKUREIZM	
przed Chrystusem			
Zenon z Kition	300-269	Epikur z Samos	306-270
Kleantes z Assos	269-232	Hermarch z Mytilene	270-
Chryzyp z Soloi	232-206	Polystratos	
Zenon z Tarsu	206-	Dioniziusz	200
Diogenes z Seleukei	155	Basileides	
Antypater z Tarsu		? Protarchos z Karji	
Panaitos z Rodos	110	Apollodor <i>ὁ κηποτύραννος</i>	140-100
Mnesarchos	110- 90	Zenon z Sidonu	100- 78
Apollodor z Aten	100	Faidoros	78 - 70
Dioniziusz	50	Patron	70 - 51
Antypater z Tyru	45		
po Chrystusie		SZKOŁA KATECHETÓW	
		po Chrystusie	
T. Coponius Maximus	100	Pantainos	180
? Aureliusz Herakleides		Klemens Aleks. † 216	190-203
Euripides	150	Origenes † 254	203-232
? Iulios Zosimianos		(Heraklas	211-232)
? Atenaios	230	Dionizy Wielki	232-264
? Musonios	230	Pierios	264-282
? Kallietes	260	Teognost	282-304
		Petros	304-312

TABLICA SYNCHRONICZNA

Wiek	Historia filozofii	Historia polityczna	Historia kultury
VII-VI w.	Tales	Prawo Charondasa,	Archilochos z Paros wydaje
przed Chr.	Anaksymander	pierwsze pisane	640
	Wydanie pierwszej książki	Prawo Drakona	650-580
	filozoficznej <i>O przyrodzie</i>	Prawo Solona	595-515
	Anaksymenes	1. wojna święta Grecji	ok. 597
	Pitagoras	założenie kolonii w Elea w Italii	ok. 590
	Ksenofanes	Peisistratos	
	Heraklites	Kyros, król Persów	690-625
	wydaje dzieło <i>O przyrodzie</i>	podbój Egiptu przez Kambyse	551-479
	Parmenides	wygnanie Hippiasza z Aten	533
	wydaje dzieło <i>O przyrodzie</i>	reformy Kleistenesa	542-476
V w.	Zenon z Elei	Powstanie miast jońskich	ok. 502
przed Chr.	Melissus	Miltiades (działalność)	525-456
	Anaksagoras	Wojny perskie	520-442
	Empedokles	Temistokles	500-430
	sofisci: Proragoras	Aristeides	485-425
	Gorgiasz	związek morski Aten	496-405
	Sokrates	Kimon	480-406
	Demokryt	przeniesienie kasy Związku do	460-396
	Antystenes	Aten	450-385
	Aristip	Perykles	445-380
		wojna peloponeska	460-377
		pokój Nikiasa	430-355
			ok. 450

Wiek	Historia filozofii	Historia polityczna	Historia kultury	
IV w. przed Chr.	Platon	427-347	śmierć Lysandra 395	Eforos, historyk 405-340
	Diogenes z Synopy	404-323	pokój Antalkidasa 388	Praksiteles, rzeźbiarz 390-330
	Arystoteles	384-322	2. związek morski Aten 377	Likurg, mówca 390-324
	Pirron	376-286	bitwa pod Leuktrami 371	Demostenes, mówca 384-322
	Epikur	341-270	śmierć Epameinondasa 362	Teopompos, historyk 378-320
	Zenon z Kition	336-269	bitwa pod Mantineją 362	Aischines, mówca 390-315
	Demetrius łączy Akademię i Lykeion w jeden uniwersytet	308	bitwa pod Choroneją 338	Menander, komediopisarz 342-293
	założenie szkoły epikurejskiej	306	Aleksander Wielki 336-323	założenie Aleksandrii 329
III w. przed Chr.	Założenie szkoły stoickiej	300	Związek Achajski 285	Euklides, matematyk ok. 300
	Arkesilaos	315-241	wojna z Pyrrhusem 282	Archimedes, matematyk 287-212
	Tymon	320-230	1. wojna punicka 264-241	Teokrytos, historyk 290-210
	Chrysyp	282-206	2. wojna punicka 218-201	Eratostenes, geograf 274-194
II w. przed Chr.	Karneades	210-130	śmierć Scypiona Africanusa St. i Hannibala 182	Aristarch, grammatyk 215-143
	Panaitios	185-110	bitwa pod Pydną 168	Polybios, historyk 198-120
	Filon z Laryssy	160-88	3. wojna punicka 149-146	
			koniec niepodległości Grecji 146	
I w. przed Chr.	Lukrecjusz	95-55	Tyberiusz i Gaius Gracchonie 133-123	
	Posejdoniusz	135-50	Mariusz † 86	Liwiusz 59-17
	Cycero	106-43	dyktatura Sulli 81-79	Owidiusz 43-17
	Varro	116-27	Cezar † 44	Wergiliusz 70-13
		bitwa pod Akcium 31	Horacy 65-8	

I w. po Chr.	Filon z Aleksandrii	† 50	śmierć Augusta 14	śmierć Jezusa 30
	L. A. Seneka	3-65	Tyberiusz 14-37	Persjusz, satyryk 34-62
	Apolloniusz z Tiansy, neopitagorejczyk	36-96	Kaligula 37-41	Lucan, epik 38-65
	Plutarch z Charonei	46-125	Klaudiusz 41-54	Pliniusz, polyhistor 23-79
	Epiktet	50-130	Neron 54-68	Quintilian, retor 35-90
	Prześladowanie filozofów przez Domicjana	90	Wespazjan 69-78	Statiusz, epik 40-96
			Tytus 79-81	Martialis, epigramatyk 40-105
II w. po Chr.	Basylydes działa w Aleksandrii	ok. 125	Domicjan 81-96	Tacyt, historyk 62-120
	Valentian	† 160	Nerwa 96-98	Iuvenalis, satyryk 60-127
	Marek Aureliusz	121-180	Trajanus 98-117	Suetoniusz, historyk 75-117
	Lukan	120-200	Hadrian 117-138	Ptolemeusz, geograf ok. 150
	Tertullian	160-220	Antoninusz Pius 138-161	Apolloniusz Dyskolos 120-165
			Marek Aureliusz 161-180	Galen, lekarz 129-199
III w. po Chr.	Ammoniusz Sakkas	† 243	Commodus 180-192	Ulpianusz, prawnik 170-228
	Origenes	186-254	Septimus Severus 193-211	Apuleiusz, mówca (proces o czary) ok. 158
	Plotyn	203-270	Caracalla 211-217	Minuciusz Feliks 213-250
	Diogenes Laërtios	200-280	Heliogabalus 218-222	Novatianus 200-251
	Porfiriusz	232-304	Aleksander Severus 222-235	Cyprian 300-258
	Iamblich	264-339	Decius 249-251	Longinus, retor † 273
			Valerian 253-260	Arnobiusz 250-310
			Gallienus 260-268	Lactancjusz 250-320
		Claudiusz 268-370	Eusebiusz z Cezarei 260-340	
		Aurelian 370-375		

Wiek	Historia filozofii	Historia polityczna	Historia kultury
IV-VI w. po Chr.	Hypatia † 415	Dioclecjan 284-305	Basyliides 330-370
	Augustyn 354-430	Constantyn Caesar 306	Grzegorz z Nazianzu 328-390
	Proklos 410-485	edykt Mediolański 313	Libaniusz 314-393
	Boëcius 480-525	Constantyn Augustus 323-337	Grzegorz z Nyssy 325-394
	zamknięcie Akademii 529	sobór nicejski 325	Jan Chryzostom 354-407
	ostatni platonicy:	Julian Apostata 361-363	Hieronim 331-420
	↳ Damaskios, Simplicjusz,	najazd Hunnów 376	Synesiusz z Cyreny 365-425
	↳ Priscjanus, Eulamiusz	podział cesarstwa 395	Muzejon † 525
	↳ opuszczają Helladę	upadek cesarstwa Zachodniego 476	
	↳ i szukają schronienia w Persji		

