



Horyzonty Polityki
3(4)/2012

AGNIESZKA PUSZKOW-BAŃKA

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Politologii

Sofistyczna refleksja nad *polis* a nowożytny paradygmat polityczności człowieka¹

Streszczenie

Artykuł jest tekstem polemicznym z tezami książki C. Mielczarskiego *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*. Autorka przedstawia refleksję sofistyczną jako część greckiej kultury politycznej, która w dialektycznej jedności z platonizmem stanowi podstawę europejskiej formacji intelektualnej. Wtórny wobec tego faktu wydaje się być prekursorstwo sofistów odnośnie względem nowożytnego przełomu w rozumieniu sfery polityczności. Autorka stoi na stanowisku, że eliminowanie filozoficznych podstaw ich społecznej refleksji, gubi sens przekazu zarówno myśli sofistycznej, jak i platońskiej. Polemizuje z tezą Mielczarskiego, że waga ruchu sofistycznego polega na ukazaniu, że na filozofię (klasyczną) przyjmującą

¹ Artykuł jest polemiką z tezami postawionymi w książce C. Mielczarskiego *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu politycznego*. Tekst miał być pierwotnie recenzją, jednakże waga poruszanych przez autora tematów i ważkość postawionych przez niego tez skłoniła autorkę do pogłębionej refleksji polemicznej.

istnienie absolutnej prawdy nie ma miejsca w demokratycznym państwie prawa i modelu współczesnej edukacji.

SŁOWA KLUCZOWE

ruch sofistyczny, Platon, polityka, demokracja, liberalizm, model edukacji, grecka kultura polityczna

THE SOPHISTIC REFLECTION ON THE *POLIS*
AND THE MODERN PARADIGM OF HUMAN POLITICS

Summary

The article includes a discussion of some of the theses contained in the book "Sophistic and policy" by C. Mielczarski, who treats the sophistic movement as a movement that was a precursor to modernity, democracy, liberalism, and contemporary social practice. The aim of the article is thus to show that Sophistic reflection forms a part of the Greek political culture which, in dialectical unity with Platonism, constitutes the basis of European intellectual formation. But the sophistic precursor to the modern change of meaning in the political sphere seems to be secondary. Furthermore, the elimination of philosophical foundations with a view to some social reflections causes a loss of meaning to the transmission of both sophistic and Platonic thought. The author discusses these questions by making the assumption that the weight of the sophistic movement contains a confirmation of the view that classic philosophy, with its supposition of the absolute truth, is no longer relevant within the democratic state of law and the modern model of education.

KEYWORDS

sophistic movement, Plato, policy, democracy, liberalism, model of education, greek political culture

O znaczeniu filozofii greckiej dla europejskiej formacji intelektualnej nie trzeba nikogo przekonywać. Jak ocenił brytyjski filozof moralności Bernard Williams, „wkładem Greków w filozofię Zachodu była filozofia Zachodu². Tak więc, o ile jest prawdą, że cała filozofia europejska, to przypisy do Platona, to nieuniknioną konsekwencją

2 Por. B. Williams, [w:] O. Taplin, *Greek Fire*, London 1989, s. 170: „The legacy of Greek to Western philosophy is Western philosophy”.

przyjęcia tego założenia jest teza, że cała historia filozofii jest historią platońsko-sofistycznego sporu w różnych jego wariantach. Pojawiają się nowe wątki i zagadnienia, ale istota sporu pozostaje ta sama, choć zmienia się krajobraz idei w których się wyraża³.

Spór ten przejawiał się na wszystkich istotnych płaszczyznach, do których sięgnąć zdołała filozofa. Na płaszczyźnie ontologicznej (spór o to, co jest; spór o istnienie świata), epistemologicznej (spór o źródła poznania), antropologicznej (spór o człowieczą naturę i formę jej doskonałości – *arete*)⁴. Konsekwencje rozstrzygnięć wyżej wymienionych problemów miały z konieczności charakter polityczny, ostatecznie bowiem Grekom chodziło o odpowiedź na pytanie o sposób organizacji rzeczywistości w ogóle, a więc także społecznej, poprzez odkrycie rządzących nią praw.

W tym celu podjęto refleksję nad miejscem człowieka w strukturze świata, nad określeniem jego celu i powołania oraz jego intelektualnych możliwości. Rzeczywistość społeczno-polityczna była zarówno punktem wyjścia analiz filozoficznych (obserwacja stosunków społecznych w demokratycznych Atenach), jak i ostatecznie punktem dojścia (próba przewyciężenia kryzysu kultury politycznej w demokratycznych Atenach, za pomocą owoców namysłu teoretycznego). Syntetyczne ujęcie greckiej filozofii polityki pokazuje nam dwa możliwe modele tej rzeczywistości: model sokratejsko⁵-platoński i model sofistyczny. Chrześcijaństwo i nowożytność

3 Na gruncie sporu Platona z sofistami można rozstrzygać praktycznie wszystkie kwestie pojawiające się w ramach konstrukcji liberalnego państwa prawa: od problemu granic wolności politycznej obywateli w świecie rzeczywistym i wirtualnym, po pytanie „ile państwa w gospodarce?”. Podobnie uważa kardynał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. „Spór Sokratesa z sofistami (...) w ogromnej mierze pozostaje (...) sporem, który toczy się również w dzisiejszych czasach”. Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, Znak, Kraków 1999, s. 44.

4 Por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1986; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007. Wydaje się, że takie ujęcie problemu powinno ostatecznie rozstrzygnąć pozytywnie pytanie: „czy sofisci byli filozofami?”.

5 C. Mielczarski, autor omawianej książki, jednoznacznie przypisuje koncepcję nauczania mitycznej postaci Sokratesa do modelu opozycyjnego względem modelu sofistów. Podstawową różnicę upatruje w uznaniu przez

odpowiednio kontynuują, rozwijają te dwa modele o nowe wątki i zagadnienia, ale wciąż oba modele mają formułować problemy dotyczące prawdziwej natury człowieka, pochodzenia państwa i prawa, a więc zagadnienia o najwyższej wadze.

Książka Cypriana Mielczarskiego *Sofiści i polityka* miała nam przybliżyć drugi z tych modeli – model sofistyczny. Fenomen sofistów przez wieki tradycji intelektualnej Europy odczytywany był przez pryzmat myśli wobec nich opozycyjnej: najpierw platońskiej, później chrześcijańskiej. Po dziś dzień najwięksi badacze klasycznej filozofii odmawiają sofistom miana *filein sofos* i postrzegają ich myśl jedynie jako dekonstrukcję dorobku filozofii *fysis*, który twórczo rozwinął Platon w swoim projekcie *paidei*⁶. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku zaczęto dowartościowywać i poważnie badać myśl sofistów, jednak wciąż w światowej literaturze brakuje nie tylko opracowań myśli sofistycznej w aspekcie politycznym, ale brakuje płodnej perspektywy odczytywania tej jakże ważnej dla kultury europejskiej refleksji. Jasnym jest że myśl sofistyczna stoi u podstaw nowożytności, że zarówno koncepcja człowieka (egoisty, działającego w oparciu o partykularne pobudki), jak i koncepcja państwa (powstałego na drodze umowy społecznej) oraz inne tezy teoretyków szkoły prawa natury są proweniencji sofistycznej⁷. Problem polega na tym, jak patrzeć na sofistykę jako całość? Jeśli ambicja badacza jest większa niż odczytanie myśli sofistycznej jako dekonstrukcji rudymetów filozofii klasycznej, należy sobie zadać pytanie: jaki jest motyw przewodni, który pozwoli nam ułożyć, zebrać myśl sofistów jako sposób odniesienia człowieka do rzeczywistości

Sokratesa wartości obiektywnych w przeciwieństwie do sofistów, którzy byli relatywistami oraz w podejściu do człowieka: Sokrates „poszukiwał ideału człowieka, oni natomiast badali go takim jakim jest”, C. Mielczarski, *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 109.

- 6 Por. W. Jeager, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 385.
- 7 W polskiej literaturze takie stanowisko przyjęła już w latach 80-tych J. Gajda-Krynicka. C. Mielczarski, podążając za tymi ustaleniami, wkład sofistów w dziedzictwo myśli społeczno-politycznej przedstawia za pomocą takich skojarzeń jak: prawo natury, konwencjonalizm, egalitaryzm, kosmopolityzm.

polis? Autor książki poddaje pomysł następujący: bada on sofistykę jako „antyczną antycypację nowożytnej formacji demokratycznej”⁸, z wszystkimi tego konsekwencjami.

Okres działalności ruchu sofistycznego⁹ to jednocześnie okres „oświecenia ateńskiego”, czas, w którym Ateny podtrzymują hegemonię kulturowo-ekonomiczną (V-IV w. p.n.e), ta zaś związana jest z ukształtowaniem się ustroju demokratycznego. Choć bezpośredni związek między hegemonią polityczno-intelektualną a ustrojem demokratycznym wymaga badań, wartym podkreślenia jest fakt, że z całą pewnością da się stwierdzić zachodzenie swoistej relacji między zasadami demokracji ateńskiej a postacią intelektualizmu greckiego tamtej doby. Swoboda wypowiedzenia się na agorze, założenie, że do funkcji politycznych może aspirować każdy, jeśli posiada wyuczone (nie nabyte prawem urodzenia) umiejętności i kompetencje były czynnikiem dynamizującym życie intelektualne. Tak więc, warto podjąć wysiłek badania systemu wzajemnych odniesień formy intelektualnej refleksji i reżimu politycznego, w ramach którego ta refleksja funkcjonuje. Ponadto, ważnym dla percepcji tożsamości kulturowej Europy, jest analiza antycznych korzeni współczesnej demokracji oraz próba ujęcia polityczności w horyzoncie myśli społeczno-politycznej, która to pojęcie zrodziła dla europejskiej historii idei.

Na książkę poruszającą tę problematykę środowisko intelektualne w Polsce czekało od dawna. Cyprian Mielczarski podjął się trudnej roli pioniera, przecierającego szlaki, rekonstruującego po raz pierwszy problematykę badawczą politycznych aspektów myśli sofistów z perspektywy jej recepcji w czasach nowożytnych. Książka składa się z czterech rozdziałów: *Společne i polityczne aspekty nauki sofistów*, jest to rozdział najdłuższy obejmujący ponad 1/3 książki, *Funkcjonowanie idei politycznych sofistów w starożytności*, *Znaczenie sofistyki w starożytności i w czasach współczesnych*, *Filozofia a demokracja*.

Sformułowanie problemu badawczego książki o tytule *Sofiści i polityka* sytuuje refleksję na pograniczu nauk społecznych i humanistycznych, co zapowiada ciekawą pracę interdyscyplinarną. Autor formułuje jasno tezę pracy, jest nią apologia modelu

8 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 110.

9 Ruch sofistyczny nie był wyłącznie ruchem filozoficznym, ale nurtem intelektualnym i dydaktyczno-wychowawczym.

sofistycznej *paidei*, która anonsuje obecny kształt stosunków społecznych i współczesnej kondycji kultury intelektualnej, gdyż to „dzięki ich krytycznej i racjonalnej postawie powstały załążki wielu podstawowych kierunków myślenia kształtujących europejską historię idei społecznych i politycznych w wielu epokach”¹⁰. I tę „postawę” analizuje wyczerpująco, jego analiza sofistyki jako tendencji modernizacji szeroko rozumianej kultury ateńskiej w czasach jej kryzysu zasługuje na najwyższe wyrazy uznania, podobnie jak analiza społecznego kontekstu powstania ruchu.

Wydaje się, że oszczędne przedstawienie kontekstu filozoficznego powstania ruchu sofistycznego nieco utrudnia percepcję „przełomu” sofistycznego. Wszak to zakwestionowanie ontologiczno-epistemologicznych założeń filozofii przedplatońskiej doprowadziło sofistów do zakwestionowania wizerunku politycznej natury człowieka. W ramach filozofii przedplatońskiej, natura (sprawiedliwość kosmiczna) była kryterium poznania ludzkiego, jak pisze Janina Gajda-Krynicka, wyznaczała system wartości, prawo było tłumaczeniem prawa natury na język ludzkich stanowień¹¹. Sofiści zanegowali takie rozumienie natury, jednakże ich wielkość polega między innymi na tym, że przyjęli inne – o czym autor nie wspomina, ograniczając się jedynie do konstatacji o zaniechaniu badań nad filozofią *fysis*¹².

10 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., Wstęp, s. 7.

11 Autor w zasadniczej części opiera się na badaniach J. Gajdy-Krynickiej, ograniczając się jednak do wydanej w 1986 roku monografii *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Posiłkuje się tą pozycją również w odniesieniu do analiz myśli sofistycznej dokonanej przez największych badaczy w Polsce i w Europie (W. Wróblewski, E. Dupréél).

12 Warto zaznaczyć, że samych badań nad filozofią przyrody sofiści nie zaniechali. Jak utrzymuje D. Dembińska-Siury, te „dwa podstawowe zagadnienia filozoficzne, świat i człowiek, w myśli greckiej nigdy nie zostały od siebie w pełni oddzielone, nigdy zgłębianie jednego z nich nie eliminowało wagi drugiego, wręcz przeciwnie, w całości greckiego pojęcia *physis*, oznaczającego naturę, nie tylko obydwie znajdowały swe miejsce, lecz także ujmowane były w perspektywie zacierającej różnicę jedności. Sprawiała ona, że nie wrywając człowieka ze świata przyrody widziano w nim po prostu jeden z jego elementów, a także, że na tenże świat patrzono właśnie przez człowieka, wyobrażając sobie, że mechanizm jego przemian jest zdumiewająco podobny do ludzkiego działania”. D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza

Tymczasem, wszystkie tezy sofistów dotyczące sfery *polis* nie są wcale podbudowane chęcią zanegowania zasadności refleksji typu filozoficznego, jak również ustalenia sofistów odnośnie do sfery *polis* tracą znaczenie bez naświetlenia polemiki ich koncepcji natury z koncepcją wypracowaną przez filozofię przyrody. Zanegowanie absolutnego kryterium prawdy u Gorgiasza z Lentinoi zrozumiałe jest tylko na gruncie nauki o bycie. Negacja ta odnosi się do bytu (prawdy bytu) ujętego na sposób Parmenidejski i poniekąd w ten sposób ten byt wyraża. Koncepcja ontologiczno-epistemologiczna Protagorasa jest wynikiem zanegowania istnienia natury rzeczy w sensie Parmenidejskim jako niezmiennej, stałej i dającej się rozpoznać w drodze racjonalnego procesu poznawczego¹³. Teoria poznania Protagorasa, która jest logiczną konsekwencją przyjęcia założenia, że zmienność (ruch) jest cechą immanentną struktury ontycznej świata¹⁴, wyraźnie zakłada, iż akt spostrzeżeniowy (który jest tożsamy z poznaniem) sytuuje się poza problematyką prawdy obiektywnej. Indywidualny akt spostrzeżeniowy jest zawsze

Powszechna, Warszawa 1991, s. 5-6. Por. także G.B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 13.

- 13 „Filozof z Abdery – twierdzi D. Kubok – odwraca po prostu Parmenidesowy schemat prawda – mniemania; mniemania stają się prawdą (względna, zwielokrotniona, zmienna itd.), natomiast prawda myśliciela z Elei (jedna, niezmienna, bezwzględna prawda czegokolwiek) to nic innego jak czcze mniemania, gdyż takiej wiedzy osiągnąć nie sposób”. Por. D. Kubok, *Prawda i mniemania, Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 313-314.
- 14 Według Platona, którego dialogi pozostają zasadniczym źródłem wiedzy o sofistach, Protagoras przyjmuje, że rzeczywistość nie jest, lecz się staje: „bo przecież jedność sama w sobie nie jest niczym i nie możesz jej nazwać ani czymś, ani jakimś, ale jeśli ją nazwiesz wielką, wyda się i małą, a jeśli ciężką, wyda się i lekką, i wszystko w ogóle tak, bo jedność sama w sobie nie jest niczym; ani czymś nie jest, ani jakimś. A tylko z ruchu i zmiany, i ze zmieszania się wzajemnego powstaje wszystko, o czym mówimy, że istnieje. Niesłusznie tak mówimy, bo nie istnieje nigdy nic, a zawsze się tylko staje. I na to wszyscy po kolei mędrcy zgadzają się oprócz Parmenidesa: i Protagoras, i Heraklit, i Empedokles, a z poetów najpierw mistrzowie jednej i drugiej sztuki, komedii — Epicharmos, a tragedii – Homer, który powiada: „Bogów rodzicem Ocean, a matką ich była Tetyda”. Wszystko, powiada, z nurtów się urodziło i ze zmiany”. Platon, *Teajtet*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przekł. W. Witwicki, t. 2, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, 152 d-e, s. 346.

i bezwzględnie prawdziwy, bo jest bezpośredni (albo zachodzi, albo nie) i wyłącznie w tym sensie można mówić o jego prawdziwości czy też o prawdzie subiektywnej tego aktu. Na podstawie spostrzeżenia (ale nie koniecznie w zgodzie z nim) wydajemy sąd. Prawda ujawnia się dopiero w sądzie, bo warunkiem jej ujęcia jest oznaczenie fałszu jako jej przeciwieństwa. O fałszywości spostrzeżenia nie może być mowy, bo „co się każdemu wydaje, z pewnością takie jest”¹⁵. Akt spostrzeżeniowy jest niekorygowalny, bo nikt prócz podmiotu poznającego nie ma do niego dostępu. O prawdzie rzeczywistości decyduje więc *homo mensura* w sądzie, który wydaje na podstawie aktu spostrzeżenia¹⁶. Ponieważ jednak spostrzeżenie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, człowiek orzeka o rzeczywistości, uwzględniając również swoją przedwiedzę, przekonania oraz wiedzę innych. I tu ujawnia się waga *sensus communis*. Ostatecznie wiążący sąd logiczny o tym co sprawiedliwe i pożyteczne – *homo mensura* wydaje w procesie uwspólnienia przekonań¹⁷. To retor (polityk) przekonuje innych, co jest sprawiedliwe i pożyteczne dla *polis*. Spośród dwóch mówców, którzy argumentują za odmiennym obrazem rzeczywistości, w drodze głosowania publiczność wybiera tego, który za pomocą technik perswazji przekonał ją do swych racji. Status retoryki w myśli sofistycznej jest niewytłumaczalny bez

15 Arystoteles, *Metafizyka*, przekł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2009, 1062 b. „Nieprawdaż, tak jakoś powiada, że jaka się każda rzecz mnie wydaje, taką jest dla mnie, a jaka się wydaje tobie, taką jest znów dla ciebie”. Platon, *Teajtet*, dz. cyt., 152 a, s. 344.

16 Oczywiście nie ma mowy na gruncie sofistyki o prawdzie sądu absolutnie prawdziwego dla wszystkich ludzi. Jednym z kluczowych wniosków analizy dorobku Gorgiasza, *Obrony Palamedesa*, jest teza potwierdzająca tezę III traktatu tegoż autora *O niebycie, albo o naturze*, że prawdy w sensie parmenidejskim słowami przekazać nie można, słowo okazuje się zwodniczym narzędziem komunikacji, ze względu na przepaść między nim a „rzeczami”, do których się odnosi. Słowo wyraża jedynie zmienne doznania rzeczywistości, jest wyrazem subiektywnego jej odczucia. Por. Z. Nerczuk, Wstęp, [w:] *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*, red. D. Kubok, D. Oleśński, Wydawnictwo Sto, Bielsko-Biała 2011, s. 20-21.

17 Zbigniew Nerczuk wskazuje na wieloaspektowe ujęcie procesu poznania w myśli sofistów. Zauważa, że jednakowo ważny jest zarówno element poznawczy; spostrzeżenia zmysłowe, przekonania jak i element emotywny; stany psychofizyczne i emocje jakich doświadcza *homo mensura* takie jak przyjemność, smutek, lęk czy miłość. Por. tamże, s. 24.

całego kontekstu koncepcji obrazu rzeczywistości i mechanizmu postrzeżeń. W literaturze przedmiotu w zasadzie już nie kwestionuje się przekonania, że nie jest możliwym uprawomocnienie zasady *homo mensury* bez gruntownej analizy koncepcji zmiennej rzeczywistości i mechanizmu postrzegania¹⁸.

Wpływ sofistycznej koncepcji poznania będącej powodem zanegowania możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia dociekań o rzeczywistości *fysis* jest wprawdzie zaznaczony, ale autor unika wyłożenia tej koncepcji w języku filozofii polityki, uchyla się od konsekwencji jakie destrukcja fundamentów ontologiczno-epistemologicznych sprowadza na rzeczywistość *polis*. Tak jakby za nowożytnym paradygmatem filozofii polityki nie uznawał zasadności wyprowadzania rozwiązań dotyczących *polis* z ontologicznych założeń. A przecież zależność sfery *polis* od wypracowanego w greckiej świadomości politycznej obrazu rzeczywistości kosmologiczno-teologicznej jest faktem nie podlegającym dyskusji. To właśnie zanegowanie istnienia rzeczywistości i możliwości poznawczych człowieka sprawiło, że *polis* również stała się nieczytelna. Postulat mozolnych starań odkrycia i zdefiniowania praw nią rządzących został zastąpiony próbą oparcia jej porządku na innych (*homo mensura*), arbitralnych, a także zmiennych i nieczytelnych podstawach. W konsekwencji jedynym ratunkiem było oparcie tego, co jest na praktyce (*praksis*), zmiennej opinii publicznej, czyli konsensusie *homo-mensur*.

O ile niedostatek metod i analiz humanistycznych w pracy o charakterze interdyscyplinarnym jest dostrzegalny, a taka postawa zubaża myśl polityczną i społeczną, prowadzi do uproszczeń i nieporozumień, w obronie autora warto dodać, że jego celem było raczej ukazanie funkcjonowania idei sofistycznych we współczesności.

18 „Analiza mechanizmu postrzegania – konstatuje Z. Nerczuk – i związana z nią koncepcja zmienności przedstawione w *Teajtecie* nie są jakimś wyrwanym i niepotrzebnym elementem całości wywodu, lecz stanowią kontekst i uzasadnienie twierdzenia *homo-mensura* (na ich podstawie ufundowane jest przekonanie o prawdziwości wszystkich *aisthesis*), a konstrukcja dialogu jednoznacznie wskazuje, że Platon argumentuje przeciw tezie *homo-mensura*, łącząc je ściśle z koncepcjami mechanizmu postrzegania i zmiennej rzeczywistości”. Z. Nerczuk, *Miarą jest każdy z nas. Projekt zwolenników zmienności rzeczy w platońskim Teajtecie na tle myśli sofistycznej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 47.

Jako cel autor formułuje następującą myśl: „ukazanie znaczenia i przesłania tej formacji dla kultury nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem czasów najnowszych”¹⁹. Cel ten został w pełni zrealizowany.

Merytorycznie można wyróżnić dwie części składowe książki. Część pierwsza składa się z jednego rozdziału *Spoleczne i polityczne aspekty nauki sofistów*, w którym autor omówił kolejno myśl społeczno-polityczną wszystkich najważniejszych postaci związanych z ruchem sofistycznym (Protagoras, Gorgiasz, Prodikos, Hippiasz, Antyfont, Kallikles, Trazymach, Kritiasz). Godne podkreślenia jest umieszczenie niezwykle ważnego z perspektywy filozofii polityki Anonimu Jamblicha. W ramach modelu sofistycznego funkcjonują następujące problemy widoczne w części pierwszej książki: przemiana statusu antynomii prawo natury – prawo stanowione (Protagoras), nowa optyka człowieka-obywatela, zmiana statusu państwa i prawa (starzy sofisci), próba budowy etyki na nowych podstawach (etyka sytuacyjna Gorgiasza), aspekt praktyczny tych problemów to próba oparcia stosunków społecznych na odmiennym wobec filozofii przedsofistycznej rozumieniu prawa natury, oraz jego szczegółowej i zmiennej interpretacji, której podstawą staje się krytyczne ujęcie dowolnego aspektu prawa stanowionego (Hippiasz, Antyfont, Kallikles, Trazymach, Kritiasz)²⁰. Część pierwsza ukazuje nam reformę modelu wychowania, stosunek myślicieli do sfery *sacrum*, interpretację praw rządach sferą społeczną w kategoriach zgody powszechnej opinii. A więc w zasadzie poruszone zostają wszelkie najważniejsze wątki owego „nowego humanizmu”.

Część druga to próba ukazania funkcjonowania modelu sofistycznego w myśli i kulturze Europy. Autor przedstawia najpierw interpretację sofistycznych idei politycznych w starożytności²¹.

19 C. Mielczarski, *Sofisci i polityka*, dz. cyt., Wstęp, s. 7-8.

20 Por. także J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, dz. cyt.

21 Bohaterami rozdziału są m.in.: Arystoteles, szkoły sokratyczne: cynicy, cyrenajcy, epikurejczycy, sceptycy (Karneades), Cyceron, Seneka, myśl chrześcijańska w osobach Orygenesza, Tertuliana, św. Pawła z Tarsu i innych ojców i doktorów Kościoła. Niezmiernie interesująca jest pogłębiona analiza filozofii praktycznej Arystotelesa, gdzie koncepcja państwa (zbudowana w oparciu o przesłanki utilitarne) oraz generalny stosunek do

W rozdziale tym prowadzone są poszukiwania kontynuacji lub odniesień czy polemik wobec głównych założeń filozofii politycznej i społecznej sofistów. W następnych rozdziałach omawia znaczenie tych idei w czasach starożytnych i nowożytnych²². Autor z dość dużą erudycją i łatwością łączy obraz sofistów funkcjonujący w kulturze i filozofii najpierw z konkretnymi elementami myśli innych filozofów, później z konkretnymi zjawiskami współczesnego świata. I tak sofisci jawią się jako prekursorzy idei demokracji w liberalnym państwie prawa. Poglądy Protagorasa traktuje autor jako

zależki nauki i teorii przystosowania społecznego, tak zwanej „edukacji dla demokracji” oraz wychowania obywatelskiego, które są podstawą wielu współczesnych kierunków pedagogicznych i psychologicznych²³.

Gorgiasz zyskuje miano antycznego pioniera umiejętności komunikacji społecznej, „którą obecnie teoretycy komunikacji traktują jak klucz do zrozumienia relacji międzyludzkich w warunkach

rzeczywistości społecznej (uznanie procesualności zjawisk społecznych, zmienności wszelkich praw), czynią Stagirytę, zdaniem Mielczarskiego, uczniem sofistów występującym przeciw „uniwersalistycznej i absolutnej” koncepcji państwa Platona. Arystoteles, utrzymuje autor, „pojmował państwo jako zbiór wzajemnie współpracujących elementów – grup i wspólnot społecznych oraz tradycyjnych instytucji państwowych, a nie jako totalitarna jedność podporządkowaną mędrcom, którzy znają prawdę, piękno i dobro”. Tamże, s. 119. Jak pokazuje H.G. Gadamer, krytyka Platona dokonana przez jego ucznia zamyka się jednakowoż w kręgu platonizmu: u podstaw koncepcji państwa obu filozofów leży idea Dobra, organizująca wszelką ludzką aktywność. W działaniu ta idea staje się konkretna i określona przez rozum praktyczny (*phronesis*). Oboje byli przekonani, że byt (np. państwo) jest dobry gdy spełnia swój cel (*telos*). Arystoteles-platonik umieścił jednakże *telos* w aktualnym (nie odległym) porządku doskonałości. Por. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 128.

22 Panorama idei, w ramach których funkcjonuje dziedzictwo sofistów, obejmuje m.in. twórczość takich autorów jak: B. Constant, E. Burke, Monteskiusz, J.S. Mill, A. Tocqueville, F. Nietzsche. Analizie zostaje poddana myśl pragmatyków (W. James, Ch.S. Pierce) i postmodernistów, pojawiają się również postaci najważniejszych filozofów XX wieku: J. Rawls, R. Rorty, J. Habermas.

23 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 33.

liberalnego społeczeństwa postindustrialnego”²⁴. Idee Antyfona i Hippiasza – którym zwykle przykleja się bezrefleksyjnie łątkę egalitaryzmu i kosmopolityzmu, bez jakiegokolwiek próby uściślenia istoty i funkcji tych pojęć w myśli sofistycznej – łączy ze sformułowaniem pojęcia ludzkości, które „łączy wszystkich ludzi na ziemi, przeciwdziałając atomizacji społecznej, kulturowej i narodowej naszego gatunku”²⁵. Autor odpiera tym samym główny zarzut wobec myśli sofistycznej: oskarżenie o antyspołeczny wydźwięk ich filozofii. Z perspektywy modelu sokratejsko-platońskiego wyrowadzona z niej koncepcja państwa i koncepcja człowieka doprowadziła do zerwania więzi społecznych, czyniąc ze społeczeństwa konglomerat jednostek egzystujących razem z konieczności zabezpieczenia życia (nie z natury, a niejako przeciw niej). Przyjrzyjmy się bliżej zarzutom jakie można postawić modelowi sofistycznemu.

Mit o powstaniu człowieka Protagorasa z Abdery opisuje pierwotną egzystencję ludzką jako samotniczą. Jednocześnie człowiek nie był zdolny do przeżycia w pojedynkę ze względu na zagrożenia ze strony przyrody (dzikie zwierzęta). Jedynym motywem podejmowanych prób łączenia się w gromady była chęć ochrony własnego życia, „naturalna” jest tu jedynie pierwotna potrzeba bezpieczeństwa, której zaspokojenie nie jest możliwe poza wspólnotą. Jednakże człowiek nie był zdolny do życia we wspólnocie, nawet po tym, jak otrzymał od Prometeusza to, co wyróżnia go wśród innych bytów – rozumną naturę²⁶. I taka jest jego natura: ludzie „zawsze gdy się skupili, krzywdzili jeden drugiego, bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, dlatego się rozsypywali i na nowo ginęli”²⁷. Jedynie litość Zeusa, patrzącego jak ludzie podejmują każdorazowo nieudane próby gromadzenia się, spowodowała, że, „bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczeniem”, „wszczepił” im Wstyd

24 Tamże, s. 45.

25 Tamże, s. 70.

26 Prometeusz wykradł Atenie i Hefajstosowi „mądrość, sztuk rodzicielkę, wraz z ogniem” (321d). Dzięki temu darowi ludzie ułatwili sobie walkę o przetrwanie. Mądrość i ogień symbolizować mają mądrość tak jak ją ujmowali Grecy, jednocześnie w aspekcie teoretycznym (Atena) i praktycznym (Hefajstos-rzemieślnik).

27 Platon, *Protagoras*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przekł. W. Witwicki, t. 1, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, 322 b, s. 280.

(*aidos*) i Poczucie prawa (*dike*), które umożliwiają im nabycie owej umiejętności politycznej. Wszczepienie przez Zeusa *aidos* i *dike*, które „miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać”²⁸, nie oznacza odmiany natury człowieka. Dlatego Zeus polecił związanie ludzi prawem, „żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie”²⁹.

Reasumując powyższą interpretację natury człowieka w ujęciu sofistyki, funkcjonującą w modelu sokratejsko-platońskim: *aidos* i *dike* nie są tożsame z umiejętnością polityczną (*arete*), którą człowiek nabywa (lub nie) drogą indywidualnego wysiłku. Człowiek nie jest *dzoön politikon* w znaczeniu, jakie nadawał temu terminowi Arystoteles – przeciwnie, „z natury” jest egoistą dążącym do korzyści własnej, zachowania życia. Co nie oznacza, że nie można go ująć z perspektywy „polityczności”. „Polityczność” człowieka pojawia się na pewnym etapie moralnego i intelektualnego rozwoju. To, że człowiek jest niezdolny do życia w pojedynkę, nie musi zakładać jego społecznej natury, ingerencja Zeusa ocaliła ród ludzki przed wyginieciem, niechybną (konieczną ze względu na naturę) zagładą, ale natury nie odmieniła. Ponadto wydaje się, że zdaniem Protagoras, zanim ludzie otrzymali od Zeusa *aidos* i *dike*, gdy egzystowali w gromadzie, w stanie bezprawia (*anomia*), żyło im się gorzej niż w pojedynkę, kiedy żyli niejako „poza” prawem, które w sposób widoczny aktualizuje się we wspólnocie.

Autor utrzymuje, że oskarżenia sofistów o „indywidualizm”³⁰ i afirmację aspołecznej natury człowieka nie mają podstaw. Analogiczny pogląd przeważa współcześnie w literaturze przedmiotu. Koncepcja państwa sofistów zakłada, że nie jest ono tworem natury,

28 Tamże, 322 c, s. 280.

29 Tamże, 322 d, s. 280.

30 Nie bardzo wiadomo, co ów termin na gruncie refleksji sofistycznej ma oznaczać. Autor nigdzie tego nie precyzuje, a jednocześnie wskazuje, że „indywidualizm” sofistów ma kluczowe znaczenie dla uznania nowatorstwa ich myśli. Próbując zrekonstruować znaczenie tego terminu u Mielczarskiego, można jedynie posłużyć się wskazaniem jego przeciwieństw takich jak „obowiązki społeczne”, „konformizm”, „poszanowanie prawa”. C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 104-109. W dalszej części pracy pojęcia o współczesnej konotacji i sensie znaczeniowym będą pisane w cudzysłowie.

lecz tworzy się w drodze umowy (*nomoi*) jednostek, jednakże występuje w tej koncepcji odwołanie pośrednie do natury człowieka, w której poszukuje się jej uprawomocnienia. Państwo nie jest tworem naturalnym, ale nie jest też konstrukcją sztuczną. Utrzymuje się, że dwa elementy mające państwowotwórczy charakter: *aidos* i *dike* są immanentnie wpisane w naturę ludzką³¹, bo główną ich cechą jest powszechność gatunkowa: wszczepione są każdemu, gdyż inaczej państwo nie mogłoby powstać³², a człowiek jedynie ma twórczo rozwinąć ten potencjał (*fysis*) poprzez ćwiczenie się (*askesis*) w celu osiągnięcia mądrości politycznej. Innymi słowy, zarówno do powstania państwa, jak i osiągnięcia dzielności politycznej (*arete*) jednostki konieczne są oba elementy: naturalne predyspozycje (*fysis*) i chęć ich kształtowania (*nomoi, askesis*).

Mielczarski widzi w myśli sofistycznej wyłącznie zalety, podkreśla ich „optymizm społeczny”, pochwałę postępu kultury i cywilizacji i generalnie brak amoralizmu politycznego. U Protagorasa – apoteozę praworządności, gdzie prawo staje się zaporą właściwych człowiekowi instynktów. U Prodikosa – ideał poświęcenia życia dla wspólnoty i antyhedonizm. U Antyfona racjonalne opanowanie namiętności. Etykę sytuacyjną Gorgiasza opiera na konformizmie i poprawności politycznej, przeciwstawiając ją „wybujałemu indywidualizmowi”. Podkreśla ideę poczucia prawa i obowiązków społecznych, ideał wychowania opartego na wiedzy i ideał braterstwa traktuje jako wyłączną ich zasługę. Wszystko to – twierdzi – stanowi przeciwieństwo „antyspołecznego indywidualizmu”³³. Marginalizuje znaczenie myśli Kalliklesa i Trazymacha, a jako podsumowanie przesłania sofistyki proponuje Anonim Jamblicha.

31 W literaturze przedmiotu zaznacza się, że *aidos* i *dike* są „kategoriami społecznymi, tj. pojawiają się dopiero w warunkach życia społecznego i jednocześnie życie to umożliwiają”. T. Duliński, *Sofistyczne teorie państwa*, „Meander” 1992, nr 3-4, s. 140. Jednakże chodzi tu głównie o zaznaczenie aspektu relacyjnego tych elementów, podobnie jak zaznacza się ten aspekt w ujęciu prawa.

32 Na pytanie o to, jak dzielić *aidos* i *dike*, pada odpowiedź: „pomiędzy wszystkich (...) i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk”. Platon, *Protagoras*, dz. cyt., 322 d, s. 280.

33 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 104-105, 109.

Za największe osiągnięcie myśli sofistycznej uważa sformułowanie teorii umowy społecznej, będącej podstawą nowożytnej koncepcji państwa, odkrycie, że „państwo i prawo mają charakter umowny”. Rzeczywiście, waga tego odkrycia jest podkreślana przez wielu badaczy, interesujące są jednak motywy, dzięki którym autor uznał to za epokowe odkrycie: stanowisko to oznacza „usankcjonowanie rozwoju demokracji jako ustroju opartego na porozumieniu ludzi”³⁴. Widać, że chodzi tu przede wszystkim o poszukiwanie uzasadnienia dla współczesnego ustroju politycznego przez wyprowadzanie go z otchłani przeszłości, chodzi o potwierdzenie demokratycznych „korzeni” europejskiej kultury. Autor próbuje pokazać nam, że sofistyczne

przekonanie o subiektywnym charakterze postrzegania świata zgodne jest zarówno z powszechnie przyjętym dziś światopoglądem demokratycznym, jak i z pluralizmem kulturowym, stanowiącym podstawę współczesnej edukacji³⁵.

Podobną rolę odgrywa tu poszukiwanie w myśli sofistycznej korzeni nauk społecznych czy współczesnych tendencji w tychże naukach, bądź wskazywanie na sofistyczne podstawy pewnych stylów sprawowania władzy (marketing polityczny, rola perswazji w dyskursie politycznym).

I tak, dużą wagę przywiązuje autor do wykazania w myśleniu sofistów współczesnego podejścia do sfery polityczności:

arete to sprawność polityczna oparta na umiejętności perswazji i tworzeniu odpowiedniego wizerunku (...) w praktyce działalność sofistów zmierzała do ukształtowania w człowieku zmysłu kreowania własnego wizerunku publicznego. (...) Dlatego należy uznać sofistów za właściwych twórców podstaw problematyki, którą dzisiaj określamy jako sferę *public relations*³⁶.

34 Tamże, s. 109.

35 Tamże, s. 187. Sofiści, choć „nie byli systemowymi teoretykami demokracji, uczyli ludzi nowej racjonalności, przygotowując ich do zrozumienia i poparcia rzeczywistości demokratycznej”. Tamże, s. 151.

36 Tamże, s. 161.

Podobnie ujmuje opozycję między Sokratesem a sofistami: model sofistyczny jawi się jako adekwatnie opisujący współczesne zachowania i reguły polityczne.

Istotą sporu Sokratesa z sofistami – orzeka autor – jest opozycja między skutecznym działaniem a dążeniem do prawdy i dobra, których poznanie i realizowanie powinno być celem życia człowieka (...) większość polityków demokratycznych traktuje słowa oraz tezy doktrynalne, prawne i ustrojowe jako element taktycznej gry o władzę – w istocie prawda dla nich się nie liczy, (...) w praktyce politycznej (...) liczy się przede wszystkim stopień publicznego poparcia, a nie prawda³⁷.

Autor utrzymuje, że podstawowe założenia poznawcze i antropologiczne sofistów są podstawą ustroju demokratycznego; utylitarizm i konwencjonalizm prawno-ustrojowy jest z natury demokratyczny³⁸. Sofistyczna koncepcja człowieka przypomina portret odmalowany przez liberalną filozofię polityki: portret jednostki kooperującej z innymi jednostkami ku wzajemnemu pożytkowi, gdzie człowiek kieruje się wyłącznie własnymi potrzebami i korzyścią. Zasada *homo mensura* uzasadniała, zdaniem autora,

ciągle jeszcze wówczas kontrowersyjne a w naszych czasach podstawowe demokratyczne prawo do wolności sądów na każdy temat (jedyną granicę wyznacza zagrożenie wolności i bezpieczeństwa innych)³⁹.

37 Tamże, s. 153, 154-155.

38 Por. tamże, s. 140. Należy zaznaczyć, że autor nieco upraszcza problem. Protagoras broni wyróżnionego stanowiska mędrca we wspólnocie politycznej jako tego, który wie, jakie działania są dla *polis* korzystne. „A jeśli o mądrość chodzi i o mędrca – oznajmia Protagoras – to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko właśnie takiego człowieka nazywam mądrym, który, jeśli się komukolwiek z nas coś wydaje złem i jest złem, rzecz potrafi odwrócić i sprawić, że się ta rzecz wydawać będzie dobra, i będzie dobra”. I dodaje: „A jeśli o mędrców idzie, (...) mówię, że to niby lekarze dla ciał i niby rolnicy dla roślin. Twierdzą bowiem, że i ci roślinom, jeśli która z nich zasłabnie, zamiast złych wrażeń, dobre i zdrowe wrażenia – niby prawdy – wpajają, a mędrzy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwowi rzeczy zdrowe, zamiast lichych, wydają sprawiedliwe”. Platon, *Teajtet*, dz. cyt., 166 d-e, 167 c, s. 366-367.

39 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 185.

Zasada ta uprawomocniała „różnorodność poglądów, sposobów postrzegania świata i stylów życia”⁴⁰. Mielczarski zaznacza, że

relatywizująca pedagogika klasycznych sofistów sankcjonowała wykorzystanie wolności jako przestrzeni kreowania własnej osobowości i pozycji co czyni ich prekursorami współczesnych teorii pedagogicznych, które niemal wszystkie uwzględniają demokratyczną rywalizację jednostek⁴¹.

I tak dochodzimy do fundamentalnego zagadnienia czasów nowożytnych – problemu wolności.

Wolność w warunkach demokratycznych – utrzymuje Mielczarski – sofisci utożsamiali przede wszystkim z możliwością autokreacji politycznej⁴².

Jest to, zdaniem autora, zapowiedź współczesnych nam wyobrażeń o sferze *polis*, gdzie wolność, to „możliwość autokreacji, która jest kształtowaniem prawdy o nas i o otaczającej nas rzeczywistości. Idee i teorie są narzędziem formowania naszego świata, który jest subiektywną projekcją naszej osobowości”⁴³. Już w tym miejscu należy z całą mocą podkreślić, że o jakiegokolwiek kreacji (nawet autokreacji) nie może być mowy na gruncie zasady *homo mensura*, która to zasada nie jest w literaturze przedmiotu interpretowana egzystencjalnie, lecz predykatywnie. Człowiek nie jest miarą istnienia rzeczy, lecz miarą sądu o ich jakości⁴⁴. Tym samym niczego nie stwarza i nie projektuje. Obraz jednostki jako „kreatora” rzeczywistości społeczno-politycznej możliwy był do wyrażenia dopiero w czasach nowożytnych, jako odwrócenie chrześcijańskiej koncepcji *creatio ex nihilo*.

40 Tamże, s. 174.

41 Tamże, s. 163. Istotę poznawczej i wychowawczej orientacji sofistów „stanowił relatywistyczny pluralizm postaw i opinii, zmuszające człowieka z jednej strony do ustosunkowania się do zastanej wiedzy, a z drugiej do przedstawienia własnego zdania, które będzie zawsze autokreacją własnej osobowości w warunkach konkurencji ze strony innych opinii”. Tamże, s. 172.

42 Tamże, s. 158.

43 Tamże, s. 163.

44 Por. J. Gajda, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 102.

Sofistyczna koncepcja powstania i funkcjonowania państwa również odczytywana jest przez pryzmat ówczesnych kanonów myśli politycznej, „politykę natomiast traktowali jako sferę, w której jednostka powinna realizować swoje ambicje o wymiarach ogólnospołecznych”⁴⁵.

Sofiści stworzyli prawdziwie nowoczesną koncepcję państwa, dokonali pierwszej desakralizacji prawa stanowionego przekonując, że „prawa tworzą ludzie za pomocą rozumu, kierując się względami użytecznymi”⁴⁶ i tym samym stali się twórcami relatywizmu prawnego.

Autor podkreśla obywatelski wymiar myśli sofistycznej, która w przeciwieństwie do nauki Sokratesa zalecała angaż jednostki w życie polityczne⁴⁷, oraz podkreślała ideę praworządności, która najwyraźniej jest tu barierą wspomnianej „autokreacji” jednostki. Choć sofisci uważali, że

naturalną cechą każdego człowieka jest pragnienie odrębności własnego zdania, odrębności i wyróżniania się we wspólnocie. To pragnienie, (...) musi być podporządkowane nadrzędnej wartości jaką dla wszystkich sofistów było państwo. Na tym polegała idea praworządności, którą propagowali ci nauczyciele⁴⁸.

Ze szczególnym szacunkiem odnosili się do praw państwowych, a wolność i praworządność pojmowali jako wspólną odpowiedzialność. Żaden z nich nie głosił tez dotyczących wolności jednostki⁴⁹.

Przeciwnie, „większość sofistów uznawała zasadę wyższości zbiorowości społecznej nad jednostką”⁵⁰, gdyż – jak głosi Anonim

45 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 152.

46 Tamże, s. 151.

47 Autor podkreśla, że brak ambicji związanych z praktyczną działalnością państwową był sprzeczny z greckimi ideałami postępowania obywatelskiego. Sokrates jawi mu się jako człowiek „antypolityczny”. Autor utrzymuje że, to o takich „nieużytecznych”, niezaangażowanych w życie państwowe jednostkach mówił Perykles w mowie przekazanej nam przez Tukidydesa.

48 Tamże, s. 181.

49 Tamże, s. 159.

50 Tamże, s. 164. Niejasnym w świetle tej konstatacji wydaje się być uznanie autora dla sofistycznego ujęcia sfery *polis* jako pola autokreacji (wyrażania się) jednostki i ekspansji jej ambicji, a w znaczeniu ontycznym jako

Jamblicha – „prawdziwa dzielność jest służbą na rzecz rządzących społecznością praw”⁵¹.

Nowożytne przesłanie nurtu wyraża się w analogicznym do współczesnej demokracji ujęciu społeczeństwa, sofiści „postrzegali społeczeństwo jako przestrzeń realizacji partykularnych interesów grupowych i osobowych”⁵². Podobnie współczesna psychologia społeczna „traktuje politykę i całą sferę społeczną jako przestrzeń wzajemnego oddziaływania jednostek za pomocą różnego oddziaływania technik perswazyjnych”⁵³. Ostatecznie więc

państwo jest wspólnotą komunikacyjną, złożoną z obywateli o różnych poglądach i różnych aspiracjach, mających prawo do własnego rozwoju intelektualnego, politycznego, ekonomicznego, oraz pragmatycznych życ według własnych zasad⁵⁴.

Sofistyczna teoria społeczeństwa zasługuje, zdaniem autora, na najwyższe uznanie. Ostatecznie bowiem, jak utrzymują współczesne koncepcje psychologii społecznej, „właściwą osobowość człowieka, podporządkowaną zależnościom społecznym, kształtuje zbiorowość obywateli”⁵⁵. Społeczeństwo rozumiane jako „zbiór oddziałujących na siebie jednostek”, „nadających i odbierających komunikaty” kształtuje osobowość jednostki. Autor z zadowoleniem podkreśla, że model sokratejsko-platoński, w którym tą rolę spełnia państwo jako „nadrzędna instytucja kształtująca cnotę obywateli”⁵⁶, został zarzucony.

plastycznej masy kształtowanej przez jednostkę będącej *de facto* projekcją jej osobowości.

51 Tamże, s. 197. Sofiści „nigdy nie stworzyli doktryny jednostki wolnej od obowiązków względem zbiorowości”. Tamże, s. 133.

52 Tamże, s. 66.

53 Tamże, s. 163.

54 Tamże, s. 179.

55 Tamże, s. 199.

56 Tamże, s. 198. Choć w innym miejscu autor podkreśla, że choć sofiści „podkreślali konwencjonalność wszelkich instytucji państwowych i społecznych, jednak w przeciwieństwie do cyników i cyrenaików, wyraźnie dawali do zrozumienia, że konwencje te są konieczne, ponieważ w istocie

I last but not least, sofisci prezentują nowożytnie podejście do sfery ekonomii, zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i wspólnoty politycznej. Jest to niezmiernie ciekawe spostrzeżenie: sofisci stworzyli podwaliny liberalnej koncepcji własności jako prawa podmiotowego przynależnego jednostce z natury, jeszcze przed powstaniem społeczeństwa, a więc pozostającego poza osądem społecznym, a tym samym moralnym. „Gromadzenie majątku jest zatem naturalną formą realizacji ludzkich aspiracji”⁵⁷. Sofisci „dostrzegali wyraźnie materialne i realne wartości życia”⁵⁸, zmieniając tym samym grecki obraz człowieka doskonałego, który uzasadnienie życia ludzkiego dobrami materialnymi uważał za pospolite i niegodne. W przeciwieństwie do modelu sokratejsko-platońskiego, który był „zaprzeczeniem realistycznego i pragmatycznego stosunku do życia i rozwoju osobistego jednostki”⁵⁹, sofisci „dostrzegali naturalność spokojnego życia opartego na pracy, bezpieczeństwie materialnym i umiarkowanym gromadzeniu dóbr”⁶⁰. Z tej sofistycznej koncepcji człowieka, którą nowożytna myśl polityczna ochrzciła mianem *homo oeconomicus* wynikały konkretne ustalenia dotyczące sofistycznej koncepcji państwa: które „powinno zapewniać warunki do spokojnego życia opartego na «pracy dla

mają wartość nie tylko utylitarną, ale i wychowawczą, jako że kształtują dyscyplinę społeczną i osobowość jednostek”. Tamże, s. 129.

57 Tamże, s. 138.

58 Tamże, s. 165.

59 Tamże, s. 139. Sofistyczny szacunek dla prawa własności przeciwstawia autor jej deprecjonowaniu przez model sokratejsko-platoński. Utrzymuje, że nowożytnie utopie społeczne, przekształcone z czasem w totalitarne projekty państwowe czerpały pełnymi garściami z platonizmu i chrześcijaństwa, które za Ateńczykiem nie uważało własności prywatnej za naczelną wartość. Por. tamże, s. 147. „Komunizm antyczny i nowożytny był zaprzeczeniem ducha antydogmatycznej kultury społecznej i prawnej, którą zapoczątkowali w dziejach naszej cywilizacji sofisci epoki klasycznej. Ich pragmatyczny konwencjonalizm i utylitaryzm prawny był przeciwieństwem takiego ujmowania prawa natury, które prowadziło do apoteozy zrównania wszystkich ludzi w idealistycznych warunkach konstrukcji społecznej opartej na zasadach komunistycznych. Egalitaryzm sofistyczny prowadził do uznania społecznej godności człowieka i do odrzucenia barier społecznych, a nie do narzucenia wszystkim systemu absolutnej równości, która jest zaprzeczeniem wolności”. Tamże, s. 148.

60 Tamże, s. 165.

siebie»⁶¹. Podsumowując obraz i znaczenie ruchu sofistycznego dla europejskiej formacji intelektualnej:

duch sofistyki jest całkowicie prospołeczny w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, jest także kosmopolityczny i antywojenny, co sprawia że obecnie, biorąc pod uwagę ówczesne realia cywilizacyjne, odbieramy postawę sofistów jako zadziwiającą zapowiedź najważniejszych wartości społecznych, wypracowanych w długim procesie historycznym przez epokę nowożytną⁶².

Dla każdego autora, próbującego pokazać aktualność namysłu antycznego nad człowiekiem i państwem, największym problemem jest dojście do istoty tego przekazu w horyzoncie właściwym dla minionej epoki i pokazanie ważności tego przekazu dla epoki współczesnej. Nie odwrotnie, to znaczy błędnym wydaje się poszukiwanie współczesnych dróg interpretacji rzeczywistości w tekstach i przekazach pośrednich starożytności. Pokazanie aktualności namysłu nad sferą *polis* wyklucza narzucenie współczesnej siatki kategoryjnej na myśl antyczną. I tu pierwsze zastrzeżenie. Dla Greka polityczność człowieka to ontologicznie zespolona z nim cecha, w której wyraża się jego natura, natura zaś wyraża się w działaniu: efektem którego jest wytwór ludzkiej aktywności: kultura, kultura polityczna. Autor tymczasem traktuje problem polityczności człowieka z nowożytnej perspektywy. Nie jako cechę bytu, ale jako przestrzeń wolnego wyboru jednostki. Polityczność wyraża się jako sfera działań, decyzji, administracji, z wyłączeniem tego, co stanowiło w epoce klasycznej fundament „polityczności” człowieka – sfery kultury. W bardzo interesującym *passusie* o „pluralizmie” autor podaje takie rozumienie sfery polityczności. Pluralizm sofistów, „obejmuje nie tylko relację między człowiekiem a państwem, lecz także bardzo szeroko rozumianą sferę kultury”⁶³. Widać tu wyraźnie rozróżnienie na sferę państwową, którą jest struktura, w ramach której porusza się jednostka, i sferę kultury. Grecy (w tej liczbie sofisci) nie znali innego pojęcia człowieka jak *dzoon politikon* – które łączy w nierozzerwalną całość obie te sfery: państwową (polityczną)

61 Tamże.

62 Tamże, s. 169.

63 Tamże, Wstęp, s. 8.

i kulturową (antropologiczną), dzięki czemu pojęcie kultury było jednoznaczne z kulturą polityczną. Pojęcie człowieka jednoznaczne z pojęciem obywatela. Dlatego supozycja, że celem pracy jest przedstawić „polityczną i «obywatelską» istotę ich działalności”⁶⁴, jest rozdzieleniem dwóch sfer, których w horyzoncie greckiego namysłu rozdzielić nie sposób.

Ponadto oszczędne przedstawienie aspektu filozoficznego powstania ruchu powoduje, że takie pojęcia jak wspomniane „pluralizm” polityczny, „indywidualizm”, „świadomość społeczna”⁶⁵, mające silne konotacje w doktrynach społeczno-politycznych XIX i XX wieku, są niezrozumiałe jako elementy myślenia greckiego. Stanowisko przyjęte przez autora, że „sofiści byli patronami współczesnego liberalnego antydoktrynalizmu, który stanowi podstawę intelektualną i praktyczną funkcjonowania współczesnej demokracji”⁶⁶, zrozumiałe jest dla badacza współczesnego, ale greckie pochodzenie słowa „doktryna” pokazuje zupełnie inne jego znaczenie w ramach kultury, w której tworzyli sofiści. Podobnie ma się rzecz z ujęciem „egalitaryzmu” społecznego sofistów. Autor ujmuje je przez pryzmat ideologii oświeceniowej, zamiast zwrócić się ku jego podstawie, którą można określić jako „egalitaryzm poznawczy”. Skoro naturę rzeczywistości cechuje brak kryterium wewnętrznego i jednocześnie nadrzędnego (rozstrzygającego o niej samej), cechuje ją brak bytu uprzywilejowanego (prawdziwego) implikujący brak sądu uprzywilejowanego, jasnym jest, że pogląd ten – o braku uprzywilejowania w sposób absolutny – skutkować będzie egalitaryzmem społeczno-kulturowym, w którym *Nie ma różnicy między barbarzyńcą i Grekiem* oraz egalitaryzmem politycznym, który wyraża się uznaniem demokracji jako manifestacji równości (braku uprzywilejowania) obywateli.

To, czego jednak brakuje najbardziej, to pokazanie swoistej jedności filozofii greckiej, na tle której dostrzec by można przełomowość sofistów. Autor wyraźnie odczytuje model sofistycznej *paidei* jako zwiastun „społeczeństwa otwartego”. Do takich wniosków dochodzi poprzez konfrontację z modelem sokratejsko-platońskim.

64 Tamże, Wstęp, s. 9.

65 Tamże, Wstęp, s. 8.

66 Tamże, Wstęp, s. 8-9.

W sposób płynny łączy sofistów z liberałami, pragmatykami, postmodernistami, unikając jakichkolwiek podobieństw z myślą platońską. Wydaje się, że ukazanie „współczesności” sofistyki może mieć miejsce tylko na tle wkomponowania istoty jej namysłu w horyzont dyskursu epoki. Już Parmenides utrzymywał, że niczego samego w sobie poznać nie można, że należy rzecz badaną odnieść do biegunowo przeciwstawnej (byt i nie-byt). Uchwycenie istoty intelektualno-etycznego buntu sofistów da się odkryć i włożyć tylko poprzez rzetelne ujęcie koncepcji przeciwstawnej. Natomiast poszczególne rozstrzygnięcia sofistów względem rzeczywistości społecznej pojawiają się w próżni i dlatego są trudno zrozumiałe, czasem wydają się wręcz infantylne. Nie można oprzeć się wrażeniu, że imputowanie sofistom poglądów będących odpowiedzią na pytania postawione w późniejszych epokach jest instrumentalnym traktowaniem tej myśli i trąci anachronizmem w dosłownym tego słowa znaczeniu – *anachronismos* „niezgodny w czasie”. Dobrym przykładem takiej postawy jest wyznaczenie przez autora granicy wolności sądów *homo mensury*, zakresem wolności drugiego człowieka⁶⁷.

Ponadto w literaturze przedmiotu nie brak autorów⁶⁸, którzy utrzymują, że więcej cech wspólnych wykazują model sofistyczny i sokratejsko-platoński, niż model sofistyczny i model nowożytny. Autor powinien odnieść się krytycznie do tych ustaleń. Są to zastrzeżenia mówiące o niebagatelnej trudności ukazania funkcjonowania na tle kultury politycznej Grecji pojęć o współczesnej proveniencji i sensie znaczeniowym, takich jak: egalitaryzm, kosmopolityzm, pluralizm, pacyfizm, konwencjonalizm, indywidualizm, prawo silniejszego. Zastrzeżenia mówiące o trudności ustalenia co oznacza termin „równość” w „egalitarnej” myśli Hippiasza i Antyfona, trudności w badaniu *Mitu o człowieku* jako antycznej wersji umowy społecznej. Reasumując, problem sprowadza się do kwestii następującej: jak rozumieć tezę, że sofisci postrzegali jednostkę indywidualistycznie⁶⁹

67 Zasada *homo mensura* uzasadniała „demokratyczne prawo do wolności sądów na każdy temat (jedyną granicę wyznacza zagrożenie wolności i bezpieczeństwa innych)”. Tamże, s. 185.

68 Por. P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1994.

69 Por. C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 11.

na gruncie paradygmatu o społecznej naturze człowieka? Wszystkie te trudności przewyższa kłopot opisanie organizacji rzeczywistości społeczno-politycznej bez użycia fundamentalnej od czasów filozofii kartezjańskiej kategorii woli, której myśl starożytna nie sformułowała w znanym nam, współczesnym brzmieniu. Zarówno w ujęciu antropologicznym, jak i politycznym, problem istnienia jednostkowej woli ma rozstrzygające znaczenie dla uzasadnienia i funkcjonowania współczesnej demokracji.

Brak ukazania jedności filozofii greckiej, która – jak sam autor zaznacza – w całości stoi u podstaw namysłu politycznego współczesności, skutkuje rozmyciem się pojęcia Europy jako formacji intelektualnej. Jeżeli przyjąć, że model sokratejsko-platoński przez tysiące lat określał europejską tożsamość, autor powinien raczej ukazać jedność myślenia greckiego – obu modeli, w ramach tej jedności dokonać rozróżnień, by pokazać wreszcie, jak współczesność rezonuje oba te modele. Nawet jeśli miałyby się okazać, że model sokratejsko-platoński został zarzucony, takie podejście utrzymałoby jedność europejskiej formacji kultury.

Platona przedstawia autor jako zagorzałego przeciwnika sofistycznej *paidei*, który żywił „niesprawiedliwe uprzedzenia wobec sofistów”⁷⁰. Tradycja badawcza rzeczywiście potwierdza to stanowisko i odpowiedzialna jest na pewno za marginalizację ruchu sofistycznego i niski poziom badań nad myślą sofistów. Należałoby więc jeszcze raz podjąć wysiłek źródłowych badań wzajemnych odniesień obu modeli, zamiast powielać schematy myślenia. Wydaje się, że dopiero na tle wspólnego mianownika, (którym jest polityczna kultura starożytnej Grecji – dziedzictwo współczesnej Europy), a którego nie widać w tej książce, da się w pełni wykazać różnice. Należało raczej na gruncie jedności filozoficznego namysłu nad naturą człowieka i państwa, który tworzy filozofia starożytnej Grecji, pokazać jak różne założenia ontologiczne – jednej metafizyki greckiej, rozumianej jako właściwy dla starożytnej formacji kultury politycznej namysł nad rzeczywistością – powodują odmienne rozwiązania w sferze etyczno-politycznej⁷¹.

70 Tamże, s. 107.

71 Należałoby jednak założyć że sofistyczny namysł nad *polis* kwalifikuje się jako refleksja filozoficzna (a więc po części teoretyczna), a takiego założenia autor czynić nie chce.

Pogłębionego porównania obu modeli w pracy nie ma, bo unie możliwia je teza postawiona we wstępie pracy: spór o istnienie prawdy obiektywnej Platona z sofistami, na płaszczyźnie politycznej jest „problemem relacji między totalitaryzmem platońskim a sofistycznym pluralizmem”⁷². Autor nie podejmuje wysiłku odniesienia myśli sofistycznej do platońskiej koncepcji państwa i natury ludzkiej, a jeśli taki wysiłek podejmuje, robi to za pośrednictwem ideologicznych i metodologicznych ustaleń wypracowanych w XX wieku przez K.R. Poppera w jego słynnym dziele *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*⁷³. Już we wstępie autor dokonuje rozstrzygnięcia nie tylko znaczenia myśli platońskiej, lecz także jednego i słusznego kierunku rozwoju nie tylko greckiego państwa, ale intelektualnej formacji europejskiej:

autorytarna i metafizyczna myśl Platona była reakcją wobec naturalnego procesu rozwoju greckiego ducha zmierzającego ewolucyjnie w kierunku demokracji⁷⁴.

Tym czasem w literaturze sekundarnej zaczyna wreszcie dominować przeświadczenie przeciwne, że

jego dzieło mogło zrodzić się w swej doskonałości tylko w dialektycznej rozmowie z filozofią przedplatońską. Bez jej zrozumienia Platon nie sięgnąłby tych wyżyn, za które jest podziwiany⁷⁵.

72 Tamże, s. 11.

73 Powierzchność i tendencyjność totalitarnej i antydemokratycznej interpretacji K.R. Poppera wykazali m.in.: Francesco Adorno, Ada Babetta Neschke-Hentschke, Trevor J. Saunders, Andre Laks, Jean-Francois Balau-de, David Cohen, Christopher Rowe, Arlene Saxonhouse. Na gruncie polskim R. Legutko, D. Zygmuntowicz. Dyskusja nad tą interpretacją przyczyniła się do rozwoju badań nad platońską koncepcją państwa i powstania poważniejszych interpretacji zarówno po stronie zwolenników, jak i przeciwników tego modelu. Szkoda, że autor nie odniósł się do wyników badawczych tych prac.

74 Tamże, s. 9.

75 A. Chmielewski, *Cała filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii” sofistów*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 4 (40), s. 10. Por. także: R. Legutko, *Sofiści i demokracja, Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 170.

Oczywiście XX-wieczne zbrodnie totalitaryzmu dokonały się w ramach kultury zachodniej i nie wolno nam tego faktu przemilczeć. Zbrodnie te były owocem europejskiej kultury, więc warunków możliwości ich zaistnienia należy szukać już w myśli greckiej. Jednakże jednoznaczne oskarżanie modelu sokratejsko-platońskiego o wytworzenie państwa „tyranii wartości” wydaje się przesadą⁷⁶. Jeżeli już chcemy oskarżać filozofię grecką o postać formacji intelektualnej, jaką Europa przybrała w XX wieku, warto poszerzyć horyzont badań o interpretację prawa natury sofistów pokroju Kalliklesa, Trazymacha, Kritiasza. Pochylić się nad zagrożeniem dla sfery *polis* jakie niesie ze sobą, podstawowe założenie „młodszych sofistów”: że *nomos* – akt umowy jednostek, prawo stanowione, choć przypadkowe, jest jako dokonane pojęciem stałym, a *fysis* – prawo natury, niezmiennie i konieczne, ma treść zmienną i względną. Treść prawa naturalnego konstruuje się arbitralnie w zależności od tego jaki aspekt rzeczywistości społecznej sofista poddawał krytyce⁷⁷. Perspektywa, dowolnego charakteryzowania treści prawa natury jest równie niebezpieczna jak stanowisko platońskie. Natomiast autor usprawiedliwia Trazymacha, twierdząc, że choć nie ma złudzeń co do egoistycznych intencji władców, „nie oznacza to jednak, że należy go nazywać apologetom prawa silniejszego”⁷⁸. Jego z gruntu antydemokratyczne poglądy, usprawiedliwia troską o państwo, zagrożone w kryzysie po przegranej wojnie peloponeskiej. Symptomy tego samego kryzysu dostrzegał Platon, jego odpowiedzią był projekt idealnej *polis*, jednak w tym wypadku nie jest to okoliczność

76 Autor podkreśla stanowczo: „mamy tu do czynienia z typową przepaścią między dwoma sposobami postrzegania świata”, i oskarża: „przypadek Platona nasuwa oczywistą analogię ze współczesnymi totalitaryzmami, które nie potrafiły obejść się bez przemocy”. C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 180. „Europejska tradycja kulturalna wyprodukowała Marksa, Bakunina, Lenina, Trockiego, Stalina, Hitlera, Mao Tse-tunga i Pol Pota. Tak naprawdę jako pierwszy w tym szeregu powinien być wymieniony Platon, który powodowany szlachetnymi intencjami chciał opracować precyzyjną receptę wyjęcia człowieka z kryzysu, spowodowanego odejściem od natury, rozprzestrzenieniem, się różnych żądz oraz zgubnym pragnieniem wolności i wyróżniania się”. Tamże, s. 185.

77 Por. J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, dz. cyt., s. 233, 238.

78 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 88.

łagodząca. Platowski model wychowania sprowadza się dla autora do następującej konstatacji;

właściwym lekarstwem ma być model idealnego, totalitarnego państwa, w którym nie ma wolności, a wszyscy będą szczęśliwi ponieważ wszystko będzie wspólne: własność, kobiety, obyczaje i całe państwo, oparte na doskonałej jedności ideowej i instytucjonalnej⁷⁹.

Rzeczywiście, taka perspektywa odczytania państwa idealnego uniemożliwia jakąkolwiek pracę porównawczą.

Wybitne dzieła, a takim jest niewątpliwie dialog *Państwo*, umożliwiają szerokie perspektywy interpretacyjne. Koncepcja Poppera w sposób oczywisty mija się z intencją Platona⁸⁰, przez swoją powierzchowność nic nie wnosi do krytyki idealnej *polis*, a tym samym do problemu sporu dwóch modeli interpretacji rzeczywistości politycznej. Dlatego niezrozumiałym jest odniesienie się do modelu sokratejsko-platońskiego za jej pośrednictwem, zwłaszcza, że spłylenie modelu platońskiego, odczytanie go w kategoriach wzoru, powoduje w oczywisty sposób powierzchowność interpretacji modelu sofistycznego. *Dialogi* Platona to główne źródło rekonstrukcji modelu sofistycznego, od rzetelności ich ujęcia zależy wartość merytoryczna każdej pracy na temat sofistów.

Zadaniem modelu nie jest dosłowny opis rzeczywistości, dokumentaryzm. Zadaniem modelu jest trafne odwzorowanie

79 Tamże, s. 29.

80 Jak utrzymuje J.H. Randall „Jest doprawdy trudno zrozumieć, że przez wieki czytelnicy *Państwa*, z jego nałożonymi warstwowo pokładami dramatycznej ironii, przypuszczali, począwszy od pozbawionego polotu Arystotelesa, iż sam Platon chciał, lub że jakkolwiek pozbawiony zdrowych zmysłów człowiek mógłby chcieć, żyć wśród takich instytucji, jakie miał wypracować Sokrates – instytucji tak fascynujących jako przedmiot rozmowy, lecz tak nieznośnych, by w nich wytrzymać. Nie – Platon nie oferuje nam jakiegoś ustroju dla Aten – czy dla Syrakuz – czy dla jakiegokolwiek ludzkiej ziemskiej *polis*. On stara się, w sposób dramatyczny, byśmy «zobaczyli», dokąd ludzie dochodzą, gdy pozwalają swojej wyobraźni nieść się tak jak podczas rozmowy o doskonałym ustroju. Platon oferuje nam nie jakiś polityczny program, lecz obraz – Ideę Sprawiedliwości”, J.H. Randall, *Plato. Dramatist of the Life of Reason*, Columbia University Press, New York – London 1970, s. 165, cyt. za: D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 33.

rzeczywistości, za pomocą wskazania węzłowych problemów, koniecznych relacji, możliwych kierunków jej rozwoju⁸¹. Być może nawet owego modelu nie da się urzeczywistnić, co nie przekreśla jego przydatności w ujęciu rzeczywistości. Takie stanowisko prezentuje H.G. Gadamer w swojej interpretacji państwa Platona jako „mitu dialektycznego” – wskazującego w sposób przerysowany na problemy niszczące *polis*⁸². Zadając pytanie o warunki możliwości realizacji projektu idealnej *polis* warto pamiętać, że Platon nie skupia się na odpowiedzi na to pytanie, bo zakłada, że te warunki zależą od zmiennego i nieuchwywalnego materiału empirycznego, skupia się na prezentacji samego paradygmatu (*paradeigma*). Ponadto, jak pisze Dorota Zygmuntowicz,

w przypadku dziedziny politycznej możliwość owego zbliżania się do wzoru ogranicza fakt, że jest to zawsze zbliżanie się do modelu boskiego według ludzkich zdolności, czyli w uzależnieniu od czynnika empirycznego⁸³.

Platońska teoria zasad Jedna (*hen*) i Wielości (*aorystos dias*), na której opiera się konstrukcja platońskiej teorii idei, jasno wskazuje na niemożliwość totalitarnej interpretacji platońskiej koncepcji państwa. Dialektyka tych dwóch elementów jest konieczna dla ich bytowania. Nie może być mowy o unicestwieniu Wielości przez Jedność, przeciwnie – harmonię odkrywa się i rozpoznaje poprzez obecność Jedności w Wielości. Tytułowa idealna *polis* jest jednocześnie obrazem struktury człowieka, obrazem jego duszy, więc można powiedzieć, że to właśnie Platon broni człowieka przed destrukcją tego, co go istotnie określa – realizacją swojej natury we wspólnocie politycznej.

81 Przykładowo w Polsce dzieci oddawane są instytucjom państwowym już w trzecim roku życia, instytucjom od których oczekujemy nie tylko, by przekazały im wiedzę, ale by ich wychowywały. Chodzi tu o ogólną zasadę socjalizacji w ramach wspólnoty politycznej, nie o to, od którego roku życia socjalizacja ta się odbywa, ani o jej zakres czasowy.

82 Platoński postulat odbierania dzieci rodzicom, miał służyć wskazaniu na bolączkę ateńskiej demokracji, jaką był nepotyzm. Por. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, dz. cyt., s. 50-51.

83 D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna*, dz. cyt., s. 32.

Rezygnacja z poszukiwania wspólnego mianownika obu modeli w ramach jedności greckiej kultury politycznej skutkuje niedostrzeżeniem oczywistych podobieństw na przykład między koncepcją Protagorasa i modelem sokratejsko-platońskim. Chodzi o znaczącą, obecną stale w greckiej myśli politycznej kwestię: czy prawo ma kształtować charakter obywateli poprzez wyrażanie wartości, czy jest jedynie użyteczną konwencją? Na pozór tylko sprawa jest oczywista: Platon opowiedziałby się za obiektywną wartością, mającą charakter wychowawczy, Protagoras skłaniałby się ku konwencji. Sam autor zaznacza, że Protagoras przywiązywał

wielką wagę do wychowawczej roli państwa w zakresie praworządności, a tym samym potwierdzał tezę, że państwo również kształtuje dzielność człowieka. Jest zatem ono wartością moralną, która odgrywa ważną rolę w życiu jednostki⁸⁴.

Komentarz wykazujący, że narzucające się na pierwszy rzut oka podobieństwo jest koniec końców pozorne, gdyż w myśli Protagorasa funkcjonuje inne rozumienie państwa czy moralności niż w myśli Platona, byłby w tym miejscu ze wszech miar wskazany. Autor nie tylko nie poszukuje, lecz wręcz unika oczywistych – bo wynikających z wyrażania swoich myśli kodem jednej i tej samej kultury politycznej – podobieństw między platońską a protagorasowską koncepcją wychowania.

Mielczarski pochopnie upatruje zaczątków myślenia demokratycznego w sofistycznym sposobie dyskusji, w pluralistycznym ścieraniu się różnych opinii, gdzie „na temat każdej rzeczy są dwa sądy sprzeczne”. Jeśli by zastąpić obecną w książce perspektywę nowożytną, całościowym obrazem kultury intelektualnej starożytnej Grecji, z łatwością można by zauważyć, że ta metoda nie jest zdobyczą kultury pluralistycznego dialogowania sofistów, lecz dokonaniem dialektyki eleackiej, włączonej w model sokratejsko-platoński. To Parmenides z Elei utrzymywał, że warunkiem poznania tego, co jest, jest zestawienie z przeciwieństwem. Gorgiasz, uczeń Empedoklesa, używa tej metody w swoim najśłynniejszym dziele

84 C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 34-35, 279. W innym miejscu pisze o instytucjach jako narzędziu dyscyplinującym społeczeństwo. Konwencje „mają wartość nie tylko utylitarną, ale i wychowawczą, jako że kształtują dyscyplinę społeczną i osobowość jednostek”. Tamże, s. 129.

O *niebycie albo o naturze*. Podobną drogą podąża Platon w *Państwie* i innych dialogach, gdzie systematycznie podważa własną teorię idei, piętrzy aporie (*Parmenides*), doprowadzając własne rozumowanie do absurdu, który słabsze umysły odczytują literalnie jako dyrektywę polityczną – można powiedzieć, że jest dziedzicem krytycznego-sofistycznego sposobu dyskusji⁸⁵.

Brak wzajemnych odniesień obu modeli powoduje, że autor nie widzi zagrożeń dla demokracji w modelu sofistycznym. I problem ten nie dotyczy wyłącznie zagadnienia imperializmu demokracji ateńskiej, której to idei, jak sam przyznaje, służyła myśl sofistyczna⁸⁶, ale samych podstaw demokracji. Będący znakiem rozpoznawczym greckiej kultury politycznej kult praworządności, wyrażający się w bezwzględnym przestrzeganiu prawa, przy założeniu zrelatywizowania wartości, które się wytwarza w drodze subiektywnych odczuć, a nie odczytuje z niezmiennej struktury kosmosu, może doprowadzić do tego, że na mocy społecznego konsensusu powstanie prawo użyteczne dla wspólnoty, ale destrukcyjne dla otoczenia. Na gruncie modelu sofistycznego może zaistnieć sytuacja, że praworządność (*lex*), pociągać będzie za sobą bezrząd, brak prawa (*ius*). Problem ten nie zniknął w drodze ewolucji historycznej systemu demokratycznego: od „siłowego” charakteru demokracji ateńskiej, do współczesnego przekonania, że łączenie demokratycznego poczucia prawa i idei hegemonii, jest niemoralne⁸⁷. Aktualność groźby zaistnienia tej sytuacji wypływa z ontologicznych podstaw systemu demokratycznego, które sytuują arbitralną wolę rozstrzygnięć *homo-mensura* ponad obiektywną zasadą prawa naturalnego.

85 Podobnie uważa D. Zygmuntowicz: „Sposób nauczania w Akademii, przypominający raczej debatę, zachęcającą do otwartego myślenia i świeżego spojrzenia, uzyskanego w nowej intelektualnej i społecznej atmosferze obcowania z ludźmi nieprzeciętnymi, aniżeli dogmatyczne i autorytarne przekazywanie ustalonej doktryny o cechach ortodoksyjnej wykładni nauki platońskiej – czy to metafizycznej czy też politycznej”. D. Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna*, dz. cyt., s. 21.

86 Por. C. Mielczarski, *Sofiści i polityka*, dz. cyt., s. 80. Autor podaje że tezy Kalliklesa, postaci znanej z platońskiego *Gorgiasza*, będącego zapewne pierwowzorem jakiegoś polityka, są zgodne z teorią polityczną, którą demokraci przyjmowali jako zasadę swej imperialistycznej polityki zewnętrznej”. Tamże, s. 80.

87 Por. tamże, s. 156.

Związek między koncepcją *polis* sofistów i podstawami demokracji w ogóle, również istniejącej współcześnie, jest intuicyjnie wyczuwalny, ale czytając tę pozycję, ma się nieodparte wrażenie przyklejania sofistom etykiety propagatorów dzisiejszych standardów ustrojowych. Podstawowa teza pracy, że modelowi sofistycznemu bliżej jest do współczesnych liberałów i pragmatyków, niż do Platona, jest kontrowersyjna i wymaga pogłębionych studiów literaturowych, uwzględniających cały bogaty wachlarz metod dostępnych dla nauk humanistycznych i społecznych. Praca ma wyraźnie apologetyczny charakter, co w żadnym razie nie wpływa na jej ocenę merytoryczną: myśl sofistyczna wciąż czeka na rozpoznanie i wykorzystanie we współczesnej myśli politologicznej. Prawdą jest, że sofiści są pionierami demokracji, nieprawdą, że w ich koncepcji państwa i polityki nie ma zagrożeń (opinia ogółu, konsensus jednostek, może zdecydować o tym, co złe dla ludzi, podobnie jak zawężenie funkcji języka poprzez uwolnienie go od obowiązku wyrażania prawdy o świecie), więc jeżeli oskarżamy wprost Platona o totalitaryzm, należałoby również zbadać wpływ sofistów na „niechlubną” historię XX wieku.

Rozdział ostatni *Filozofia a demokracja* jest rozstrzygający względem odczytania intencji autora co do kierunku, w którym powinna się rozwijać kultura polityczna i edukacja społeczeństwa w dzisiejszej dobie. W świetle przesłania tego rozdziału jasnym wreszcie wydaje się nam negatywny stosunek autora do modelu sokratejsko-platońskiego. Rysuje się jeszcze jedna atrakcyjna perspektywa odczytywania tej książki: jako sporu o status filozofii w demokratycznym państwie prawa. Jest to ogromnie ważne również w kontekście europejskiego modelu wychowania i edukacji, do którego nasz kraj aspiruje. Autor oświadcza stanowczo:

jakikolwiek mieszanie polityki z filozofią stanowi zagrożenie dla skutecznego funkcjonowania współczesnej demokracji, która wymaga nade wszystko pragmatyzmu i dialogu społecznego, a nie ortodoksyjnej ideologii – obecnie jest to niemal powszechnie panująca opinia i należy ją uznać za kontynuacji światopoglądowej stworzonej przez sofistów⁸⁸.

88 Tamże, s. 257. Nie można się oprzeć tu wrażeniu pomieszania terminów: „filozofia” i „ideologia”. Jeżeli filozofię rozumiemy jako teoretyczny,

Jak widzimy, filozofia w demokratycznym państwie prawa staje się *persona non grata*, filozoficzny namysł nad *polis* autor znajduje jako „zagrożenie”. Powołuje się w uzasadnieniu swojego stanowiska na rzeszę lewicujących filozofów zachodnich, z Jean-Paulem Sartrem na czele, którzy dali się zwieść totalitarnej ideologii sowieckiej, twierdząc stanowczo, że przyczyną nie jest ich osobista naiwność, ale tkwiący w samej filozofii totalizm –

naturalne dla intelektualistów pragnienie niepodważalnych wartości stało się przyczyną zwykłego zniewolenia ich umysłów przez filozofię, która w ręku doktrynerów i polityków stała się narzędziem panowania nad innymi⁸⁹.

To ze względu na intelektualną niechęć do filozofii autor uważa, że spór o to, czy sofiści byli filozofami, jest „rozważaniem akademickim”, czytaj: bezsensownym (sic!), gdyż spór ten „nie ma znaczenia dla oceny ich wkładu w rozwój naszej cywilizacji”⁹⁰. Otóż wydaje się, że typ namysłu filozoficznego w kulturze politycznej Europy zawsze miał i ma znaczenie, a wybitnymi przedstawicielami tego typu namysłu byli właśnie sofiści. Dlatego ich myśl jest warta studiów. Nie dlatego że uzasadnia instytucjonalno-polityczny rozwój państw europejskich, choć niewątpliwie jej wartość również w tym się wyraża.

Jeżeli podstawą definiowania współczesnej sfery polityczności człowieka, a co za tym idzie, podstawą współczesnego modelu edukacji, ma być model sofistyczny interpretowany jako sprzeciw wobec filozofii w obronie demokratycznego „pluralizmu postaw i opinii”, to na taką współczesność nie ma zgody. Reasumując, jest to praca z ukrytą tezą: badacz społeczeństwa ma być „wolny

możliwie/ w miarę/ bezinteresowny i nieprzerwany namysł nad człowiekiem i jego dorobkiem kultury politycznej, dokonywany w celu ustalenia prawdy o świecie, z łatwością można odróżnić taki typ rozumowania od wszelkiej ideologii politycznej, której celem jest realizacja interesów wybranej grupy społecznej. Rozróżnienie filozofii i ideologii na wszystkich płaszczyznach tych zjawisk zostało dokonane w XX wieku i wydaje się, że zasadnicze wątpliwości w tej kwestii zostały już rozstrzygnięte.

89 Tamże, s. 263.

90 Tamże, s. 204.

od idealizmu”⁹¹ obecnego w modelu platońskim, czyli od filozofii w ogóle. Filozofia nie może dłużej zajmować się *polis*: sprawami państwa, społeczeństwa i funkcjonującego w nich człowieka. Jest to niesłychanie wąska interpretacja kultury europejskiej. I niebezpieczna. Nawiązując do tytułu książki: filozofia zostaje rozbita przez politykę.

91 Tamże, s. 135. Pojęcie idealizmu nie jest nigdzie tłumaczone, wydaje się, że autor rozumie przez nie koncepcję idealizmu, jaką na filozofię starożytną w sposób nieuprawniony narzucił w XX wieku K.R. Popper.