

Konrad Boguta
(Uniwersytet Wrocławski)

WPLYW FILOZOFII PROTAGORASA NA MYŚL PLATONA

WPROWADZENIE

Polemika Platona z Protagorasem z Abdery jest kluczowym momentem dla zrozumienia ewolucji Platońskiej filozofii. Za sprawą dyskusji z Protagorasem Platon powołuje do życia świat idei, a następnie odchodzi od ustaleń okresu „średnioakademickiego”¹ na rzecz filozofii „najwyższych rodzajów”². Z braku miejsca ograniczam się do tego rodzaju oddziaływania Protagorasa na autora *Teajteta*, które najogólniej można scharakteryzować jako wpływ *à rebours*³, sprowadzający się do przeciwstawiania się Platona określonym koncepcjom sofistyk. Innymi słowy, co postaram się wykazać, filozofia Protagorasa stanowi negatywny punkt odniesienia dla całokształtu myśli Platona. Przykładowo młody Platon jeszcze wprawdzie nie mówi, czym jest istota sprawiedliwości, piękna czy dobra, lecz już w swych wczesnych, „szukających” dialogach przyjmuje, że sprawiedliwość jest czymś różnym od niesprawiedliwości, piękno czymś różnym od brzydoty⁴, a dobro czymś różnym od

¹ Zgodnie z zastosowaniem genetycznej metody analizy pism Platona, przyjmuję za Janiną Gajdą, iż Platońską twórczość można podzielić na cztery następujące po sobie okresy: 1) Platon „szukający”, 2) okres przejściowy, 3) pisma wieku dojrzałego – Platon „średnioakademicki”, 4) okres filozofii „najwyższych rodzajów” – „późny” Platon. Czytelnika szerzej zainteresowanego kwestiami natury metodologicznej odsyłam do: J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1993, s. 5–37.

² Platońska samokrytyka w *Parmenidesie*, chronologicznie pierwszym z dialogów dialektycznych, dokonuje się także za sprawą ustaleń Gorgiasza, Antystenesa i Megarejczyków.

³ Wpływ Protagorasa na Platona nie ogranicza się do wpływu negatywnego. Dla obrony postawionej tezy wspomnę choćby o obserwacji poczynionej przez Romualda Turasiewicza, iż sofistyką jako „[...] postawa intelektualna ujawnia się w dysputach filozofów, w dialogu, powołanej do życia nowej formie literackiej. Trudno sobie wyobrazić, aby bez twórczego w tym względzie udziału sofistów mógł powstać platoński dialog [...]”, R. Turasiewicz, w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004, s. IX.

⁴ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, 210e–211b: „[...] piękno samo w sobie, ono samo w swej istocie [...] 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,

zła⁵, w przeciwieństwie do Protagorasa, nauczającego, że za pomocą tych antagonistycznych kategorii aksjologicznych denotujemy dokładnie te same rzeczy czy zdarzenia, które zależnie od sytuacji⁶ różnie się nam przedstawiają⁷. Pragnę podkreślić, że wbrew pozorom Protagoras nie postuluje aksjologicznego anarchizmu. Platon przytacza bowiem słowa Protagorasa, iż wadami są „[...] niesprawiedliwość, i bezbożność, i w ogóle wszystko, co się przeciwstawia dzielności obywatelskiej”⁸. Protagoras dodaje przy tym, że nadrzędnym celem działań mędrca jest dobro tak prywatnego człowieka, jak państwa, i zgodnie z tym kryterium umiejętnie przedstawia on rzeczy i zdarzenia w korzystnym im świetle⁹.

FILOZOFIA PROTAGORASA

Filozofia rozpatrywanych czasów była zaangażowana politycznie. Fakt, iż centralnym pojęciem greckiej aksjologii Ateńskiego Oświecenia było pojęcie *arete politike* oznacza, że doskonałość (*arete*) można było osiągnąć, wyłącznie będąc obywatelem czynnie biorącym udział w życiu politycznym¹⁰. Podobnie jak Protagoras, Platon przyznaje kategorii wiedzy priorytetowe znaczenie na drodze, której celem jest osiągnięcie stanu doskonałości. Ścieżki filozofów rozchodzą się w punkcie ustaleń dotyczących przedmiotu owej wiedzy. Ze względów chronologicznych przyjrzyjmy się najpierw spisany przez Platona epistemologicznym przekonaniom Protagorasa: „*Sokrates*: [...] Spostrzeżeniem, mówisz, jest wiedza? [...] Bodaj żeś ty nie byle jakie słowo powiedział o wiedzy, tylko to samo co i Protagoras. On tylko w jakiś inny sposób powiedział nawet zupełnie to samo. Powiada przecież gdzieś, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są. [...] Nieprawdaż, tak jakoś powiada, że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką

a dla drugiego szpetne [...] 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 ani się pełniej nie staje, ani uboższymi, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka”.

⁵ Jako egzemplifikacja niech posłuży Platoński dialog *Protagoras* poświęcony *arete* – centralnemu pojęciu aksjologii starożytnych Greków.

⁶ Obecny w filozofii Protagorasa kontekstualizm wykracza poza uzależnienie oceny wartości rzeczy bądź zdarzenia od aktualnej sytuacji. Poza odsyłającym do aktualnego stanu rzeczy kontekstem sytuacyjnym Protagoras zwraca uwagę także na kontekst podmiotowy w procesie poznawania przedmiotów i zdarzeń otaczającego nas świata, o czym szerzej w dalszej części artykułu.

⁷ Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, 166e–167d.

⁸ Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, 323e–324a.

⁹ Platon, *Teajtet*, 166d–167d: „[...] 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 i wydawać będzie dobra, i będzie dobra. [...] mędrzy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwu rzeczy zdrowe zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiegokolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w danym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co jest dobre i dobre się wydaje. Tak samo i sofista potrafi swoich wychowanków prowadzić”.

¹⁰ J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1992, s. 144–169.

jest znowu dla ciebie. Człowiek ty i człowiek ja? *Teajtet*: Mówi w ten sposób”¹¹. Pragnę zwrócić uwagę na ten aspekt epistemologii Protagorasa, w którym uzależnienia on wiedzę o rzeczach zmysłowo namacalnego świata od podmiotu poznającego. Podmiotowy kontekstualizm Protagorasa przejawia się w zrelatywizowaniu wiedzy o rzeczach do podmiotu, któremu dana rzecz (*ta chremata*) „wydaje się” jakąś¹². Jeśli, ogólnie rzecz biorąc, powiemy, że Protagoras uprawiał filozofię wyłącznie z perspektywy porządku poznawania, a rozważania o charakterze ontologicznym interesowały go o tyle, o ile odrzucał istnienie metafizycznego kryterium prawdziwości sądów¹³, to w przypadku Platona zauważyć należy, iż zajmuje się on filozofią zarówno w porządku poznawania, kiedy podejmuje namysł nad kwestiami natury epistemologicznej, jak i w porządku bytowania, gdy z rozszereżeniem prawdziwości orzeka o tym, co jest. W sporze z Protagorasem odrzucającym istnienie metafizycznego uzasadnienia sądów na rzecz kontekstualizmu, Platon przyjmuje stanowisko odmienne, twierdząc, że musi istnieć metafizyczny argument ostatecznego uzasadnienia. Również w ostatnim, niedokończonym piśmie przypisywanym Platonowi – w *Prawach* – spotykamy się z wyraźną krytyką Protagorasowej koncepcji człowieka – miary wszechrzeczy (*homo mensura*): „Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż jak to mówią człowiek”¹⁴.

Konsekwencją przedstawionej koncepcji *homo mensura* jest Protagorasowa koncepcja *isostenii* (*isostheneia*)¹⁵. Traktuje ona o równości wszystkich sądów o rzeczach i zdarzeniach podlegających oglądowi zmysłowemu, w szczególności zaś sądów przeciwstawnych. Postulując konieczność istnienia metafizycznego argumentu ostatecznego uzasadnienia, Platon podejmuje próbę obalenia koncepcji *isostenii*, jak jednak postaram się wykazać, jest to próba nieudana, ponieważ polega na nieuprawomocnionym skierowaniu jej ostrza w nią samą: „Następnie tkwi w tym wszystkim coś bardzo zabawnego. On zgadzając się, że wszyscy mniemają tak, jak jest, przyznaje tym samym niejako, że prawdziwe jest mniemanie przeciwników jego własnej opinii; tych, którzy uważają, że on jest w błędzie. [...] Nieprawdaż, musiałby się zgodzić, że jego własna opinia jest mylna, jeżeli się zgadza, że prawdziwa jest opinia tych, którzy myślą, że on jest w błędzie”¹⁶. Czy

¹¹ Platon, *Teajtet*, 151e–152b.

¹² „Sokrates: A zatem mnie posłuchaj, co by o tych sprawach powiedzieli ci, którzy sądzą, że to, co się za każdym razem wydaje, to też jest sprawą dla tego, któremu się wydaje. [...] z konieczności wejść w pewien stosunek do czegoś, kiedy zacznę spostrzegać: nie sposób przecież, żeby ktoś spostrzegał, a nie spostrzegał czegoś. A ono znowu wejdzie w stosunek do kogoś, kiedy się stanie słodkie albo gorzkie, albo jakiegokolwiek; niepodobna przecież, żeby coś było słodkie, a dla nikogo słodkie”, ibidem, 158e–160b.

¹³ „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek, będących, że są, niebędących, że nie są”, Protagoras, *Prawda albo mowy obalające*, w: J. Gajda, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 229; „O bogach nie mogę stwierdzić ani, że są, ani że nie są, ani jaka jest ich istota i jak się przejawiają; wiele bowiem okoliczności stoi na przeszkodzie ich poznaniu, a między innymi ich niewidzialność i krótkość życia ludzkiego”, Protagoras, *O bogach*, w: J. Gajda, *Sofiści*, s. 229.

¹⁴ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960, 716c.

¹⁵ Za Gajdą-Krynicką przyjmuję, iż „Koncepcja *isostenii* została po raz pierwszy wyartykułowana przez sofistę, Protagorasa z Abdery w traktacie *Prawda albo mowy obalające* (*Aletheia e katabalountes*), której treść przekazuje nam Platon w dialogu *Teajtet*”, J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przed-platońska*, WN PWN, Warszawa 2007, s. 226.

¹⁶ Platon, *Teajtet*, 171a–b.

jednak Protagoras faktycznie zgodziłby się z twierdzeniem, że prawdziwa jest opinia tych, którzy myślą, że jest on w błędzie? *Ta chremata* – pojęcie, które Władysław Witwicki tłumaczy jako rzecz – ściśle biorąc oznacza tylko i wyłącznie to, co podlega oglądowi zmysłowemu tu i teraz przez określony podmiot poznający. Mając na względzie znaczenie owego pojęcia, stawiam tezę, iż koncepcja *isostenii* nie może być zasadnie zastosowana do niej samej. Koncepcja ta – twierdzenie, iż wszystkie sądy o rzeczach postrzeganych zmysłowo są równo-silne – sama nie należy do kategorii *ta chremata*. Żadne twierdzenie, w szczególności zaś twierdzenie o równości sądów przeciwstawnych, nie jest rzeczą (*ta chremata*) w znaczeniu, o jakim Protagoras mówił w koncepcji *isostenii*. Sądzę ponadto, iż Platon doskonale zdawał sobie z tego sprawę, nie znajduję bowiem innej przyczyny, dla której po rzekomym obaleniu rozważanej koncepcji Protagorasa za pomocą niej samej Założyciel Akademii daje wyraz następującej samokrytyce: „Tylko to rzecz niejasna, przyjacielu, czy aby sami nie mijamy się z prawdą. On przecież starszy od nas, powinien chyba być mądrzejszy. Gdyby się tak Protagoras tu w tej chwili spod ziemi wynurzył po szyję, mocno by mnie zbeształ, że plotę byle co – z pewnością – a ciebie, że się zgadzasz [...]”¹⁷. Pragnę przy tym zauważyć, że nieuzasadniony jest komentarz polskiego tłumacza dialogów, który zwiedziony tokiem Platońskiej argumentacji powiada, iż stanowisko Protagorasa jest „sprzeczne wewnątrz, a więc fałszywe”¹⁸. Witwicki zdaje się powiełać błąd Arystotelesa, polegający na bezpodstawnym dopatrzeniu się sprzeczności w Protagorasowej koncepcji *isostenii*¹⁹. Obaj zdają się ignorować słowa Protagorasa: „[...] jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie”²⁰. W przytoczonym sądzie sofistki mamy wyraźnie do czynienia ze zrelatywizowaniem „wydawania się, jaką rzecz jest” do podmiotu poznającego ową rzecz. Protagoras nie rości sobie pretensji do orzekania o tym, jak jest w ogóle, a co za tym idzie, podmiotowy kontekst określonego „wydawania się” rzeczy stanowi ramę, poza którą Protagorasowa koncepcja *isostenii* nie obowiązuje.

ODPOWIEDŹ PLATONA NA ETAPIE „ŚREDNIOAKADEMICKIM”

Na przekór Protagorasowi w dialogu *Teajtet* Platon daje wyraz przeświadczeniu, iż przedmiotem wiedzy nie są rzeczy czy zdarzenia (*ta chremata, ta pragmata*). W polemice z Protagorasem Platon przyjmuje, że przedmiot wiedzy jest

¹⁷ Ibidem, 171c–d.

¹⁸ W. Witwicki, w: Platon, *Teajtet*, s. 135, przypis 38.

¹⁹ „[...] filozof ten twierdził, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, mając na myśli po prostu to, że co się każdemu wydaje, z pewnością jest takie. Skoro tak, to z tego wynika, że ta sama rzecz jest i nie jest, jest zła i dobra, i że wszystkie inne twierdzenia przeciwne są również prawdziwe [...]”, Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: idem, *Dziela wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, XI, 1062b. Warto skonstrastować ostatnią myśl Stagiryty z przytoczonym przez Platona stanowiskiem Protagorasa: „A ja uważam, że lepsze są jedne mniemania od drugich, ale prawdziwsze – wcale nie”, Platon, *Teajtet*, 167b.

²⁰ Platon, *Teajtet*, 152a.

dalece odmienny od tego, co postrzegalne: „*Sokrates*: Zatem, Teajtecie, spostrzeżenie nie może być tym samym, co wiedza”²¹. Ateńczyk powiada, iż „filozof”, w przeciwieństwie do Protagorasa, w swym rozumowaniu nie ogranicza się do tej sfery rzeczywistości, która dana jest w doświadczeniu zmysłowym²². Wiedza w ujęciu „dojrzałego” Platona nie dotyczy zmiennego, postrzegalnego świata fenomenalnego, lecz idei bytujących na wzór Parmenidesowego bytu²³. Zdaniem Platona postrzegalne zmysłowo rzeczy nie są przedmiotem wiedzy – domeny filozofów – a jedynie mniemań, którymi żyją „pochłonięci problemami doczesnymi”: „Mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt. I jak się istota ma do zjawiska, tak się ma rozum do mniemania. A czym jest rozum w stosunku do mniemania, tym jest nauka w stosunku do wiary (*pistis*), a rozsądne rozważanie (*dianoia*) w stosunku do myślenia obrazami (*eikasia*)”²⁴. Platon bynajmniej nie przeczy istnieniu świata, o którym poucza nas doświadczenie zmysłowe. Już w *Kratylosie* Platon *explicite* stwierdza istnienie dwóch światów: danego zmysłowo świata zjawisk (*oraton genos*) tożsamego ze zmiennym bytem gignetycznym, oraz niezmiennego świata noetycznego (*noeton genos*) stanowiącego „rzeczywisty” byt ontyczny. Negatywnie ustosunkowując się do koncepcji zwolenników Heraklitejskiej wizji rzeczywistości, Platon wówczas pisze: „[...] wielu mędrców, obracając się wśród wielu zagadnień i dociekając, jak się ma z bytami, dostali zawrotu głowy, a potem ulegli wrażeniu, że to byty się obracają i wszystko jest w ruchu. Obwiniają więc nie własne doznania jako przyczynę swojego osądu, ale twierdzą, iż taka jest natura rzeczy, że w nich nie ma nic trwałego ani stałego, ale że toczy się, pędzi, wypełnione ruchem i wiecznym powstawaniem”²⁵. Podkreślenia jednak wymaga, że doświadczenie zmysłowe jest dla Platona zaledwie punktem wyjścia procedur dialektycznych, za pomocą których, na mozolnej drodze rozumowania, „prawdziwy” przedmiot wiedzy ujawnia swoje bytowanie. Celowo nie użyłem pojęcia „istnienie”, ponieważ, zdaniem Platona, istnienie przysługuje właśnie rzeczom postrzegalnym zmysłowo, a nie temu, co na wzór Parmenidesowego bytu jest wieczne, niezmienne i niezrodzone. Można powiedzieć, że w rozumieniu Platona warunkiem *sine qua non* posiadania wiedzy jest istnienie niezmiennego świata noetycznego, ponieważ tylko ten świat może być przedmiotem poznania: „W rzeczywistości pojmowanej jako tylko zmienna i zawsze stająca się nie ma miejsca na poznanie: na podmiot i przedmiot poznania; przedmiot nie byłby przedmiotem, gdyby stale się zmieniał, tak, iż nie można by ująć jego właściwości, a i poznający zmieniałby się wraz z przedmiotem. Jeśli jednak jest ktoś, kto poznaje, musi istnieć i przedmiot poznania: dobro i piękno oraz poszczególne byty stałe i niezmienne, byty *prawdziwe*, istniejące obiektywnie, «nie ze względu na nas», «niezależnie od skoków naszej wyobraźni»”²⁶. Zarysowane ustalenia dotyczące relacji między bytem a jego poznaniem nie należą jednak

²¹ Ibidem, 186e.

²² Ibidem, 164b.

²³ Za przykład charakterystyki bytu bytującego w „prawdziwym”, niezmiennym świecie poznawanym za pomocą umysłu (*nous*) może posłużyć przytoczony wcześniej platoński opis idei piękna. Patrz przypis 5.

²⁴ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, 534a.

²⁵ Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, 439d.

²⁶ J. Gajda, *Platońska...*, s. 82.

do niezmiennych punktów Platonskiej filozofii. W dialogu *Sofista* Platon mianowicie dostrzegł konieczność bytowania ruchu – odwiecznej przyczyny wszelkiej zmienności.

WPLYW FILOZOFII PROTAGORASA NA ONTOLOGICZNY PRZEŁOM
W „PÓŻNEJ” MYŚLI PLATONA

Na „późnym” etapie swojej drogi filozoficznej, ze względu na ustalenia Protagorasa dotyczące przedmiotu wiedzy, Platon – ponieważ przedmiot wiedzy jawi się mu odmiennie niż autorowi *O bogach* – odmawia sofistom zarówno posiadania wiedzy, jak i statusu mędrca: „Mędrzec to być nie może, skorośmy przyjęli, że wiedzy nie ma. Ale ponieważ to jest imitator mędrca, więc jasna rzecz, że od niego po trochu zarwie nazwę [...]”²⁷. Warto wspomnieć, że powyższe twierdzenie Platona pozostaje w ścisłej zależności od tego, czym jest dla niego wiedza. Okazuje się bowiem, że przy tak specyficznym pojmowaniu wiedzy nie posiada jej nikt, kto nie podziela przekonań „późnego” Platona. Należy wobec tego zauważyć, że Platon na tym etapie swojego filozofowania nie traktuje jako posiadających wiedzę również tych, którzy mówiąc o bytowaniu idei, dzielą jego „średnioakademickie” poglądy filozoficzne. Autor *Sofisty* odmawia Protagorasowi posiadania „wiedzy dialektycznej”, która dla „późnego” Platona stanowi kryterium działalności filozoficznej. Bez „wiedzy dialektycznej” nie można „odkryć” prezentowanej w *Sofistice* „prawdy o najwyższych rodzajach”, którą zresztą Protagoras programowo odrzuca. Posługując się Platonską metaforą jaskini, można powiedzieć, że Protagoras ze względu na poznawcze ograniczenia człowieka „zostaje w jaskini” mocą świadomej decyzji. Przedmiotem wiedzy dla Protagorasa są mianowicie tylko i wyłącznie podlegające oglądowi zmysłowemu rzeczy (*ta chremata*) i zdarzenia (*ta pragmata*). Natomiast Platon za Heraklitem odróżnia „śpiących” od „czuwających”, żyjących w „krajnie mroków i cieni” od „miłujących mądrość”, czy jeszcze inaczej rzecz ujmując – „sofistów” od „filozofów”. Zdaniem Platona człowiek rodzi się ze zmysłami i intelektem, od narodzin siłą rzeczy związany jest z nieustannie „płynącym” światem fenomenalnym. Filozof jednak „[...] w swoich rozumowaniach oddaje się zawsze oglądaniu bytu wiecznego”²⁸, sofista zaś, wyszedłszy z owej „jaskini” gignetycznego świata zmysłowo postrzegalnych rzeczy, powraca do niej bardzo chętnie, uciekając w „[...] mroki niebytu przystosowany do nich zawodowo”²⁹.

Widzieliśmy już, że w sporze z Protagorasem na „średnim” etapie swojego filozofowania Platon przyjął tezę, iż przedmiotem wiedzy są bytujące na wzór Parmenidesowego bytu idee. Opracowana wyżej kwestia wpływu filozofii Protagorasa na Platona w obszarze epistemologii „średnioakademickiej” jest także związana z ontologicznym aspektem „późnej” filozofii autora *Fajdrosa*. Dla Platona oczywiste jest, że sofisci z Protagorasem na czele „mijają się z prawdą”, innymi słowy, że ich działalność opiera się na „mówieniu niebytów”. Właśnie w obszarze

²⁷ Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, 268c.

²⁸ Ibidem, 254a.

²⁹ Ibidem.

dociekań na temat wiedzy Platon upatruje jeden z podstawowych wyróżników bycia sofistą: „[...] nam się sofista objawia jako posiadacz pewnej umiejętności wywoływania mniemań, a nie jako posiadacz prawdy. *Teajtet*: Ależ ze wszech miar. I bodaj że to w tej chwili powiedziane słowo najsluszniej ich charakteryzuje”³⁰. Mamy tu do czynienia z punktem wyjścia ewolucji Platónskiej ontologii etapu „średnioakademickiego” do etapu zwanego „późnym”. W jaki jednak sposób propozycja epistemologiczna, że „[...] sofista objawia się jako posiadacz pewnej umiejętności wywoływania mniemań, a nie jako posiadacz prawdy”, mogłaby pociągać za sobą tak daleko idące skutki natury ontologicznej? Rzecz w tym, że w celu wykazania, iż sofisci zawodowo wprowadzają ludzi w błąd, Platon musi najpierw wykazać, że „wprowadzanie w błąd” jest w ogóle możliwe, innymi słowy, że ontologicznie rzecz ujmując, istnieją „fałszywe wizerunki”. Platon zauważa, że twierdzenie, iż sofisci posiadają „umiejętność stwarzania złudnych wyglądown”, nie koresponduje z jego „średnioakademickimi” ustaleniami ontologicznymi. Wówczas bowiem, idąc za nakazem mistrza z Elei, Platon nawet nie dopuszczał myślenia o niebycie.

W „późnym” dialogu *Sofista* Platon uświadamia sobie wewnętrzną sprzeczność swoich poglądów dotyczących istoty sofistyki oraz poglądów dotyczących bytu: „[...] wpadliśmy w rozważanie trudne ze wszech miar. Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie – to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność – to jest strasznie trudna rzecz [...]. Bo to wyrażenie ośmiela się zakładać, że istnieje to co nie istnieje. Przecież inaczej nie mógłby powstać fałsz”³¹. W celu uprawomocnienia przekonania, że sofisci są „kuglarzami”, którzy „zawodowo trudnią się uprawianiem żartów”, Platon dopuszcza się na Parmenidesie „ojcobójstwa”. Na arenie filozofii, po raz pierwszy w historii ludzkiej myśli, pojawia się kategoryczne stwierdzenie, że niebyt istnieje: „[...] wielogłowy sofista zmusił nas do przyznania mimo woli, że to, co nie istnieje, niebyt – jednak istnieje jakoś”³², ponieważ „Istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś – choćby i trochę”³³. Przyznając realne istnienie niebytowi, Platon sprzeciwia się tym samym idącej śladami Parmenidesa tradycji filozoficznej: „Myśl ojca Parmenidesa będziemy musieli we własnej obronie rozebrać krytycznie i z naciskiem bronić tezy, że z jednej strony to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś”³⁴, i że to, co istnieje – jednak w pewnym sposobie nie istnieje. [...] Bo jeżeli się tych rzeczy ani nie odrzuci, ani nie przyjmie, to będzie trudno, żeby ktoś potrafił mówić o słowach fałszywych albo o sądzie mylnym, czy to o wizerunkach, czy o podobiznach, czy o naśladownictwie, czy o złudnych

³⁰ Ibidem, 233d.

³¹ Ibidem, 236e–237a.

³² Ibidem, 240c.

³³ Ibidem, 240e.

³⁴ „Kiedy mówimy «niebyt», to zdaje się, że wymieniamy nie przeciwieństwo bytu, tylko coś różnego od bytu. [...] nazwy przybierające na początku «nie» lub «bez» oznaczają coś z rzeczy innych niż wyrazy, które po tym «nie» lub «bez» następują, a raczej: z innych niż te rzeczy, których dotyczą nazwy następujące po przeczeniu”, ibidem, 257b–c; „[...] przeciwieństwo wzajemne bytu i natury pewnej cząstki tego, co różne, kiedy się jedno drugiemu przeciwstawia, jest zgoła nie mniej niż sam byt czymś istniejącym, jeżeli tak powiedzieć wolno, i nie oznacza żadnego przeciwieństwa bytu, tylko coś inne niż byt, i nic więcej”, ibidem, 258a–b.

wyglądach samych, albo o umiejętnościach, które się nimi zajmują, i nie naraził się na śmieszność, kiedy będzie musiał być w sprzeczności sam z sobą³⁵.

W toku rozumowania Platon odrzuca przedstawione wyżej „średnioakademickie” poglądy dotyczące relacji bytu i jego poznania, i dochodzi do wniosku, że byt, „[...] ponieważ jest przedmiotem poznawania dla intelektu, musi, o ile jest poznawany, o tyle zostawać w ruchu, ponieważ doznaje czegoś, a twierdzimy, że to by się nigdy dzieć nie mogło z czymś, co by zostawało w spokoju³⁶, w następstwie czego konstatuje: „[...] trzeba przyznać, że i to, co się porusza, i ruch istnieje. [...] jeśli ruch nie istnieje, to dla nikogo nie ma nigdy nigdzie rozumnego poznania. [...] ale jeżeli znowu przyznamy, że wszystko się rusza i lata, to tym poglądem również usuniemy z dziedziny bytu rozum. [...] Więc filozof, który te rzeczy [wiedzę, umysł i rozum – K.B.] ceni najwyżej, powinien, wobec tego, bezwzględnie nie zgadzać się ani z tymi, którzy przyjmują jedną albo więcej idei i pojmują wszechświat jako stojący, a wcale nie powinien słuchać tych, którzy byt na wszelki sposób w ruch wprowadzają, tylko powinien – tak jak się dzieci modlą: «wszystko, co się rusza i co się nie rusza» bytowi i wszem rzeczym przypisywać i ruch, i spoczynek³⁷. Zwracam uwagę na ontologiczną „cenę”, którą Platon musiał zapłacić, uzasadniając twierdzenie, że domeną sofistów jest fałsz. Swoicie oddając hołd sofistom, Platon powiada: „[...] to niebyt. To jest właśnie to, czego szukaliśmy przez tego sofistę. [...] niebyt na pewno istnieje i ma swoją naturę [...] myśmy Parmenidesa nie posłuchali i przekroczyliśmy granice jego zakazu. [...] A myśmy nie tylko dowiedli, że niebyty istnieją, aleśmy pokazali postać niebytu, co to właściwie jest. Bośmy wykazali, że natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty w ich stosunkach wzajemnych, i każdą jej cząstkę przeciwstawioną bytowi ośmieliliśmy się nazwać niebytem. Właśnie to jest niebyt³⁸. Polemizując z Protagorasem, Platon zastępuje „średnioakademicką” koncepcję niezmiennych idei koncepcją pięciu najwyższych rodzajów³⁹. Platon w konsekwencji, pozwolę sobie na wyrażenie, dochodzi do upragnionego celu, jakim jest „wykazanie”, iż sofisci z Protagorasem na czele nie mają do zaferowania niczego poza fałszem: „[...] padła na nas ciemność i zawrót głowy, gdy się ukazało stanowisko, które się przeciwstawia wszystkim: że w ogóle nie istnieje żadna podobizna, ani wizerunek, ani wygląd złudny, ponieważ fałsz nie istnieje w żaden sposób nigdy i nigdzie. [...] A teraz, skoro widać, że istnieje zdanie fałszywe i sąd fałszywy⁴⁰, to już mogą istnieć imitacje bytów i może się z takiego stanu rzeczy rodzić umiejętność oszukańcza [...]. I że sofista jest w jednej z tych dwóch klas, to u nas zostało przedtem ustalone [...]”⁴¹.

³⁵ Ibidem, 241d–e.

³⁶ Ibidem, 248d–e.

³⁷ Ibidem, 249b–d.

³⁸ Ibidem, 258b–e.

³⁹ Na tym etapie swojej filozoficznej drogi predykat bytowania Platon przypisuje jedynie pięciu ideom zwanym „najwyższymi rodzajami” – bytowi samemu, ruchowi, spoczynkowi, tożsamości i różnicy.

⁴⁰ Platon, *Sofista*, 240e–241a: „[...] i to twierdzenie będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma”.

⁴¹ Ibidem, 264c–d.

ZAKOŃCZENIE

Refleksja będąca treścią niniejszego artykułu wyrasta z pytań o genezę Platonskiej filozofii. Moim celem jest przedstawienie wciąż szeroko ignorowanego, aczkolwiek kluczowego dla ujęcia ewolucji Platonskiej myśli, wpływu dokonania prekursora filozofii Ateńskiego Oświecenia – Protagorasa z Abdery – na filozofię Platona. Protagoras wpłynął na Platona na wielu poziomach. Rozpocynam od wykazania, że Protagoras „skierował” młodego Platona ku jego „dojrzałej” filozofii⁴². Następnie argumentuję, że Platon powołał swój świat wiecznie bytujących idei w opozycji do epistemologii Protagorasa. Ponadto zwracam uwagę, iż w celu wykazania, że sofisci nie są filozofami, Platon porzuca swoją „średnioakademicką” filozofię i zmienia poglądy, formułując „późną” filozofię pięciu zasad. Uzasadnione zatem wydaje się twierdzenie, że nie byłoby Platonskiej filozofii, gdyby nie filozofia Protagorasa.

Życie Platona przypada na epokę rozwoju kultury starożytnej Grecji zapoczątkowaną odrzuceniem dotychczasowego przedmiotu filozofii wraz z tradycyjnymi wartościami. Przełom filozoficzny, z jakim mamy do czynienia w V wieku p.n.e., swoim zakresem objął tak epistemologię, ontologię, jak i aksjologię. Tradycyjnie Sokratesowi przypisywane autorstwo owego przełomu w niniejszej pracy niejako „zwrócono” autentycznemu jego twórcy, którym bez cienia wątpliwości jest Protagoras. To właśnie filozof z Abdery odrzucił tradycyjny przedmiot przedsofistycznych filozofów na rzecz uczynienia z człowieka nowego centrum filozoficznych zainteresowań. Wraz z metafizycznym kryterium prawdziwości sądów Protagoras odrzucił kosmiczne wzorce postępowania oraz zaproponował odmienne od dotychczasowego pojmowanie kategorii doskonałości (*arete*), ściśle wiążąc ją z wykształceniem i wiedzą.

Za sprawą Platona w szeroko pojętej humanistyce wciąż jednak funkcjonuje stereotyp sofistyki jako, w najlepszym wypadku, zjawiska filozoficznie mało istotnego. Do współczesności prawda o sofistach pogrążona była w „mrokach” historii filozofii, powszechnie natomiast obowiązywała Platonska dyrektywa, wedle której „[...] koncepcjom sofistów nie przysługuje miano filozofii ze względu na brak metafizycznego uzasadnienia”⁴³. Przekonanie Platona przejął Arystoteles: „[...] sofisci chcą uchodzić za filozofów, mądrość bowiem sofistyczna jest tylko pozorna [...]. Sofistyka jest tylko filozofią pozorną, a w rzeczywistości nią nie jest”⁴⁴; „[...] trafnie powiedział Platon, że sofistyka błąka się w mrokach niebytu”⁴⁵. Pragnę podkreślić, iż wobec tego, że stanowisko odmawiające sofistyce filozoficznego podłoża nie należy do wyjątkowych, stanowczo odrzucam platońsko-arystotelesowską perspektywę ujmowania sofistyki, która – zestawiana z „prawdziwą” filozofią Platona i Arystotelesa – z konieczności przedstawia się nam negatywnie.

⁴² Jako członek rodziny arystokratycznej Platon z dużym prawdopodobieństwem słuchał Protagorasa. Nawet jeśli podchodząc do kwestii sceptycznie, odrzucimy możliwość pobierania przez Platona lekcji u Protagorasa, to istnieją wszelkie racje, by uznać, że Platon znał pisma sofisty z Abdery i choćby w tym sensie miał kontakt z jego filozofią.

⁴³ J. Gajda, *Sofiści*, s. 46.

⁴⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 1004b.

⁴⁵ Ibidem, XI, 1064b.

Pomimo zapału, z jakim Platon zwalczał Protagorasa, wysiłki Ateńczyka przyniosły odwrotny do zamierzonego skutek. Platon bowiem przekazał potomnym fragmenty filozofii Protagorasa, dając nam możliwość wolnego od Platońskiej interpretacji zrekonstruowania myśli filozofa z Abdery, jak również możliwość oceny zasadności argumentacji Platona w obliczu zachowanych słów swojego oponenta. Poza przedstawieniem wpływu Protagorasa na Platona, zadość czyniąc wymogowi rzetelności historycznej, starałem się również pokazać, że z samych tylko pism Platona wynika, iż myśl Protagorasa jest filozofią⁴⁶.

THE INFLUENCE OF PHILOSOPHY OF PROTAGORAS ON THE THOUGHT OF PLATO

Summary

The article concerns a widely ignored influence of Protagoras on Plato. My objective is to show that generally speaking there would be no Plato's philosophy if it was not for the thought of Protagoras. The philosopher from Abdera influenced Plato on many levels. I started off with pointing out that Protagoras "gave" young Plato directions towards his crystallised philosophy. Consequently, I argue that Plato created his world of infinitely existing ideas in opposition to Protagoras's epistemology. Moreover, in order to prove that sophists are not philosophers, later on Plato abandoned his so-called middle philosophy and once again changed his views, forming his late philosophy of five principles.

Adj. Izabela Ślusarek

⁴⁶ Platon, argumentując na rzecz tezy, że sofistyka nie jest filozofią, przypisuje jej przedstawicielom konkretne stanowiska filozoficzne, co paradoksalnie stanowi najistotniejszy argument za tym, że sofistyka jest filozofią. Przytaczane przez Platona poglądy Protagorasa z powodzeniem dają się usytuować w obszarze epistemologii, ontologii i aksjologii.