

Cyprian Mielczarski (Warszawa)

Nihilizm i prawo silniejszego a praworządność w nauce sofistów

W V wieku p.n.e. w epoce ateńskiej demokracji pojawiła się nowa generacja mędrców i nauczycieli zwanych sofistami¹, którzy dokonali pierwszego antropologicznego zwrotu w dziejach naszej kultury. Uprawiali oni filozofię praktyczną i przyczynili się w znacznym stopniu do desakralizacji praw, wyodrębniając w sposób racjonalny sferę społeczną w życiu człowieka². Wówczas powstały początki europejskiej myśli społeczno-politycznej. Sofiści stworzyli ideę ewolucji cywilizacji oraz pojęcie umowy społecznej i prawa natury. Niektórzy z nich (Hippiasz, Antyfont) głosili zasadę braterstwa i powszechnej równości między ludźmi, którą przejęli stoicy i która później ukształtowała nowożytną myśl liberalną i lewicową. Wielką zasługą sofistów jest uformowanie podstaw *paidei* greckiej, którą pojmowali jako edukację opartą na wiedzy i sprawności oralnej – celem ich było wychowanie obywateli, prowadzące do przystosowania społecznego³.

¹ Termin *sofista* oznaczał początkowo mędrca, znawcę i posiadacza wiedzy. Na przykład Herodot nazywał sofistą Pitagorasa i Solona (I, 29; IV, 95). Diogenes Laertios podaje, że sofistami nazywano nie tylko mędrców, ale i poetów, na przykład Homera i Hezjoda (I, 12), a zatem poezję kojarzono z mądrością uniwersalną, która jest podstawą wychowania.

² Zob. K. R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1: *Urok Platona*, Warszawa 1993, s. 79 *et passim*.

³ Wychowawcze i społeczno-polityczne aspekty sofistyki omawia autor w: *Spółeczna i polityczna myśl sofistów – Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 50–51 (2006).

Oprócz konwencjonalizmu prawnego, egalitaryzmu i kosmopolityzmu formacji tej zawdzięczamy także załączki następujących idei, które ukształtowały nowożytną liberalną myśl polityczną⁴: relatywizm i permisywizm społeczny, utylitaryzm, racjonalizacja religii i obyczajów, społeczna i cywilizacyjna funkcja pracy, kult sprawności społecznej i praworządności.

Jednak już w starożytności, a także w następnych epokach sofistów często postrzegano negatywnie, ponieważ uznano ich za twórców próżnej retoryki, immoralizmu i pojęcia „prawa silniejszego”⁵. Ponadto ich sensualistyczne zasady teoriopoznawcze odrzucone zostały przez całą niemal tradycję filozofii klasycznej, która wywierała bardzo opiniotwórczy wpływ na naszą kulturę co najmniej do XVIII wieku. Rzeczywiście Protagoras i inni sofiści głosili manifestacyjnie sensualizm poznawczy, który stał się z czasem pożywką skrajnego relatywizmu i rozkwitu retoryki, pojmowanej jako bezwzględne narzędzie argumentacji dialektycznej.

Oczywiście do negatywnej oceny całej sofistyki w znacznym stopniu przyczynił się Platon, który ukazał tę formację jako całkowitą i sugestywną antytezę prawdy filozoficznej. W jego ujęciu postawa i poglądy Sokratesa w konfrontacji z sofistami ukazują konflikt między filozofią a demokracją, utożsamianą przez Platona z relatywizmem sofistycznym. Konflikt ten jest przejawem ogólnej opozycji między polityką i etyką, która miała szczególny wymiar u schyłku V wieku p.n.e., kiedy to demokracja ujawniła swe wszystkie negatywne cechy. Postępowanie zarówno ówczesnych przywódców arystokracji jak i demagogów, manipulujących tłumem, nie miało nic wspólnego z dobrem państwa. Istotą sporu Sokratesa z sofistami jest opozycja między skutecznym działaniem, a dążeniem do prawdy i dobra, których poznanie powinno być celem życia człowieka. Poznanie jest wiedzą, która opiera się na prawdzie. Ta zaś powinna być podstawą postępowania politycznego, które musi być oparte na wartościach etycznych, a nie na grze politycznej. Do właściwego postępowania dochodzimy przy pomocy rozumu – intelektualizm etyczny Sokratesa wykluczał racjonalizm i realizm

⁴ Zob. E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1964, s. 64–73, *passim*.

⁵ Literatura na temat roli i znaczenia sofistów dla naszej cywilizacji jest bardzo bogata, wymieniam tylko najważniejsze prace: J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris 1988; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1979; J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1969; E. Levi, *Storia della sofistica*, red. D. Pesce, Napoli 1966, E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel 1948; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, Lublin 2002, s. 543; *ibidem* podstawowa filologiczno-filozoficzna bibliografia dotycząca sofistów, s. 544 n. Autor dzieli sofistów na: 1) wielkich i sławnych mistrzów pierwszego pokolenia (Protagorasa, Gorgiasza, Prodikosa, Hippiasza, Antyfonta); 2) erystów, których uosobieniem są fikcyjne prawdopodobnie postacie Eutydema i Dionizodorosa w dialogu Platona *Eutydem*; 3) polityków-sofistów (Kritiasza, Kallikleasa i Trzymacha, choć w rzeczywistości nie był on politykiem): t. 1, s. 246.

polityczny sofistów oparty na utylitarnym relatywizmie, prowadzącym do skuteczności na scenie publicznej. Retoryka w ujęciu sofistów według Sokratesa nie może być narzędziem polityki, ponieważ niesie ze sobą niebezpieczeństwo odezwania słów od wartości i wiedzy, a powinny one służyć do poszukiwania prawdy, a nie do przekonywania innych do swoich racji. Traktowanie sztuki przekonywania jako najwyższej umiejętności deprawuje charakter jednostki, ponieważ czyni z umiejętności wpływania na innych najwyższą wartość. Tymczasem zadaniem człowieka jest stałe kształtowanie własnej duszy, która stanowi jego istotę⁶. Dlatego Sokrates uważał, że metodą właściwie pojętej retoryki jest „przemawianie w duchu najwyższego dobra”⁷, aby słuchający obywatele stawali się lepszymi ludźmi – nie należy schlebiać odbiorcom, aby osiągnąć swój cel polityczny, ale zawsze należy mówić prawdę niezależnie od tego, czy jest ona miła czy niemiła słuchaczom. Prawdziwa retoryka jest walką etyczną, której celem jest doskonalenie duszy. Dyskutujący z filozofem Kallikles stwierdza, że wśród ówczesnych mówców nie ma ani jednego, który realizowałby tę zasadę. Trzeba otwarcie przyznać, że Sokratesowska koncepcja retoryki polega na propagowaniu racjonalistycznej nauki etycznej, a nie na uczeniu sztuki politycznej, prowadzącej do realizacji określonych celów polityki praktycznej.

Kluczowym pojęciem etyki sokratejskiej jest *enkráteia*, co oznacza panowanie nad sobą, oparte na umiarkowaniu i stałości⁸. Wolność pojmował Sokrates w kategoriach moralnych jako panowanie nad instynktami i popędami⁹. Będąc przeciwnikiem relatywistycznego traktowania sprawiedliwości i praw, uważał, że zadaniem polityka jest oparcie funkcjonowania państwa na stałych zasadach wynikających z intelektualnej analizy natury dobra. Był negatywnie nastawiony do konformizmu politycznego. Państwem powinni zarządzać ludzie wyróżniający się osobowością i stałą postawą moralną, wynikającą z dążenia do rzeczywistej mądrości, a nie dostosowaną do opinii ludzkich, których nie można utożsamiać ani z wiedzą, ani z mądrością. Zatem władza powinna należeć do elit moralnych, dlatego Sokrates nie aprobował demokracji jako systemu, w którym do władzy dochodzą ludzie przypadkowi, często o niepojętych żądaniach i instynktach.

Wychowanie w ujęciu sofistów zmierzało do zupełnie innego celu niż ten, który stawiał przed człowiekiem Sokrates. Chcieli oni kształcić jednostki aktywnie funkcjonujące w społeczeństwie – *arête* to sprawność polityczna. Otwarcie przyznawali, że kształcą przywódców państwa. Ich nauczanie zmierzało do wpojenia młodym ludziom praktycznego zmysłu opartego na racjonalnych i utylitar-

⁶ Zob. Reale, t. 1, Lublin 1994, s. 316–325.

⁷ Zob. Platon, *Gorgiasz*, 502 e–503 b.

⁸ Zob. *ibidem*, I, s. 335–338; por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 2, Warszawa 1964, s. 102 n.

⁹ Zob. *ibidem*, t. 1, s. 337.

nych podstawach. Tymczasem Sokrates uważał, że polityk powinien przede wszystkim kształtować własny charakter, aby predestynował go do działalności państwowej. Platon wkłada w usta Sokratesa pogląd, że dobry polityk nie tylko dba o własną duszę, ale także „podejmuje troskę o dusze ludzi”¹⁰. Jest on zatem wychowawcą społeczeństwa.

Ówczesni autorzy komedii wyśmiewali sofistów i ich przewrotność w argumentacji, ponieważ zaczęto kojarzyć ich formację intelektualną z wulgarnym relatywizmem i ze zwyrodniałą retoryką, którą nazywano erystyką. Sztuka ta uczyła, jak czynić argument słabszy mocniejszym i odwrotnie – celem było nabycie umiejętności obalania każdego twierdzenia. Diogenes podaje, że Protagoras (prawdopodobnie pierwszy wielki sofista) w dysputach dialektycznych nie zajmował się treścią myśli, lecz koncentrował się na słowach, stając się w ten sposób protoplastą erystyki. Uczył także jako pierwszy, jak odpierać tezy ogólne¹¹. Uważał przy tym, że wszystkie twierdzenia są równie nieuzasadnione, dlatego żadnego nie można obalić ani udowodnić.

Jednak za pierwszego propagatora i nauczyciela retoryki w Atenach uchodził Gorgiasz z Leontinoi, także jeden z największych sofistów, który okazał się twórcą skrajnie sceptycznej postawy, nazwanej później nihilizmem¹². W dziele *O niebycie*, które zaginęło, twierdził, że nic nie istnieje, a jeśliby istniało, to byłoby niepoznawalne, a gdyby zostało poznane, to i tak nie możnaby tego wyrazić ani przekazać¹³. Argumentację jego najkrócej można streścić w sposób następujący: myśli i słowa nie są identyczne z rzeczami, które zawsze są odmiennie postrzegane przez różne podmioty i dlatego są odmiennie wyrażane przy pomocy różnych słów¹⁴. Tezy te są polemiką z Parmenidesem, który twierdził, że byt i myśl są jednym i tym samym, ponieważ można pomyśleć jedynie o tym, co istnieje. Gorgiasz zaś dowodził, że można pomyśleć o wielu rzeczach, które, jak wszyscy wiemy, realnie nie istnieją, na przykład Scylla i Chimera¹⁵ – jest to dowód na to, że nie ma żadnego związku między bytem a myślą. Jeżeli myśl nie wyraża naprawdę tego, co istnieje, nie można w żaden sposób przekazać słowami niczego, co miałyby niepodważalną wartość ontologiczną – stanowisko to oznacza całkowite zerwanie więzi między *logosem*, czyli myślą i słowem a by-

¹⁰ Gorgiasz, 504 d–e.

¹¹ Diogenes Laertios, IX, 52–53.

¹² Zachowały się jedynie dwa dzieła Gorgiasza: *Pochwała Heleny i Obrona Palamedesa*, najnowsze wyd.: *Gorgias von Leontini: Reden, Fragmente, und Testimonien*. Herausg. T. Buchheim, Hamburg 1989.

¹³ Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom.*, VII, 65 nn; op.cit., VII, 87; Ps. – Arystoteles, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 979a – 980b (wg wyd. Bekkera).

¹⁴ Zob. H. J. Newinger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift „Über das Nichtseiende”*, Berlin–New York 1973

¹⁵ Zob. Sekstus Empiryk, *ibidem*, VII, 80.

tem¹⁶. Wówczas taki stosunek do myśli i słowa musiał wydawać się czymś szczególnie drastycznym, ponieważ stosując zasady teoriopoznawcze sofisty, należałoby odrzucić całą mitologiczną i pojęciową sferę kultury greckiej, która stanowiła przecież istotę aksjologiczną i „narracyjną” tej cywilizacji. Dzieło Gorgiasza bowiem podważało wiarę w to, co dzisiaj nazywamy „narracją” kulturową, której zasadniczym elementem dla Greków była mitologia. Według niego nie istniała żadna obiektywna i absolutna prawda – wszystko zatem jest fałszem. Pogląd ten całkowicie przeczył istnieniu jakiegokolwiek tradycji intelektualnej i wychowawczej, opartej na przekonaniu, że istnieją określone i niezmiennicze wartości, co nadaje tej orientacji także bardzo istotny wymiar polityczny, ponieważ Gorgiasz zakwestionował w ten sposób obiektywną podstawę wszelkich urzędów państwowych i społecznych. W świetle najnowszych badań i rekonstrukcji myśli sofisty jego traktat *O niebycie* jest totalnie destrukcyjną i prowokującą rozprawą z całą dotychczasową grecką kulturą intelektualną¹⁷ – znaczenie nauki Gorgiasza możnaby przyrównać do demonstracyjnie obrazoburczej i antyortodoksyjnej filozofii dzisiejszych postmodernistów. Cały niemal tekst traktatu był wypełniony paradoksalnymi dowodami obalającymi wszystkie dotychczasowe twierdzenia greckiej tradycji filozoficznej i literackiej. Sofista okazał się wielkim mistrzem dialektyki, jednak w starożytności i także w czasach nowożytnych tego typu negatywnej refleksji nie uważano za prawdziwą filozofię¹⁸. Wydaje się, że fakt zaginięcia traktatu świadczy o braku poważnego zainteresowania taką literaturą.

Wyciągając wnioski światopoglądowe z założeń epistemologicznych sofisty należałoby przyznać, że nie istnieją żadne obiektywne prawa naturalne, które powinny być przestrzegane przez ludzi. Tak skrajnie sceptyczne przekonania łączył Gorgiasz z głęboką wiarą w to, że przy pomocy słów można przekonać każdego do wszystkiego. Mówił, że słowo to „władca potężny”, który potrafi u ludzi wywołać każdy stan ducha i skłonić bądź zniechęcić do wszystkiego¹⁹. Siła przekonywania właściwa słowom i sprawność dialektyczna kształtuje dusze ludzi²⁰, których raczej interesują mniemania niż prawda.

¹⁶ Por. W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, „Hermes”, 86 (1958), s. 425–440.

¹⁷ Zob. Z. Nerczuk, *Traktat O niebycie Gorgiasza z Leontinoi*, „Przegląd Filozoficzny”, VI, 1997, 3 (23), s. 79–84, por. s. 79 i 92–94.

¹⁸ Przykładem tego typu postawy z najnowszej epoki może być decyzja Realego, aby nie zajmować się wywodami Karneadesa, ponieważ jego nauka niczego nowego nie buduje, a wszystko obala; zob. Reale, t. 3, Lublin 1999, s. 516.

¹⁹ *Pochwała Heleny*, 13 (Diels-Kranz, 82, B 11): „Słowo to potężny władca, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich: jest bowiem władne i strach powściągnąć i troskę oddalić i radością napełnić i litość wzbudzić” (tłum. J. Gajda). Fragmenty presokratyków cytujemy wg 6 wyd. dzieła Dielsa, zmodyfikowanego przez Kranza, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952, t. 1–3).

²⁰ *Ibidem*: „...siła przekonywania właściwa słowu...duszę kształtuje tak, jak chce...” (tłum. j.w.).

W ten sposób wartość słowa wybija się u niego ponad wartość prawdy, która tak naprawdę nie istnieje. Dlatego poświęcił się nowej sztuce – retoryce, której uczył z wielkim powodzeniem, twierdząc, że ten, kto opanował umiejętność mówienia, będzie bardziej skuteczny we wszystkich dziedzinach niż specjaliści. Przekonanie o tym, że ludzie ulegają atrakcyjnie podanym opiniom, to pierwociny nauki o wpływie jednostek na inne jednostki – tę dziedzinę humanistyki nazywamy obecnie psychologią społeczną, która odnosi wielkie triumfy w naszej epoce, zdominowanej przez sztukę reklamy i oddziaływania medialnego.

Gorgiasz uważał się za właściwego nauczyciela dzielności, którą pojmował racjonalnie właśnie jako sprawność w oddziaływaniu na innych i ogólną skuteczność życiową, zarówno zawodową, jak i polityczną. Sądził wprost, że elementem każdej dzielności jest umiejętność rządzenia ludźmi²¹, którą daje sztuka przekonywania nazywana przez niego najwyższym dobrem, ponieważ zapewnia ona człowiekowi wolność oraz umożliwia kierowanie innymi, co, jak wiemy, pełni ważną rolę w każdej demokracji, a miało szczególne znaczenie w ateńskiej demokracji bezpośredniej, gdzie każdy obywatel miał prawo, a nawet obowiązek stanowienia i egzekucji praw²². Gorgiasz za właściwą umiejętność życiową uznawał to, co dzisiaj określamy umiejętnościami politycznymi i socjotechnicznymi – etyka została zastąpiona pragmatycznym realizmem, który z jednej strony daje wolność pojmowaną jako możliwość podejmowania decyzji we własnych sprawach, z drugiej zaś sankcjonuje wywieranie wpływu na innych. Należy jednak podkreślić, że sofista pojmował sztukę wymowy jako narzędzie, które powinno być wykorzystywane jedynie do realizacji sprawiedliwych celów²³, a zatem jego nauka miała podłoże etyczne, bardzo istotne w odniesieniu do sfery publicznospołecznej – uważał on, że słowa powinny nakłaniać do tego, co dobre i pożyteczne dla państwa. W istocie Gorgiasz jest przykładem orientacji utilitarnej, tak jak Protagoras, który sądził, że, jakkolwiek nie istnieje absolutne dobro i obiektywne kategorie moralne, jednak miarą dobra jest użyteczność – mędrzec rozpoznaje to, co jest bardziej pożyteczne dla państwa i potrafi do tego przekonać innych²⁴. Dobrem zatem jest to, co pożyteczne dla wspólnoty społecznej. Wynika z tego, że nauka obu sofistów oparta była na propaństwowych założeniach aksjologicznych. Jeżeli chodzi o konkretne poglądy polityczne Gorgiasza, to wiadomo, że był zwolennikiem symmarchii ateńskiej i idei panhelleńskiej, ponieważ nawoływał Greków do zaniechania walk wewnętrznych i do zgodnego połączenia wszystkich sił przeciw barbarzyńcom, co czyni go być może, jak przypuszcza Turasiewicz, orędownikiem wielkomocarstwowej polityki demo-

²¹ Platon, *Menon*, 73 c.

²² Platon, *Gorgiasz*, 452 d-e.

²³ *Ibidem* 457 b-c.

²⁴ Platon, *Teaitet*, 166 d-167 d (Diels-Kranz, 80, A 21).

kratów ateńskich²⁵. Na pewno też miał poglądy demokratyczne, ponieważ w jednej z mów twierdził, że wszyscy obywatele są równi – nie ma jednak żadnych dowodów, że równość tę wyprowadzał z jakiegokolwiek prawa natury²⁶.

W ujęciu Gorgiasza *areté* w żadnym wypadku nie jest wrodzoną cnotą wyższości – stanowi skuteczną umiejętność postępowania prowadzącą do sukcesów w relacjach społecznych, którą można osiągnąć poprzez opanowanie wymowy. W powyższych poglądach widać nową zupełnie koncepcję stosunków międzyludzkich, opartych na wzajemnym oddziaływaniu poprzez sprawność oralną i umiejętności perswazyjne wynikające z ogólnego wykształcenia – Gorgiasz często posługiwał się argumentacją przejętą z poezji, podobnie jak inni sofisci. W swojej kontrowersyjnej nauce podjął pionierską na gruncie antycznej kultury problematykę dotyczącą tej sfery ludzkiego działania, którą dzisiaj nazywamy teorią komunikacji społecznej²⁷. Odgrywa ona szczególną rolę w ustroju demokratycznym, ponieważ „skuteczność komunikacyjna” jest, jak twierdzi wielu współczesnych teoretyków pedagogiki społecznej, podstawową umiejętnością konieczną, aby normalnie funkcjonować w społeczeństwie opartym na konfrontacji i uzgadnianiu stanowisk²⁸. Z negatywnej teorii poznania Gorgiasza wynika, że słowo nigdy nie będzie nośnikiem całkowicie wiernego przekazu rzeczywistości, ponieważ jest czymś niejednoznacznym, co wynika z natury indywidualistycznego zarówno postrzegania, jak i przekazu, który będzie brzmiał zawsze inaczej – wszystko zależy od tego, kto będzie przemawiał, recytował, rozmawiał, lub przesyłał komunikaty w inny sposób. Mowa jest zatem pewną grą prowadzoną przy pomocy z natury niobiektynych słów, których celem jest oddziaływanie na odbiorcę²⁹. W mowie popisowej *Obrona Palamedesa* Gorgiasz daje do zrozumienia, że prawda sama z siebie nie ma mocy przekonywania, istotny jest sposób i forma przekazu tej prawdy. Dlatego tak istotna jest sztuka przekonywania, która przewyższa wszystkie inne sztuki³⁰. Te słowa sofisty należy trak-

²⁵ R. Turasiewicz, *Sofista Gorgiasz w kręgu wielkomocarstwowej polityki Aten*, „Meander” XXV, 7–8, 1970, s. 305–329. Takie stanowisko sofisty, który był metoikiem, wynikało prawdopodobnie z jego przekonania o konieczności sojuszu między Atenami a jego rodzinnym Leontinoj na Sycylii – chodziło o przeciwstawienie się wpływowi Sparty.

²⁶ J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, Wrocław 1986, s. 214.

²⁷ Por. Nerczuk, *op. cit.*, s. 90 n.

²⁸ Tego typu poglądy są podstawą pojęcia „interakcji”, stanowiącej jeden z dwóch podstawowych wymiarów rzeczywistości społecznej (obok „pracy”) w teorii działania komunikacyjnego Habermasa, którego filozofia społeczna doskonale oddaje komunikacyjnego ducha cywilizacji demokratycznej. Stosując jego pojęcia można uznać, że sofisci jako pierwsi zajmowali się „stosunkami intersubiektywnymi” (zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t. 1, Warszawa 1999, s. 639 n.).

²⁹ Por. W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I T., 3 B., München 1940, s. 71.

³⁰ Platon, *Fileb*, 58 a.

tować jako zasadnicze dowartościowanie stosunków międzyludzkich opartych na sztuce perswazji – w ten sposób jego podstawowe spostrzeżenia dotyczące komunikacji słownej można rzeczywiście potraktować jako początek teorii komunikacji społecznej, którą obecnie teoretycy demokracji traktują jako klucz do zrozumienia relacji międzyludzkich w warunkach liberalnego społeczeństwa postindustrialnego. Jedną z cech tego społeczeństwa ma być zastąpienie przemocy fizycznej i materialnej przez sztukę perswazji przy pomocy słów, symboli, znaków i mediów. Niektórzy wprost sądzą, że umiejętność komunikacji społecznej jest najważniejszą cechą współczesnego człowieka, bez której nie jest w stanie żyć sprawnie w jakiegokolwiek wspólnocie ludzkiej, ponieważ funkcjonowanie w każdej grupie społecznej wymaga tego, co nazywamy obecnie asertywnością, czyli umiejętności skutecznego obrony swoich racji i wyrażania własnego stanowiska. Bez wątpienia Gorgiasz był antycznym pionierem tych umiejętności.

Według naszego sofisty jedni ludzie panują nad drugimi nie dzięki stosowaniu siły i gwałtu oraz innych przewag natury fizycznej, ale dzięki racjonalnie uzasadnionej dominacji wynikającej z umiejętności wpływania na innych ludzi. Szczególnie interesujące jest gorgiaszowe ujęcie wolności, którą w jego mniemaniu możemy osiągnąć, jeżeli potrafimy ją sobie wywalczyć poprzez wykorzystanie naszych umiejętności wywierania wpływu na innych. Takie ujęcie wolności zgodne jest z niektórymi współczesnymi jej interpretacjami, według których człowiek, jeśli nie chce być zdominowany przez innych, sam musi wywierać na nich określony wpływ, choćby po to, aby obronić własną pozycję, ponieważ inaczej będzie musiał podporządkować się sytuacji stworzonej przez sprawniejsze jednostki³¹ (mówią o tym psychologowie społeczni i teoretycy asertywności).

Jeśli chodzi o definicję dzielności Gorgiasz mówił: „...dzielność ciała i duszy, także i każdej istoty żywej nie bierze się tak prześlicznie ni stąd ni zowąd, tylko wymaga porządku należytego stanu i sztuki, która każdemu z nich odpowiada [...] Zatem doprowadzenie do pewnego porządku i ładu stanowi dzielność każdej rzeczy”³². A zatem dzielność fizyczna i duchowa jest swego rodzaju sprawnością wynikającą z pewnego porządku i ładu, które opierają się na zasadach określonej sztuki. Dążenie do porządku w duszy jest dzielnością – po pierwsze widać tutaj niewątpliwie element pewnej jakości etycznej, po drugie wpływ starogreckich

³¹ Zob. np. H. A. Giroux, *Theories of Reproduction and Resistance in New Sociology of Education: A Critical Analysis*, „Harvard Education Review”, 3 (53), (1983); *passim*. Autor jest reprezentantem radykalnej opcji – twierdzi, że celem edukacji jest nie tylko sprawowanie kontroli nad własnym życiem, lecz także tworzenie i zdobywanie władzy. A zatem zadaniem szkoły nie jest przekazywanie wiedzy, lecz tworzenie podmiotów politycznych. Por. A. Szpociński, *Wytłanianie się nowego ładu edukacyjnego we współczesnej Polsce*, „Kultura współczesna”, 3 (37), 2003, s. 5–17, zob. s. 14–15.

³² Platon, *Gorgiasz*, 506 d–e.

idei wychowawczych opartych na harmonii duszy, obecnych choćby u pitagorejczyków. Idee te są także podstawą Platonskiej teorii wychowania. Jednak sposób pojmowania cnoty–dzielności (*areté*) jest całkowicie praktyczny i pozbawiony jakichkolwiek normatywnych uogólnień pojęciowych: „Nietrudno powiedzieć, Sokratesie [czym jest dzielność]. Naprzód, jeżeli ci chodzi o dzielność mężczyzny, łatwo powiedzieć, że dzielność mężczyzny polega na tym, aby być zdolnym do zajmowania się sprawami państwa. I żeby przy tym zajęciu przyjaciółom wyświadczać przysługi, a nieprzyjaciółom szkodzić, a samemu się strzec, żeby cię szkoda nie spotkała. A jeżeli chcesz mówić o dzielności kobiety, to nietrudno ją opisać: kobieta powinna dobrze gospodarować, dbać o wszystko w domu i być poddaną mężowi. A inna znowu jest dzielność dziecka, inna rodzaju żeńskiego, inna męskiego, inna starszego człowieka, inna wolnego, a inna niewolnika. I innych wiele dzielności istnieje, więc to nie jest żaden kłopot powiedzieć o dzielności, czym jest. Bo zależnie od czynności i od wieku życia każdy z nas posiada jakąś dzielność potrzebną w każdej sprawie”³³.

W tych słowach widać oczywiście świadomość pragmatycznych zasad prowadzenia polityki w ustroju demokratycznym, opartym na rywalizacji stronnictw i koterii – mężczyzna musi umieć pomagać politycznie przyjaciółom i szkodzić wrogom postępując tak, aby nikt nie mógł zagrozić jego pozycji w państwie. Jest to bardzo realistyczne pojmowanie państwa jako przestrzeni partykularnych interesów osobistych i grupowych. Z drugiej strony widzimy tutaj bardzo realistyczną etykę społeczną, której podstawą jest przekonanie, że cnotą możemy określić osobistą sprawność i umiejętność postępowania człowieka w każdej sytuacji i w każdym czasie – takie ujęcie właściwego zachowania jednostki w sferze społecznej jest odpowiednikiem dzisiejszej tak zwanej poprawności politycznej, która w szerokim tego słowa znaczeniu kojarzy się z umiejętnością podporządkowania się ogólnie akceptowanym normom społecznym, politycznym i obyczajowym.

Ponadto Gorgiasz był twórcą teorii pozytywnego oszustwa – twierdził, że można stosować kłamstwo nawet wobec przyjaciół, jeśli tylko służy ono ich dobru³⁴. Takie relatywistyczne rozumowanie w oczywisty sposób sankcjonowało instrumentalny stosunek do prawdy w polityce. Istotnym elementem owej teorii było przekonanie Gorgiasza o pozytywnym kłamstwie zawartym w poezji. Nie można także pominąć ogromnych zasług Gorgiasza dla rozwoju prozy artystycznej – tradycja antyczna traktuje go jako twórcę i teoretyka wyrafinowanych środków retorycznych oraz mistrza rytmicznego, eleganckiego i urzekającego stylu³⁵. Cała jego nauka pedagogiczna zmierzała do wpojenia umiejętności uwodze-

³³ Platon, *Menon*, 71e–72 a, tłum. Witwicki, por. Diels-Kranz, 82, B 18.

³⁴ Sokrates nie potępiał tego typu „sprawiedliwych oszustw“, zob. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 2.

³⁵ Zob. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, s. 470–475.

nia słuchaczy i wywierania wpływu na ich psychikę za pomocą sprawności oralnej – dlatego można go nazwać twórcą pierwocin socjotechniki, która będzie zawsze popularna w każdej cywilizacji opartej na wolnej grze sił politycznych i ekonomicznych.

A zatem z nauk tego sofisty można wysnuć wniosek, że właściwy stosunek do rzeczywistości społecznej i skuteczne zachowanie wymagają głoszenia interesująco i przekonująco podanych poglądów dostosowanych do okoliczności – są to wszystko tezy odrzucone później przez idealistyczną absolutystyczną etykę. Także i dzisiaj są one sprzeczne z potocznym i aksjologicznym rozumieniem uczciwości i prostolinijności, co jest dowodem tego, że nadal znajdujemy się pod silnym wpływem sokratycznej tradycji etycznej i wychowawczej. Jednak nie da się zaprzeczyć, że tego typu konformistyczne i zmienne zachowanie w relacjach politycznych prowadzi często do skutecznej realizacji celów, zwłaszcza w warunkach społeczeństwa demokratycznego, którego istotą jest stała zmienność praw i obyczajów – na przykład obecnie na przełomie XX i XXI wieku szczególnie szybkie tempo takich zmian dostrzegamy zarówno w Europie, jak i w Ameryce. Przedstawiając te światopoglądowo-wychowawcze i polityczne aspekty poglądów naszego sofisty możemy go uznać za twórcę teorii konformizmu i poprawności politycznej, która jest, jak podkreślają to prawie wszyscy teoretycy i publicyści demokratyczni, istotnym elementem kultury współczesnej.

Gorgiasz oceniał bardzo wysoko siłę poezji, swój styl wzorował na rytmie mowy wiązanej, a szczególnie pochlebnie wyrażał się o tragedii. Kwestia znaczenia poezji miała wówczas charakter społeczny – Platon tę kwestię rozważał jako zagadnienie polityczne, ponieważ w Grecji uważano powszechnie poezję (razem z muzyką) za zasadniczy element wychowania, a właśnie kształtowanie charakteru obywateli było według filozofa podstawą jedności państwa.

Przemiany społeczne w kulturze greckiej spowodowały, że w V wieku wymiar uniwersalistyczny miała poezja tragiczna (podobnie jak w poprzedniej epoce epos homerowy), ponieważ pełniła rolę sztuki objaśniającej świat i jego prawa, w tym zasady funkcjonowania *pólis*. Dlatego Gorgiasz, świadomy potęgi słowa, wypowiedział się na temat tragedii twierdząc, że wprowadza ona doskonałą iluzję będącą oszustwem, w wyniku którego oszukujący, czyli poeta, jest bardziej sprawiedliwy niż oszukiwany, czyli widz, który zarazem uzyskuje mądrość, której nie mają ci, którzy nie ulegli oszustwu³⁶. Zdanie to jest doskonałym przykładem dialektyki retorycznej sofisty, jednak tkwi w nim istotny sens – w wypadku poezji oszustwo (*apáte*) ma pozytywną wartość, a zatem jest sprawiedliwe, mimo że nie jest prawdą. Widz zaś doznając złudzenia, czyli ulegając nieprawdzie, staje się mądrzejszy poprzez doznanie określonych wrażeń psycho-

³⁶ Diels-Kranz, 82, B 23 (jest to fragment z *Pochwały Heleny*); por. Plutarch, *O chwale Ateńczyków*, 5, 348 c.

logicznych i estetycznych. W kontekście społecznym należy oceniać pochwałę tragedii, głoszoną przez Gorgiasza, jako uznanie dla jej uniwersalistycznych wartości. Ponadto te słowa sofisty mają poważne znaczenie, ponieważ są zdecydowaną pochwałą sztuki poetyckiej jako dziedziny odgrywającej istotną rolę w życiu człowieka.

Platon zaś uważał, że niezwykła moc poezji, będąca konsekwencją zespolonego oddziaływania muzyki, tańca i melorecytacji, jest czymś negatywnym i zagraża harmonijnie uformowanej duszy. Postawa filozofa ma tutaj aspekt racjonalnej opozycji wobec dionizyjskiego pierwiastka w kulturze, co nadaje jego argumentacji ogólny wymiar światopoglądowo-kulturowy. Do tej opozycji nawiązał później Nietzsche w swej słynnej teorii dwóch pierwiastków w kulturze: żywiołowego i naturalnego, pochodzącego od Dionizosa oraz racjonalnego, wywodzącego się od Apollina. Krytyczne stanowisko Platona wobec wychowawczej i kulturotwórczej roli poezji było zgodne z jego antydemokratycznym nastawieniem – w sferze kultury był przeciwnikiem demokratyzacji i otwarcia na wszystkie treści. Zdając sobie sprawę z ogromnej siły słowa poetyckiego chciał okroić tradycję poetycką, czyli ocenzurować ją, pozostawiając jedynie to, co służy właściwemu wychowaniu duszy³⁷. Zupełnie inne stanowisko wobec poezji zajmowali sofiści, których pedagogika była głęboko związana z edukacyjnym kultem słowa poetyckiego, co było przejawem kontynuacji starej tradycji greckiego wychowania (prowadzili także studia, które dzisiaj nazywamy estetyką i poetyką).

W kontekście społecznym i politycznym wychowanie sofistów jawi się jako przeciwieństwo Platońskiego konserwatywnego zamknięcia i idealistycznego ograniczenia – propagowali oni kulturę otwartą, opartą na naturalnej rywalizacji i dialogu racji, co wynikać musiało z ich sensualizmu poznawczego. Biorąc pod uwagę ówczesne realia demokratycznego społeczeństwa, w odpowiedni sposób należy odczytywać znaczenie ideałów wiedzy ogólnej, głoszonych przez wielu sofistów – przykładem jest koncepcja wiedzy encyklopedycznej (*polimathía*), propagowana przez Hippiasza, a wykpiona sarkastycznie przez Platona jako pseudowiedza³⁸.

Wydaje się szczególnie istotne, że moralistyczna i epistemologiczna krytyka poezji dokonana przez Platona burzyła całkowicie stare zasady *paidei* greckiej, oparte na poezji. Tymczasem metody kształcenia wprowadzone przez sofistów, promujące poezję i retorykę, okazały się trwałym elementem greckiej, a później rzymskiej tradycji wychowawczej aż do końca antyku (na wschodzie do upadku Konstantynopola w XV wieku). Stało się tak dlatego, że postawa sofistów wobec tradycji poetyckiej była naturalnym etapem w rozwoju kultury Hellenów, podobnie jak ich poglądy dotyczące państwa i prawa stanowiły odzwierciedlenie

³⁷ Zob. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963, s.36–49, *passim*.

³⁸ W dialogu *Hippiasz Większy*, *passim*.

ewolucji społecznej, politycznej i ustrojowej gmin greckich. Natomiast ortodoksyjnie moralistyczne koncepcje Platona dotyczące nie tylko poezji, ale i retoryki zostały odrzucone przez grecką praktykę szkolną, tak samo jak jego idealistyczne zasady ustrojowe zostały zanegowane przez późniejszą praktykę polityczną i społeczną (niestety z wyjątkiem ustrojów totalitarnych). Tymczasem sofisci stworzyli nie tylko podstawy ogólnej kultury literackiej, która była cechą epoki hellenistycznej, lecz także zapoczątkowali realistyczny i racjonalny stosunek do kwestii ustrojowych, stymulując dalszy rozwój myśli społeczno-politycznej. Zwycięstwo ich koncepcji w sferze wychowania jest o tyle interesujące, że, jak wiemy, najwięksi przedstawiciele wielu ówczesnych szkół filozoficznych generalnie potępiali teoriopoznawcze zasady sofistów³⁹. Patrząc z perspektywy rozwoju sfery społecznej, okazało się już w czasach antycznych, że realistyczne wartości pluralistycznej kultury dialektyczno-retorycznej, poetyckiej i społecznej potwierdziły się w realnej praktyce.

W czasach Sokratesa sofisci Hippiasz i Antyfont uważali, że na mocy prawa natury wszyscy ludzie są sobie równi i z tego powodu krytykowali ówczesną rzeczywistość prawną i ustrojową, jednak w tej samej epoce zrodziły się tezy i motywy intelektualne, które stały się później argumentami na rzecz uzasadnienia nierówności między ludźmi oraz panowania jednych nad drugimi. Niewątpliwie przyczynił się do tego fakt, że była to epoka kryzysu wojennego i moralnego w całej Helladzie. Przenikliwym świadectwem tego czasu jest dzieło Tukidydesa, który opisuje konflikt wojenny między Spartą i Atenami, rywalizującymi o hegemonię w Grecji. Obie strony popierały sprzyjające im stronnictwa we wszystkich *póleis* greckich i siłą wprowadzały rządy oparte na własnych założeniach ustrojowych. Tukidydes opisuje demoralizujący wpływ walk wewnętrznych, upadek moralny, zdżyczenie obyczajów oraz kryzys wszystkich wartości⁴⁰. Jego opinia dotycząca ówczesnej dekadencji moralnej jest bardzo przejmująca i w oczywisty sposób wiarygodna, ponieważ trudno posądzać tego racjonalistycznie nastawionego historyka o tendencyjne moralne uprzedzenia dotyczące sfery obyczajowej i politycznej⁴¹. Niewątpliwie przyczyną wojny peloponeskiej, która ogarnęła cały świat helleński, było przeciwieństwo ustrojowe i obyczajowe między Spartą i Atenami – w epoce Peryklesa i Sokratesa obie formacje były oparte na całkowicie odmiennych warto-

³⁹ Jednak precyzyjne badania B. Wiśniewskiego potwierdzają istotny wpływ doktryny sofistów na Arystotelesa, stoików, Epikura i sceptyków: *L'influence des sophistes sur Aristote, Épicure, stoïciens et sceptiques*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966. Autor przekonująco omawia wpływ Hippiasza na Arystotelesa, Prodikosa na Epikura, Antyfonta na stoików i Protagorasa na sceptyków.

⁴⁰ *Wojna peloponeska*, III 82–83.

⁴¹ Wpływ wojny na mentalność Tukidydesa omawia: P. R. Poucey, *The Necessities of War. A study of Thucydides' Pessimism*, New York 1980.

ściach politycznych, prawnych i światopoglądowych⁴². Był to konflikt otwartej i imperialistycznej demokracji z konserwatywną i zamkniętą etycznie arystokracją. Wojna ta unaoczniała sprzeczności obecne w kulturze i cywilizacji greckiej, które pobudziły rozwój nauki w dziedzinie polityki, państwa i prawa. Widocznym przejawem owych sprzeczności są filozoficzne i polityczne dyskusje na temat najlepszego ustroju, które zaczęły się u schyłku V wieku w podzielonych światopoglądowo Atenach i nadal toczyły się w wieku IV stając się modnym tematem ówczesnej literatury filozoficznej. Najbardziej reprezentatywnym świadectwem ówczesnych napięć intelektualnych, a także ogólnego kryzysu wartości, są dialogi Platona, które poruszają wszystkie chyba społeczne problemy, wynikające z ówczesnego konfliktu światopoglądowego i przemian politycznych oraz cywilizacyjno-kulturowych. Jednym z nich jest problem relacji między jednostką i państwem, szczególnie ważny w tej epoce – przypomnijmy, że z jednej strony ówczesne prawa i obyczaje wymagały aktywnego zaangażowania obywateli w życie polityczne, z drugiej zaś obawiano się powszechnie dominacji jednostki, ponieważ uważano to za zagrożenie wolności innych obywateli.

Problem ten ukazuje Platon w *Gorgiaszu* wprowadzając zagadkową postać bezwzględnego sofisty i polityka o imieniu Kallikles⁴³, który wygłasza następującą pochwałę sprawiedliwości panującej w naturze: „[...] natura sama pokazuje, że sprawiedliwe jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza, i potężniejsza więcej niż słabsza. A objawia się to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi, między całymi państwami i rodami, że tak się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on [...] Ja uważam, że ci ludzie [mocniejsi] dokonują tych czynów wedle natury sprawiedliwości i, na Zeusa, wedle prawa, ale prawa natury; oczywiście, że może nie wedle tego prawa, które my sobie ustalamy i urabiamy wedle niego najlepsze i najzławsze jednostki spośród nas; już za młodu je bierzemy, jak lwięta, poddajemy urokowi pięknych słów, czarem

⁴² Zob. wyczerpujące studium D. Kagana: *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaka and London 1969.

⁴³ Niektórzy badacze uważają, że pod tą postacią kryje się Charykles, jeden z tak zwanych trzydziestu tyranów, którzy objęli rządy w Atenach w wyniku interwencji Sparty po zakończeniu wojny peloponeskiej, zob. np. W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena 1922, s. 94. J. Luccioni twierdzi, że Kallikles nie był jednym z tyranów, lecz zwykłym Ateńczykiem wygłaszającym według Platona typowe poglądy świadczące o ówczesnym sposobie myślenia obywateli w demokracji, zob. *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, s. 39. Sinko podaje, że pod tym imieniem może występować wpływowy polityk Kallistratos, który „nie umiał zachować miary w przyjemnościach”. Zob. *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, Warszawa 1959, s. 860. Jaeger uważał, że pod tą postacią kryje się jakiś polityk ze sfer arystokratycznych (*op. cit.*, t. 1, 334 n). Wiadomo, że niektórzy z arystokratów stawali się przywódcami demokratów, przykładem jest Alkibiades – dlatego być może on jest, jak sądzą inni, pierwowzorem tej postaci.

kuglarskich sztuczek ujarzmiamy je mówiąc, że trzeba mieć tyle, ile drudzy i to jest to, co piękne i sprawiedliwe⁴⁴. Prawa krepują zatem naturalną wolność, co więcej w naturze są stworzenia silniejsze i słabsze, zawsze jedne mają przewagę nad innymi – taka jest istota stosunków nie tylko między istotami żywymi, ale również między państwami a nawet rodami (tutaj sofistą odnosi się do rywalizacji między rodami arystokratycznymi w wielu *póleis*) Natura sprawiedliwości polega na tym, że mocniejsi panują nad słabszymi – tak pojmuje rozmówca Sokratesa rzeczywiste prawo natury, które w jego ujęciu jest zaprzeczeniem nauki sofistów dotyczącej równości między ludźmi. Dezawuuje on wychowanie oparte na „uroku pięknych słów”, przy pomocy których wmawia się ludziom, że zasada równości jest stosowna i piękna – z tego wynika, że nie należał on do polityków ze stronnictwa demokratycznego, ponieważ pochwała wyraźnie się i dynamikę wybitnych jednostek. Jednak jego poglądy są zgodne z teorią polityczną, którą demokraci przyjmowali jako zasadę swej imperialistycznej polityki zewnętrznej⁴⁵.

Według Kalliklesa prawa stanowione zostały wynalezione przez ludzi słabych, aby obronić się przed mocniejszymi indywidualnościami, są one z natury niesprawiedliwe, ponieważ tłamszą ludzi wybitnych, którzy mają prawo do panowania nad innymi. Człowiek wyjątkowy słuchając praw staje się podobny do niewolnika⁴⁶. Kallikles gloryfikuje posiadanie i władzę, jest przeciwnikiem wychowania opartego na powściągliwości, która według niego oznacza słabość i brak indywidualności.

W istocie mamy tu do czynienia z cofaniem się w rozwoju idei prawa. Protagoras, największy z pierwszego pokolenia sofistów, uważał powstanie państwa i prawa za krok ludzi w kierunku zabezpieczenia się przed wzajemnym wyrządzaniem sobie krzywd i szkód, co interpretujemy jako początek teorii postępu cywilizacyjnego. Tymczasem Kallikles sądzi, że prawo represjonuje witalność najwybitniejszych jednostek, posuwa się nawet do tego, by pochylać zaspokojenie wszystkich naturalnych pożądań, gardzi wstydem i samoopanowaniem⁴⁷, którego poszukuje Sokrates. Sofista bezwzględnie wyznaje, że człowiek posia-

⁴⁴ Platon, *Gorgiasz*, 483 c–484 a.

⁴⁵ Por. Luccioni, *op. cit.* s. 39–40.

⁴⁶ Platon, *Gorgiasz*, 483 b–484 a.

⁴⁷ Kalikles powiada do Sokratesa: „Tylko to jest piękne i sprawiedliwe z natury, co ja ci teraz otwarcie mówię, że człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. A kiedy będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy. Tylko tego, uważam, nie potrafią ci, których jest wielu. Dlatego ganią tylko takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają, no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz; tak, jak przedtem mówiłem; ujarzmiają typy co lepsze z natury i sami niezdolni zaspokoić głodu rozkoszy, chwałą niemęskim głosem rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość.” (*ibidem*, 491 e–492 a, tłum. W. Witwicki).

dający władzę nie powinien słuchać „mniemania i szemrania tłumu”, panowanie nad sobą byłoby jego wadą, niech żyje „bujnym, szerokim życiem, bez hamulca i bez pana nad sobą” – to jest prawdziwa dzielność (*areté*), reszta to „ludzkie konwenanse przeciwne naturze”⁴⁸. Tylko ludzie słabi nie potrafią zaspokoić głodu rozkoszy. Widzimy tutaj zwyrodniały hedonizm i pochwałę namiętności, immoralizm, pogardę dla wartości społecznych oraz traktowanie wychowania i kultury jako elementu blokującego autentyczną wolę życia. Kallikles jest archetypem mocnego człowieka – pochwała poczynania jednostek autokratycznych, odrzuca ważne wartości, które wypracowała kultura grecka epoki klasycznej: wychowanie oparte na umiarkowaniu i poszukiwaniu harmonii fizyczno-moralnej, oraz kulturę społeczności demokratycznej (zasada rządów prawa, prymat zbiorowości nad jednostką). Według jego poglądów prawo natury jest prawem silniejszego. Krytykuje on także filozofię jako dziedzinę, która nie daje właściwego pojęcia o skutecznym działaniu, prowadzącym do zaszczytów publicznych, ponieważ jest to nauka oderwana od życia, nie przynosząca rzadnej wiedzy na temat państwa i prawa, ani umiejętności przekonania kogokolwiek w życiu publicznym i prywatnym⁴⁹ – filozofia jest zatem nieprzydatna w ustroju demokratycznym. Jest ona zaprzeczeniem nie tylko retoryki, ale także wszystkich zasad funkcjonowania politycznego. Kallikles uosabia cechy jednostki wychowanej przez sofistów, w jego słowach widać konflikt między intelektualizmem i idealizmem filozofii a pragmatyzmem w praktycznym postępowaniu, prowadzącym do sukcesu zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. Te napastliwe wobec filozofii słowa bezwzględnie polityka mają istotny sens światopoglądowy i wychowawczy, ponieważ problem przeciwstawienia zasad filozoficzno-moralnych brutalnym często wymogom życia praktycznego, a w szczególności politycznego, pojawia się w doktrynach wszystkich niemal klasycznych szkół filozoficznych jako opozycja między sferą, którą określano słowem *theoría*, co oznacza teoretyczne rozważanie i analizę rzeczywistości, a działaniem – *práksis*. Idealistyczna koncepcja zawarta w Platonskim *Państwie* jest totalną próbą uczynienia teorii praktyką polityczną, co okazało się niemożliwe do spełnienia we wszystkich dotychczasowych epokach.

Eksponując poglądy sofistów, Platon ukazuje problem relacji między filozofią a ustrojem politycznym, stanowiący bardzo istotne zagadnienie, szczególnie aktualne w naszej epoce. Teoretycy i badacze dzisiejszej demokracji wywodzący się z różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych oraz liberalni publicyści przeważnie jednoznacznie orzekają, że jakiegokolwiek mieszanie polityki z filozofią stanowi zagrożenie dla skutecznego funkcjonowania współczesnej demokracji, która wymaga nade wszystko pragmatyzmu i dialogu społecznego,

⁴⁸ *Ibidem*, 492 b–c.

⁴⁹ *Ibidem*, 484 c–e.

a nie ortodoksyjnej ideologii⁵⁰ – obecnie jest to niemal powszechnie panująca opinia i należy ją uznać za kontynuację formacji światopoglądowej stworzonej przez sofistów.

Prymitywne poglądy Kalliklesa potwierdzają imperialistyczną praktykę polityczną demokratów ateńskich. Jego realistyczne uznanie dla siły, potęgi i panowania należy odczytywać w kontekście Platońskiej krytyki demokracji, którą filozof oskarżał o negatywny wpływ na jednostkę ludzką, co musiało przekładać się na zbiorowe działania polityczne – najlepszym przykładem może być pełne pychy władcze traktowanie sprzymierzeńców. Wolność wyzwala u ludzi najgorsze instynkty, które prowadzą do nieustannej rywalizacji o wpływy, władzę i dobra materialne – w rezultacie pojawiają się takie jednostki, jak opisywany tutaj uczeń retorów, którego teorie usprawiedliwiające bezprawne postępowanie tyranów są odzwierciedleniem wewnętrznego zepsucia społeczeństwa ateńskiego. Przyczyną tego kryzysu według Platona było odrzucenie bezwzględnej, transcendentnej wartości prawa oraz brak pewnych ontologicznie i epistemologicznie wyższych ideałów społecznych – samo relatywistyczne wychowanie formalne oferowane przez sofistów nie mogło być dostateczną zaporą dla formowania tego typu osobowości, co Kallikles.

Oczywiście antyczna i średniowieczna filozofia moralna odrzuciła całkowicie wszystkie elementy jego postawy. Jednak takie ujęcie prawa natury i koncepcja autentycznej wielkości jednostki stały się zaczątkiem pewnego sposobu myślenia, który odegrał znaczącą rolę w wielu teoriach społeczno-politycznych epoki nowożytnej, odnoszących się do relacji między ludźmi i do opozycji *natura-kultura*. Mam na myśli niektóre poglądy Machiavellego, dziewiętnastowieczne teorie siły, filozofię Nietzschego oraz w XX wieku ideologię faszystowską. Ponadto, myśl traktująca kulturę i wychowanie jako element stanowiący represję wobec autentycznej natury człowieka jest obecna w wielu współczesnych teoriach społeczno-filozoficznych i psychologicznych oraz w literaturze pięknej XX wieku.

Do wyznawców teorii prawa silniejszego zaliczamy także Trazymacha z Chalcedonu, retora i sofistę⁵¹, który żył w czasach Sokratesa. Był autorem mów politycznych i popisowych oraz traktatu *O naturze*⁵² (niestety zachowały się tylko drobne fragmenty tych dzieł). Jego pogląd na naturę ludzką był sprzeczny z tezami Protagorasa dotyczącymi wrodzonej ludziom, czyli danej przez bogów sprawiedliwości, która kształtuje właściwy sposób postępowania oparty

⁵⁰ Por. znany tekst R. Rorty'ego *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, w: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung?*, Hrsg. vom Forum für Philosophie, Frankfurt/Main 1988, s. 273–289 (tłum. pol. P. Dehnel, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, „Odra”, 7–8, 1992).

⁵¹ Arystoteles podaje, że napisał podręcznik retoryki *Wielka sztuka* (*Retoryka* 1409 a).

⁵² Zob. Cycero, *O mówcy*, III, 32.

na słusznych prawach i obyczajach, wyznaczonych przez porządek boski. Taki zakres znaczeniowy ma greckie pojęcie sprawiedliwości – *dike*, która u Platona jako personifikacja towarzyszy zawsze Zeusowi, ponieważ jest „mścicielką uchybień wobec prawa bożego”⁵³. Tymczasem Trazymach twierdził, podobnie jak później Epikur, że bogowie nie zajmują się sprawami ludzkimi. Dowodem jest fakt, że nie dali ludziom największego dobra, jakim jest sprawiedliwość⁵⁴, którą poeci przeciwstawiali przemocy i niegodziwości. Teza sofisty była prowokacyjna wobec dotychczasowej greckiej tradycji prawnej i religijnej. Jej wyrazistym świadectwem może być twierdzenie Hezjoda, że Zeus dał inne prawo ludziom, a inne pozostałym istotom żywym – zjadają się one wzajemnie, ponieważ nie mają sprawiedliwości, którą obdarzył jedynie ludzi⁵⁵. Z tej tradycji wyrastają poglądy Protagorasa, chociaż twierdził on, że nie da się dowieść istnienia bogów. Arystoteles napisze później, że sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną⁵⁶. Trazymach zaś u Platona mówi: „sprawiedliwość to nic innego, jak tylko interes mocniejszego, a sprawiedliwe jest to, co mu służy i leży w jego interesie”⁵⁷. Prawa panujące w danym państwie nie mają nic wspólnego z prawdą, ponieważ zależą od aktualnych interesów, które realizuje władza, dzięki posiadanej sile⁵⁸. Każda rzeczywistość polityczna wynika z przewagi określonych ludzi, którzy sprawując władzę dbają o interesy własne i swoich zauszników, posługując się hasłami i wartościami zgodnymi z określoną orientacją ustrojową i światopoglądową. W ustroju oligarchicznym władzę sprawuje i kształtuje prawa dla swoich korzyści wąska grupa obywateli, która uważa się za najlepszych; w ustroju demokratycznym to samo czyni w imię hasła równości określona grupa ludzi, będąca u steru władzy; tyrania natomiast jest realizacją interesów tyrana i jego popleczników.

Poglądy Trazymacha przenika swoisty pesymizm antropologiczno-egzystencjalny, ponieważ uważał, że ludzie kierują się swoimi interesami. Nie miał żadnych złudzeń, co do intencji ludzi sprawujących rządy w różnych systemach. Był także przeciwnikiem tej formy ustroju demokratycznego, który panował w Atenach podczas wojny peloponeskiej, czemu dał wyraz w mowie politycznej *O państwie*⁵⁹. Obwinił w niej ówczesnych przywódców politycznych o sianie wzajemnej nienawiści, której konsekwencją jest zamęt i brak zgody między obywatelami. W ocenie sytuacji wykazał racjonalny zmysł – uważał, że przyczyną

⁵³ *Prawa*, 716 a.

⁵⁴ Diels-Kranz, 85, B 1.

⁵⁵ *Prace i dzie*, 276 nn.

⁵⁶ *Etyka nikomachejska*, 1129 b.

⁵⁷ Poglądy Trazymacha przedstawia Platon w *Państwie*: I, 338 c–344 c.

⁵⁸ Tezę sofisty omawia: G. F. Hourani, *Trasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, „Phronesis”, 7, 1962, s. 110–120.

⁵⁹ Zachowały się tylko fragmenty, zob. Diels-Kranz, 85, B 1.

nieszczęść, które spadły na państwo, jest niewłaściwe postępowanie polityków, a nie przeznaczenie i wola bogów. Był, podobnie jak Antyfont, zwolennikiem dawnego wychowania młodzieży, opartego na tradycji i posłuszeństwie, co może być dowodem poglądów proarystokratycznych. Wyraźnie idealizował dawne prawa, mając prawdopodobnie na myśli ustrój z I połowy V wieku (była to epoka stosunkowo umiarkowanej demokracji). Jak widać krytyka ówczesnej demokracji łączyła Platona z Trazymachem, jednak inne poglądy tego sofisty były całkowicie sprzeczne z etyką Platońską, ponieważ twierdził on, powołując się na własną obserwację rzeczywistości, że „człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy”. Jako dowód swoich tez przytacza między innymi powszechne uznanie dla silnych jednostek, które potrafiły stosując „najdoskonalszą niesprawiedliwość”, pozbawić wolności swoich współobywateli. Teorie takie musiały wówczas pobudzić ostrą polemikę o charakterze moralnym, czego wyrazem jest właśnie postawa Platona, który zarzucał sofistom, że posługując się ich poglądami, można usprawiedliwić każdą tyranję. Także późniejsza stoicko-chrześcijańska tradycja etyczna całkowicie odrzuciła tego typu poglądy i argumentację opartą na podobnym pojmowaniu praw panujących w stosunkach społecznych.

Niewątpliwie tezy Trazymacha są świadectwem ogólnego kryzysu obyczajów, wychowania i wartości, jaki nastąpił w czasie wojny peloponeskiej w okresie upadku demokracji pod koniec V wieku p.n.e.⁶⁰ Jednocześnie pojawia się kryzys gospodarczy i społeczny, którego przejawem są zaciekle walki o władzę na zgromadzeniu ludowym oraz walka propagandowa obydwu stronnictw – arystokratycznego i demokratycznego, kierowanego przez bezwzględnych demagogów. Nieszczęść dopełniają niepowodzenia wojenne i wybuchy śmiertelnej zarazy, podczas których, jak podaje Tukidydes, zapanował powszechny upadek obyczajów i pobożności⁶¹.

Ateny, pokonane przez Spartę po długotrwałej i wyczerpującej wojnie, musiały zaakceptować narzucone przez armię spartańską konserwatywne rządy oligarchiczne tak zwanych trzydziestu tyranów, którzy byli od dawna przywódcami orientacji prospartańskiej. Jednym z nich był Kritiasz, krewny Platona, uczeń Sokratesa i zaciekle przeciwnik demokracji, autor wielu dzieł pisanych wierszem i prozą, z których żadne się nie zachowało⁶². Interesował się szczególnie problematyką ustrojową, pisał między innymi traktaty dotyczące praw różnych państw greckich. Platon w swoich dialogach przedstawia go jako człowieka o wyrafino-

⁶⁰ Popper uważał, że przyczyną klęski Aten w wojnie nie była słabość moralna ustroju ateńskiego, tak jak twierdzą współcześni historycy pozostający pod wpływem Tukidydesa, lecz zdrada oligarchów. Ta interpretacja jest podyktowana sentymentem autora do demokracji ateńskiej jako pierwowzoru społeczeństwa otwartego, zob. Popper, *op. cit.*, s. 215 n.

⁶¹ Tukidydes, II, 53–54.

⁶² O jego pismach zob. Gajda, *Sofiści*, s.182–187.

wanej kulturze i wszechstronnej wiedzy, jednak jego osobowość przyczyniła się bardzo do złej opinii, którą zaczęto otaczać wszystkich sofistów. Nie był on typowym przedstawicielem tej generacji, ponieważ nie prowadził działalności nauczycielskiej – nie można zatem uznać go za właściwego merytorycznie reprezentanta poważnej sofistyki. Pochodził ze starej rodziny arystokratycznej zaangażowanej od dawna w polityczne walki wewnętrzne – jego ojciec był uczestnikiem przewrotu oligarchicznego (411 r. p.n.e.).

W wielu podręcznikach omawiających tę epokę można znaleźć twierdzenie, że poglądy i czyny Kritiasza są najlepszą ilustracją teorii prawa silniejszego. Z pewnością był człowiekiem wykształconym i aktywnym intelektualnie, jednak źródła potwierdzają, że był to typ indywidualistycznej i egoistycznej inteligencji, niemającej nic wspólnego z duchem równowagi i samoopanowania przenikającym kulturę pedagogiczną sofistów i Sokratesa. Dużo pisał wierszem i prozą, interesował się eugeniką, podziwiał, jak wielu ówczesnych arystokratów, kulturę spartańską, w której widział prawdziwe wartości, takie jak dyscyplina, siła, zdrowie fizyczne i duchowe. Z zachowanych fragmentów można wysnuć wnioski, że rozum pojmował jako narzędzie panowania nad innymi. Co więcej, uznał, że istotą natury człowieka jest egoizm, dlatego należy uznać zabieganie o własne korzyści za typowe postępowanie ludzi⁶³. Uważał, że prawdziwą rozważą jest zajmowanie się swoimi interesami⁶⁴. Zalecał na przykład, aby w stosunkach z przyjaciółmi kierować się własnym pożytkiem⁶⁵. Człowiek powodowany namiętnościami dąży do sławy, bogactwa i władzy⁶⁶. Jednak z drugiej strony w poglądach Kritiasza widać elementy pesymizmu egzystencjalnego i antropologicznego; uważał on, że życie ludzkie jest ciągłym błędzeniem, opartym na namiętnościach, czego dowodem jest poddawanie się ludzi różnym rządcom. Należy tutaj przypomnieć, że pojmowanie namiętności jako głównego czynnika pobudzającego do działania⁶⁷ było całkowicie sprzeczne zarówno z tradycyjnym wychowaniem greckim, jak i ze wszystkimi zasadami etyki późniejszych antycz-

⁶³ Diels-Kranz, 88, B 15.

⁶⁴ *Ibidem* 88, B 41a.

⁶⁵ *Ibidem* 88, B 27. Większość późniejszych szkół filozoficznych zaprzeczyła tego typu poglądom, przykładem jest traktat Cyserona *O Przyjaźni*, gdzie prawdziwa i słuszna przyjaźń została przedstawiona jako związek całkowicie bezinteresowny.

⁶⁶ *Ibidem* 88, B 15: „Namiętności władają życiem nas wszystkich” (tłum. J. Gajda).

⁶⁷ Z analiz amerykańskiej myśli republikańskiej, dokonanych przez S. Filipowicza, wynika, że demokratyczna cywilizacja amerykańska oparta jest z jednej strony na ascetycznej kulturze purytańskiej, a z drugiej strony na przeciwnej jej tradycji intelektualno-politycznej, traktującej pragnienia i namiętności jako naturalne i uzasadnione cechy człowieka. Antycznym pierwowzorem tej tradycji są poglądy Kritiasza, które w jego przypadku zamieniają się w immoralizm. W czasach nowożytnych orientacja ta w bardziej shumanizowanej formie pojawia się u Machiavellego, Hobbesa, a później u wielu przedstawicieli myśli liberalnej zob. S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Kraków 1997, s. 32, 118, 130, *passim*.

nych szkół filozoficznych. Ten sposób myślenia pojawił się dopiero u Machiavellego, a później u Nietzschego. W niektórych kierunkach dwudziestowiecznej myśli społecznej i socjologicznej oraz psychologicznej namiętności traktuje się jako pozytywne czynniki aktywizujące człowieka i pobudzające jego osobowość do kreatywnego wysiłku. Należy jednak podkreślić, że żaden z ogólnie poważanych myślicieli i socjologów nie wiązał realizacji woli i namiętności z zastosowaniem siły i gwałtu. Tak czynił w praktyce Kritiasz, posługując się przy tym hasłami powrotu do dawnych, słusznych praw i obyczajów. Wiadomo, że organizował krwawe prześladowania zwolenników stronnictwa demokratycznego, których celem było zawładnięcie ich majątkiem. Jednak w pamięci ludzi tej epoki zapisał się przede wszystkim jako głosiciel racjonalistycznych i obrazoburczych poglądów dotyczących religii. Sekstus Empiryk podaje, że Kritiasz był ateistą, „ponieważ mówił, że boga stworzyli starożytni prawodawcy, jako nadzorcę ludzkich postępów, i dobrych i złych”. Zatem wiara w bogów jest narzędziem, przy pomocy którego można wymusić posłuszeństwo wobec prawa, ponieważ ludzie wierzą, że bogowie widzą wszystkie występki, nawet te planowane w ich umyśle⁶⁸. Rzeczywiście Kritiasz napisał dramat satyrowy *Syzyf*, w którym mówił, że początkowo ludzie żyli w stanie dzikim bez prawa, ulegając jedynie sile mocniejszych. Z czasem ustanowili prawa karzące występki. Ludzie jednak nadal postępowali źle ukrywając bezprawne czyny. Wtedy pojawił się „mąż przemyślny i mądry”, który wymyślił bogów, aby oddać ludzi we władanie praw boskich. Kritiasz uważał, że tylko strach przed karami zesłanymi przez bogów może uchronić ludzi przed czynieniem zła. Podobnie jak Trazymach, sądził, że ludzie nie mają w sobie naturalnej sprawiedliwości⁶⁹. A zatem obaj ci sofiści są twórcami pesymistycznej koncepcji natury ludzkiej, która w czasach nowożytnych pojawia się u Machiavellego, Lutra i Hobbesa (*homo homini lupus est*). Według Kritiasza jedynym powodem właściwego postępowania ludzi jest ich strach przed karami i przed bogami. W ten sposób, traktując religię instrumentalnie, Kritiasz zaprzeczał własnej tradycyjnej etyce arystokratycznej, którą reprezentował jako polityk skrajnie oligarchiczny.

Przedstawiając rozwój człowieka od stanu zwierzęcego do epoki, w której powstała religia, dał wyraz swojej progresywnej orientacji dotyczącej postępującej linii rozwoju cywilizacji. Tego typu postawa pojawiła się już u Protagorasa, który uważał, że Zeus obdarował wszystkich ludzi poczuciem prawa i sprawiedliwości, co było zasadniczym momentem w ich rozwoju społecznym. A zatem między Kritiaszem, a jego czcigodnym poprzednikiem istnieje zasadnicza różnica – krewny Platona uważał, że sprawiedliwość nie jest wrodzona człowiekowi, czyli, według ówczesnych pojęć, dana od bogów, lecz stanowi twór ludz-

⁶⁸ Zob. Sekstus Empiryk, *Przeciw matematykom*, IX, 54.

⁶⁹ Diels-Kranz, 88, B 12: „Nie ma sprawiedliwości wśród ludzi współcześnie żyjących“ (frag. dramatu satyrowego *Tennes*, tłum. J. Gajda).

kiej kultury, podobnie jak religia, którą postrzegał jako wynalazek wybitnej jednostki.

Na pewno istniały wówczas istotne bariery dla wolności słowa, których przekraczanie było bardzo niebezpieczne. Przykładem jest proces Sokratesa, który został oskarżony o bezbożność i psucie młodzieży – dlatego uznano go za wroga państwa i skazano. Przypomnijmy, że kult bogów w gminach greckich miał charakter państwowy. Także dzieła Protagorasa, według Diogenesa Laertiosa, miały być spalone na agorze, a on sam wygnany z Aten przez lud za to, że ośmielił się powiedzieć: „O bogach nie mogę powiedzieć, ani, że istnieją, ani, że nie istnieją; wiele jest bowiem przeszkód na drodze do zdobycia takiej wiedzy, że wymienię niemożliwość doświadczenia zmysłowego w tej dziedzinie i krótkość ludzkiego żywota”⁷⁰. Wydaje się, że poglądy Protagorasa należy uznać za przykład umiarkowanego agnostycyzmu, ponieważ Platon przedstawia go jako sofistę, który ze względów praktycznych uznaje wiarę w bogów⁷¹, co byłoby zgodne z jego ogólnie utylitarnym nastawieniem. Należy pamiętać, że kwestionowanie kultu religijnego miało wówczas wymiar polityczny i światopoglądowy, ponieważ oznaczało podważanie wspólnoty religijnej i politycznej państwa oraz tradycji ukształtowanej przez arystokrację, według której rody arystokratyczne wywodziły swe pochodzenie od bogów olimpijskich, co sankcjonowało ich pozycję i władzę.

Jakkolwiek fakt wygnania Protagorasa z Aten nie został potwierdzony przez inne źródła, świadectwo Diogenesa należy traktować jako jeden z dowodów na to, że niektóre drastyczne i antydogmatyczne poglądy sofistów musiały budzić opór konserwatywnego społeczeństwa. Jednak poglądy wielu sofistów przenikał duch zrównoważonego realizmu wychowawczego politycznego, który był odległy zarówno od idealistycznych koncepcji filozoficznych Platona, jak i od orientacji skrajnych demokratów. Przykładem mogą być tezy anonimowego sofisty prawdopodobnie z epoki demokratycznej, przekazane przez Jamblicha, neoplatońskiego filozofa z przełomu III/IV wieku⁷². Tekst ten przepojony jest głęboką wiarą, że jedyną drogą każdego człowieka do wyróżnienia się jest osiągnięcie dzielności, którą autor utożsamia z dążeniem do piękna i dobra, które pojmował obiektywnie, a zarazem w sposób bardzo praktyczny i państwowotwórczy. Jedynym właściwym sposobem „pozyskania sławy wśród ludzi”⁷³ jest

⁷⁰ Diogenes Laertios, IX, 51–52; cytat jest jedynym fragmentem niezachowanego traktatu Protagorasa *O bogach*, który autor odczytał podobno w domu Eurypidesa lub Megakleidesa (nieznano bliżej), zob. *op. cit.*, IX, 54.

⁷¹ Platon, *Protagoras*, 328 b–c.

⁷² W dziele pt. *Protreptyk czyli zachęta do filozofii*. Tekst ten zwany jest *Anonimem Jamblicha*: *Protreptikos*, 20 = Diels-Kranz, 89 (zob. Reale, V, s. 385). Niektórzy wątpią, czy autor był sofistą; zob. Sinko, *op. cit.* s. 485.

⁷³ Cytuję fragmenty wg tłum. J. Gajdy, zob. *Sofiści*, s. 290–295.

kształcenie i praca nad sobą od najmłodszych lat. Autor podkreśla, że pozycja jednostki w społeczeństwie zależy w dużym stopniu od systematycznej pracowitości, poświęcenia i oddania ideałom praworządności – na tym właśnie polega dzielność. Ideał piękna i dobra (*kalokagathia*) powiązany jest tu ze służbą na rzecz prawa i dobra wspólnoty państwowej. Jeśli ktoś dzięki wychowaniu osiągnie wymowę, mądrość lub siłę, powinien posługiwać się nimi jedynie w celach dobrych i zgodnych z prawem. Bezwzględnym dobrem jest pożyteczne działanie na rzecz innych, ale nie poprzez rozdawanie dóbr, ponieważ jest to działanie chybione, jako że nie można obdzielić wszystkich. Jest to pogląd wyraźnie wymierzony przeciw skrajnej demokracji, ponieważ autor, jak widać, miał świadomość, że równy podział bogactw, którego domagali się niektórzy demokraci, jest wizją nierealistyczną. Zadaniem rządzących jest przestrzeganie i obrona prawa, a nie rozdzielanie dóbr. Jest to orientacja polityczna obecna u wielu nowożytnych teoretyków liberalizmu głoszących, że państwo w żadnym wypadku nie powinno mieszać się do stosunków własnościowych w społeczeństwie. Wybitny człowiek obdarzony dzielnością powinien być rzecznikiem prawa i sprawiedliwości, ponieważ takie „działania tworzą i jednoczą wspólnoty ludzkie i państwowe”. A zatem piękne i dobre postępowanie jest poświęceniem na rzecz obrony i kształtowania praworządności – anonim wyraźnie postrzega istotę państwa w kategoriach etycznych.

Naturę ludzką ocenia bardzo realistycznie, twierdząc, że wszyscy dążą do bogactwa – po pierwsze, aby się zabezpieczyć na wypadek nieszczęść, po drugie z powodu rywalizacji o władzę i sławę. Jednak naprawdę wartościowy człowiek osiąga sławę i znaczenie nie dzięki bogactwu, ale poprzez osobistą dzielność – nie ma ona nic wspólnego z siłą opartą na władzy, podobnie, jak nie jest słabością podporządkowanie się prawom. Natura ustanowiła, że prawo i sprawiedliwość panują wśród ludzi. Widać tutaj wyraźną polemikę z teorią „prawa silniejszego” oraz poważne przekonanie, że sprawiedliwość dana jest ludziom z natury. Rozważania autora potwierdzają, że nie ma żadnej opozycji między naturą ludzką i prawem. Władzy i siły można używać jedynie zgodnie z panującymi zasadami prawnymi. Najważniejszą cechą człowieka jest panowanie nad sobą, polegające na przestrzeganiu sprawiedliwości i odrzuceniu kierowania się nadmierną żądzą wzbogacenia, która zawsze prowadzi na złą drogę. W żadnym wypadku nie można uznać indywidualistycznego nieprzestrzegania prawa za dowód wybitnej dzielności lub nieprzeciętności, jak chciał Kallikles. Poglądy anonima w zestawieniu z tezami Platónskiego „nadczłowieka” dowodzą, jak zróżnicowane były orientacje społeczno-polityczne sofistów w odniesieniu do relacji między jednostką a prawem. W tym bardzo zrównoważonym tekście przekazany przez neoplatónczyka zarysowany jest realistyczny obraz wybitnej jednostki pracującej dla dobra publicznego, pozbawionej wszystkich wad, jakie mieli ówczesni demagodzy, czyli partykularyzmu politycznego i żądzy władzy. Autor wyraźnie reprezentuje stanowisko obywateli obawiających się silnej władzy jed-

nostki, co było w II połowie V wieku całkiem częstym przypadkiem – historycy tej epoki twierdzą, że ówczesne realia polityczne sprzyjały wybitnym indywidualnościom i pozwalały zdobyć pozycję zapewniającą duży, jak na stosunki demokratyczne zakres władzy, wystarczy wspomnieć Peryklesa, Alkibiadesa i Kleona.

Dalej autor daje do zrozumienia, że najwyższą wartością jest praworządność⁷⁴, która budzi „ufność między ludźmi”, zapewnia spokój i bezpieczeństwo oraz swobodę handlu, wymiany usług i obrotu pieniężnego, co jest podstawą stosunków między ludźmi i rozwoju gospodarki. Z bezprawia rodzi się tyrania lub władza królewska – kiedy prawo i sprawiedliwość zanikają w społeczeństwie „opieka i straż nad ludem przechodzi w ręce jednostki”. Tyrania jest największym złem, ponieważ pozbawia ludzi wolności i jakichkolwiek praw. Przyczyną zagarnięcia władzy przez jednostkę nie jest siła zastosowana przez tyrana, ale upadek praworządności w państwie, które w ten sposób staje się powolne wobec silnej indywidualności. Dalej twierdzi anonim, że największym nieszczęściem są wojny, które częściej pojawiają się tam, gdzie panuje bezprawie. Wojna uniemożliwia spokojną pracę i zabieganie o własne dobro obywateli, co autor uważa za rzecz naturalną. Poglądy takie można określić jako utylitarystyczny indywidualizm, którego istotą jest przekonanie, że każdy człowiek ma prawo pracować dla siebie, zajmować się swoimi sprawami i oczekiwać od państwa stabilnego pokoju wewnętrznego i zewnętrznego, opartego na poszanowaniu prawa – również tego typu idee stały się w czasach nowożytnych podstawą ideologii liberalnych, najlepszym przykładem może być doktryna Locke’a.

Tezy powyższe brzmią bardzo współcześnie i można je uznać za przykład antycznych korzeni idei demokratyczno-liberalnych, przypominają bowiem ideologię nowożytnego mieszczaństwa – przypomnijmy, że swobodny obrót dobrami, usługami i środkami pieniężnymi jest podstawową ideą i zasadą prawną współczesnych państw demokratycznych (zasada ta jest zapisana we wszystkich dokumentach Unii Europejskiej).

Nie wiadomo, kim był ten anonimowy autor – bardzo pozytywny stosunek do praktycznego wykształcenia oraz utylitaryzm etyczny sytuują go w środowisku sofistyki V/IV wieku p.n.e. Kult praworządności i antywojenne nastawienie zdradzają niechęć do imperialistycznej demokracji z epoki wojny peloponeskiej. Być może autor jest rzecznikiem ateńskiej klasy średniozamożnych obywateli, którzy widzieli w wojnie zagrożenie dla swych interesów i własności. Obok niechęci do tyranii i anarchii pojawiają się konkretne sformułowania dotyczące ekonomiki: podczas pokoju pieniądź „krąży” (*kykloútai*), dostępne są kredyty, ludzie wspomagają się wzajemnie utrzymując stosunki gospodarcze, każdy może

⁷⁴ „[...] praworządność jest największym dobrem zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym, bezprawie zaś – największym złem. Z bezprawia bowiem rodzą się największe szkody i nieszczęścia” (Diels-Kranz, 89; tłum. J. Gajda, *Sofiści*, s. 294).

swobodnie dysponować swoim majątkiem. Szczęście obywateli jest tu postrzegane w sposób pragmatyczno-uitylitarny jako materialny dobrobyt. Widać nową mentalność charakterystyczną dla ludzi uprawiających interesy.

Anonim potępia zarówno przewagę oligarchii, jak i najbiedniejszych obywateli – największą gwarancję stabilności upatruje w rządach stanu średniego⁷⁵. Od państwa domaga się ochrony prawnej umożliwiającej spokojną pracę nad pomnażaniem majątku. Zaangażowanie polityczne wszystkich obywateli nie jest dla niego najważniejszym ideałem społecznym – stabilne prawo powinno zapewnić ład w państwie i być podstawą właściwych stosunków we wspólnocie społecznej. Jej istotą jest praworządność, a najbardziej wartościowi obywatele powinni pracować na rzecz pożytku publicznego. W poglądach tych widoczne jest odejście od rygorystycznej i nierealistycznej demokracji bezpośredniej, która wymagała od wszystkich obywateli zaangażowania w sprawy państwowe – wiemy, że takie ideały panowały w Atenach za czasów Peryklesa.

Tekst ten, mało znany i niezbyt często badany, ma istotne znaczenie dla zrozumienia ówczesnych realiów społeczeństwa demokratycznego – jego tezy wyrażają pragnienie stabilności prawa oraz wewnętrznego i zewnętrznego pokoju. Jednocześnie jest to świadectwo ewolucji formacji sofistycznej, ponieważ poglądy autora stanowią zaprzeczenie zarówno naturalistycznego, jak i immoralistycznego nurtu w sofistyce – nie ma w tych wywodach żadnej opozycji między naturą a prawem, są natomiast silnie akcentowane etyczno-prawne ograniczenia indywidualizmu jednostki, zgodne z duchem wychowania greckiego. Autor reprezentuje typ myślenia zbliżony do mentalności obywateli współczesnych demokracji, który nowożytni pisarze polityczni określali mianem „zdrowego rozsądku politycznego”, opartego na wierze, że praworządność władzy i obywateli jest gwarantem dobrobytu, bezpieczeństwa i szczęścia, które nasz sofista, podobnie jak dzisiejsi liberałowie, pojmuje w sposób relatywistyczny i uitylitarny. Nie można nie zauważyć, że taka postawa jest zgodna ze stosunkiem do życia, charakterystycznym dla naszej epoki, ukształtowanym przez ideały bezpieczeństwa ekonomicznego i wartości pragmatyczne. Poglądy Anonima, noszące charakter wyznania wiary politycznej przeciętnego obywatela świadczą, że w Atenach doszło do podobnych przemian światopoglądowych, jakie nastąpiły we współczesnych rozwiniętych demokracjach zachodnich – obecnie dawny szeroko pojęty idealizm kulturowy w coraz większym stopniu ustępuje pragmatycznemu realizmowi etycznemu, wychowawczemu i politycznemu. Nauka i wychowanie polityczne w ujęciu sofistów potwierdzają tezę, że przemiany społeczne w demokratycznych Atenach były zbliżone do wielu procesów społecznych, jakie pojawiły się we współczesnych demokracjach. Niektórzy współcześni neokonserwatyści wyrażają dość potoczną opinię, że główną cechą obecnej demokracji jest powszechny zanik prawdziwych wartości.

⁷⁵ Zob. Sinko, *loc. cit.*

Podobne zdanie na temat demokracji ateńskiej miał Platon, czemu dał wyraz, tworząc postać Kalliklesa. Wydaje się jednak, że nie można prowokujących poglądów wychowawczych, politycznych i etycznych tej postaci uznać za reprezentatywne dla zasadniczego nurtu sofistyki – aby to udowodnić, trzeba rozważyć następujące argumenty:

1) Ostatnio wszyscy praktycznie badacze tej epoki przyznają, że jest to postać fikcyjna, ponieważ nie było człowieka o tym imieniu w Atenach – jest to bardzo prawdopodobne, ponieważ, gdyby był i działał, musiałyby to przekazać jakieś ówczesne źródła (choćby z tego powodu, że w demokracji bezpośredniej aktywność jakiegoś obywatela powodowała naturalny rozgłos i określone konsekwencje polityczne, także w postaci kontrakcji ze strony przeciwników). Jeśli rzeczywiście funkcjonowały w Atenach jakiś sofista o tak skrajnych poglądach, jakie prezentuje Kallikles, Platon z pewnością wprowadziłby taką postać do swoich dialogów posługując się jej prawdziwym imieniem.

2) Wymyślona przez Platona i przedstawiona bardzo ekspresyjnie postać ucznia sofistów jest raczej symbolem wszystkich negatywnych, moralnych i politycznych konsekwencji relatywizmu i utylitaryzmu sofistów. Jego tezy stanowią odrzucenie całej intelektualnej i wychowawczej kultury Hellenów, opartej w znacznym stopniu na kulcie wspólnoty społecznej i praworządności – dlatego jest rzeczą bardzo mało prawdopodobną, aby głosił je w Atenach otwarcie i w takiej formie jakiś nauczyciel czy mędrzec. Poglądy Kalliklesa są raczej projekcją głębokich uprzedzeń Platona wobec sofistów i demokracji, opartych na dobrze znanych podstawach ontologicznych, etycznych i światopoglądowych – filozof uważał, że działalność sofistów przynosi szkody zarówno w sferze publicznej, jak i moralnej, ponieważ z powodu popularności ich nauk prawda została zastąpiona przez rywalizację partykularyzmów politycznych i personalnych, skuteczność i aktualne nastroje opinii publicznej⁷⁶. Sugestywność przekazu, popularność i siła polityczna zastąpiły rzetelną wiedzę i prawdziwą cnotę – wszystko to jest konsekwencją absolutyzowania sztuki wymowy, dzięki czemu człowiek w demokracji zaczyna pragnąć jedynie dominacji lub przynajmniej pustej autoekspresji⁷⁷. Dlatego Kallikles pojawia się jako adept sztuki retorycznej i jego osobowość jest karykaturą postawy intelektualnej powstałej pod wpływem oderwania słowa i działania od prawdziwych wartości – w ujęciu ontologiczno-etycznym immoralizm jest konsekwencją oddzielenia logosu od bytu, czego teoretycznie dokonał Gorgiasz w swoim dziele *O niebycie*.

3) Rzetelna analiza źródeł jednoznacznie dowodzi, że praktyczna nauka większości sofistów daleka była zarówno od permissywizmu społecznego, jak i od amoralizmu politycznego. U Protagorasa mamy apoteozę praworządności

⁷⁶ Platon, *Państwo*, VIII, 557 a–561a; por. Luccioni, *op. cit.*, s. 29, *passim*.

⁷⁷ Por. R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990, s. 56–60, *passim*.

i wyższości norm społecznych kształtowanych przez zbiorowość – bezwzględna wartością są dla niego prawa społeczne stanowiące zaporę dla instynktów: zasadę *homo-mensura* ograniczała skutecznie zasada *civitas-mensura*. Dla Prodikosa najwyższym ideałem jest poświęcenie dla wspólnot ludzkich – ideały społeczne i antyhedonizm czynią go także krytykiem pustego i nieracjonalnego indywidualizmu. Także Hippiasz podnosił niepodważalną istotę niepisanych, wiecznych praw boskich, regulujących funkcjonowanie człowieka w społeczności jednostek, które wszystkie są sobie równe z natury – a zatem w jego nauce jest obecny bardzo istotny pierwiastek antyindywidualistyczny. Antyfont, chociaż uważał, że z natury człowiek kieruje się własną korzyścią, nauczał racjonalnego opanowania namiętności i przestrzegania prawa jako gwarancji jedności społecznej⁷⁸. Nawet przedstawiony przez nas wyżej Trazymach, dający świadectwo potocznych wtedy, jak się wydaje, poglądów, że sprawiedliwość kształtują ludzie mający władzę, idealizował wychowanie starogreckie oparte na dyscyplinie moralnej i społecznej. Gorgiasz z kolei propagował dzielność jako sprawność życiową w relacjach społecznych i wyznawał poprawną politycznie, konformistyczną etykę sytuacyjną, która była zaprzeczeniem antyspołecznego, wybujałego indywidualizmu – w jego przypadku kult sztuki przekonywania nie wyparł ograniczeń etycznych dotyczących postępowania jednostki. A zatem działalność nauczycielska Gorgiasza w istocie była daleka od zasad skrajnego nihilizmu poznawczego, które przedstawił w swoim traktacie.

Wszystkie wymienione tutaj postawy potwierdzają tezę, że społeczna i polityczna nauka sofistów utrwałała u Greków mentalność opartą na poczuciu obowiązków społecznych i dlatego należy uznać ich pedagogikę społeczną za pierwszą historycznie intelektualną i filozoficzną antecedencję etycznej teorii stoików dotyczącej obowiązków człowieka (*kathékonta-officia*)⁷⁹, regulujących jego funkcjonowanie w społeczności i świecie – nauka ta odgrywała istotną rolę w rozwoju średniowiecznych i nowożytnych doktryn państwa i prawa co najmniej do czasów Hobbesa i Locke’a (choć już w ich doktrynach prawno-naturalnych obok obowiązków pojawiają się naturalne uprawnienia)⁸⁰. Od Hippiasza i Antyfonta wywodzi się także stoicka idea powszechnego braterstwa wszystkich ludzi, podobnie jak prawo samozachowania gatunku ludzkiego, które również dzięki stoikom ukształtowało nowożytną szkołę prawa natury, a później stało się zasadniczą ideą liberałów, utilitarystów, a nawet pragmatyków dwudziestowiecznych⁸¹. Ponadto analizując dorobek i wpływ wychowawczy formacji sofi-

⁷⁸ Zob. przypis 3.

⁷⁹ Zob. Reale, *op. cit.*, t. 3, s. 419–423. Do popularności stoickich zasad społecznych w świecie zachodnim przyczyniło się w znacznym stopniu dzieło Cyncerona *O obowiązkach (De officiis)*.

⁸⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1959; tłum. T. Górski, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s.168 n.

⁸¹ Zob. C. Mielczarski, *Społeczna...*, *passim*.

stycznej należy potwierdzić, że w rzeczywistości Arystotelesowska teoria człowieka jako istoty społecznej jest faktyczną kontynuacją i rozwinięciem prospołecznej nauki tych mędrców i nauczycieli ateńskich, których poglądy teoriopoznawcze zostały praktycznie odrzucone przez filozofów klasycznych.

4) Tezy Kalliklesa są świadectwem zepsucia moralnego i politycznego, pojawiającego się u wielu ówczesnych polityków, takich jak Alkibiades, Kleon czy Kritiasz, który wcale nie był sofistą, lecz oligarchicznym politykiem i ambitnym poetą scenicznym. W żaden sposób karykaturalnych poglądów Kalliklesa nie można uznać za reprezentatywne świadectwo jakiegokolwiek ważnej kulturowo i wychowawczo formacji, wynikającej z określonej tradycji greckiej zarówno filozoficznej, jak i literackiej, a także obyczajowo-religijnej – doktryna Nietzschego, według której Kallikles jest „dionizyjskim” typem autentycznej witalności i kreatywnej indywidualności, jest nowożytną wyrafinowaną intelektualnie i społecznie interpretacją, która ma niewiele wspólnego z realiami klasycznej kultury greckiej, (oczywiście nie zaprzeczamy tutaj fascynującej antropologicznie intuicji, że w kulturze europejskiej od samego jej początku obecne są dwa merytoryczne, symboliczne i formalne pierwiastki – dionizyjski i apolloński). Jednak w epoce sofistów kult Dionizosa w Atenach przybrał charakter społecznych obrzędów, w których dominował duch umiaru i wysokiego stylu, charakterystyczny dla poezji tragicznej. Twórczość ta pełniła wówczas funkcję wychowawczą i społeczną, co nadawało jej wymiar polityczny. Szczególnie sztuki Sofoklesa były odzwierciedleniem greckiej idei umiaru moralnego i obyczajowego, której zasadniczym elementem było pojęcie *sofrosýne* – panowania nad sobą. Wpływ tego pojęcia jest wyraźnie obecny w pedagogice sofistów, ponieważ ówczesni Grecy, a szczególnie wychowani w demokracji Ateńczycy, wierzyli głęboko, że źródłem wszelkiego zła jest brak opanowania, który zwykle przeradza się w *hýbris* – pychę i butę, która zawsze prowadzi do nieszczęścia⁸². Przykładem intelektualnej i politycznej pychy jest właśnie Kallikles, a pedagogika społeczna większości sofistów jest jej całkowitym zaprzeczeniem – przykładem mogą być poglądy Protagorasa, Antyfonta i Anonima u Jamblicha. Oczywiście nie sposób w ocenie sofistów pominąć immoralistycznych elementów obecnych w słowach Trazymacha i w praktyce politycznej Kritiasza. Są one dowodem rzeczywistego kryzysu uniwersalnych wartości klasycznej kultury greckiej i dlatego nie okazały się trwałą tradycją kształtującą dzieje etyki europejskiej, chociaż niektóre ich tezy pojawiły się u pewnych autorów nowożytnych (Machiavelli, Nietzsche) oraz w niektórych najnowszych teoriach socjologiczno-pedagogicznych⁸³. Trzeba jednak pamiętać, że Kritiasz nie był sofistą, lecz uczniem Sokratesa i prawdopodobnie sofistów(?). Również poglądy Trazymacha na temat sprawiedliwości dyktowanej przez mocniejszych, ukazane być może w sposób ten-

⁸² Jaeger, *op. cit.*, t. 1, s. 292 – 295.

⁸³ Por. Giroux, *op. cit.*, *passim*.

dencyjny przez Platona, można uznać raczej za przykład pesymizmu antropologiczno-egzystencjalnego niż za poważną pochwałę łamania prawa⁸⁴. Jeśli przeczytamy uważnie i bez uprzedzeń wypowiedź sofisty, zobaczymy tam raczej sarkastyczny i prowokujący opis rzeczywistego postępowania ludzi, a nie zalecenie czynienia niesprawiedliwości. Tezę tę może potwierdzić daleki od przewrotności sofistycznej, poważny ton wywodów w zachowanych fragmentach zaginionego traktatu Trazymacha *O państwie*, gdzie rozważa on sytuację polityczną w Atenach i pochwała starogreckie wychowanie⁸⁵! Platon zatem wprowadził Trazymacha jako przewrotny i łatwy do zbiccia kontrprzykład dla idealistycznej idei sprawiedliwości, którą wykłada w swoim *Państwie*.

Widzimy zatem, że sofiści zapoczątkowali tradycję filozoficzną i edukacyjną, która stanowi zaprzeczenie antyspołecznego indywidualizmu – odegrała ona wielką rolę w historii naszej cywilizacji jako element wszystkich doktryn sankcjonujących posłuszeństwo wobec władzy. Dlatego w żadnym wypadku nie można uznać amoralnych poglądów Kalliklesa i Trazymacha (jeśli rzeczywiście je wygłosił) za istotne i reprezentatywne zakończenie rozwoju formacji sofistycznej. Jeżeli już szukać takiego istotnego podsumowania, to należy zwrócić uwagę przede wszystkim na tekst Anonima u Jamblicha, gdzie wyłożone są typowe dla klasycznej pedagogiki sofistycznej ideały społeczne, pod którymi podpisałyby się większość obywateli współczesnych demokracji: praworządność władzy i obywateli, pacyfizm, jedność społeczna, panowanie nad sobą, a także przekonanie, że wybitna jednostka powinna realizować swoje ambicje poprzez pracę na rzecz państwa i prawa. Tezy te są przeniknięte bardzo pozytywną wiarą, że życie społeczne człowieka jest zgodne z jego naturą, co więcej nie ma żadnej opozycji między prawem i naturą: „[...] prawo i sprawiedliwość panuje wśród ludzi i nigdy nie może być inaczej; tak ustanowiła mocą swą natura”⁸⁶. Pogląd ten jest oczywistym zaprzeczeniem przewrotnych wywodów Kalliklesa i pesymizmu Trazymacha, który uważał, że ludzie nie mają w sobie sprawiedliwości. Wywody ich obu są wiarygodnym echem potocznych ówczesnych poglądów na temat roli siły w stosunkach między ludźmi, co widać w dziele Tukidydesa. Dalsze dzieje naszej cywilizacji potwierdzają siłę i praktyczne znaczenie tego typu poglądów. Wszyscy wiemy, że stosunki polityczne w Europie we wszystkich epokach do końca II wojny światowej oparte były na prawie silniejszego i przemocy, co było sprzeczne ze wszystkimi niemal ideałami wychowawczymi i filozoficznymi, które oficjalnie wykładano w szkołach i na uniwersytetach. Między innymi przedstawione tu pozytywne ideały klasycznej sofistyki okazały się, przyswojone i upowszechnione przez stoików, podstawą wielu moralnych i politycznych idei naszej cywilizacji aż do XXI wieku. Tymczasem praktyka poli-

⁸⁴ Platon, *Państwo*, I, 338 c–344 c.

⁸⁵ Diels-Kranz, 85, B 1.

⁸⁶ *Anonim Jamblicha*, tłum. J. Gajda: *Sofiści*, s. 294.

tyczna i wojenna była całkowicie przeciwna klasycznej etyce społecznej i politycznej stworzonej przez sofistów, a później rozwiniętej przez Platona, Arystotelesa i stoików. Pedagogiczna doktryna sofistów, która ukształtowała *paideię* grecką, oparta jest na kulcie praworządności i wspólnoty społecznej, natomiast nihilizm i immoralizm stanowiący „patologiczną narośl na sofistyce”⁸⁷ nigdy nie reprezentował autentycznego ducha kultury europejskiej, chociaż niestety w wielu epokach zaznaczył się tragicznie w historii naszego kontynentu.

Cyprian Mielczarski

Nihilism and the Law of the Stronger vs. Law-Abidingness in the Sophists' Teachings

Summary

The opposition between Socrates' views and the sophists' teachings reflects the conflict of ethics and politics and of philosophy and democracy, the form of state regarded by Plato as an outcome of sophistical relativism. Socrates saw the task of a politician in betterment of his own soul and of the citizens' characters while the sophists taught their disciples utilitarian efficacy in politics and everyday life, essential to achieve success in the system of direct democracy. Cognitive nihilism was created by Gorgias who pointed out the difference between logos, that is, thought and word, and the reality, and, using his dialectical method, criticised the whole previous Greek cultural tradition. The proper ability needed in life was, according to him, rhetorical skill, which however should be used only to achieve just goals. A product of sophists' education is Callicles, the fictitious personage created by Plato. As an opponent of education based on self-restraint and as an adherent of the theory that according to the laws of nature stronger individuals should rule over weaker ones, he symbolises the negative moral and political consequences of relativism. Moreover, he criticises philosophy as an activity contrary to his pragmatic notion of excellence in public and private life. The law of the stronger was also upheld by Thrasymachus of Chalcedon who claimed that justice is always in agreement with the interest of the mighty. Another disciple of the sophists, Critias, famous for his ruthlessness as an oligarch, was convinced that people obey the laws thanks to their faith in the gods. That faith, according to him, was invented by eminent lawgivers. A negation of immoralism can be found in a treatise by an anonymous sophist, quoted by Iamblichus (3rd/4th century A.D.). Its author glorifies law-abidingness of great men and their devotion in the service of the state and the laws. That text should be regarded as a synthesis of the sophists' pedagogical views, based on the cult of the society as a community.

⁸⁷ Reale, *op. cit.*, t.1, s. 246.