

Dobrochna Dembińska-Siury
Uniwersytet Warszawski

OBECNOŚĆ HOMEROWEJ TRADYCJI W REFLEKSJI O DOBRU
 I DOSKONAŁOŚCI MYŚLICIELI GRECKICH W V WIEKU

Wszelka sztuka (τέχνη) i wszelkie badanie (μέθοδος), a podobnie też „wszelkie zarówno działanie (πράξις) jak i postanowienie (προαίρεσις), zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego działania”¹. Tak zaczyna się arystotelesowska *Etyka nikomachejska*, a początek ten stanowi wstęp do rozważań o dobro: o tym, czym ono jest, i o tym, co nim jest; rozważań które doprowadzają do konfrontacji ze stanowiskiem Platona, spuentowanej znaną frazą, że dla ocalenia prawdy należy poświęcić nawet to, co jest bardzo bliskie, i że obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę niż przyjaciół². Arystoteles kategorycznie stwierdza, że wobec wielu rodzajów dobra, które odnosi się do wszystkiego, co orzekane jest przez kategorie, nie może „istnieć wspólna jakaś idea” obejmująca całą tę różnorodność. Stagiryta bardzo mocno podkreśla też związek dobra z działaniem. Używając pojęć w odniesieniu do myśli starożytnej nie bardzo na miejscu, można powiedzieć, że aprioryzmowi Platona Arystoteles przeciwstawia swoje podejście empiryczne: odrzuca jedno absolutne dobro – dobro idei, Samo Dobro – na rzecz wielości dóbr, z których każde jest celem konkretnego działania czy funkcji. Nasuwa się jednak refleksja, że tym samym Filozof przywołuje poniekąd stanowisko Sokratesa, który rozprawiając o naturze pojęć oznaczających wartości, miał zwyczaj odwoływać się do przykładów prostych czynności rzemieślniczych i zdawał się zacierać różnicę pomiędzy świadomością moralną a praktyczną umiejętnością. Na tę sokratejską swoistość: szukania analogii dla rozważań o tematyce etycznej w poczynaniach szewców, kucharzy i foluszników, zwraca uwagę przede wszystkim Ksenofont³, ale przecież i w dialogach Platona znajduje ona swoje potwierdzenie. Szczególnie wymownie

¹ Arystoteles *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, 1094 a.

² *Ibidem*, 1096 a.

³ Ksenofont *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, I.2.37; III.1.4–5; III.2.1 i inne.

poświadcza to fragment z *Państwa*, w którym zestawiona zostaje doskonałość (ἀρετή), piękność (κάλλος) i słuszność (ὀρθότης) zarówno sprzętu, jak istoty żyjącej, jak wreszcie też czynu, i w którym wyraźnie mówi się, że owa doskonałość, piękno i słuszność polegają na odniesieniu każdego z wymienionych podmiotów do jego funkcji⁴. W innym z kolei miejscu Platon powie, że ἀρετή posiada to wszystko, co ma jakąś swoją pracę, działanie (ἔργον)⁵. Zaznacza się zatem wyraźna dwoistość, gdy z jednej strony przyjmuje się tradycyjnie, że platońska teoria idei – zwłaszcza w jej aspekcie aksjologicznym – ma swoje korzenie w sokratejskim poszukiwaniu pojęć ogólnych, a z drugiej wyprowadza wniosek, że również arystotelesowska krytyka Idei Dobra bliska jest stanowisku Sokratesa. Można by tę kwestię wyrazić jeszcze ostrzej, jako swoisty paradoks, gdyby zwrócić uwagę na fakt, że Sokrates, przedstawiający w *Państwie* wspomniane powyżej opinie na temat doskonałości, jest być może *porte parole* Platona, co – biorąc pod uwagę czas powstania dialogu⁶, a przede wszystkim zawarte w nim treści – jest wysoce prawdopodobne. Prowadzi to zatem do kolejnego wniosku: że łączenie dobra ze swoistą funkcją i celem określanego jako dobry podmiotu, a także z działaniem, jest mocno ugruntowane w świadomości Greków i właściwe tyleż samo poglądom Arystotelesa, jak przedtem było charakterystyczne dla poglądów Sokratesa. I także Platona, który zastanawiał się nie tylko nad dobrem i doskonałością w wymiarze etycznym, ale też nad ἀρετή oczu, uszu czy koni⁷. Tak więc arystotelejska krytyka platońskich poglądów na naturę dobra, sprowadzałaby się do zanegowania samej tylko możliwości znalezienia dla wielości dóbr jednej ogarniającej je idei, w której one wszystkie, w całej swojej różnorodności, mogłyby uczestniczyć, nie zaś wyrażała się w przyjęciu zupełnie odmiennej podstawy rozważań.

1

Poszukując uzasadnienia dla mocno ujawniającej się w klasycznym okresie swoistości rozważań o dobru w perspektywie jakiejś ἐνέργεια jakiegoś ἔργον, należałoby cofnąć się do samego początku greckiej refleksji moralnej, do tradycji jeszcze Homerowej, a następnie rozpatrzyć przeobrażenia, które w obrębie tej, wywodzonej od Homera myśli się dokonały. Pojęcia takie, jak: ἀγαθός (dobry, dzielny), ἄριστος (najlepszy), ἀρετή („najlepszość”, doskonałość), a także

⁴ Por. Platon *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 601 D: Οὐκοῦν ἀρετή καί κάλλος καί ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καί ζώου καί πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός; (i w ogóle rozważania pierwszej części ks. X *Państwa*); a także np. *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 490 E – 491 A, 506 D; *Kratylos*, przeł. K. Tuszyńska-Maciejewska Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, 389 A–C.

⁵ Por. Platon *Państwo*, *op. cit.*, 353 B–C.

⁶ Jako że, poza I księgą, co do której przyjmuje się, że mogła powstać wcześniej, *Państwo* zalicza się powszechnie do okresu środkowego twórczości Platona.

⁷ Por. Platon *Państwo*, *op. cit.*, 335 B, 353 B–C.

w jakiejś mierze synonimiczne wobec nich: ἑσθλός (szlachetny, dzielny), ἀμύμων (znakomity, bez zarzutu), pojawiają się dość często zarówno w *Iliadzie*, jak *Odysei*. Nie tylko w odniesieniu do ludzi, chociaż w stosunku do nich najczęściej; jednak nawet ἀρετή, którą zwykle się tłumaczy jako *cnota*, *dzielność*, a więc z wyraźnym odniesieniem osobowym, określać może pewne cechy właściwe na przykład bogom, czy wręcz koniom⁸.

W Homerowym użyciu pojęć: *dobro* i *doskonałość* nakładają się na siebie dwa zasadnicze aspekty, które można by dość umownie określić mianem słuszności (ὀρθότης), czy też powinności, oraz pożytku lub skuteczności. To, co zostało określone jako słuszność, łączy się z pewnym wyobrażeniem doskonałości właściwej określonej grupie osób, do której przynależność może wyznaczać kryterium wieku, czy też płci, status społeczny, bądź wykonywany zawód, a także doskonałość czegoś: na przykład właśnie konia, nawet sprzętu. W takim ujęciu doskonałość obejmuje właściwe danemu podmiotowi, warunkowane np. stanem czy wiekiem, zachowanie oraz działanie lub dobrze spełnianą funkcję⁹. Można zatem w tym znaczeniu mówić na przykład o ἀρετή kobiety, mężczyzny i dziecka, wojownika czy króla, także konia. Przy przyjęciu, jako założenia, antropocentrycznego ukierunkowania rozważań, w tej doskonałości według słuszności czy powinności można by z kolei wyodrębnić warunek urodzenia i warunek – nazwijmy go – stanu.

Ten pierwszy, urodzenia, w obu poematach obecny jest bardzo wyraźnie. Bohaterowie Homera są ἄριστοι¹⁰: doskonali, najlepsi, na mocy urodzenia, bowiem każdy z nich wywodzi ród od któregoś z bogów, niektórzy – jak Agamemnon – od samego Zeusa¹¹. W każdym z nich płynie więc „dobra krew” i na nią często herosi się powołują, jak wówczas, gdy Menelaos zwraca się do Telemacha tymi słowami: „Dobrej krwi jesteś, drogie dziecko, widać to z twoich słów”¹². Ta dobra krew ujawnia się w odpowiednim wyglądzie i zachowaniu, w szlachetności mowy i wdzięku słów, w posiadaniu niezbędnych bohaterom tamtych czasów sprawności; a przede wszystkim ona decyduje o tym, że owi potomkowie bogów są ἄριστοι, co znaczy też, że odznaczają się w swoich poczynaniach doskonałością. Jej brak z kolei (tzn. brak „dobrej krwi”) przejawia się w szpetocie, zarówno zewnętrznej

⁸ Por. Homerus *Ilias*, wyd. G. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1941, IX, 498; XXIII, 276.

⁹ Por. A. MacIntyre *Krótką historią etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 37 n.

¹⁰ Dobrze jest zwrócić uwagę na wyraźny związek ἄριστοι (najlepsi) i ἀρετή (doskonałość, najlepszość); oba rzeczowniki łączą się z najwyższym stopniem przymiotnika ἀγαθός (dobry), zatem: ἄριστος (najlepszy).

¹¹ W. Wróblewski czyni różnicę w rozumieniu treści pojęć ἀγαθός i ἄριστος w *Iliadzie* i *Odysei*. Jego zdaniem pojęcia te w pierwszym poemacie wiążą się z faktyczną dzielnością, podczas gdy waga urodzenia zaznacza się dopiero w czasach, które opiewa *Odyseja*. Zob. W. Wróblewski *Pojęcia* "Ἄριστος i 'Ἀρετή w poematach Homera, Toruń 1976.

¹² Homer *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1953, IV; zob. Homerus *Odyssea*, wyd. G. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1941, IV, 611: „αἵματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἱ ἄγορεύεις

jak i duchowej, wyrażającej niską pozycję społeczną. Znajduje się w *Iliadzie* interesująca scena, w której bierze udział niejaki Tersytes, postać o wyjątkowo szpetnym wyglądzie, z wyjątkową też plastycznością przez poetę przedstawionym; Homer pisze o nim, że był najbrzydszy wśród przybyłych pod Troję wojowników. Podczas zwołanej przez Odysa narady zabrał głos i ów Tersytes, ostro zarzucając Agamemnonowi chciwość i pychę, które doprowadziły do wycofania się Achilleusa z walki, a w konsekwencji do klęsk Achajów. Jego zarzuty były niewątpliwie słuszne, chociaż wyrażone głosem wrzaskliwym i niewybrednym stylem. Dziwi więc w tym wydarzeniu odpowiedź Odyseusza, który mówcę zbeształ posuwając się w tym do gróźb, a na koniec swoje słowa potwierdził silnym ciosem. Co więcej, ta reakcja wodza wywołała tylko śmiech zebranych¹³. Sytuacja staje się jaśniejsza, gdy zwróci się uwagę na słowa Homera: ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν. Zatem wina Tersyta polegała na tym, że sprzeczał się z królami, co w jego przypadku było niezgodne z właściwym porządkiem. Nie należąc do grona ἀριστοί, nie miał prawa krytykować poczynań Agamemnona: o niewłaściwości jego słusznych słów przesądzało niskie pochodzenie.

Wspomniana „dobra krew” stanowiła też podstawę przysługującej herosom czci (τιμή), chociaż tu sytuacja jest bardziej skomplikowana i można mówić o wzajemnym związku obu tych wartości. Prawdą jest, że w świecie Homerowych bohaterów nie doznaje czci nikt, kto nie odznacza się ἀρετή, prawdą jest jednak także i to, że tę doskonałość należy nieustannie potwierdzać, niejako wywalczać ją na nowo w zmaganiach na placu boju: w rzeczywistej walce – jak w *Iliadzie*, bądź w igrzyskach – jak w *Odysei*. Wśród tych doskonałych z urodzenia są bowiem rzeczywiście najlepsi, ci, którzy najmężniej stają w walce i nie mają sobie równych, jak na przykład Achilles. W przedstawionych przez Homera wojennych zmaganiach i w środowisku bohaterów ów element czci jest bardzo ważny¹⁴, niemniej jednak wyraźnie uwidacznia się, że w sytuacji, gdy dojdzie do konfliktu pomiędzy wartościami: urodzenia i czci, która ma podbudowę w rzeczywistych zasługach, bardziej znaczące okazuje się urodzenie. Na takim właśnie konflikcie i na jednostronnie niesprawiedliwym jego rozwiązaniu zbudowana jest cała dra-

¹³ Homer *Iliada*, *op. cit.*, II, 212 n. Jaeger, komentując tę scenę, zwraca uwagę na fakt, że brzydota Tersyta jest zewnętrznym wyrazem jego braku *arete*. Nie mając „dobrej krwi”, nie będąc więc dobrym, *agathos*, nie może też być piękny, *kalos*. Por. W. Jaeger *Paideia*, Warszawa 2001, s. 49, przypis 4. Krokiewicz dla interpretacji tej sceny odwołuje się do arystotelesowskiej cnoty wielkoduszności i zwraca uwagę na fakt, że w jej kontekście ten, kto kogoś gani, wywyższał się ponad niego i sytuował siebie na pozycji męża najlepszego. Stąd Tersyt, który nie należał do godnych czci bohaterów, zawinił też zuchwałym fałszem; zob. A. Krokiewicz *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, w: A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 89 n.

¹⁴ Uznawana przez Arystotelesa za jedną z naczelnych, cnota wielkoduszności, czy – jak można tłumaczyć mniej zgodnie z brzmieniem greckiego słowa, ale bardziej z jego treścią – cnota uzasadnionej dumy (μεγαλοψυχία) ma swój niewątpliwý rodowód w owej homeryckiej wartości: τιμή.

maturgia *Iliady*, eposu, przedstawiającego dzieje sporu najwaleczniejszego z Achajów, Achillesa, ze sprawującym władzę królewską potomkiem Zeusa, Agamemnonem. Świadomość, że w świecie bohaterów Homera przede wszystkim pochodzenie decyduje o posiadaniu – bądź nie – ἀρετή, pozwoli zrozumieć sytuację niekwestionowanej dominacji Agamemnona, mimo powszechnie znanych jego wad: nie tylko Tersytes, Achilles również zarzucał mu tchórzostwo i opilstwo¹⁵; pozwoli też nie dziwić się dostojnemu określeniu przydawanemu podstępnyemu mordercy Agamemnona, Ajgistosowi: ἐσθλός (szlachetny). Ἀρετή w owych czasach, szlachetność, doskonałość, to w znacznej mierze szlachetność i doskonałość pochodzenia, nie osobistej wartości.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden konflikt zarysowujący się w ówczesnych wyobrażeniach: w tym zasadniczo niekwestionowanym prymacie urodzenia zaznacza się bowiem pewien wyłom. Zdaje się on wskazywać, że dobrego urodzenia nie można wprawdzie zyskać, jeżeli się go nie posiada, jednakże można utracić jego znaczenie, a więc poniekąd i wartość. Zdaje się też wskazywać na to, że waga urodzenia ustępuje przed owym wspomnianym na początku aspektem stanu. Ilustrację może tu stanowić sytuacja Eumajosa, podstępnie uprowadzonego do niewoli królewskiego syna, w czasach, w których rozgrywa się akcja *Odysei*, pełniącego we włościach Odysa obowiązki pasterza świń. Sam Eumajos jest wprawdzie przedstawiony jako człowiek wielkiej szlachetności, jednakże on, i kilkoro wiernych Odysovi służących, wyraźnie odróżnia się od licznych niewolników nieobecnego pana¹⁶; on też właściwie ocenia swoją sytuację formułując, jako pewnego rodzaju powszechną zasadę, następujące przekonanie: „Połowę cnoty (ἀρετή) zabiera człowiekowi szerokogrzmiały Dzeus, gdy nań zsyła dzień niewoli”¹⁷. Waży tutaj status: stan niewolnika odejmował dobremu urodzeniu jego wartość, a ponadto – zgodnie z tekstem – połowę właściwej temu urodzeniu szlachetności poczynań¹⁸.

Przeto czynnik stanu jest drugim, obok pochodzenia elementem, który można wyróżnić w tym – dość umownie tak nazwanym – aspekcie słuszności czy sto-

¹⁵ Zob. *Iliada*, *op. cit.*, I, 225–228.

¹⁶ Wydaje się, że te różnice mogłyby być wyjaśniane innymi niż moralne czynnikami: tych kilkoro szlachetnych niewolników należy do starszego pokolenia służących, zatem tych, którzy pamiętają Odysa i przez jego wyraźnie paternalistyczny stosunek do służby zostali ukształtowani. Powyżej przytoczona sentencja Eumajosa dotyczy sytuacji braku Pana i jego oddziaływania, a odnosi się do młodych dziewcząt, stąd też zapewne przyjętych już pod nieobecność gospodarza. Tu otwierałoby się pole do rozważań nad *arete* niewolników, którą charakteryzowałyby przede wszystkim wierność Panu i jego rodzinie oraz żywnia do nich miłość; tak na przykład Eumajos byłby „doskonałym” niewolnikiem, natomiast wspomniane służące byłyby *arete* pozbawione.

¹⁷ *Odyseja*, wyd. cyt., XVII; por. ἡμῖσι γὰρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται Ζεὺς ἀνέρος, εὐτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἔλθῃσιν.

¹⁸ M.in. ten fragment daje W. Wróblewskiemu podstawę do sformułowania przekonania, że w eposach Homera o posiadaniu *arete*, bądź jej braku, ostatecznie decyduje Zeus; por. W. Wróblewski, *op. cit.*, s. 28 n.

sowności. Doskonałość związana ze stanem wyraża się poprzez pewien zespół cech oraz zachowań właściwych danej osobie z uwagi na jej rolę społeczną czy też na przykład płeć – tak jak w odniesieniu do Penelopy można powiedzieć, że na jej ἀρετή składają się: uroda, wierność, skromność i gospodarność czy wreszcie też z uwagi na wiek: inaczej przejawia się doskonałość dziecka, inaczej dojrzałego mężczyzny. Wydaje się, że ciekawego przykładu dla analizy tego aspektu ἀρετή dostarczają perypetie Telemacha; poeta bowiem przedstawia w *Odysei* niejako proces dojrzewania młodego syna Odysa. W pierwszej księdze eposu Telemach jest ukazany jako dziecko jeszcze, bezradny chłopiec nie umiejący poradzić sobie z panującą w domu sytuacją: upokarzającą obecnością zalotników matki, ich bezczelnym zachowaniem i rozgrabianiem ojcowskiego majątku. Co ciekawe, jego status dziecka w pewnej mierze – oczywiście tylko w pewnej mierze – nie zależy od wieku; decyduje o nim fakt, że młody człowiek znajduje się jeszcze, jak małe dziecko, pod opieką matki, nie zaś ojca, jak przystałoby młodzieńcowi. Pozbawiony opieki ojca i jego wychowawczego oddziaływania odznacza się „doskonałe” dziecięcymi cechami: jest bezradny, poddany woli matki, lękliwy wobec dorosłych i im posłuszny. Jego osobowość, jak dzisiaj by się powiedziało, zmienia się całkowicie, gdy Telemach dorasta. W normalnych warunkach dokonałoby się to pod wpływem ojca; pod jego nieobecność zastępuje go Atena. Obecna w wyobrażeniu kolejno dwóch przyjaciół Odysa, skłoniła Telemacha do poszukiwań ojca. W podróż z Ateną-Mentorem wyrusza jeszcze na wpół dziecko, powraca na Itakę już młody człowiek, w pełni ukształtowany według ówczesnych wzorców wychowawczych: stanowczy, mężny i silny, świadomy swoich praw i racji, umiejący rozróżnić dobro i zło, a jego zachowanie i mowa nacechowane są godnością; ἀρετή dziecka została zastąpiona przez ἀρετή wojownika¹⁹.

Warunki, które umożliwiły tak szybką przemianę, są tu drugorzędne, jej przejawy też, poza może jednym znajdującym swoją ważną kontynuację w dalszym rozwoju etycznej myśli greckiej. Po powrocie na Itakę, w scenie z zalotnikami dorosły Telemach mówi: „ja już wszystko wiem i rozumiem, co dobre, a co złe – dawniej byłem dzieckiem”²⁰. Jak widać, do zestawu zalet, składających się na ἀρετή męża, należała też wiedza o tym, co dobre i złe, czy bardziej wiernie wobec oryginału: co jest szlachetne i co jest gorsze. Należałoby zwrócić uwagę na ten element wiedzy w odniesieniu do kategorii moralnych²¹, skoro dojrzałość Telemacha przejawiała się, między innymi, w posiadaniu świadomości moralnej, której podstawę stanowiła określona wiedza. Można zastanawiać się więc i nad tym, czy nie jest

¹⁹ Ta przemiana zasadniczo wpływa na sytuację w domu Odysa: Telemach-dziecko nikomu nie zagrażał i nikomu nie przeszkadzał, toteż zalotnicy Penelopy nie zwracali na niego uwagi; dojrzały Telemach automatycznie przejmuje rolę pana domu, w którym ich obecność staje się teraz bezprawna, dlatego też postanawiają się go pozbyć.

²⁰ Por. *Odysea*, XX, 309–310: ἢ ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ τὰ χερεία· πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.

²¹ Por. T. Zieliński *Rozwój moralności w świecie starożytnym do Homera do czasów Chrystusa*, Kraków 1925, s. 5.

tak, że w eposach Homera, w przekonaniu, że „być dobrym” to „znać to, co dobre”, znajduje swój początek charakterystyczny dla dojrzałej etyki greckiej intelektualizm.

Powyższa wypowiedź Telemacha jest ważna dla analizowanego tu problemu. Ukazuje, że uczynione wcześniej rozróżnienie: na aspekt urodzenia i aspekt stanu, nie zawsze da się utrzymać, oba elementy nakładają się bowiem często na siebie i w jakimś sensie są współzależne. Jeżeli bowiem zastanowić się nad nagłą przemianą Telemacha, można by stwierdzić, że brakuje dla niej uzasadnienia – czas podróży był zbyt krótki, aby sam w sobie tłumaczył przejście od sytuacji dziecka do stanu dorosłego mężczyzny. Chyba że, używając kategorii i wyobrażeń arystotelesowskich, to dziecko posiadało już w załączku, potencjalnie, doskonałość Homerowego bohatera. I tak właśnie jest w odniesieniu do tych, którzy są ἀριστοι: ta wiedza o tym, co szlachetne, i co podłe, nie została nagle i od podstaw nabyta podczas morskiej podróży, mały Telemach posiadał już, w postaci niejako utajonej, wszystkie zalety młodego człowieka o dobrym pochodzeniu, potrzebne więc były tylko sprzyjające warunki i opieka mądrego wychowawcy, Ateny-Mentora, aby one w nim się ujawniły. Z tą kwestią powracamy zatem do wagi dobrego urodzenia. Tak, jak sytuacja Eumajosa zdawała się ukazywać nadrzędność elementu stanu nad urodzeniem, tak z kolei sytuacja Telemacha ujawnia, że o możliwości osiągnięcia właściwej jego stanowi ἀρετή, ostatecznie zadecydowało urodzenie. W takim właśnie kontekście można też rozumieć delfijską maksymę *poznaj samego siebie*: poznaj, jakim jesteś, abyś mógł tę wiedzę o sobie urzeczywistnić w działaniu²². Ów kontekst bardzo wyraźnie będzie obecny w późniejszej greckiej poezji i myśli etycznej.

W tej analizie Homerowej tradycji, mającej służyć jako podstawa dla wyjaśnienia pewnych wyobrażeń właściwych dojrzałej już etyce greckiej, należałoby jeszcze zwrócić uwagę na bardzo ważny problem pożytku, czy odniesionej z działania korzyści, a co z tym się wiąże – również jego skuteczności. Nieco on się wprawdzie rozmywa w swoim ścisłym związku z naczelną zasadą niezmienną doskonałości szlachetnych bohaterów eposu, doskonałości niezależnej od wartości ich czynów – jak wskazuje wspomniany już przykład Ajgista – niemniej jednak jest on jednak widoczny. Tak, jak uczucie przyjaźni, czy serdeczna gościnność znajdowały w owych czasach zwyczajowe potwierdzenie w konkretnych darach, często bardzo kosztownych, jak gdyby szlachetne uczucia i świadczone dobro potrzebowały swojego materialnego wyrazu, tak i miarą doskonałości poczynań ówczesnych ἀριστοι, a zarazem ich samych, była skuteczność tych działań. W zaskakującej dzisiaj stylistyce Homera znajduje się miejsce dla takiej na przykład charakterystyki: „Był to dostojny ojciec jego matki, który innych ludzi przewyższał złodziejstwem i przysięgami. Sam bóg mu to dał, Hermes [...]”²³. Mowa jest

²² *Odyseja*, *op. cit.*, XIX, por.: μητρὸς ἔης πατέρ' ἑσθλόν, ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτοσύνη θ' ὄρκω τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν Ἑρμείας. (XIX, 395–397).

²³ Por. A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 38 n.

o dziadku Odysa, Autoliku, któremu, podobnie jak Ajgistowi, autor przydaje określenie ἐσθλός. Treść przymiotnika ἐσθλός zawiera jednak znamiennej dwuznaczność, czy nawet wieloznaczność, może on znaczyć tyle, co *szlachetny* – i w tym sensie będzie, podobnie jak ἀγαθός, stanowić przeciwstawienie dla κακός – może też znaczyć: *dzielny, skuteczny, pożyteczny*. Zatem szlachetność Autolika wyrażała się w jego sprycie i mistrzostwie w sztuce złodziejstwa, co dla współczesnych bynajmniej nie stanowiło niespójności czy tym mniej oznaczało skazę, a przywołanie tu Hermesa wręcz takie wieloznaczne rozumienie doskonałości sankcjonowało.

Element skuteczności poczynać, zawierający również rys korzyści, odniesionego z działania konkretnego pożytku, jest bardzo istotny w wyobrazeniach bohaterów eposu. W ówczesnej ocenie wartości nie ma jeszcze miejsca na wagę dobrej intencji, na osąd samego wysiłku, jeżeli nie zostałby on uwieczniony sukcesem. Ten rodzaj ἀρετή, który w tym tekście został określony jako ἀρετή stanu, nieodparcie wyraża się w skutecznym wykonywaniu właściwej danemu stanowi funkcji, w podejmowaniu działań przynoszących danej osobie pożytek. A dobre urodzenie zdaje się zapewniać zdolność do takiego działania. Należy zauważyć, że przy takich uwarunkowaniach ostateczna wartość czynu nie zależy w pełni od działającego podmiotu, i poza nim sytuuje się też punkt odniesienia dla oceny jego poczynać. Ocena ta ma bowiem charakter zdecydowanie publiczny. Tak, jak w odniesieniu do właściwej bohaterowi doskonałości ważyło nie tyle wewnętrzne poczucie godności, co przede wszystkim cześć, jako zewnętrzny wyraz jej powszechnego uznania – być doskonałym znaczyło tyle, co za doskonałego być uważanym – tak i doskonałość działań zależała od ich jawności i akceptacji środowiska. Znamienne jest w tym kontekście Homerowe rozumienie pojęcia αἰδώς (wstyd, honor), zwracającego się w swoim odniesieniu wyraźnie na zewnątrz. *Aristos* czuje się zawstydzony wówczas, gdy ma świadka swojego haniebnego czynu, gdy jest ktoś: bóstwo, czy człowiek, kto osądza go nagannie. Czasom opiewanym w *Iliadzie* i *Odysei* obce jest jeszcze – i długo tak w myśli greckiej pozostanie – pojęcie wstydu wobec samego siebie.

2

Przedstawienie kilku tych kwestii, z zakresu moralnych wyobrażeń bohaterów Homera, pozwoliło określić podstawę, stanowiącą punkt odniesienia dla różnorodności postaw oraz napięć i sporów pojawiających się w dojrzałej greckiej myśli etycznej, która z tradycji tej wyrosła i wiele z niej przejęła. Pewne elementy, a przede wszystkim waga dobrego urodzenia, zostały też odrzucone; acz nie bez oporu: twórczość Teognisa, a następnie Pindara wyraża uczucie głębokiego żalu za odchodzącą przeszłością i nieufność wobec demokratycznych przemian, których poeci byli świadkami. Obydwaj z trwogą patrzyli na sytuację, gdy „dobrzy” – co znaczyło dobrzy z urodzenia – popadali w nędzę i tracili społeczne znaczenie, podczas gdy liczni „źli” korzystali z bogactw i przywilejów, panosząc się

butnie w przekonaniu, że doskonałości można się nauczyć i nabyć przez to szlachetność, której się wprzód nie posiadało²⁴. Mimo tych zmian, w demokratycznym społeczeństwie klasycznej Grecji z zadziwiającą trwałością obecne były dawne przekonania i reguły moralne: przetrwało wyobrażenie o związku ἀρετή z działaniem, pożytkiem i skutecznością, o upublicznieniu oceny czynu i wstydu, zatem o swoistym uzewnętrznieniu dobra i tym samym jego znacznej od podmiotu niezależności. Przetrwał nawet podział na ἀριστοί i tych innych – owych wielu: οἱ πολλοί, chociaż u jego podstawy nie leżało już urodzenie.

Można powiedzieć – najogólniej rzecz ujmując – że kształtowanie się greckiej filozoficznej refleksji nad moralnością dokonuje się w atmosferze sporu pomiędzy sofistami i Sokratesem, dla której poznania podstawę stanowią przede wszystkim dialogi Platona. Nie są tu ważne szczegóły tego sporu, nie jest nawet ważne na ile platoński Sokrates jest Sokratesem historycznym; zasadnicze znaczenie ma sama, przedstawiona w platońskich pismach a także pismach innych autorów tych czasów, dwoistość postaw, odmienność tych dwóch stanowisk: z jednej strony sofistów – z drugiej Sokratesa, bowiem one stanowią punkt wyjścia dla przyszłych koncepcji i kontrowersji etycznych. Działalność sofistów warunkowana jest przemianami ustrojowymi i społecznymi, oraz – jako ich konsekwencją – swoistą rewolucją religijną i obyczajową, która miała miejsce w V wieku w Grecji, a zwłaszcza w Atenach²⁵; wyznaczana jest też w znacznej mierze współczesnym rozwojem nauk, przede wszystkim przyrodniczych, a wśród nich medycyny. To w środowisku lekarzy zrodziła się idea o potrzebie i możliwości poprawiania natury człowieka: lekarz był tym, który przy pomocy odpowiednich środków przywracał zdrowie choremu organizmowi²⁶. Umiejętność lekarska zatem, dowodząc, że poprzez oddziaływanie na ciało można zmienić ludzką naturę w jej aspekcie fizycznym, otwierała drogę przekonaniu, że dzięki kształceniu we właściwych naukach możliwe jest również kształtowanie natury w aspekcie duchowym. Przeko-

²⁴ Pozostawiona zostanie na uboczu ważna skądinąd kwestia znaczenia sofistyki i różnorodności dotyczących jej ocen, nawet bogactwo składających się na ten ruch zainteresowań, a także znacznym różnic w poglądach poszczególnych przedstawicieli. Zdają sobie sprawę z wielkiego uproszczenia tego ujęcia, nie jest tak bowiem, że w poglądach sofistów zupełnie nie zaznacza się moralny aspekt dobra i doskonałości: podejmuje go np. znany mit Prodikosa o Heraklesie na rozstajnych drogach. Jednakże przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście są wyłącznie te elementy przekonań sofistów, dla których podstawę można znaleźć w tradycji Homerowej; ponadto niewątpliwie są one najbardziej charakterystyczne dla tego nurtu, jeżeli próbować by przedstawiać go w pewnej ogólności. Na temat sofistyki, jako takiej, zob. J. Gajda *Sofiści*, Warszawa 1989.

²⁵ W platońskiej *Uczcie Eryksimachos* powie, że sztuka lekarska polega na eliminowaniu złych i chorobliwych popędów (186 C). O sposobach działania lekarzy hipokratejskich por. A. Bednarczyk *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 173 nn.

²⁶ Pindar *Ody zwycięskie*, przeł. M. Brożek, Kraków 1987, *Olimpijska II*, 5. 1; por.: σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φησὶ μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσίᾳ κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύεων Διὸς πρὸς ὄρνιθα θεῖον·

naniu, które stwarza przestrzeń dla rozwoju sofistyki: ruchu wędrownych nauczycieli, którzy podejmowali się wyuczyć ἀρετή. Na tle tradycji Homerowej obietnica sofistów wydawać się musiała równie rewolucyjna, jak pojawiający się wówczas pogląd, że słońce jest tylko rozpalonym kamieniem, lub też że obyczaje i prawo państwowe nie zostały ustanowione przez bogów. Wspomniany już Pindar w obrazowym porównaniu daje wyraz swojej głębokiej pogardzie wobec takiej nauki i jej efektów. W drugiej odzie *Olimpijskiej* przyrównuje on mędrca, tego który wiele wie z samej swojej natury – z przyrodzenia, z urodzenia – do boskiego ptaka Zeusa: orła, i przeciwstawia mu tych, którzy się czegoś wyuczili, a którzy wobec orła są w swoim wielomównym gadulstwie tylko stadem kraczących kruków²⁷. Niezależnie jednak od resentymentów potomków dawnej arystokracji²⁸, niezależnie od argumentów formułowanych ze stanowiska odmiennej koncepcji ἀρετή, sofisci, przekonani, że doskonałości można się nauczyć, mienili się jej nauczycielami²⁹. I w swoim spojrzeniu na naturę człowieka, na własne wyobrażenie o jego doskonałości i na to, czym jest dobro, mieli rację: „ich” *arete* była wyuczalna, „ich” dobro było możliwe do nabycia poprzez przyswojenie określonych, konkretnych umiejętności. Paradoksalnie, choć sofisci odrzucili barierę Homerowej „dobrej krwi”, tym niemniej właśnie przejęcie znacznej części dawnych poglądów na naturę dobra i doskonałości działalności ich nadało uzasadnienie.

Programowo dalecy od rozważań ontologicznych, czy choćby tylko przyrodniczych, sofisci zainteresowania swoje zasadniczo ograniczali do dziedziny wiedzy – jakby dzisiaj można było powiedzieć – społecznej, politycznej, i na tym tle nadbudowywał się ich namysł nad człowiekiem. Jeżeli, i słusznie, przypisuje się sofistom znaczącą rolę w inicjowaniu pewnych rozważań szczegółowych, czy wręcz w zapoczątkowaniu określonych nauk: na przykład refleksji nad naturą mowy i językiem, która leży u podstawy badań filologicznych, czy też nad naturą prawa – w ich to bowiem środowisku powstało rozróżnienie prawa natury (φύσις) i prawa stanowionego (νόμος) – a w ślad za tym i podstawą moralności, to rozważania te pozostają w wyraźnym i ścisłym związku z ich zaangażowaniem w aktualną rzeczywistość polityczną. W tej perspektywie ujmowany, człowiek jawi się przede wszystkim jako jednostka społeczna i obywatel swojej *polis*, zatem i jego doskonałość wyrażać się będzie w takim właśnie odniesieniu i przejawiać w bardzo określonym zasobie wiedzy i w konkretnych umiejętnościach. Nauczanie ἀρετή nie będzie różne od wychowywania i kształtowania młodego człowieka w celu przygotowania go do życia w *polis*, do współżycia w gronie obywateli, oddziaływania na innych i kierowania nimi, wyćwiczenia w sztuce przekonującego wypowiadania się. Sprowadzenie tych nauk do retoryki tylko byłoby nadmier-

²⁷ Pindar z dumą powoływał się na swoje pochodzenie ze starego rodu Ajgidów.

²⁸ O problemie nauczania *arete* przez sofistów zob. np. W. Wróblewski *Pojęcie arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras – Gorgiasz – Demokryt*, Toruń 1979, s. 16 n.

²⁹ Jak poważnie wielu sofistów podchodziło do owego wychowania i nauczania swojego rodzaju wiedzy obywatelskiej, pokazuje choćby platoński *Protagoras*.

nym uproszczeniem³⁰, choć niewątpliwie stanowiła ona jedną z naczelnych umiejętności tego programu, tym niemniej, w takim spojrzeniu na człowieka, w takim odniesieniu przydatności i oceny ludzkiej natury, niezmiennie ważne okazują się dawne Homerowe reguły i ideały: związek *arete* z określoną rolą społeczną i pozycją, z działaniem, a także skutecznością tego działania i płynącą z niego korzyścią, wreszcie jej nakierowanie na zewnątrz, poza podmiot, zarówno w aspekcie warunków do jej osiągnięcia, jak i oceny jej urzeczywistnienia.

Tak więc spór pomiędzy Sokratesem i sofistami nie jest sporem o znaczenie przyznawane dobru i doskonałości bądź też ich zanegowanie; obie strony są przekonane, że dobro jest celem wszelkiego działania, i że zarówno w poszczególnych poczynaniach, jak i w wybranym sposobie życia zawsze chodzi o dobro. W *Gorgiaszu*, jednym z najdramatyczniejszych platońskich dialogów, w którym słowa Sokratesa nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że dyskusja dotyczy kwestii, „nad którą nie ma chyba poważniejszej dla człowieka nawet bardzo przeciętnego intelektualnie”, tego: „jaki sposób życia obrać należy³¹”, dwaj zagorzali adwersarze, Kalikles i Sokrates, w tym jednym są zadziwiająco zgodni, „że celem wszystkich czynów jest dobro i ze względu na nie powinno się wszystko inne robić³²”. Podobnie ἀρετή, doskonałość, w powszechnym przekonaniu jest tą wartością, którą każdy powinien starać się urzeczywistnić, a sprawiedliwość (τὸ δίκαιον) – bliska w grece tym pojęciom znaczeniowo – ma być zawsze, dla każdego miarą słuszności i przestrzegania prawa w działaniu. Cały problem zostaje natomiast przeniesiony na płaszczyznę sporu o to, co przez *dobro*, *doskonałość* i *sprawiedliwość* należy rozumieć, i co dla tych wartości stanowi punkt odniesienia. Stanowisko sofistów dobrze przedstawiają słowa Kaliklesa odnoszące się do władców perskich, Dariusza i Kserksesa, oraz ich poczyñań: „Ja uważam, że ci ludzie dokonują tych czynów³³ wedle natury sprawiedliwości (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δίκαιου) i, na Zeusa, wedle prawa, ale prawa natury (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως); oczywiście, że może nie wedle tego prawa, które my sobie ustaliśmy ...”³⁴. A zatem, według oceny sofisty, dobro i doskonałość, nawet sprawiedliwość, która łą-

³⁰ Platon *Gorgiasz*, *op. cit.*, 500 C.

³¹ *Ibidem*, 499 E; por. ... τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι... .

³² Czyny, o których mówi Kalikles, mieszczą w sobie przecież także najazd na Grecję

³³ *Gorgiasz*, *op. cit.*, 483 E.

³⁴ Jak wiadomo, prawo silniejszego nie wynikało bezwzględnie z rozróżnienia prawa natury i prawa stanowionego: na przykład Antyfont i Hippiasz z tego rozróżnienia wyprowadzali wniosek o równości wszystkich ludzi; tym niemniej tak zwani młodszy sofisci: Trzymach, Krytiasz i postać literacka – Kalikles, w oparciu o nie głosili właśnie prymat prawa silniejszego. Zerwanie więzi pomiędzy *nomos* a *physis*, pozbawiło to pierwsze uzasadnienia, przenosząc je tym samym w dziedzinę tego, co jest skutkiem umowy tylko i podlega zmianie, dopuszcza więc element propozycji i perswazji, choćby właśnie w postaci prawa silniejszego. Niemniej jednak można uznać, że związek dobra ze skutecznością działania, a więc też pewną korzyścią, pożytkiem, stanowi wspólną część przekonań sofistów.

czy w sobie element uczciwości, słuszności i praworządności, przejawiać się mogą w grabieżczym i niszczącym podboju, także w niosącym śmierć działaniu. Jeszcze bardziej jaskrawy przykład przywołuje w tym dialogu Polos, przedstawiając, jako postać godną zazdrości, niejakiego Archelaosa, niewolnika, któremu udało się zdobyć władzę tyra na po wymordowaniu licznych prawowitych sukcesorów. Okazuje się przeto, że dla przedstawionych w tym dialogu, a także w innych, nie tylko platońskich pismach, reprezentantów sofistyki, doskonałość i sprawiedliwość mogą oznaczać po prostu sukces, sprawność i skuteczność w działaniu, dzięki którym osiągnęło się znamienitą pozycję w państwie: bogactwo, władzę, niezależność i cześć poddanych, choćby ta ostatnia była wymuszona strachem. Można sformować pewien szereg postaci: Autolikos, Ajgistos, Archeleaos, Dariusz i Kserkses, szereg, w którym o każdym jego elemencie można – według pewnej konwencji – powiedzieć, że jest to człowiek dobry, doskonały, bowiem łączy element skuteczności działania, osiągniętej z niego korzyści, a także znaczącej pozycji społecznej. Mimo że poczynania tych osób są bardzo różne: od złodziejskiej praktyki Autolika do zbrodni Archelaosa i perskich władców, tym niemniej można zauważyć, że w stosunku do wyobrażeń bohaterów Homera niewiele się zmieniło. Owszem, obowiązujące w świecie herosów i królów zasady uzyskały w V wieku racjonalne uzasadnienie. Podjęta przez środowisko sofistów refleksja nad naturą prawa, rozróżnienie prawa natury i prawa stanowionego, w połączeniu z zasadniczym subiektywizmem, czy też – jak chce wielu badaczy – relatywizmem poznawczym i etycznym, dały podstawę do przedstawiania tak zwanego prawa silniejszego jako prawa sprawiedliwego z natury, a tego, kto postępuje z nim zgodnie, jako człowieka dobrego i sprawiedliwego³⁵. Jednakże, podobnie jak miało to miejsce w eposach Homera, uwikłanie dobra w związek z korzyścią i pozycją społeczną pociąga za sobą jego eksternalizację: punkt odniesienia i oceny sytuuje się poza podmiotem. Znajduje to wyraz w niejako koniecznym poszukiwaniu uznania innych, a na poziomie języka również w zrelatywizowaniu i publicznym ukierunkowaniu treści słów o charakterze moralnym.

Tak jest, na przykład, w odniesieniu do zawierającego negatywną ocenę pojęcia αἰδῶς lub synonimicznego αἰσχύνῃ (wstyd). I w V wieku jest ono jednym z ważniejszych. Nie wdając się w rozstrzygnięcia czy dość radykalny podział na etykę wstydu i etykę winy jest słuszny, czy też nie³⁶, można niemniej powiedzieć, że moralność sofistów, tak jak moralność Homerowych herosów, rządzi się regułą wstydu. W V wieku również, tak jak u zarania etycznej myśli greckiej, treść αἰδῶς ma swoje odniesienie poza sam podmiot działający. Z licznych możliwych przykładów niech zostanie tu przywołany tylko jeden. W platońskiej *Uczcie*, dia-

³⁵ Zob. np. rozważania na ten temat M. Lamberta, w: D. Kosiński (red.), *Misteria i inicjacje*, Kraków 2001, M. Lambert *Etyka w klasycznych Atenach i tradycyjna etyka afrykańska: hermeneutyka wstydu i winy*, s. 162 n. Tekst ten zawiera dobry przegląd stanowisk.

³⁶ Nie jest tu ważne, czy spotkanie to rzeczywiście miało miejsce, czy przedstawiona sytuacja jest literacką fikcją.

logu opowiadającym o towarzyskim spotkaniu, które miało miejsce w domu Agatona³⁷, wśród kilku osób związanych – według opinii autora – ze środowiskiem sofistów, najważniejszą jest sam gospodarz. Nie można wprawdzie po prostu powiedzieć, że Agaton jest sofistą, jeżeli rozumieć by przez to określoną działalność i sposób zarobkowania: jest ponad wszystko poetą, tym niemniej intelektualnie i duchowo związanym ze środowiskiem sofistycznym; kształcił się u Gorgiasza i wpływy słynnego retora są wyraźnie widoczne zarówno w formie przedstawionej przez niego mowy, jak też w głoszonych poglądach. W jego rozmowie z Sokratesem, błażej z pozoru, pojawia się – między innymi – problem wstydu³⁸. Agaton bez wahania potwierdza Sokratesowe przypuszczenie, że wstydziłby się robić coś hańbiącego, gdyby miał świadków. Wymiana zdań pomiędzy Agatonem a Sokratesem – czy miała ona miejsce w rzeczywistości, czy tylko mogła się zdarzyć – odsłania oczywistość właściwych temu środowisku wyobrażeń: zły czyn ma miejsce tylko wówczas, gdy jest dokonany publicznie. Można zauważyć, że konsekwencją takiego przekonania jest swoista relatywizacja zła, a tym samym i dobra, jeżeli bowiem czyn kwalifikuje się jako hańbiący tylko wówczas, gdy jest popełniany wobec świadków, to w sytuacji braku owego zewnętrznego elementu oceniającego nie ma miejsca na zło. Punkt odniesienia przy ocenie wartości czynu sytuuje się wyraźnie na zewnątrz: poza podmiotem i poza samym czynem, który – sam w sobie – jest obojętny moralnie: dobry, o ile skuteczny, zły, jeżeli jego haniebność została postrzeżona przez innych. Na jeszcze jeden interesujący aspekt należałoby zwrócić uwagę, na warunek poniekąd odpowiedniej jakości owego punktu odniesienia: dla Agatona ważna jest nie tylko sama obecność świadków, również obecność świadków wyróżniających się odpowiednim poziomem intelektualnym – ludzi mądrych³⁹. Wprawdzie poeta nie udziela wyraźnej odpowiedzi na sugestię, że nie odczuwałby wstydu z powodu haniebnego postępowania wobec tłumu, jednak można sądzić, że dzieje się tak tylko dlatego, iż jego rozmowa z Sokratesem przy tej kwestii została właśnie przerwana. W czasach sofistów formuje się więc klasa *aristoi* nowego rodzaju; o przynależności do niej decyduje już nie dobre urodzenie, a wyuczone umiejętności i nabyte dzięki nim wykształcenie: sofistyczne wykształcenie. Można by stwierdzić, że dość powszechne wyobrażenia intelektualnej elity demokratycznych Aten bardzo przypominają reguły obowiązujące pod Troją.

³⁷ εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς τάχ' ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἴοιο αἰσχρὸν ὄν ποιεῖν ἢ πῶς λέγεις; Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τοὺς δὲ πολλοὺς οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἴ τι οἴοιο αἰσχρὸν ποιεῖν;

³⁸ Zob. przypis 39.

³⁹ Obydwaj myśliciele są sobie współcześni, o czym często zapomina się wobec słusznego skądinąd podziału na filozofię przed- i posokratejską. Należy zauważyć, iż mimo oczywistych różnic w poglądach, także dla Demokryta zagadnienie dobra i doskonałości łączy się z moralnością, a również i dusza stanowi centrum życia moralnego.

I te właśnie dawne reguły zostały zanegowane i odrzucone przez Sokratesa oraz niektórych, nie należących do sofistycznego ruchu myślicieli V wieku; należał do nich też Demokryt, którego poglądy – przy oczywistych zasadniczych różnicach – w wielu aspektach zadziwiająco zgadzają się z sokratejskimi⁴⁰. Odrzucony zostaje więc przede wszystkim subiektywizm i relatywizm dobra, i innych wartości, których istnienie, zgodnie z tymi poglądami, jest niezależne od zewnętrznych uwarunkowań. Sokrates, jak można sądzić na podstawie tak zwanych sokratycznych dialogów Platona, bez odwołania jeszcze do idei głosi z przekonaniem obiektywizm dobra. Między innymi w *Hippiaszu Większym*⁴¹ powie, że wartości: dobro, piękno, sprawiedliwość, inne – są i są czymś; są czymś będącym (οὐσί γέ τις τούτοις)⁴² we wszystkich pięknych, sprawiedliwych czy dobrych rzeczach, które dzięki posiadaniu tego czegoś stają się *jakiś*: na przykład dobre⁴³. Takie ujęcie prowadzi w konsekwencji do wypuklenia wagi elementu moralnego i internalizacji dobra. Ἀρετή, w myśl tych poglądów, staje się wartością bezwzględną, kształtującą się w duszy doskonałego moralnie człowieka, i jako taka pozostaje zupełnie niezależna od tego wszystkiego, co poza duszą się sytuuje: cielesnością i związanymi z nią przyjemnościami oraz cierpieniami, majątnością, pozycją i czymkolwiek jeszcze innym. Wysiłek osiągnięcia dobra, co oznacza tu pragnienie stania się doskonałym moralnie, sprowadza się do troski o duszę, „aby była jak najlepsza (ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται)”⁴⁴. Określony podmiot czy określone jego działanie, otrzymuje tym samym kwalifikację bezwzględną, niezależną od czegokolwiek poza nim samym.

Znajduje to wyraz w rozważaniach na temat oceny moralnej. W myśli Sokratesa, a także na przykład Demokryta, pojawiają się zarówno zasadnicze zmiany w rozumieniu tradycyjnych już pojęć, jak również pojęcia i wyobrażenia nowe, dotychczas w greckiej refleksji moralnej nieobecne. W sposób charakterystyczny zmienia się rozumienie treści słowa αἰδώς. W jednym z zachowanych fragmentów Demokryt powie, że „kto popełnia czyn haniebny, powinien się przede wszystkim wstydić samego siebie”⁴⁵. Internalizacji dobra odpowiada zatem także internalizacja oceny działania. Jako nowe, pojawią się z kolei problemy: powinności moralnej i intencji czynu. Sama kwestia powinności nie jest nowa; na podstawie eposów Homera można by ukształtować cały zespół różnorodnych,

⁴⁰ Dyskusja na temat autentyczności tego dialogu nie ma tu większego znaczenia.

⁴¹ Platon *Hippiasz Większy*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 287 C–D.

⁴² *Ibidem*, 292 C–D.

⁴³ Platon *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 30 A–B.

⁴⁴ Fragmenty Demokryta zob. w: K. Leśniak *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972; tu: s. 266, 84 (zastosowana przez Leśniaka numeracja odpowiada numeracji Dielsa). O znaczeniu wstydu u Demokryta zob. też W. Wróblewski, *Pojęcie arete w II połowie V wieku ...*, *op. cit.*, s. 140 n. Wróblewski wręcz widzi w demokrytejskim pojmowaniu wstydu istotę *arete*, wewnętrzną normę, dzięki której – jak napisze – „filozof przewyciężył panujący w II poł. V w. p.n.e. subiektywizm i relatywizm”.

⁴⁵ Por. K. Leśniak, *op. cit.*, s. 263, 41.

właściwych herosom powinności. Teraz jednak powinność dotyczy wyraźnie sfery moralności, toteż – jak widać na długo przed stoikami – uwypuklony zostaje problem obowiązku moralnego. I w tym przypadku stosowny argument znaleźć można w zwartej sentencji Demokryta: „Nie ze strachu, lecz z powinności ($\delta\iota\grave{\alpha}$ τὸ δέον) należy się powstrzymywać od przestępstwa”⁴⁶. Wreszcie, nowym zupełnie elementem jest kwestia intencji czynu, jako podstawowej przy jego ocenie. „Dobro nie polega jeszcze na nieczynieniu zła, lecz na tym, by go nie pragnąć ($\alpha\lambda\lambda\grave{\alpha}$ τὸ μηδὲ ἐθέλειν – co można przetłumaczyć nawet: *lecz na tym, by nie mieć w nim upodobania*)”⁴⁷. Myśl Sokratesa i Demokryta daleko już odeszła od tradycyjnego, zewnętrznego odniesienia kwalifikacji działania, jego miejsce zajęła konieczność wewnętrznego nakierowania na samo dobro.

Już dla porządku tylko można wspomnieć, że przy przyjęciu tych podstawowych ustaleń, traci swoje uprzednie znaczenie problem skuteczności działania, a także możliwości osiągnięcia lub ukształtowania dobra, piękna i doskonałości dzięki wyuczeniu i wyćwiczeniu się w określonych umiejętnościach: czy to tylko przemawiania zgodnie z zasadami retoryki, czy też z zakresu różnorodnych dziedzin praktycznego działania. Pojawia się rozróżnienie między dobrem rzeczywistym i tym, co za dobro jest jedynie uważane. W sporze z sofistami, Sokrates będzie negował znaczenie tego drugiego, zakorzenionego w perswazyjnej umiejętności mówców i sofistów. W miejsce nauczanej przez sofistów zdolności wytwarzania przekonań, na przykład co do tego, że określony człowiek jest doskonały, a jego działanie dobre (*takie*) syn Sofroniska będzie głosił konieczność wiedzy o tym, czym dobro (*coś*) jest; wiedzy obecnej w duszy, której konsekwencją ma być, według niego, działanie zawsze bezwzględnie dobre.

Tak zatem, przeciwstawny sofistycznemu nurt w etyce greckiej odrzuci większość z obowiązujących w świecie Homera reguł. Nieuchronnie jednak zachowany zostanie związek dobra z działaniem, czy to wyrażać go będzie demokrytejska maksyma: „słowo jest cieniem czynu”⁴⁸, czy sokratejskie analogie pomiędzy wiedzą etyczną a praktycznymi umiejętnościami, o których już była mowa na początku, czy platońskie przekonanie, że powinnością filozofa, po nasyceniu się oglądaniem Dobra, jest powrót do jaskini, czy wreszcie arystotelesowskie przeświadczenie, iż każda działalność ma swoje dobro, przeświadczenie, które dało punkt wyjścia tym rozważaniom. Jeżeli by też przypomnieć szczególną interpretację frazy Homera, że „być dobrym” to „znać rzeczy dobre”⁴⁹, wówczas można by powiedzieć, że i ów tak zwany intelektualizm etyczny Sokratesa, któremu wtóruje też myśl Demokryta, i który wyznacza rys bardzo charakterystyczny dla dalszej greckiej refleksji moralnej, znajduje swój początek w eposach Homera. Także sokratejskie już znamię: że wiedzę o dobru nosi się w sobie, i że wobec nią brzemiennych on sam pełni rolę położnej jedynie, nie zaś nauczyciela, mogłoby znaleźć da-

⁴⁶ *Ibidem*, s. 265, 62.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 268, 145.

⁴⁸ *Zob. ibidem*, s. 6–7.

lenie swoje pokrewieństwo z przedstawionym przez wieszczą procesem dojrzewania do doskonałości potencjalnie już doskonałego Telemacha. Ten problem jednak, czy wiedza o dobru i doskonałości – w sokratejskim, a nie sofistycznym sensie – jest wyuczalna, czy też nie, wymagałby dalszej i wykraczającej poza ramy tych uwag analizy.