

**Zbigniew Pańpuch****Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## Od Akademii do uniwersytetu

### Wstęp

Akademia Platowska to pierwszy w historii cywilizacji europejskiej instytut naukowy, można powiedzieć, że pierwsza szkoła wyższa założona przez Platona w r. 387 przed Chrystusem, będąca starożytnym prekursorem późniejszych uniwersytetów, początkowo też tradycyjnie w nawiązaniu do niej zwanych akademiami. Oprócz badań, dociekań i dyskusji, których zapewne jakąś ilustracją są dialogi Platona, prowadzono w niej też edukację wszystkich chętnych, chcących wzbogacić swą kulturę intelektualną. Znajdowała się w niej również kaplica poświęcona muzom oraz ich opiekunowi i panu – bogowi Apollinowi. Szkoła posiadała laboratoria i bibliotekę, z której teksty wykorzystywano do dyskusji, prowadzonych często, podobnie jak i wykłady, w trakcie spacerów. Akademia nie posiadała natomiast ściśle określonego regulaminu, opierając się na tradycji i kierownictwie mistrza. Jej majątek był nienaruszalny, można było z niego tylko korzystać i w ten sposób utrzymał się przez wieki. Z czasem stała się wzorem dla innych szkół – Arystotelesa, stoickiej, epikurejskiej. Przez wieki przechodziła różne etapy swego rozwoju (starsza, średnia, młodsza) i zamknięta została na rozkaz cesarza Justyniana w 529 roku<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. M.J. Gondek, hasło: *Akademia platońska*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 105-107.

Klimat intelektualny, poprzedzający jej utworzenie i w jakiś sposób wpływający na jej funkcjonowanie, wiązał się z istnieniem trzech już dość rozwiniętych dziedzin kultury: medycyny greckiej, pierwotnej filozofii przyrody i ruchu sofistycznego. Ówczesna medycyna była ważna z dwóch powodów: metodologicznego – kiedy filozofowie stawiali swe pierwsze kroki, ona dysponowała już pewnymi procedurami badawczymi i terapeutycznymi – oraz wzorczo-paradygmatycznego: mianowicie zgodnie z sokratejską definicją filozofii miała ona być „terapią duszy”, co powinno stanowić również najważniejsze zadanie życiowe każdego człowieka.

## 1. Medycyna grecka

Medycyna starożytnych Greków istotnie wpływała na życie i myślenie ludzi. W opinii W. Jaegera, analiza jej wpływów jest niezbędna do historycznego zrozumienia filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa<sup>2</sup>. Już wtedy zaliczano ją do elementów wchodzących w skład ogólnego wykształcenia, wznosząc ją ponad poziom prostego rzemiosła. Spośród innych „medycyn”, grecka stała się dyscypliną naukową<sup>3</sup> pod wpływem jońskiej filozofii przyrody. Posługiwała się ona zdobyczami filozofii: poszukiwaniem praw ogólnych, teoretycznego uogólniania, przyczynowego myślenia, obserwacji. Chorobę rozumiano jako pewien proces z prawidłowościami przebiegu, regularnością objawów, przyczynami występowania, itd.<sup>4</sup> Z drugiej strony, medycyna jako już ukształtowana wzorcowa sztuka<sup>5</sup> dostarczała później metod badawczych filozofii, która

---

<sup>2</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, tłum. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 22.

<sup>3</sup> Tzn. raczej działaniem opartym na podstawach naukowych. Oczywiście należy tu rozróżnić tzw. nauki medyczne i samą sztukę medyczną, czyli ich właściwe zastosowanie na podstawie odpowiednio postawionej diagnozy, która sama w sobie jest pewną sztuką, istotą medycyny jako sztuki.

<sup>4</sup> Zob. W. Jaeger, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>5</sup> Na kartach greckiej literatury medycznej znajdują się ślady zmagania o kształt medycyny jako nauki, o jej metodę. W. Jaeger ilustruje to na kartach swojej *Paidei*, t. 2, s. 35 n., często cytując dziełko *O dawnej medycynie*: „Dla naszego autora problemem

z czasem zaczęła badać człowieka, ale od strony „psychicznej” jego natury. Pojęcie duchowej natury związanej właśnie z „psyche” – duszą ukuto właśnie pod wpływem medycyny, a filozofowie (szczególnie Sokrates i Platon) analogicznie uważali swoją działalność za swego rodzaju „terapię duszy”<sup>6</sup>. Bowiem jak zdrowie ciała ma swoją naukę, tak potrzeba również tej dotyczącej zdrowia duszy<sup>7</sup>. Kluczowe terminy etyczne w swoim pochodzeniu są przeważnie medyczne, a nawet całe teorie zostały przetransponowane do zagadnień filozoficznych. Analogia zdrowia cielesnego i duchowego miała swe uzasadnienie w powszechnej świadomości paralelnego występowania zjawisk (procesów) psychicznych i cielesnych oraz w przekonaniu o ich istotnym związku<sup>8</sup>.

Platon, budując podstawy etyki i polityki, wzorował się na sztuce lekarskiej, a nie matematyce czy spekulatywnej filozofii przyrody<sup>9</sup>. Lekarz wie, czym jest zdrowie i potrafi rozpoznać jego przeciwieństwo – chorobę, a także znaleźć właściwe środki, aby przywrócić zdrowie. Podobnie filozof może dokonać tego samego w stosunku do duszy i jej zdrowia<sup>10</sup>.

---

nad problemami nie jest to, czym jest człowiek w swej istocie, lecz to, czym on jest w odniesieniu do tego, co je czy pije i jak żyje, i jak to wszystko wpływa na niego” (s. 38). Dzięki tym zmaganiom medycyna stała się wzorcową *technē*, którą według Platona jest „wiedza o istocie jakiegoś przedmiotu mająca za cel ludzki użytek i dlatego osiągająca pełną doskonałość (...) dopiero przez zastosowanie w praktyce”. Zob. tamże, s. 40, odnośnik do Platon, *Gorgiasz* 464b 4.

<sup>6</sup> „Filozofia, zarówno dla Epikura jak i stoików, jest terapią: jedynym naszym zajęciem powinno być nasze wyzdrowienie”. Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, Warszawa 1993, s. 23; zob. także Platon, *Gorgiasz* 513 d-e.

<sup>7</sup> W Platońskim *Charmidesie* (156 d-e) jest mowa o zakazie osobnego leczenia duszy i ciała, zob. F. Wehrli, *Ethik und Medizin*, w: *Schriften zur Aristotelischen Ethik*, Hildesheim 1988, s. 92.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 91 n. odnośnie do fragmentu w dialogu Platona *Timaios* 86a n.

<sup>9</sup> „Więc do której mnie namawiasz służby około państwa (...): Do walki z Ateńczykami o to, żeby byli jak najlepsi? Mam być lekarzem, czy mam być pacholkiem, który ma z nimi obcować dla ich przyjemności?” zob. Platon, *Gorgiasz* 521a 2 n., w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999.

<sup>10</sup> W *Gorgiaszu* Platon skupił się na istocie prawdziwej sztuki, natomiast w *Fajdro-sie* zwrócił się ku metodzie lekarskiej i sformułował tam postulat, że medycyna musi stanowić wzór dla prawdziwej retoryki. Polityka to w istocie umiejętność kierowania

Platon posługiwał się metodą Hipokratesa zwłaszcza w dojrzałych dziełach: rozbioru natury, wyliczania jej odmian oraz określenia tego, co dla każdej z nich jest stosowne. W medycynie starano się ujmować w jedno jednorodne fakty szczegółowe zaobserwowane w ciągu odpowiednio długiego czasu, jako pewnego rodzaju odmiany czy formy. Jeśli dało się wyróżnić większą ilość takich typów, mówiło się o *eidos*. Natomiast jedność, stojącą u podstaw różnorodnych zjawisk, nazywano „jedną ideą” – jednolitym wyglądem<sup>11</sup>. Platon całkowicie wcielił medycynę w swą antropologię<sup>12</sup>. Medycyna już wtedy posługiwała się pojęciem teleologii wewnętrznej w odniesieniu do natury, która sama z siebie zmierza do przywrócenia określonej harmonii elementów (zdrowia) w organizmie ludzkim, a gdy już zaistnieje – do jej utrzymywania. Same składniki nie muszą być substancjalnie, ale np. występować jako siły czy inne dynamizmy<sup>13</sup>. Między innymi z powyższych względów wydziały medycyny w późniejszych uniwersytetach stanowiły ich filary obok wydziału teologii, filozofii (*artes liberales*) i prawa (świeckiego i kanonicznego).

## 2. Ruch sofistyczny i jońska filozofia przyrody

Pojawienie się sofistów w kulturze intelektualno-politycznej antycznej Grecji wiązało się z reakcją na spekulacje wcześniejszych filozofów przyrody z jednej strony, a z drugiej z sytuacją egzystencjal-

---

dusz ludzkich ku temu, co jest dla nich naprawdę dobre, zob. W. Jaeger, dz. cyt., s. 40, a także: „Czyż będziesz u nas o cokolwiek innego dbał, wzięwszy się do spraw państwa, jak nie o to, abyśmy my obywatele, byli jak najlepsi? (...) że o to powinien starać się człowiek pracujący w polityce?” zob. Platon, *Gorgiasz* 515b 8 n.

<sup>11</sup> Te medyczne pojęcia metodyczne zostały przeniesione przez Platona na dziedzinę etyki, a potem jego ontologię, zob. W. Jaeger, dz. cyt., s. 40 n.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 44. Czymś naturalnym i uzasadnionym było to również u Arystotelesa, filozofa i biologa, a także syna lekarza.

<sup>13</sup> Powyższy fragment artykułu jest przeredagowaną i skróconą wersją podrozdziału: *Medyczne wzorce arete*, w: Z. Pańpuch, *W poszukiwaniu szczęścia. Śladami aretologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015, s. 59-62.

no-społeczną antycznej Grecji. Przeciętny obywatel w wyniku wzrostu popularności nauk filozofów postawiony został przed alternatywą, które twierdzenia przyjąć za słuszne: czy twierdzenia Jończyków mówiących o jakimś praelemencie wszechrzeczy (najczęściej materialnym, choć pojawiały się zasady bytu trudne do określenia w kategoriach materialnych, jak liczba u Pitagorejczyków, umysł u Anaksagorasa czy bezkres u Anaksymandra), czy nauki Parmenidesa o prawdziwym bycie niedostępnym zmysłom, czy też może koncepcje pierwszych atomistów, domagające się uznania realności niewidzialnych atomów. Wszyscy oni przekroczyli pewną granicę, kiedy przeciętny człowiek w obliczu różnych problemów egzystencjalnych po prostu ma dość abstrakcyjnych rozważań i to tym bardziej, że nie widać ich związku z konkretną, codzienną rzeczywistością<sup>14</sup>. Późniejsze wysiłki Platona i Arystotelesa zmierzały między innymi do tego, aby mimo wszystko pokazywać związki teoretycznych rozważań i uzyskiwanych w ich wyniku jakichś rozstrzygnięć na życie praktyczne, a także zależność całokształtu życia praktycznego od określonych koncepcji świata czy człowieka. Niemniej, zanim stworzyli oni niezwykle w swym rozmachu podstawy intelektualne cywilizacji europejskiej, egzystencjalne problemy życia codziennego zaczynały przeważać nad badaniami o charakterze teoretycznym.

Dodatkowo w Atenach w tamtym czasie panowała demokracja, a więc teoretycznie każdy obywatel miał szansę na objęcie jakiegoś urzędu czy stanowiska. Stąd też pojawiło się zainteresowanie umiejętnościami, które mogą umożliwić sukces w dziedzinie publicznej (czyli pewnymi umiejętnościami politycznymi, utożsamianymi z cnotą), a szczególnie retoryką, przydatną do przekonywania ludzi podczas zgromadzeń ludowych (obywatelskich) czy podczas spraw sądowych<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> W. Jaeger zwraca uwagę na „mądre samoograniczenie się sofistycznej filozofii, która kazała człowiekowi powstrzymać się od rozważań o niezbadanym, a zając się doskonaleniem samego siebie. Grecy określili ten kulturalny wysiłek słowem *paideia*”. Zob. tenże, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 39.

<sup>15</sup> Zob. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie Grecy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 52-53. H. Meyer ogólnie charakteryzuje sofistykę jako ruch

Pomysł nauczania owych politycznych umiejętności oraz oparciu ich na podstawach intelektualnych wywodzi się od sofistów<sup>16</sup>. Ich działalność była zarazem wystąpieniem przeciw starej arystokracji rodowej, jako jedynej pretendującej do posiadania cnoty politycznej, opartej na mitycznej wierze w „zalety krwi” i tym samym aspirującej do zajmowania ważnych stanowisk w życiu publicznym<sup>17</sup>. Kształcąc w zakresie przede wszystkim retoryki, którą sofisci uważali za podstawę umiejętności politycznych, uchodzili oni za nauczycieli nowej cnoty i pobierając odpowiednie wynagrodzenie, dostarczali wiedzy niezbędnej do brania udziału w życiu politycznym. Choć sofisci różnili się poglądami na ilość i rodzaj potrzebnych umiejętności – głównie formalnych<sup>18</sup>,

---

oświeceniowy z interesem na praktyczną problematykę życia. Po wojnach perskich nastąpił rozkwit kulturalny, co obudziło pragnienie kształcenia się, ale także na skutek przeżyć wojennych nastąpiło skomplikowanie życia społecznego i politycznego, które domagało się czegoś więcej niż trzymanie się tradycji ojców. Zob. tenże, *Platon und die aristotelische Ethik*, Muenchen 1919, s. 6-7.

<sup>16</sup> W. Wróblewski, *Pojęcie arete w drugiej połowie V w. p.n.e. Protagoras, Gorgiasz, Demokryt*, Toruń 1979, s. 17, argumentuje za tezą, że pomysł pochodzi od Protagorasa. Dotychczas bowiem uważano, że cnota przysługuje ludziom głównie na mocy dziedziczenia lub zrządzenia boskiego („Zeus dowolnie zmniejsza lub zwiększa cnotę człowieka”, zob. uwagi E.R. Dodds’a, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 20 do *Iliady* 20, 242). Na s. 24 autor, omawiając argumentację sofisty (w Platona *Protagorasie* 316b n.) za możliwością nauczania cnoty politycznej, zwraca uwagę na jego zabieg zręcznego zmieszania dwóch jej odcieni znaczeniowych: wiedzy o zarządzaniu państwem i postawy moralnej (wyróżnionych wcześniej na s. 18) i próbującego łączyć ją ze sztuką, a zatem pewną sprawnością czy umiejętnością charakterystyczną dla rzemieślników czy różnych fachowców, która jest do przekazania i nauczania (się). Oprócz znaczenia politycznego (cnota byłaby dostępna nie tylko dla „szlachetnie urodzonych”, argument dla „stronnictwa demokratycznego”), zabieg ten ma znaczenie metodologiczne: umiejętność polityczna byłaby połączona ze słusnością i zyskiwałaby pozytywną ocenę moralną (przez umieszczenie w kontekście sprawiedliwości), nadto byłaby możliwa do nauczania (tak jak wszystkie inne sztuki i umiejętności wytwórcze, zob. s. 25), co służyło uzasadnieniu roszczeń sofisty obiecującego jej nauczyć i podkreślało szczególnie jej charakter w stosunku do innych sztuk czy umiejętności, byłaby ona naczelną i najważniejszą, której te podlegałyby.

<sup>17</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 305.

<sup>18</sup> Gorgiasz uczył jedynie retoryki, jednak nie pojmował jej tylko i wyłącznie jako umiejętności czysto technicznej, ale widział w niej pewien środek wychowawczy: „Według Gorgiasza naturalnym porządkiem tj. arete duszy jest mądrość (*Pochwała Heleny* 1)”.

to jednak starali się oni podnieść kulturę umysłową swoich uczniów. W różnym stopniu natomiast podejmowali się pewnych rozstrzygnięć teoretycznych i przedmiotowych<sup>19</sup>. Zadanie to pozostawiali swoim uczniom – przyszłym politykom. W związku z tym pojawiały się zarzuty sceptycyzmu i relatywizmu (w wielu przypadkach słuszne) i krytykowano sofistów za to, że nie potrafili pokazać tego, co prawdziwie dobre i sprawiedliwe, a jedynie uczyli kwestionować i podważać zastany porządek społeczny dla łatwiejszego osiągnięcia doraźnej korzyści<sup>20</sup>.

---

Zob. W. Wróblewski, dz. cyt., s. 92, Protagoras uczył retoryki, gramatyki, poezji i teorii muzyki, Hippiasz akcentował różne zdolności praktyczne zwiększające „siłę przebicia”. H. Meyer twierdzi, że Protagoras wychowywał w duchu *kalokagathia*. Zob. tenże, *Platon und die aristotelische Ethik*, Muenchen 1919, s. 7).

<sup>19</sup> W. Wróblewski za komentatorami (J. Kube, *Techne und Arete. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969, s. 68 i H. Meyer, *Sokrates*, Tuebingen 1913, s. 228) twierdzi na podstawie świadectwa z *Protagorasa* Platona, że jednak „przedmiot którego zobowiązuje się nauczyć Protagoras, obejmuje mówienie i działanie, akcentując retoryczny oraz fachowy i rzeczowy aspekt treści nauczania”. A więc nie chodziło tylko o samo słowo, jego formę, ale też o treść przekazywaną za pomocą słowa. Jednakże czym innym jest intencja czy zobowiązanie, a czym innym możliwość i faktyczna ich realizacja. Zob. W. Wróblewski, dz. cyt., s. 16. Dialogi Platona *Protagoras* i *Gorgiasz* pokazują, że ci sofisci rzeczywiście starali się przekazać pewną wiedzę rzeczową, ale była ona tak groźna, że trzeba było dwóch osobnych dialogów Platona, by się z nią rozprawić, a ostatecznie napisania aż *Politei*. H. Meyer zwraca natomiast uwagę, że młodzi sofisci z czystej radości do erystyki nie dawali rozwiązań problemów, a jedynie cieszyli się zamieszaniem w umyśle przeciwnika i wykorzystywali swe umiejętności do uzasadniania własnej dowolności w postępowaniu. Zob. dz. cyt., s. 8.

<sup>20</sup> Sofisci bowiem niejako przejęli metody argumentacji od filozofów „teoretycznych”, którzy w celu podkreślenia znaczenia dla filozofii metody poznania akcentującej rozum, myślenie i intuicję, kwestionowali często świadectwo zmysłów i poznanie otrzymane dzięki ich pośrednictwu. Postrzegali je bowiem jako nieprzydatne dla adekwatnego poznawania i tłumaczenia rzeczywistości, gdyż jest zmienne, aspektywne, zależne od indywidualności czy samopoczucia poznającego człowieka. Krytycyzm, mający swe uzasadnienie jako pewien zabieg teoretyczny, rozciągnęli oni niejako na całość życia poznawczego i na podstawie istnienia pewnych niedoskonałości poznania (aspektywność, wybiórczość, błędy postrzegania, pomyłki) zanegowali w części lub nawet w ogóle możliwości poznawcze człowieka, posuwając się przy tym do skrajności. Gorgiasz np. w dziełku *O przyrodzie albo o niebycie* (relacja Sextusa Empiryka w: *Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, 2, Berlin 1951, t. 3, Berlin 1952. frg. B 3, 65 ) głosił słynną triadę sceptyczną: a) że nic nie istnieje; b) że jeśli jednak coś istnieje, to i tak nie moglibyśmy tego poznać; c) że gdybyśmy jednak mogli coś poznać, to i tak nie moglibyśmy tego

I tak prawo, rozumiane jako fundament ludzkiego życia zbiorowego, w ujęciu sofistów okazywało się tworem ludzkim, tracąc boską sank-

---

zakomunikować innym. W. Wróblewski, dz. cyt., s. 95 n., na podstawie analizy innych zachowanych fragmentów pism Gorgiasza twierdzi, że nie da się mówić o nihilizmie, zaś sceptycyzm jest punktem wyjścia do poszukiwań wiedzy i prawdy, jako że sofista „zakładał istnienie rzeczywistości i prawdy” (s. 101). Protagoras twierdził o bogach (co przytacza Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1988, IX, 51), że nie da się niczego pewnego powiedzieć, ponieważ są oni niewidzialni i życie ludzkie jest zbyt krótkie, a dla człowieka prawdą zaś jest to, co mu się wydaje, tak więc nie ma jakiejś powszechnie obowiązującej prawdy. W. Wróblewski, dz. cyt., s. 63 n. analizuje ten fragment na tle innych zachowanych i dochodzi do wniosku, że ateizm Protagorasa jest wątpliwy, a fragment raczej dotyczy trudności epistemologicznych dotyczących religii. Por.: „Był on także autorem sławnego powiedzenia: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”, które znaczyć miało - jeśli możemy zaufać interpretacji Platona - iż to, jak coś się komuś jawi, jest dla niego prawdą, a z kolei to, jak to samo coś jawi się komuś innemu, jest prawdą dla tego kogoś. Żaden z nich nie może zarzucić drugiemu błędu, bo skoro jednemu coś jawi się tak a tak, to dla niego to coś jest właśnie takie, choć ktoś inny może postrzegać to inaczej. Prawda jest całkowicie względna”. W.K.C. Guthrie, dz. cyt., s. 56. Natomiast W. Wróblewski, dz. cyt., s. 48 n., ciekawie polemizuje z komentatorami w sprawie interpretacji tego słynnego zdania (Platon przytoczył je w *Teajtecie* 152a 2: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: tych co istnieją, że istnieją i tych, co nie istnieją, że nie istnieją”) i chce pokazać, że relatywizm Protagorasa ma postać bardziej umiarkowaną, niż to przedstawiają skrajne interpretacje niektórych badaczy. Dotyczyć miałby tylko pewnych problemów epistemologicznych (do złudzenia przypomina klasyczną definicję prawdy) i być skierowany w stronę też filozofów przyrody, w celu zwrócenia uwagi na ludzkie problemy egzystencjalne. Zob. W. Wróblewski, dz. cyt., s. 57. Nie ma w sobie natomiast charakteru etycznego, subiektywistycznego i indywidualistycznego, zob. s. 61. Jednak na s. 132 autor pisze: „Spotykamy się natomiast u Gorgiasza z innym rodzajem relatywizmu. Chodzi o relatywizm aksjologiczny, nie większy jednak niż u innych sofistów, który wynikał (...) przede wszystkim ze sceptycyzmu epistemologicznego. (...) Gorgiasz wątpi w poznanie prawdy, zastępując obiektywną wiedzę mniemaniem”. Czy zatem aksjologia nie wiąże się jakoś z etyką i relatywizm sofisty nie okazuje się być również etycznym? Dlatego też w sprawach wykraczających poza domenę danej jednostki, gdzie nie znano metody uzgadniania różnych indywidualnych stanowisk, a potrzebna była wspólna opinia dla przeprowadzenia jakichś zamiarów, a więc szczególnie w sprawach politycznych, z konieczności musiała decydować większość, a pewna „umowa” społeczna stawała się podstawą zgodnego życia, a jednocześnie koniecznością: W.K.C. Guthrie, dz. cyt., s. 57, wskazuje na opinię Protagorasa w słynnym micie o genezie *polis*, że ludzie w swych początków musieli się łączyć (wspólnoty) celem walki z siłami natury i uzyskania od niej tego, co potrzebne do życia (*Protagoras* 322a n.).



cję<sup>21</sup>, natomiast częste kontakty z innymi krajami, gdzie funkcjonowały różne ustroje, a także podróże do kolonii, które prosiły często o nadanie praw, potwierdzały faktyczny pluralizm prawny, spowodowany różnicami w rozumieniu świata i tego, co dobre dla państwa i ludzi w nim żyjących<sup>22</sup>. Z czasem więc okazało się, że nauczane umiejętności formalne<sup>23</sup> nie mogą zastąpić wiedzy przedmiotowej i nie są w stanie zaferować racjonalnych rozstrzygnięć, jak chociażby pytania, który z ustrojów w licznych państwach-miastach proponuje najlepsze rozwiązania.

Jeśli pozostawi się je bez odpowiedzi<sup>24</sup> lub zaneguje choćby jej możliwość, ostateczną konsekwencją będzie dowolność działań, biorąca się z różnorodności opinii nt. słuszności, co podważa same podstawy racjonalnego porządku intelektualnego i społecznego. Jeśli zaś zabraknie rozumu, pozostaje tylko ślepe chcenie kończące się skrajną niewolą – tyranią czy to jednostki uzbrojonej w narzędzia przemocy, czy to własnych żądz i namiętności, czy demokratyczną tyranią większości, nie mniej irracjonalną. Jasne jest więc, że jakaś prawda również o rzeczywistości społecznej i naturze człowieka istnieje, podobnie jak pierwsi filozofowie poszukiwali prawdy o naturze rzeczy w świecie. Stąd nasuwa się konieczność pokazania podstaw racjonalnego porządku rzeczywistości we wszelkich wymiarach, nie tylko kosmicznym czy

---

<sup>21</sup> B. Witte wskazuje, że pod wpływem sofistów (szczególnie Antyfona, którego był uczniem) Perykles zastąpił w mowie pogrzebowej bojaźń bożą prawem i strachem przed karą: „(...) szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdo-czesnej władzy i prawom (...)”, Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991, frg. 2, 37, 3. Perykles dodawał jednak dalej: „(...) zwłaszcza tym nie pisanym, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę” (tamże), zatem nie doszło jeszcze do skrajności czystego legalizmu, jest tylko tradycyjne odniesienie do opinii społecznej. Zob. B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Boesen*, Berlin 1970, s. 17.

<sup>22</sup> Zob. W.K.C. Guthrie, dz. cyt., s. 57.

<sup>23</sup> Oczywiście nie wszyscy sofisci ograniczali się tylko do umiejętności formalnych, jednak niektóre głoszone przez nich poglądy stały się przedmiotem radykalnej krytyki Platona, szczególnie w *Gorgiaszu* i *Politei*. W. Jaeger stwierdza, że w tamtym czasie słowo „retor” nie miało swego formalnego znaczenia: przedmiotem mowy publicznej mogły być tylko sprawy państwa, co było dla wszystkich oczywiste. Zob. *Paideia*, t. 1, s. 306.

<sup>24</sup> „Brak jest jednak u Protagorasa kryterium, przy pomocy którego można by rozstrzygnąć, co jest dobre, a co jest złe”, W. Wróblewski, dz. cyt., s. 50.

boskim (religijnym). Ta niedoskonałość nauczania sofistów, jak i niektóre głoszone przez nich poglądy (prawo silniejszego, utylityzm, relatywizm, hedonistyczne utożsamienie dobra z przyjemnością, przewaga umowy nad naturą) stały się punktem wyjścia dla działalności Sokratesa, a także nauk Platona i jego następców<sup>25</sup>.

W swych dialogach Platon posuwał się jednak dalej i wykazywał szkodliwość ich działalności jako oszustów, którzy obiecywali ludziom nauczyć ich cnoty politycznej, a faktycznie nie mieli o niej pojęcia. Było to o tyle niebezpieczne, że utwierdzało ludzi w złudzeniach posiadania cnoty i współtworzenia wielkiej polityki, która bez oparcia na prawdzie okazuje się zawsze czymś szkodliwym dla człowieka. Nauczane umiejętności, jak retoryka, gramatyka, (później dialektyka), znajomość poezji i prawa<sup>26</sup>, które miały być odpowiednio wykorzystywane w owej „technologii życia społecznego” były jednak nadużywane i uczniowie sofistów nie zawsze dobrze postępowali, co powinno wszakże mieć

---

<sup>25</sup> „Wychodząc z takich założeń, Platon i Arystoteles podważyli z czasem cały system wychowania sofistycznego”. *Paideia*, t. 1, s. 309. W pewnym sensie poważna część twórczości Platona (jak i oczywiście działalność Sokratesa) była skierowana przeciwko sofistom, szczególnie dialog *Sofista*. Zob. także: „Ci zaś z sofistów, co przyrzekają nauczyć tej sztuki [rządzenia państwem], zdają się być bardzo dalecy od tego. W ogóle nie wiedzą nawet, czym ona jest ani czego się tyczy; wszak inaczej nie stawialiby jej na równi z retoryką, lub nawet niżej jeszcze (por. Isokrates, *Mowa* 15, 80), i nie sądziliby, że łatwo jest nadawać prawa łącząc w jedną całość (różne) prawa ciesząc się powszechnym uznaniem (por. Isokrates, *Mowa* 15, 82-83); twierdzą mianowicie, że można wybrać najlepsze, jak gdyby samo dokonanie tego wyboru nie wymagało już zrozumienia i jak gdyby trafny sąd nie był tu rzeczą najważniejszą, jak w dziedzinie muzyki”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1181a 12 n.

<sup>26</sup> Kształcenie umysłu miało postać albo formalną poprzez wyrabianie różnych sprawności (Prodikos z Kos) lub też materialną poprzez podawanie konkretnych wiadomości (Hippiasz z Elidy). Protagoras stworzył trzeci typ kształcenia – wychowanie, a więc już nie tylko kształcenie umysłu, ale formowanie człowieka w całości w jego egzystencjalnych powiązaniach, jako członka pewnej społeczności. Zob. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, s. 308-309.

miejsce, gdyby posiadli cnotę polityczną, nierozdzielnie związaną ze sprawiedliwością, która zakłada słuszność i dobroć postępowania<sup>27</sup>.

### 3. Fenomen akademii

Ogromne dzieło filozoficzno-literackie Platona w postaci dialogów daje współczesnemu czytelnikowi pojęcie o rozległości i zaawansowaniu badań naukowych, jakie były prowadzone w Akademii Platona, a potem kontynuowane w Likejonie Arystotelesa, co z kolei zaowocowało nie mniej rozległym zbiorem dzieł tego filozofa. Zawierając całą syntezę ówczesnej wiedzy, stanowiły one podstawy porządku racjonalnego we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Obydwaj filozofowie do samych granic możliwości poznawczych próbowali zbadać podstawowe zasady rzeczywistości i zaproponować w oparciu o nie racjonalne podstawy całości życia ludzkiego. Dzieła te do dziś budzą podziw, stanowiły w przeszłości i stanowią dziś punkt odniesienia dla licznych badaczy i kontynuatorów myśli klasycznej. W tym sensie można powiedzieć, że cywilizacja europejska (łacińska) opiera się na naukowych podstawach, które były uzyskane, a potem weryfikowane w różnych dyskusjach, sporach i polemikach pomiędzy licznymi myślicielami. To właśnie jest godne podkreślenia, że metoda zbiorowej pracy intelektualnej stwarza każdemu pokoleniu możliwość uczestnictwa w tych dyskusjach i stałego aktualizowania rezultatów poznawczych i uwzględniania w nich zarówno osiągnięć poprzedników, jak i współczesnych myślicieli, a także dyskusji z innymi rozwiązaniami teoretycznymi czy kulturowymi zawartymi w innych cywilizacjach.

---

<sup>27</sup> Zob. Platon, *Gorgiasz* 460b n., 502e n., 514e n. i stwierdzenie podsumowujące 519c-520b. Powyższy fragment artykułu jest przeredagowaną i skróconą wersją podrozdziału: *Sofistyczne wzorce arete*, w: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 51-58.

## 4. Zarys podstawowych problemów „akademickich”

### a) Rozumność człowieka i racjonalność cnoty

Sokrates i Platon jako pierwsi usiłowali zbadać relacje, jakie zachodzą między ludzką cnotą a wiedzą (czy też poznaniem) i w pewnym stopniu chcieli utożsamić ją z rozumem, wiedzą, poznaniem dobra<sup>28</sup>. W jakim jednak stopniu jest to uprawomocnione? Czy rzeczywiście można mówić o całkowitej tożsamości cnoty i wiedzy? W kilku swoich dialogach Platon szczegółowo rozważał tę kwestię. Okazało się, że dopiero dojście i widzenie boskiego piękna gwarantuje zrodzenie prawdziwej cnoty<sup>29</sup>, wtedy światło prawdy przeniknie „całego człowieka” tak, że wyzwoli go z wszelkich ograniczeń i umożliwi życie na miarę własnej „duchowej”, a więc prawdziwej jego natury. Zanim to jednak nie nastąpi, konieczne byłyby inne, mniej doskonałe rodzaje cnoty, w zależności od stopnia czy rodzaju posiadanej wiedzy. Przykładem może być ta oparta na słusznych mniemaniach (*Menon*) czy na wiedzy pozwalającej oceniać i wybierać między przyjemnościami (*Protagoras*<sup>30</sup>). Dodatkowo wymagane byłoby tu również zaufanie czy to rządzącym w państwie, że prowadzą właściwą drogą do poznania pełnej prawdy, czy to jakiemś przewodnikowi, a także wiara w to, że Idea Dobra istnieje w rzeczywistości i pochodzące od niej światło poznania jest możliwe do osiągnięcia.

Paradoksalnie okazało się, że doskonała cnota, oparta na poznaniu najwyższej prawdy, z konieczności musi zawierać elementy zgo-

---

<sup>28</sup> Zob. np. *Men.* 89a 4. Poniższa część artykułu to przeredagowany fragment podrozdziału *Arete jako droga wyzwolenia duszy (Platona Politeia)* z książki: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 145-159.

<sup>29</sup> Zob. Platon *Biesiada*, tłum. E. Zwolski, Kraków, 1993, 211e 3: „samo boskie piękno jednowidne dojrzeć (...). Nie pojmujesz, że jedynie tam patrząc okiem, którym na piękno się patrzy, będzie płodził nie widma cnoty, bo nie styka się z widmem, lecz cnotę prawdziwą, bo z prawdą się styka; a kiedy prawdziwą cnotę i spłodzi, i wychowa, snadno lubym bogu się stanie (...).”

<sup>30</sup> W dialogu rozmówcy analizowali konsekwencje szeroko przyjmowanego założenia, że dobro ostatecznie da się zredukować do przyjemności.

ła niepoznawcze, jak zaufanie czy chociażby podporządkowanie się rządzącym w państwie. Jedyne wyjście z tego paradoksu byłyby wspomniane „samorodne”, spontaniczne dojście do widzenia Idei Dobra. Filozof brał to pod uwagę, jednak rozumiał, że byłyby to przypadki wyjątkowe i niezmiernie rzadkie, dlatego też stworzył projekt idealnego, wychowawczego w swym charakterze państwa. Tu jednak powstaje problem, czy Idea Dobra naprawdę istnieje i faktycznie znajduje się na szczycie hierarchii bytów<sup>31</sup>, czemu sprzeciwiał się dość zdecydowanie już bezpośredni uczeń Platona – Arystoteles.

Arystoteles odmiennie od Platona pojmował człowieka, który nie jest już tylko duszą – duchem uwięzionym w ciele, ale pewną całością, koniecznym złożeniem dwóch bytowych współczynników: duszy – formy i organizowanej przez nią materii – ciała<sup>32</sup>. Stąd też jego życie nie polega jedynie na życiu intelektu, który ponadto nie ma danych mu z góry gotowych idei – form poznawczych, tylko musi je sobie wypracowywać w procesie abstrakcji z przedmiotów poznawanych zmysłowo. Ponadto życie teoretyczno-intelektualne nie wystarcza do właściwego pokierowania działaniem, stąd pozostaje miejsce dla odmiennego rodzaju poznania praktycznego, przyporządkowanego właśnie działaniu oraz twórczego – wytwarzaniu.

Toteż dla Arystotelesa cnota człowieka nie ma jednej, idealnej postaci – wiedzy, jak to było u Platona, gdzie pozostałe postaci cnoty były jakimś jej naśladownictwem czy podobieństwem, tak jak mniemanie jest tylko namiastką czy podobieństwem, a więc niedoskonałą postacią wiedzy. Dobroć człowieka polega na zespole trwałych dyspozycji, wśród których zachodzi pewna hierarchia, jednak ich jedność nie jest

---

<sup>31</sup> A podobnie inne idee wraz z prajednią: trudnościom epistemologicznym i ontologicznym związanymi z tego rodzaju pytaniami dawał wyraz sam Platon w dialogu *Parmenides*. Badał on tam różne możliwości istnienia i nieistnienia poszczególnych zasad i wynikające z tego konsekwencje. A ponieważ trudno znaleźć jednoznaczne rozstrzygnięcie rozważanych kwestii, wszelkie tego rodzaju twierdzenia z dialogów wydają się mieć charakter hipotetyczny, możliwościowy, co nadaje im charakter ontologii – teorii bytu możliwego.

<sup>32</sup> Poniższa część artykułu to przereklamowany fragment „Podsumowania rozdziału” z książki: Z. Pańpuch, dz. cyt., s.180-183.

już platońską jednością doskonałego wzoru, ale analogiczną jednością wyznaczoną przez podmiot, który jednoczy w sobie wielość władz z przyporządkowanymi im dyspozycjami, które dotyczą zarówno życia poznawczego, jak i pożądanego oraz wytwórczego.

Najwyższą i najdoskonalszą sprawnością ludzką jest mądrość, będąca zwieńczeniem wiedzy naukowej i to ona ma zakreślać horyzont życia praktycznemu i pokazywać jego cel. Również w jej osiąganiu i zastosowaniu realizuje się zarazem ludzkie szczęście, które jest najwyższym celem człowieka. Jednak aby mogła zachodzić, potrzeba uporządkowania wszelkich spraw praktycznych wraz z całym życiem pożądanym, ponieważ życie praktyczne stwarza przestrzeń dla działania mądrości i tym samym umożliwia realizację szczęścia. Od strony funkcjonalnej zatem jedność cnót jest jednością przyporządkowania środków do celu. Życie praktyczno-pożądanowe będzie posiadało zatem swój własny zespół cnót.

## **b) Intelktualne podstawy nauki<sup>33</sup> - konieczność i przyczynowość poznania naukowego**

Arystoteles usystematyzował i dopracował to, co znajdowało się w pismach Platona. Poznać jakąś rzecz w sposób naukowy, czyli najlepszy z dostępnych dla człowieka, to poznać jej istotę<sup>34</sup>, czyli to, dzięki czemu rzecz jest tym, czym jest, a co jest w niej czymś stałym, koniecznym dla istnienia tejże rzeczy, decydującym o jej tożsamości<sup>35</sup>. Nadto rzecz poznawana (przedmiot poznania) musi być wieczna i niezmienna<sup>36</sup>, bowiem zaprzestanie jej istnienia czyniłoby posiadaną

---

<sup>33</sup> Poniższy fragment artykułu to skrócony i przeredagowany fragment podrozdziału *Poznanie naukowe jako podstawowa cnota dianoetyczna* z książki: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 167-178.

<sup>34</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1031b 6. Zob. także 1031b 20. Więcej o problematyce istoty zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 59-60.

<sup>35</sup> Zob. *Metafizyka*, 1035b 32.

<sup>36</sup> Zob. Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu* 337b 35. Zob. także *Etyka nikomachejska* 1139b 22. Genezę (etymologię) słowa *episteme* przedstawia P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 47.

wiedzę o niej bezprzedmiotową i nie można już wtedy mówić sensownie o prawdziwości wiedzy<sup>37</sup>. W rzeczach zniszczalnych tym, co jest konieczne, wieczne i niezmiennie<sup>38</sup> okazuje się być forma substancjalna, podobna u wielu jednostek, należących do tego samego gatunku. Możliwa jest więc wiedza naukowa o charakterze koniecznym<sup>39</sup>.

Charakterystyczną cechą poznania naukowego, związaną z jego ogólnością, jest według Arystotelesa jego przyczynowy charakter<sup>40</sup>: wiedza naukowa jest poznaniem rzeczywistości poprzez odkrycie jej przyczyn. To stanowi zasadniczy jej cel, nieodłącznie związany z poznaniem prawdy, ponieważ nie poznaje się rzeczywistości bez odkrycia przyczyn<sup>41</sup>. W opinii filozofa najważniejszym celem poznania jest zrozumienie przyczyny<sup>42</sup>. Musi ona zatem być czymś koniecznym, od czego dany przedmiot czy fakt jest bezwzględnie uzależniony w bytowaniu. Poznanie naukowe ma wskazać taki czynnik realny (rację), dzięki któremu coś jest czymś (właśnie takim, jakim jest) z konieczności<sup>43</sup>. Arystoteles twierdził, że pełne poznanie i wyjaśnienie czegoś polega na odkryciu czterech przyczyn: materialnej, formalnej, ruchu

---

<sup>37</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1063a 10.

<sup>38</sup> Zob. tamże, 1031a 11. Arystoteles także podał przykład pacjenta, który spożywa przepisane przez lekarza pokarmy i czyni to w przeświadczeniu, że to są właśnie te pokarmy i że są one przepisane. I konkluduje: „Nie powinno się zaś tak czynić, jeśli w rzeczach postrzegalnych nie ma żadnej prawdziwej i trwałej natury, lecz wszystko wciąż się zmienia i przepływa”. Tłum. T. Żeleźnik, t. 2, Lublin 1996. Zob. także 1063a 33. Więcej o konieczności w poznaniu naukowym zob. P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>39</sup> Zob. Arystoteles, *Analityki drugie* 75a 12. Więcej o konieczności w poznaniu naukowym według Arystotelesa zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 43, n.

<sup>40</sup> Zob. Arystoteles, *Analityki drugie* 87b 38. Również 88a 5. Na temat rozumienia przyczyny i przyczynowości zob. P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>41</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 993b 19. Więcej o teoretycznym poznaniu prawdy zob. rozdział pracy P. Jaroszyńskiego, dz. cyt., pt. „Teoretyczna” prawda, s. 77, n.

<sup>42</sup> Zob. Arystoteles, *Analityki drugie* 79a 23; zob. także *Metafizyka* 994b 29.

<sup>43</sup> Zob. *Analityki drugie* 71b 9: „Sądzimy, że wówczas poznamy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną i że inaczej być nie może”.

(sprawczej) i celowej<sup>44</sup>. Fakt, że istnieje taka ilość i że są one właśnie takie, jest zdaniem Arystotelesa czymś oczywistym dla każdego, kto zastanowi się nad tym zagadnieniem<sup>45</sup>. Uzupełniają się one wzajemnie i są konieczne dla istnienia danej rzeczy. Wszystko zatem, co istnieje i dzieje się w świecie, zawsze powstaje z jakiejś przyczyny. Coś niuewarunkowane przyczynowo byłoby albo absurdalne, albo samo stanowiłoby Pierwszą Przyczynę – zasadę ostateczną wszechrzeczy. Natomiast pierwsze przyczyny czy zasady konkretnych rzeczy nie potrzebują już dalszego wyjaśnienia – są samorozumiałe<sup>46</sup> i samodzielnie istniejące<sup>47</sup>, jak w przypadku substancji<sup>48</sup>. Tym samym stanowią granicę i kres poznania oraz bytowania.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Zob. Arystoteles, *Fizyka* 198a 21. Również *Metafizyka* 1044a 32.

<sup>45</sup> Zob. np. *Metafizyka* 993a 11, n.

<sup>46</sup> Zob. Arystoteles, *Topiki* 100b 19.

<sup>47</sup> Zob. *Metafizyka* 1003b 16.

<sup>48</sup> Zob. tamże, 1041a 9 oraz 1070b 36.

<sup>49</sup> Ze względu na doniosłość teoretyczną i cywilizacyjną tych zagadnień warto przytoczyć klasyczne fragmenty z 1 ks. *Metafizyki* Arystotelesa, t. 1, przekł. T. Żeleźnik, Lublin 1986, 981b 29, n.: „Teraz chcemy wykazać, iż w powszechnym przekonaniu tak zwana mądrość polega na poznaniu pierwszych przyczyn i zasad. A zatem, jak powiedziano wyżej, mający doświadczenie wydaje się w ogólnym przekonaniu być mądrzejszym od tych, którzy mają jedynie wrażenia zmysłowe, a więc architekt wydaje się być mądrzejszy od rzemieślnika; wreszcie nauki teoretyczne są wyższe od umiejętności praktycznych. Oczywiście więc, że mądrość jest wiedzą o jakichś przyczynach i zasadach. Skoro tedy poszukujemy takiej wiedzy, to należy zbadać, o jakich to przyczynach i zasadach musi być to wiedza, by była ona mądrością. (...) Tak więc, po pierwsze, sądzimy, że człowiek mądry ma wiedzę o wszystkim, co można poznać, przy czym ta jego wiedza nie polega na poznaniu poszczególnych rzeczy z osobna. Następnie uważamy, że mądry jest ten, kto poznaje to, co człowiekowi trudno jest poznać, a nie tylko to, co można poznać łatwo. Wszystkim bowiem wspólne poznanie zmysłowe przychodzi łatwo, ale też nie ma ono nic wspólnego z mądrością. Dalej, sądzimy, że w zakresie jakiegokolwiek wiedzy mądrzejszy jest ten, kto poznaje bardziej dokładnie przyczyny i potrafi lepiej o nich nauczać. Z nauk zaś tę raczej za mądrość uważamy, która jest godna wyboru dla niej samej, dla samego poznania, a nie ze względu na jakieś jego następstwa. Wreszcie sądzimy, że mądrością jest raczej nauka naczelna, a nie nauka zależna. Bo nie powinno być tak, żeby mądrym coś nakazywano, ale żeby on rozkazywał i żeby nie musiał uznawać poglądu drugiego, lecz by jemu zawierzał ten, co mniej mądry. (...) Wreszcie nauką naczelną i nadrzędną jest ta, w której poznaje się cel, dla którego czynić należy wszystko, cokolwiek się czyni. Celem zaś każdego bytu jest jego dobro, a w ogóle celem całej natury jest Dobro



### c) Natura życia pożądanego i działania człowieka

Aktywność ludzka nie wyczerpuje się tylko w szeroko pojętej racjonalności, poznawaniu jako interioryzowaniu treści rzeczywistości czy jej oglądzie, teorii. Człowieka zdolność do różnorodnego działania<sup>50</sup>, przy czym w odróżnieniu od aktywności czysto rozumowej, teoretycznej, której celem jest samo jej dokonywanie, w działaniu chodzi o zwrócenie się i skierowanie swej aktywności jakby „na zewnątrz” podmiotu, w stronę jakiegoś przedmiotu. Jest on wtedy pewnym dobrem dla podmiotu, a więc czymś, co warto albo zdobyć i na różne sposoby posiadać, albo związać się z tym, by ubogacało ono w różny sposób działający podmiot, budowało go i umożliwiało jego spełnienie, czyli właściwe dla niego istnienie i działanie. Ta dynamiczna strona ludzkiego bytu określana bywa mianem wolności – specyficznie ludzkiego sposobu działania, wymaga do swej realizacji wszystkich czyn-

---

najwyższe. I z tego, co wyżej powiedzieliśmy, widać, że tej właśnie wiedzy przysługuje nazwa mądrości, o którą nam chodzi. Ma to być bowiem teoretyczna wiedza o pierwszych zasadach i przyczynach. A dobro i cel jest jedną z przyczyn. Nie jest to zarazem wiedza praktyczno-wytwórcza, co potwierdzają najwyraźniej ci, którzy pierwsi zaczęli filozofować. (...) A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek. I potwierdza to bieg wydarzeń, gdyż dopiero wtedy, gdy było już mniej więcej wszystko, co jest konieczne zarówno do wygodnego życia, jak i przyjemnego spędzania czasu, pojawiło się zainteresowanie taką wiedzą. Stąd jest oczywiste, że starając się o taką wiedzę, nie mamy na względzie żadnej dalszej korzyści. Ale jak mówimy, że człowiek jest wolny, ponieważ jest celem sam dla siebie, a nie istnieje dla czegoś innego, tak i ta jedna nauka jest niezależna, gdyż tylko ją uprawia się dla niej samej. (...) A ta jedna wiedza jest boska z dwójakiego tytułu. Albowiem wiedza boska jest taka, którą może posiadać Bóg przede wszystkim, jak również wiedza boska jest o rzeczach boskich. I właśnie ta jedna wiedza jest boska w tym podwójnym znaczeniu, gdyż w ogólnym przekonaniu Bóg jest przyczyną i jakąś zasadą i po drugie taką wiedzę może posiadać Bóg, jeśli nie wyłącznie, to w najwyższym stopniu. Tak więc chociaż bardziej konieczne są wszystkie inne nauki, to jednak nie ma takiej, która byłaby od niej godniejsza.”

<sup>50</sup> W tym także poznawczego, które też jest czynnością, aktywnością, głównie rozumu, intelektu, obok oczywiście momentu biernego, samego doznawania czy przyjmowania treści czy tzw. „danych poznawczych”. Poniższy fragment artykułu to przedmowa początek rozdziału *Rola arete w dziedzinie pożądanego-wolitywnej*, w: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 185 n.

ników i elementów ją konstytuujących, (jak popędy, uczucia, władze motoryczne wraz z samą wolą jako podstawową władzą działania<sup>51</sup>), zwanych władzami pożądanymi.

Wydaje się, że życie pożądancze dla Platona przestaje stanowić problem dopiero po osiągnięciu doskonałej cnoty, polegającej na wiedzy o dobru, która bierze się z poznawczego kontaktu z Ideą Dobra czy to w stanie preegzystencji duszy, czy w anamnezie lub też w jakichś stanach mistycznych (ekstazy) <sup>52</sup>. Wtedy albo ono zanika, oddając swe miejsce wzmoczonej aktywności intelektu, albo zostaje w sposób doskonały uporządkowane i poddane w całości rozumowi. Bowiern właściwe życie człowieka, który jest duszą – duchem uwięzionym w ciele, polega na aktywności intelektu, spełniającego się w kontemplacji wiecznych idei. Dopóki to wszakże nie nastąpi, dusza jawi się jako troista w swej naturze: posiadająca w sobie trzy centra aktywności, co wyraża się w charakterystycznych dla niej działaniach: rozumnych, uczuciowo-gniewliwych i pożądanecznych. Troistość duszy jest podstawą trójklasowego państwa, gdyż odpowiadają jej trzy stany (klasy) społeczne: filozofów – rządzących, żołnierzy – policjantów (strażników) oraz producentów (rolników, handlowców i rzemieślników). Ponieważ jedność i dążenie do niej jest paradygmatem doskonałej cnoty, w przypadku trzech czynników może ona zostać jedynie zagwarantowana przez wzajemne dopasowanie i ułożenie ich w harmonię. Dokonuje tego czynnik gniewliwo-uczuciowy, sprzymierzający się z rozumem i podlegający mu, o ile zostanie właściwie wychowany. Same bowiem pożądaneczne są bezmierne, chaotyczne, nieograniczone i nieokreślone oraz z trudnością poddają się kontroli. Ponieważ trudno rozstrzygnąć, czy troistość duszy jest natury ontycznej, czy tylko funkcjonalnej (sam Platon nie przywiązywał do tego wagi, gdyż

---

<sup>51</sup> Zagadnienie woli od strony racjonalnej (filozoficznej, w odróżnieniu od eksperymentalnej czy czysto introspekcyjnej) i realistycznej opracował np. M.A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1991 i tenże, *Ja - Człowiek*, Lublin 2005.

<sup>52</sup> Poniższy fragment artykułu to przeredagowane *Podsumowanie rozdziału*, w: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 220-223.

liczy się tylko życie intelektu<sup>53</sup>), nie można inaczej określić cnoty w dziedzinie pożądawczej, jak tylko na sposób zewnętrznego opisu zgodności (harmonii) powyższych trzech czynników i wykonywanie przez każdy z nich swej funkcji w sposób określony przez rozum, bez przekraczania własnej miary. Określenie to stosował potem filozof w koncepcjach ekonomicznych i politycznych<sup>54</sup>.

Dla Arystotelesa jedność człowieka jest jednością ontyczną<sup>55</sup>, natomiast wielość przejawia się w różnorodnych działaniach. Ponieważ jest on bytem potencjalnym, musi posiadać życie pożądawcze, skierowane do różnego rodzaju dóbr doskonalących go, aktualizujących jego potencjalności. Dobra te tworzą hierarchię na zasadzie przyporządkowania o charakterze celowym: jedne do drugich jako środki do celu oraz w odniesieniu do władz ludzkich jako niższe lub wyższe (doskonalsze) cele. Tylko Bóg, będąc doskonały, tj. w pełni zaktualizowany, nie posiada życia pożądawczego skierowanego do czegoś poza Nim. Przeciwnie – sam jest ostatecznym przedmiotem pożądania przez wszystko inne i żyje On czystym życiem intelektu, bowiem jest intelektem mającym jako przedmiot kontemplacji Samego Siebie.

Zasadnicza jedność bytowo-strukturalna człowieka jest podstawą spójności działania różnych władz występujących w człowieku i jakiegoś ich wzajemnego powiązania. Funkcjonowanie władz cielesnych determinuje działanie władz wyższych, należących do duszy. Ludzka cnota będzie zatem polegała na wyborze odpowiednich dóbr i odpowiedniej

---

<sup>53</sup> W. Jaeger podkreśla, że to nastawienie modyfikuje się potem w *Prawach*, gdzie Platon koncentrował się bardziej na wychowaniu irracjonalnych sił duszy i kształtowaniu charakteru (szczególnie ludzi młodych), jako właściwej podstawy dla rozwoju intelektualnego. Filozof szczegółowo opracowywał zalecenia dla wychowania zwanego dzisiaj muzycznym i estetycznym, jako mających istotny wpływ na czynniki pożądawcze w duszy. Zob. *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 2001, s. 1163 n.

<sup>54</sup> W. Jaeger zwraca uwagę, że według Platona brak tak rozumianej kultury (*paidei*), wyrażającej się w harmonii pragnienia i intelektu, w skali masowej doprowadzał do upadku państw i ludów. „*Paideia* jest ważniejsza niż praktyczna polityka”. Zob. tenże, *Paideia*, s. 1171.

<sup>55</sup> Wszakże nie absolutną, bo występuje złożenie z materii – ciała i organizującej je formy – duszy.

aktywności władz pożądawczych, dzięki którym dokonuje się działanie człowieka. Władze te muszą zostać odpowiednio poinformowane co do natury dobra (w poznaniu teoretycznym) i sposobu jego osiągnięcia (w poznaniu praktycznym), ich aktywność wymaga zatem ukierunkowania i kontroli.

Cnota w dziedzinie pożądawczej polegać będzie na posiadaniu zespołu odpowiednich trwałych dyspozycji, przy czym ich stosowność i właściwe skierowanie wyznacza mądrość i roztropność. Dyspozycje te określają i doskonalą zarówno działania człowieka, jak i sposób odnoszenia się do namiętności, uczuć i przeżyć, które budzą się we władzach pod wpływem dostrzeżonych dóbr. Prawidłowa aktywność pożądawcza skutkuje uporządkowaniem całego życia praktycznego człowieka tak, że znajduje on czas i środki dla realizowania się w czynnościach teoretycznych (czego wzorem jest Absolut), najlepiej wspólnie z przyjaciółmi, którzy będąc wzajemnie sobie życzliwi, wspomagają się w dążeniu do tego najwyższego dla każdego dobra<sup>56</sup>.

## **d) Rozważania o roli sztuki (kultury) w życiu ludzkim<sup>57</sup>**

W przedstawianiu swych koncepcji obydwoj filozofowie bardzo często odwoływali się do sztuki, wskazując na pewne analogie z tej dziedziny i podając liczne przykłady, mające ilustrować i rozjaśniać pewne problemy z zakresu teorii bytu czy teorii moralności. Jest to zrozumiałe, gdyż już wtedy istniały stosunkowo liczne sztuki, których obecność w życiu każdego człowieka jest niewątpliwa. Oczywiście w starożytności termin sztuka (*techné*) obejmował swym zakresem wszelką wytwórczość, nie tylko tak zwaną przez nas „twórczość artystyczną”. Jakikolwiek wytworzenie (*poiesis*) wiązało się z obecnością odpowiedniej sprawności-dyspozycji

---

<sup>56</sup> Istotę i specyfikę przyjaźni, która jest cnotą społeczną, związaną z relacjami do innych ludzi, Stagiryta w większości opisał w VIII i IX rozdziale *Etyki Nikomachejskiej*, a także w mniejszym stopniu w *Etyce Wielkiej* i *Etyce Eudemejskiej*.

<sup>57</sup> Poniższy fragment artykułu to przeredagowany początek rozdziału: *Techné jako punkt odniesienia i źródło metody filozofowania Platona i Arystotelesa*, w: Z. Pańpuch, dz. cyt., s. 227 n.

*techne*. Oczywiście nie każde wytwarzanie jest na miarę mistrza, tak też i obecność sztuki będzie proporcjonalna. Ten normatywny aspekt sztuki wydobyl H.J. Kraemer, nawiązując do obecnej w pismach Platona koncepcji swoistej funkcji, jaką posiada każda sztuka. Owa funkcja konstytuuje istotę danej sztuki w tym sensie, że występowanie danej funkcji (tj. wytwarzanie zamierzonych dzieł) świadczy o obecności tej sztuki tym bardziej, im lepiej to dzieło jest wykonywane. Jeśli występują odchylenia od normy, jaką wyznacza doskonałość dzieła, to w skrajnym przypadku można mówić o braku sztuki. Faktyczność i doskonałość dzieła wyznacza obiektywny i realistyczny charakter normy zawartej w swoistej funkcji każdej rzeczy<sup>58</sup>.

W Platona koncepcji cnoty zaznacza się analogia z dziedziną sztuki. Doskonałe (najlepsze) spełnianie swoistej funkcji ujawnia właśnie swoistą cnotę, jaka wiąże się z tą funkcją. W przypadku duszy jest nią pełnia życia, wyrażająca się w sprawiedliwości jako doskonałej harmonii trzech centrów działania wypływającego z duszy. Pełnia życia z konieczności wiąże się z *eudaimonią* – stanem spełnienia się życia – szczęścia<sup>59</sup>. Teoria swoistej funkcji dotyczy nie tylko sztuk i cnoty, ale wszystkich przedmiotów natury<sup>60</sup>. Każdy ma zatem swą charakterystyczną funkcję i odpowiadającą jej swoistą cnotę, która powoduje, że owa funkcja spełniana jest najlepiej<sup>61</sup>. Widać więc, że sztuka i cnota stoją bardzo blisko siebie,

---

<sup>58</sup> Autor powołuje się na fragmenty z *Politei* 341d, n., a w szczególności 342b. Zob. H.J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1956, s. 48.

<sup>59</sup> Zob. H.J. Kraemer, dz. cyt., s. 46.

<sup>60</sup> H.J. Kraemer przytacza na poparcie tej tezy fragment z *Państwa* 352e 2, zob. dz. cyt., s. 50.

<sup>61</sup> H.J. Kraemer odwołuje się tu do fragmentów z *Państwa* 353b 2 i 353c 6, zob. dz. cyt. s. 50. Aristoteles pójdzie o krok dalej: skoro każda rzecz ma swą charakterystyczną funkcję, to ma też swój cel, bowiem każde działanie ostatecznie wyjaśnia się przez cel, bez którego byłoby niezrozumiałe. Kolejnym krokiem będzie zwrócenie uwagi na wewnętrzną strukturę rzeczy, która jest celowo zorganizowana w taki sposób, by wypełniać swą funkcję i realizować swój cel (czy zmierzać do jego osiągnięcia). Zrobi to również Tomasz z Akwinu i zapyta o sprawcę tego zorganizowania, a w odpowiedzi wskaże na Absolut i zaproponuje teorię *creatio ex nihilo* jako ostateczne wyjaśnienie dynamizmu świata danego w doświadczeniu. K.J. Kraemer wskazuje, że za tym sposobem rozumowania kryje się założenie, że istota rzeczy spełnia się w jej specyficznym

a czymś, co je łączy, jest wiedza, która pozwala twórcy (rzemieślnikowi) wytwarzać dobre (doskonałe) przedmioty, a komuś działającemu doprowadzać swe czyny do celu w mistrzowski sposób. Naturalne jest więc, że Arystoteles zaliczył potem sztukę do trwałych dyspozycji związanych z poznaniem prawdy.

Platon dość obszernie pisał o twórczości, jako że ta dziedzina ludzkiej aktywności – według niego – pełni istotną rolę w budowaniu i w poprawnym funkcjonowaniu idealnego ustroju państwowego. W tym kontekście sztuka utożsamia się z działaniem: filozof ten często stosował terminy *techné* i *arete* zamiennie, co jest zrozumiałe w kontekście wyżej przedstawionych zależności. Arystoteles natomiast wyraźnie odróżnił działanie od tworzenia i wprawdzie wśród trwałych dyspozycji związanych z poznawaniem prawdy umieścił sztukę, to jednak jej cel jest czysto nadrzędny: ma na względzie dobro wytworu, nie zaś powodzenie w działaniu, jak cnota moralna. Z tego względu sztuka doskonali człowieka tylko pośrednio, mianowicie na tyle, na ile jej wytwory przyczyniają się do dobrego działania lub są w nim wykorzystywane.

Dla obydwu filozofów fakt obecności sztuki i jej wytworów w życiu ludzkim stanowił istotną inspirację ich rozważań, gdyż rozumieli jej wpływ i zagrożenia z nią związane, jeśli nie zostanie ona jakoś umiejscowiona w perspektywie ostatecznych przeznaczeń człowieka i nakierowana na nie. Dlatego starali się określić jej naturę i określić jej miejsce w życiu

---

działaniu – swoistej funkcji, która jest niezbywalna i dokładnie określona, a w tym sensie normatywna. W swym dobrym działaniu (ew. poprzez nie) byty są rzeczywiste. Cnota jest niczym mniej, jak pełnią bytowości każdej rzeczy. W ten sposób Platon połączył sztukę, fizykę i odziedziczoną moralność w jedną ontologiczną całość. Zob. dz. cyt., s. 51. Z normatywnym i bytowym aspektem cnoty z konieczności wiąże się aspekt jedności, bowiem norma związana ze specyficznym działaniem każdej rzeczy jest jedna i ściśle określona, a jako taka realnie istniejąca. Wielość byłaby tu nieokreślonością, nieograniczonością, bezistotowością, a tym samym niebytem. Ponieważ wszystkie rzeczy występują jako złożone, jedność ma specyficzny charakter, mianowicie jedności w wielości, występującej pod postacią porządku i proporcji. Są one również racją poznawalności rzeczy i jej jednostkowości. Zob. tamże, s. 54.

człowieka, a tym samym jej stosunek do moralności, jako czegoś dla niego podstawowego, gdyż będącego warunkiem szczęścia.

Platon widział istotę sztuki w naśladowaniu, stąd kryterium jej słuszności czy dobroci stanowi naśladowany przedmiot. Toteż trudno mówić w takiej koncepcji o twórczości, gdyż jedynym właściwym twórcą jest Bóg, stwarzający idee – wzory naśladowane potem przez człowieka w różnego rodzaju aktywnościach. Pewną namiastką twórczości byłyby tylko sprawność realizacji, tj. wcielania naśladowanego idealnego przedmiotu w jakimś materiale. Wzorcem prawdziwej sztuki jest Demiurg, który miał naśladować idee (po ich uprzednim wytworzeniu) i „wcielać” je w materię na sposób wprowadzania w nią porządku i harmonii, jakie istnieją w świecie idei. Filozof, który poznawczo dociera do najwyższych zasad i wprowadza obecny w nich boski porządek w siebie i w życie społeczne, jest ideałem prawdziwego człowieka i władcy. Rzemieślnicy, którzy poznają niższe idee – te dotyczące przedmiotów codziennego użytku, pełnią wprawdzie służebną, ale istotną funkcję w państwie, podtrzymując jego prawidłowe funkcjonowanie. Natomiast wszyscy inni artyści, którzy ani nie docierają do najwyższej prawdy, ani nie produkują rzeczy przydatnych w codziennym życiu, powinni zostać poddani ścisłemu nadzorowi. Jeśli będą tworzyć zgodnie z nakazanymi przez rządzących regułami i wzorcami, ich działalność będzie pożyteczna dla społeczności. Lecz jeśli zechcą naśladować czy to rzeczywistość zewnętrzną, a więc materialną, czyli naśladować coś, co samo jest naśladownictwem lub też różne charaktery czy sytuacje w celu zyskania poklasku tłumu i zwiększenia własnej popularności, mają zostać wydaleny z państwa. Bowiem taka działalność jest szkodliwa wychowawczo, gdyż oddala ludzi od prawdy i wzbudza w ich duszach takie stany, których za wszelką cenę należy unikać.

O ile u Platona cnota i sztuka w swej najwyższej postaci utożsamiają się ze sobą, a w niższych sztuka została podporządkowana wymogom cnoty, o tyle u Arystotelesa stanowią one dwa odrębne rodzaje aktywności ludzkiej, a twórczość ma swe charakterystyczne czynności<sup>62</sup>. Ponieważ

---

<sup>62</sup> H. Meyer podkreśla, że Platon nie miał wyraźnego rozróżnienia *poiesis* i *praxis*, zob. *Charmides* 163e 1. Idea Dobra ma być dla rzemieślników wzorem (*Kaatylos* 389a,

żadne idee nie są uprzednio dane z góry, to artysta sam musi je sobie wypracować. Jednakże nie zachodzi tu dowolność: Stagiryta zgadzał się z koncepcją naśladowania jako istoty sztuki. Nie jest to wszakże proste kopiowanie rzeczy po prostu napotkanych w świecie, lecz wymaga odczytania celowego (czy ogólnie racjonalnego) porządku natury i takiego wytwarzania nowych przedmiotów, których sposób działania jest podobny do panującego w naturze. Właściwa twórczość składa się ze skonstruowania pomysłu-idei wytworu i pokierowaniem jego produkcją, zgodnym z kryteriami odczytanymi w świecie osób i rzeczy spotykanych w naturze.

Wszelkie wytwory mają być zatem celowo skonstruowane: zestawione w taki sposób z części czy tak ukształtowane, by spełniały cel, do jakiego zostały zaplanowane. Najogólniej ten cel polega na uzupełnianiu braków pozostawionych przez naturę. Dostrzeżone przez człowieka braki są racją istnienia sztuki, a zarazem gwarancją jej wolności: od inwencji artysty będzie zależeć sposób, w jaki zostaną uzupełnione. W tym sensie sztuka pełni służebną rolę w stosunku do moralności: zadaniem sztuki będzie dostarczenie odpowiednich środków czy narzędzi tam, gdzie działanie tego wymaga.

Toteż rzemiosło czy inną twórczość jako czynności służebne Arystoteles pozostawił niewolnikom i obcym, zaś wykluczył je z zajęć obywatela, który powinien zajmować się tylko filozofią i praktykowaniem cnót w życiu indywidualnym i społecznym. W przenośnym tylko znaczeniu można by za twórczość uznać swego rodzaju „tworzenie siebie”, dzięki nabywaniu dyspozycji i kształtowaniu własnego działania i życia. Skutki tego można oceniać w kategoriach dobroci i słuszności, a także piękna. Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że ideał piękna-dobra (*kalokagathia*) przenikający całą antyczną kulturę, znalazł u Platona i Arysto-

---

*Państwo*, 596a-597d), zob. dz. cyt., s. 14. Budzi to niejakiemu zdziwienie, gdyż nieco wcześniej tekst Platona właśnie o tym traktuje, zob. *Charmides* 163b 1. Dalej jednak dodaje, że choć rozróżnienie to było obce wczesnym czasom, szczególnie Platonowi, który znał rozróżnienie czynności wykonywanych w celu osiągnięcia jedynie wiedzy lub jedynie wykonania działania (*Resp.* 527a), to jednak nie jest to związane z dwoma siłami (władzami) poznawczymi, zob. dz. cyt., s. 70.



telesa swe racjonalne uzasadnienie, choć sposób jego przeprowadzenia i wyniki różnią się w zależności od ich rozumienia świata i człowieka.

### e) Poszukiwanie racjonalnych podstaw religii i jej rola w życiu ludzkim

Wydaje się, że rola religii i wiary w bogów dla życia jednostki i społeczności<sup>63</sup> została prawdopodobnie najwyraźniej określona w ostatnim dziele dojrzałego i doświadczonego życiowo Platona – w *Prawach*<sup>64</sup>. Analogicznie jak w *Politei*, filozof szkicował zarys idealnego ustroju, tu jednak próbował zaprojektować dość szczegółowo system prawny dla idealnej społeczności<sup>65</sup>. Odniesienie swego życia do Najwyższej Przyczyny w różnych aspektach jej bytowania lub relacji do świata stanowi ważne momenty konstytuujące dobroć człowieka<sup>66</sup>. Z tego też po-

---

<sup>63</sup> W. Jaeger podkreśla, że „pedagogicznym celem dialogów Platona jest ukazanie czytelnikowi (...), że ta droga, która wychodzi z praktycznego wychowania ludzkiego i cnoty, prowadzi (...) do boskiej zasady poznawalnego świata, którą Platon nazywa „absolutną” (*Państwo* 511b)”, zob. *Humanizm i teologia*, s. 47.

<sup>64</sup> O. Kern zwraca uwagę, że stosunek Platona do religii zmieniał się, zaś ostatni okres twórczości to dowartościowanie ludowej religii. Zob. *Die Religion der Griechen*, Bd. III, Berlin 1938, s. 24. E. Zeller podkreśla, że towarzyszyło temu oczyszczenie jej z elementów niegodnych (*Prawa* 905d, 907d). Rozbudowana wiara ludowa jest podstawą całych *Praw*: 747e, 712b, 793c, 653c, 664c, 672a, 691d, 715e, 718b, 941a, 835d, 799a, 946b, 920d, 729e, 953e, 842e, 917d, 920e, 854a. Zob. *Platonische Studien*, Tuebingen 1839, s. 44-45. W. Jaeger uważa, że w *Prawach* Platon „wskazuje wiedzy o najwyższej zasadzie jej właściwe miejsce, ponieważ (...) jest to zasada kształtująca zarówno życie społeczne jak i indywidualne”. *Humanizm i teologia*, s. 49.

<sup>65</sup> G.N. Belknap podkreśla, że drugie po najlepszym państwie nie jest doskonale sprawiedliwe i umiarkowane, dlatego też nie wystarcza posłuszeństwo prawu i wymaga ono wsparcia religii. Nadto silna religia okazuje się niezbędną sankcją pewnych szczegółowych praw, np. wobec obcych, rodziców, zachowania granic pól, własności innych, przysiąg. Zob. *Religion in Plato's States*, Oregon 1935, s. 9-10. Poniższy fragment artykułu to preredagowane *Podsumowanie rozdziału*, w: Z. Pańpuch, dz. cyt. s. 288-291.

<sup>66</sup> J. Stenzel wskazuje, że trzy płaszczyzny życia – podziemie jako miejsce pośmiertnego przebywania, świat ludzki i ponadludzki, czyli boski, są w wizji Platona powiązane i poddane wspólnemu losowi. Widzenie tego i zrozumienie, że jednostka jest częścią tej całości i tego porządku jest istotną cnotą człowieka. Zob. *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928, s. 21.

wodu Platon i Arystoteles dość starannie starali się określić naturę Boga i Jego relacji do świata, a na tym tle właściwe odniesienia człowieka do rzeczywistości boskiej. Stali się oni zatem niejako reformatorami religijnymi, którzy starali się przekroczyć warstwę mityczno-poetycką oficjalnej, państwowej religii i chcieli nadać postawom religijnym racjonalne podstawy. Dostrzegli kluczową jej rolę dla życia indywidualnego i społecznego człowieka.

Bóg jako twórca świata (Platon) i jego ostateczna przyczyna (Arystoteles) jest miarą postępowania człowieka, wzorcem jego dobroci i gwarantem porządku kosmicznego i społecznego. Bezbożność, niewiara czy ateizm okazały się zagrożeniem dla życia indywidualnego i społecznego. Przekonanie o istnieniu opatrności indywidualnej, stałości, niezmienności, prawdomówności i dobroci Boga sankcjonuje moralność i do pewnego stopnia wyznacza treść ludzkiej cnoty oraz zakreśla granice działaniom człowieka. Bóg także okazuje się być dla nich wzorem w tym sensie, że Jego działanie staje się przedmiotem naśladowania, dzięki czemu następuje upodobnienie się do Niego. Nie jest On natomiast celem człowieka w tym sensie, że nie ma możliwości zaistnienia relacji osobowej człowieka w stosunku do Boga. Według Platona, w wyniku długiej ascezy, mającej opanować i zharmonizować to, co niższe, cielesne i poddać to panowaniu rozumu, a także dzięki wysiłkowi poznawczemu, człowiek może osiągnąć po części już na ziemi, a w pełni po śmierci to, co jest normalnie udziałem bogów – kontemplację prawdy płynącej z wiecznych i doskonałych idei<sup>67</sup>. Arystoteles wprawdzie sam mówił o kontemplacji Boga jako ostatecznym celu, jednak nie wydaje się, aby miał to być bezpośredni ogląd Jego istoty, a tylko widzenie Jego relacji do świata czy rozumienie Go jako ostatecznego celu rzeczywistości.

Dla Arystotelesa religia była niezbędnym składnikiem życia indywidualnego i społecznego, podobnie jak dla jego mistrza, różnica jednak polega na tym, że nie precyzował on tak dokładnie zagadnień ściśle reli-

---

<sup>67</sup> W. Jaeger zwraca uwagę, że dla Platona *paideia* jest właściwie drogą do Boga i tak też została pomyślana i przedstawiona w *Prawach*, zob. *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 1204.

gijnych, ograniczając się do samej teologii, w zasadzie utożsamiając swą metafizykę z teologią<sup>68</sup>. Można jednak pokusić się o pewną hipotezę: skoro jego życiorys i pisma dowodzą, że znał dokładnie naukę swego mistrza i pewnym zagadnieniom w niej zawartym poświęca sporo polemicznej uwagi, szczególnie ideom, koncepcji państwa i ustroju, zagadnieniu dobra, natomiast sprawy związane z religią zajmują stosunkowo niewiele miejsca, to można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że zgadzał się z poglądami swego poprzednika w dziedzinie religii, pomimo tego, że różnił się od niego znacznie w samym pojmowaniu Absolutu. Miejsca, w których można znaleźć cokolwiek na temat kultu czy bożej służby, sprawiają wrażenie głębokiego przekonania, oczywistości i konieczności faktu obecności religii w życiu społecznym czy indywidualnym<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* 1026a 29; także 1064b 1.

<sup>69</sup> W koncepcjach filozofa służba boża należy do władz państwowych, obok władzy sądowniczej, wykonawczej i obradującej, aczkolwiek jest „innego rodzaju”: jej zadanie polega na trosce o to wszystko, co jest związane z kultem bogów. Mówił on o jej innym rodzaju związanym z ofiarami państwowymi, składanymi w imieniu państwa, do których składania nie są dopuszczani zwykli kapłani. Urzędy obejmują zatem również służbę bożą (co ciekawe, Arystoteles omawiając ją na końcu, to w podsumowaniu umieścił ją jako pierwszą), wojskowość, dochody i wydatki, policję, sądownictwo, rejestrację zawartych umów, ściąganie grzywien, więziennictwo, odbieranie rachunków i ich kontrolę, przyjmowanie sprawozdań urzędników i kierownictwo obrad nad sprawami publicznymi. Zob. *Polityka* 1323b 20 n. Ustalając zaś listę zadań państwa, filozof wymienił żywność, rzemiosło, broń, zasoby pieniężne, służbę bożą zwaną kultem, dodając, że jest ona bardzo ważna, a także organy orzekania o tym, co pożyteczne dla ogółu i do rozstrzygania spraw spornych, zob. *Polityka* 1328b 7 n. Klasa zaś kapłanów również znalazła swe miejsce w rozważaniach obok innych, zob. *Polityka* 1329a 29 n. Toteż i świątynie znajdować się powinny wraz z najprzedniejszymi budynkami, gdzie władze spożywają posiłki, chyba że wyrocznia wyznaczy im specjalne miejsce, zob. *Polityka* 1330a 20 n. Prawodawca powinien nakazać codzienne pielgrzymki ku czci bogów, opiekunów rodzin dla kobiet spodziewających się dziecka, jednak tutaj celem jest sam ruch i unikanie gnuśności służące zachowaniu zdrowia kobiety i dziecka, religijne zaś czynności mają status środka do celu, zob. *Polityka* 1335b 8 n. Jednak pośrednio o znaczeniu religii świadczy fakt, że umieszczając ją w takim kontekście wierzył, że potrafi ona dostatecznie zmotywować kobiety do działania.

## f) Poszukiwanie istoty życia społecznego i właściwych form jego ukształtowania<sup>70</sup>

W czasach współczesnych polityka, ze względu na niemal powszechny niewłaściwy sposób jej uprawiania (prawie całkowity brak rozumienia dobra wspólnego, partyjnictwo i prywata) i określone zaszczości historyczne, straciła reputację i cieszy się złą sławą. I to do tego stopnia, że za cnotę powoli zaczyna uchodzić swego rodzaju „apolityczność”, zaś samo czyjeś zainteresowanie polityką jest podejrzane. Podobna sytuacja i klimat wokół polityki miały wszakże miejsce już w starożytności, jednak nie było jeszcze indywidualizmu i panowała wciąż bardzo silne przekonanie o doniosłości życia politycznego, czy w ogóle społecznego dla kształtowania się losów jednostki i jej spełnienia się. Dlatego Platon i Arystoteles nie mogli pozostawić tej dziedziny życia ludzkiego bez poddania jej refleksji teoretycznej, zarysowania pewnego ideału czy postaci wzorcowej, normatywnej. Chodziło też o wysunięcie pewnych postulatów praktycznych, które miały prowadzić do uzdrowienia życia politycznego i bardziej pozytywnego wpływu na życie społeczności ludzkiej.

W wyniku dociekań tych filozofów okazało się, że życie społeczne (ze szczególną w nim rolą polityki) tak naprawdę stanowi przestrzeń, w której realizuje się ludzka dobroć i dzięki cnotliwemu życiu następuje spełnienie się człowieka. Tak więc właściwie ukształtowana społeczność polityczna z odpowiednim ustrojem stanowi ostateczny horyzont ludzkiej szczęśliwości. Było to konieczne, kiedy nie zaistniało jeszcze Objawienie chrześcijańskie, które przyniosło perspektywę spełnienia się człowieka w osobowej relacji z Bogiem – Osobą najdoskonalszą – w wieczności przez religię. Funkcjonujące rozwiązania społeczne (polityczne) wywierały więc istotny wpływ wychowawczy na człowieka, umożliwiając albo znacznie utrudniając jego spełnienie się w szczęściu.

---

<sup>70</sup> Poniższy fragment artykułu to przeredagowany fragment wstępu do książki: Z. Pańpuch, *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*, Lublin 2015, s. 9-15.

Powszechne zaistnienie chrześcijaństwa w życiu publicznym Europy zmieniło pod tym względem sposób myślenia o spełnieniu się człowieka, przedstawiając niektóre akcenty. Niemniej główna myśl starożytnych o celu państwa, które powinno dbać o wychowanie obywateli i umożliwiać im dobre życie zgodne z cnotami wciąż pozostaje aktualna, tak jak wciąż aktualny jest naczelny cel życia ludzkiego – jego spełnienie się w szczęściu.

Relacje społeczne człowieka obydwaj filozofowie starali się w maksymalnym stopniu kształtować na miarę ludzkiej cnoty, idąc w tym za przedsokratejskimi już przekonaniem o tym, że z konieczności musi ona mieć charakter polityczny, a więc uzdalniająca człowieka do dobrego, rozsądnego życia z innymi ludźmi w społeczności politycznej (państwie). Początkowo ujawnia się to w ich koncepcjach ekonomii – a więc życia rodzinno-gospodarczego, które z natury przyporządkowane jest bytowaniu ludzi jako obywateli wspólnoty politycznej. I chociaż u Arystotelesa ogniskuje się ono wokół elementarnej jednostki życia społecznego – domostwa, w którym wiedzie swe życie rodzina, a u Platona w zasadzie zaciera się różnica między ekonomią a polityką<sup>71</sup>, zaś czysto ekonomiczne relacje wymiany produkowanych dóbr są początkiem państwa, to jednak wszystkie szczegółowe dziedziny tradycyjnie należące do ekonomii, rozpatrywane są przez nich z punktu widzenia cnoty – dobroci ludzkiej, a więc zgodności lub niezgodności z nią. Działalność ekonomiczna nie może bowiem toczyć się swym własnym biegiem, a stanowiąc poważną część wysiłków życiowych każdego człowieka, musi zostać odpowiednio uporządkowana, jeśli ma nie stanowić przeszkody w spełnieniu się człowieka.

W stopniu najwyższym cnota okazuje się być polityczną w rozważaniach Platona i Arystotelesa, odnoszących się do relacji między obywatelami w państwie, które stają się prawidłowe dzięki sprawiedliwości. Obydwaj myśliciele potwierdzili w nich tradycyjne przekonanie o tym, że w niej zawiera się pełnia cnoty. Istotnym zamierzeniem

---

<sup>71</sup> Gdyż rodzina z konieczności istnieje tylko w klasie rzemieślników i rolników, a klasa strażników miałaby stanowić jedną wielką rodzinę.

(i osiągnięciem) Platona było pokazanie sprawiedliwości w niej samej i udowodnienie, że jest godna posiadania dla niej samej, a nie tylko ze względu na różne skutki zewnętrzne, które przynosi oraz na uwarunkowania społeczne, mające wymuszać taką czy inną jej postać lub zgodne z nimi postawy. Człowiek zatem sprawiedliwy przez swoje wewnętrzne uporządkowanie odzwierciedla w sobie porządek kosmosu, pochodzący od Boga. W ten sposób sprawiedliwość łączy w sobie ludzki i boski porządek, będąc istotą postawy religijnej.

Według Arystotelesa, sprawiedliwość jest cnotą doskonałą, gdyż gwarantuje właściwe działania nie tylko wobec siebie, ale i wobec innych. W swym ogólnym rozumieniu jest albo posłuszeństwem takiemu prawu, które prawodawca układał z intencją uzyskania pełnej cnoty obywateli. Polega to na uwzględnieniu szczegółowych wymagań, których zachowywanie czyni człowieka doskonałym, albo jest cnota taką dyspozycją, która uzdalnia człowieka do uwzględniania w swych działaniach ładu, porządku i proporcji między własnym a cudzym dobrem. To wszakże dobro tak naprawdę nie jest do końca „cudzym”, gdyż wszyscy obywatele żyją we wspólnocie politycznej, która umożliwia im szczęśliwe życie i stąd są wzajemnie od siebie zależni. Toteż wykraczanie przeciwko dobru innych (pragnienie, by czegoś „mieć więcej” ich kosztem lub by niesłusznie „mieli mniej”) okazuje się właściwie także szkodzeniem samemu sobie. Myśl o ładzie, porządku i harmonii, występującą u Platona, Arystoteles przeniósł na konkretne dziedziny dokonywania się relacji międzyludzkich, takie jak podział dóbr i obciążeń, regulowanie zobowiązań, zawieranie umów i wynagradzanie krzywd. Tym samym dał realne podstawy cywilizowanego i racjonalnego współżycia między ludźmi w państwie, opartego na dobru i prawdzie, a nie na przemocy i sile.

Rozważania na temat natury i roli państwa dla życia ludzkiego były dla obydwu filozofów już tylko skutkiem, przeniesieniem uwagi z pojedynczego człowieka na całość otaczających go relacji społecznych. Tak jak jego życie w wymiarze biologicznym zależy od tego, czy napotka on wokół siebie sprzyjające warunki do odżywiania się, schronienia i dłuższego przebywania, tak okazało się, że jego życie duchowe za-

leży do ukształtowania wspólnoty politycznej, która jest naturalnym środowiskiem duchowym człowieka. Źle uformowana uniemożliwi mu dobre życie i spełnienie się, a nawet w skrajnym przypadku, jak okazało się na przykładzie Sokratesa, może go przyprawić o śmierć. Toteż z najwyższą starannością i zaangażowaniem Platon i Arystoteles przyglądali się naturze państwa, starając się ją ująć i zrozumieć oraz tak zaprojektować jej funkcjonowanie, aby jak najbardziej służyła nocie i spełnieniu się człowieka<sup>72</sup>.

## 5. Powstanie i rola uniwersytetów

Czas wczesnego średniowiecza po zamknięciu Akademii Platonskiej to okres funkcjonowania w Europie różnych szkół czy ośrodków badawczych, studiów zajmujących się edukacją młodzieży i szczegółowymi zagadnieniami, ze szczególną rolą szkół teologicznych, zajmujących się kształceniem przyszłego duchowieństwa i kultywowaniem rozwijającej się teologii, rozumianej jako racjonalizacja Objawienia chrześcijańskiego za pomocą metod, narzędzi i języka wypracowanego zasadniczo w filozofii i jej naukach pomocniczych, jak logika, analiza języka (filologia) i historia filozofii.

Pierwszy uniwersytet powstał w Bolonii jako wydział prawa świeckiego i kanonicznego, z czasem rozbudowując się o kolejne wydziały. Najśłynniejszym w średniowieczu stał się Uniwersytet Paryski, kształtujący się jako studium filozoficzno-teologiczne<sup>73</sup>, a z czasem stworzył kanon struktury uniwersyteckiej w postaci czterech wydziałów: filozoficznego, teologicznego, medycznego i prawa (świeckiego i kanonicznego). W ten sposób problematyka zapoczątkowana i stopniowo rozwijana w Akademii Platona, wzbogacona o tradycję prawną rzym-

---

<sup>72</sup> Powyższy fragment artykułu to przeredagowany fragment zakończenia książki: Z. Pańpuch, *Szczęście a polityka*. (...), s. 271-279.

<sup>73</sup> Papież Innocenty II i Grzegorz IX uznali go za centrum intelektualno-duchowe chrześcijaństwa i najsukuczniejsze forum głoszenia prawdy. Zob. M.A. Krąpiec, hasło: *Uniwersytet*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 606.

ską i analizę Objawienia chrześcijańskiego zaczęła być metodycznie badana, rozwijana i przekazywana kolejnym pokoleniom studentów. Stopniowy rozwój i powstawanie nowych uniwersytetów i zwiększanie się liczby wykształconych ludzi w poszczególnych krajach doprowadził do ukształtowania się chrześcijańskiej, racjonalnej kultury i cywilizacji europejskiej.

Rolą uniwersytetu było stworzenie i podtrzymywanie wspólnoty badaczy i nauczycieli, zjednoczonej we wspólnym wysiłku odkrywania i przekazywania uczniom prawdy o rzeczywistości świata, człowieka i Boga zarówno we wszystkich aspektach, konstytuujących poszczególne dziedziny badania, które z czasem wzbogacano. Dzisiejszy Uniwersytet Boloński posiada 23 wydziały, a także filie w innych miastach, a nawet w Argentynie<sup>74</sup>. Naczelne zadanie uniwersytetu polega na strzeżeniu prawdy o Bogu człowieku i świecie, osiągniętej w dotychczasowych badaniach, jak również jej rozwijaniu przez nowe badania i odkrycia, i przekazywaniu coraz to nowym pokoleniom studentów, a poprzez ich obecność jako absolwentów w różnych miejscach życia społecznego – budowanie na tej podstawie racjonalnej i ludzkiej kultury, dostosowanej do prawdy o człowieku jako osobie.

## **From Academy to University**

### Summary

The article outlines essential elements of the intellectual climate of Ancient Greece, that had a considerable impact upon establishment and development of Plato's Academy – the first-ever advanced education school in Europe. Furthermore, it presents the extent of issues being the subject matter of interest in scientific studies related to the fundamentals of human rationalism and social life. The cognitive output as well as related outstanding issues were reconsidered by the then established schools maintaining the climate of intellectual debate, which was the permanent intellectual backup

---

<sup>74</sup> Zob. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Uniwersytet\\_Bolo%C5%84ski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Uniwersytet_Bolo%C5%84ski).



of the Latin civilisation. The concurrent appearance of the Christianity and take-over of the juridical legacy of Rome contributed to establishment of the first University in the 11th Century, and subsequently set up universities, where freedom of research and necessary backup facilities were guaranteed within the institutional framework.

Key words: Academy, University, education, science, civilisation, culture