

Tadeusz KWIATKOWSKI

**E. Duprèela próba rewizji tradycyjnych poglądów na filozofię starożytną**

Попытка пересмотра традиционных взглядов на античную философию  
в работах Е. Дюпрееля

E. Duprèel's Attempt to Revise the Traditional Approach to Ancient Philosophy

## UWAGI WSTĘPNE

Znakomity współczesny filozof i socjolog belgijski Eugène Duprèel był również wybitnym i oryginalnym badaczem dziejów filozofii. Jako historyk filozofii zajmował się głównie filozofią starożytnej Grecji, a przede wszystkim tymi problemami i ideami filozoficznymi, które stanowią przedmiot dialogów Platona. W pierwszym rzędzie interesowały go zagadnienia i poglądy, które historia filozofii wiąże z osobami Sokratesa, Platona i sofistów.

Zainteresowania Duprèela tą grupą filozofów nie były przypadkowe. Dużą rolę odegrał tu niewątpliwie wpływ R. Berthelota. Berthelot był pierwszym i zarazem głównym nauczycielem Duprèela w zakresie filozofii. To on właśnie obudził w Duprèelu zainteresowania filozoficzne (do spotkania z Berthelotem Duprèel studiował historię, w zakresie której uzyskał tytuł doktora) i w poważny sposób wpłynął na ukształtowanie się jego poglądów, przynajmniej w początkowej fazie ich rozwoju. Poglądy R. Berthelota należą do heglowskiego nurtu myśli filozoficznej XIX stulecia. Inspiracje heglowskie spowodowały, że zainteresował się on filozofią Platona. Uważał się później za jej zwolennika, nawiązując głównie do dialogów *Teajtet*, *Parmenides* i *Sofista*.<sup>1</sup> W jego interpretacji filozofii platońskiej widoczne są wpływy Hegla. Można ją określić jako relatywizm metafizyczny. Podstawowa teza tej doktryny to twierdzenie, że żadne pojęcie nie może mieć charakteru absolutnego, lecz pozostaje zawsze w relacji do swego przeciwieństwa. Nie może być jedności bez wielości, ani wielości bez jedności. Nie może być bytu bez niebytu, ani niebytu bez bytu. To relacja konstytuuje terminy, które wiąże. Relacja, która łączy przedmioty, posiada własną realność i własne prawa. Ta realność jest podstawowa, natomiast realność członów relacji jako bytów samoistnych jest — jeśli można się tak wyrazić — tylko prowizoryczna.<sup>2</sup>

Duprèel przyjął ten relatywizm, przenosząc jego główne założenia na teren etyki i socjologii. Nie była to jednak zwykła transplantacja ontologicznej tezy Berthelota w dziedzinę socjologii i etyki. Relatywizm społeczno-moralny Du-

<sup>1</sup> Por. Artykuł wstępny M. Barzin w zbiorze: *Eugène Duprèel — L'homme et l'oeuvre*, Bruxelles 1968, s. 23.

<sup>2</sup> Por. *Ibid.*

préela jest doktryną oryginalną, przy czym najbardziej godne podkreślenia jest to, że konsekwencją tego relatywizmu jest indywidualizm głoszący wybitną rolę jednostki w tworzeniu ideału moralnego.

Z tymi poglądami filozoficznymi Dupréela pozostają w ścisłym związku jego poglądy jako historyka filozofii. Związek ten jest zresztą wzajemny. Z jednej strony bowiem Dupréel uważa się za przedstawiciela tego nurtu filozoficznego, o którym informują nas głównie dialogi platońskie i którego inicjatorami lub przynajmniej wybitnymi przedstawicielami byli — jego zdaniem — niektórzy sofiści. Z drugiej strony, widoczny jest w interpretacji analizowanych przez Dupréela poglądów wyraźny wpływ jego własnej filozofii. Najbardziej wymownym przykładem jest interpretacja filozofii Protagorasa, nosząca wyraźne piętno konwencjonalizmu Dupréela.<sup>3</sup>

Głównymi dziełami E. Dupréela z zakresu historii filozofii są dwie książki: *La légende socratique et les sources de Platon*<sup>4</sup> oraz *Les sophistes*.<sup>5</sup> Zaliczane są one do najwybitniejszych pozycji w światowej literaturze przedmiotu.<sup>6</sup> Stanowią właściwie jedną całość tematyczną i programową. W pierwszym z tych dzieł zajmuje się Dupréel odrzuceniem tradycyjnego poglądu na osobę i dzieło Sokratesa oraz podejmuje próbę rehabilitacji sofistów. Celem drugiej książki jest próba rekonstrukcji dzieła głównych sofistów. W artykule tym zajmę się głównie pierwszym tematem.

#### LEGENDA SOKRATYCZNA

Lektura pierwszego z wymienionych dzieł historyczno-filozoficznych Dupréela jest — dla nie uprzedzonego czytelnika — prawdziwym zaskoczeniem. Wyłożone w tej książce poglądy stanowią bowiem radykalne zaprzeczenie tego wszystkiego, czego na temat osoby i poglądów Sokratesa nauczyliśmy się z podręczników historii filozofii. Oto główne tezy rozpatrywanych poglądów Dupréela: To, co głosi o Sokratesie i o jego działalności tradycyjna historia filozofii, jest legendą. Nie było rewolucji sokratycznej w dziejach myśli greckiej. Dialogi Platona powstały w oparciu o pisma V w., których autorami byli sofiści, twórcy komedii oraz retorzy. Poszukiwanie źródeł poglądów Platona prowadzi do rozróżnienia całego zbioru doktryn i poglądów, które dotąd tworzyły mętny konglomerat rzekomego platonizmu.<sup>7</sup>

Nie ma zatem doktryny Sokratesa. Nieprawda, że to, co głosi Sokrates w dialogach Platona, stanowi filozofię Sokratesa historycznego lub poglądy samego Platona. Sokrates dialogów jest postacią teatralną, przedstawioną jako sympatyczny dyskutant wyrażający opinie najbardziej uzasadnione spośród tych, które wysuwała i których broniła literatura okresów wcześniejszych<sup>8</sup>: „Nikt nie zaprzeczyłby pewnie, że w dialogu tym (*Protagoras* T. K.) Protagoras wypowiada poglądy zgodne z treścią pism Protagorasa historycznego. Ale rozmówcą Protagorasa w dialogu jest Sokrates. Zatem, jeżeli Protagoras platoński głosi poglądy Protagorasa historycznego, można się spodziewać, że Sokrates

<sup>3</sup> Por. Jeanne Croissant: *Dupréel et Protagoras* [w:] Eugène Dupréel — *l'homme et l'oeuvre*, s. 211 i n. oraz 223 i n.

<sup>4</sup> *La légende socratique et les sources de Platon*, Les éditions Robert Sand, Bruxelles 1922.

<sup>5</sup> *Les sophistes*, Edition du Griffon, Neuchâtel 1948.

<sup>6</sup> Por. Guido Calogero: *Eugène Dupréel et l'histoire de la philosophie ancienne* [w:] Eugène Dupréel — *l'homme et l'oeuvre*, s. 182; Pierre Aubenque: *De l'humanisme à la métaphysique: Eugène Dupréel et la philosophie grecque*, *Ibid.*, s. 193.

<sup>7</sup> Por. *La légende socratique...*, s. 143 i n.

<sup>8</sup> Por. *Ibid.*, s. 30.

w dialogu jest zgodny z Sokratesem historycznym. Ot z to, co mówi Sokrates w dialogu również pochodzi od Protagorasa”.<sup>9</sup>

Nie jest więc Sokrates odkrywca intelektualizmu moralnego<sup>10</sup>, ani autorem filozofii poje  ogólnych.<sup>11</sup> Nie jest on też odkrywca dialektyki jako metody wykładu i metody badawczej. Nawet autorstwo definicji poje  ogólnych oraz odkrycie metody indukcyjnej, przypisywane Sokratesowi przez Arystotelesa, należy podać w wtpliwo c.<sup>12</sup>

Teza o oryginalnej doktrynie filozoficznej Sokratesa nie jest, zdaniem Dupr eela, jedynym istotnym bledem tradycyjnej historiografii filozoficznej. Za równie bledny uważał on pogląd głoący istnienie i rozwój oryginalnej filozofii Platona oraz pogląd, zgodnie z którym to, co się tradycyjnie nazywa arystotelizmem, powstało dopiero w wyniku działalności Arystotelesa. Te trzy tezy tradycyjnej historiografii filozoficznej decydują o fałszywości przedstawionego nam przez tę historiografi  obrazu starożytnej myśli filozoficznej, a utrwalona przez wieki wiara w te poglądy w istotny sposób przeszkadza obraz ten skorygowa .<sup>13</sup>

Ten tradycyjny pogląd historiografii filozoficznej przesłania przede wszystkim właściwych inicjatorów i twórców g wnych kierunków myśli starożytnej Grecji. Kierunki te, jak już wspomniałem, narodziły się i rozwijały — zdaniem Dupr eela — w V wieku. Dupr eel sądził, że w. IV, który według tradycji wydał najbardziej twórczych i oryginalnych filozofów, w rzeczywistości nie dążył do nowych odkrye  filozoficzno-naukowych, lecz do perfekcji literackiej w zakresie prezentacji i opracowa  tych myśli, które przekazał wiek poprzedni.<sup>14</sup> Taki charakter mają również dialogi Platona. Platon opiera się w nich na pismach autorów w w., a przede wszystkim na pismach wielkich sofistów: Protagorasa, Gorgiasza, Prodyka i Hippiasza. Wszystkie wielkie tematy tzw. dialogów sokratycznych były tematami prac i polemik tych (i innych) sofistów. Dialogi Platona nawiązują do tych dyskusji i są jak gdyby echem toczonych w V w. polemik na temat natury dobra, poje  moralnych, klasyfikacji cno , zagadnień logiczno-językowych, istoty wiedzy itp.<sup>15</sup>

Podstawowy nurt argumentacji mającej na celu uzasadnienie streszczonych poglądów opiera się na analizie tzw. dialogów sokratycznych Platona pod kątem g wnych tematów filozoficznych, dyskutowanych w tych dialogach. Tematy te sprowadza Dupr eel do czterech następujących: 1. εἰ δὶδασκῶν (zagadnienie, czy cnota może być przedmiotem nauczania); 2. Stosunek mądrości do odwagi (zagadnienie czy cnota jest niepodzielna, czy też istnieje wiele cno ); 3. οὐδεις ἐκὼν ἐξαμαρτάνει (zagadnienie stosunku wiedzy do cnoty) i 4. κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι (zagadnienie wartości dialektyki i retoryki jako metod poznawczych oraz jako sposobów wykładu filozofii). Wszystkie te zagadnienia są postawione i rozpatrywane w dialogu *Protagoras*. Rozważa je Platon również w innych dialogach, traktując bd jako g wny przedmiot dyskusji, bd też omawiając je przy okazji innych tematów.<sup>16</sup>

Wyraźne rozr znienie tematów sokratycznych i badanie pod ich kątem dialogów Platona, pozwala dokona  właściwej, według Dupr eela, oceny za-

<sup>9</sup> Por. *Ibid.*, s. 29.

<sup>10</sup> Por. *Ibid.*, s. 113.

<sup>11</sup> Por. *Ibid.*, s. 110—111.

<sup>12</sup> Por. *Ibid.*, s. 360.

<sup>13</sup> Por. *Ibid.*, s. 405.

<sup>14</sup> Por. *Ibid.* s. 111—112; 143.

<sup>15</sup> Por. *Ibid.*, s. 29 i 110.

<sup>16</sup> Por. *Ibid.*, s. 15—18.

wartości tych dialogów. Ocenę tę, wypowiada on głównie w następujących twierdzeniach: *primo* — w zakresie żadnego z wymienionych tematów Platon nie prezentuje żadnych oryginalnych poglądów własnych, ani przejętych od swojego rzekomego (zdaniem Dupréela!) mistrza; *secundo* — dialogi nie ukazują — wbrew temu, co głosi tradycyjna historiografia filozoficzna — jakichkolwiek ewolucji w poglądach filozoficznych Platona.

Analiza dialogów sokratycznych, przeprowadzona według wymienionych tematów ukazuje, zdaniem Dupréela, poważne rozbieżności i niekonsekwencje w poglądach reprezentowanych przez Sokratesa. Tak np. w dialogu *Protagoras* Sokrates głosi inny pogląd na temat εἰ διδασκόν na początku, a inny na końcu tego dialogu. Na początku dialogu, Sokrates zwalcza pogląd swojego współrozmówcy, Protagorasa, głoszący, że mądrość może być przedmiotem nauczania, natomiast w końcowym fragmencie dialogu wypowiada pogląd, że mądrość i odwaga łączą się w pojęciu wiedzy, że cnota jest wiedzą, a wszelka wiedza jest przedmiotem nauczania. Zatem cnota, a tym samym mądrość może być przedmiotem nauczania.<sup>17</sup>

Tradycyjna historia filozofii uważa tę rozbieżność poglądów Sokratesa za pozorną. Właściwy jest pogląd wygłoszony na końcu dialogu, zgodny z doktryną cnota = wiedza, którą tradycja uznaje za oryginalną tezę Sokratesa. Postawa, którą zajmuje on na początku dialogu jest jego chwytem dialektycznym lub zabiegiem literackim samego Platona.<sup>18</sup>

Według Dupréela, ta tradycyjna interpretacja nie jest słuszna. Sądzi on, że teza: cnota = wiedza, wypowiedziana ustami Sokratesa, jest równie mało oryginalna, jak pogląd, że mądrość nie może być przedmiotem nauczania. Prawda historyczna jest taka, że Platon znał obydwie poglądy i opowiadał się raz za jednym z nich, raz za drugim, zależnie od aktualnych upodobań lub od tego, jakie pisma były w danej chwili dla niego źródłem inspiracji.<sup>19</sup> Teza, że mądrość jest przedmiotem nauczania pochodzi od Protagorasa historycznego. Bronił jej jako nauczyciel mądrości prawdopodobnie przeciwko Gorgiaszowi z Leontium. W którymś ze swoich pism dokonał streszczenia polemiki, przedstawiając w nim m. in. argumenty wysuwane przeciw własnej tezie. Pismo to prawdopodobnie było jednym ze źródeł inspiracji dla autora dialogu. Temat, do którego Platon włączył osobę Sokratesa, nie jest przeto sokratyczny.<sup>20</sup>

Pogląd ten potwierdza analiza następnych dialogów rozpatrujących temat εἰ διδασκόν. I tak w dialogu *Menon* Sokrates wyznaje najpierw pogląd zadeklarowany w końcowej części dialogu *Protagoras*, mianowicie, że cnota będąc wiedzą, jest osiągalna na drodze nauczania.<sup>21</sup> Następnie jednak Sokrates waha się. Być może cnota nie jest wiedzą. Przeciwnie tezie, że cnota może być przedmiotem nauczania przemawiają liczne argumenty, a między innymi i ten, że nie ma nauczycieli mądrości i cnoty. Sofiści czynią raczej ludzi gorszymi, a i ludzie bardzo cnotliwi, jak np. Temistokles, Arystydes i Perykles nie potrafią przekazać swojej cnoty swoim synom. Sami zresztą sofisci sprzeczą się na ten temat, a Gorgiasz po prostu wyśmiewa tych, którzy sądzą, że potrafią nauczyć cnoty.<sup>22</sup> W toku dyskusji Sokrates rezygnuje z tezy cnota = wiedza

<sup>17</sup> Por. *Ibid.*, s. 31—32.

<sup>18</sup> Por. *Ibid.*, s. 32.

<sup>19</sup> Por. *Ibid.*, s. 33.

<sup>20</sup> Por. *Ibid.* s. 28—29.

<sup>21</sup> Por. Plato, *Menon*, 89B-C, przekł. W. Witwickiego, Warszawa 1959, s. 52; *La légende...*, s. 34.

<sup>22</sup> Por. *Menon*, 95C, s. 63; *La légende...*, s. 35—36.

i wprowadza pojęcie słusznej opinii (ὀρθὴ δόξα). Postępowanie cnotliwe — to postępowanie kierowane taką opinią. Cnota nie może być przedmiotem nauki. Człowiek jest mądry i cnotliwy nie przez wiedzę i nie z natury, lecz przez wpływ boski. Ὀρθὴ δόξα byłaby zatem rodzajem boskiego natchnienia.<sup>23</sup>

Sokrates wraca więc do poglądu zadeklarowanego na początku dialogu *Protagoras* (wzbogacając go koncepcją ὀρθὴ δόξα), tj. do poglądu, że cnoty nie można się nauczyć. Jest to dowód, zdaniem Dupréela, że deklaracja tego poglądu była w wymienionym dialogu brana na serio, a nie — jak sądzi tradycyjna historia filozofii — była ona tylko zabiegiem dydaktycznym lub literackim. Ten negatywny pogląd na temat εἰ διδασκτόν uzasadnia zresztą Sokrates w *Menonie* w zasadzie przy pomocy tych samych argumentów, którymi posłużył się w *Protagorasie*.

Okazją do ponownego rozpatrzenia tematu (εἰ διδασκτόν) była koncepcja ὀρθὴ δόξα, będąca pochodzenia pitagorejskiego. Inspirację pitagorejską *Menona* zdradza również, zdaniem Dupréela, proponowana przez Sokratesa metoda geometryczna. Platon nie miał tych inspiracji, kiedy pisał *Protagorasa*. Wtedy korzystał przede wszystkim z pism trzech sofistów: Protagorasa, Prodyka i Gorgiasza. Stwierdza to zresztą dość wyraźnie w *Menonie*: „Wydaje się *Menonie*, że zostaliśmy źle uformowani, ty przez Gorgiasza, ja przez Prodyka”.<sup>24</sup> Łatwo oczywiście domyślić się trzeciego autora, na którym opierał się Platon pisząc *Protagorasa*, mianowicie samego Protagorasa.

W związku z cytowaną wypowiedzią z *Menona* wysuwa Dupréel hipotezę, że w dialogu *Protagoras* Sokrates w ostatecznej rozprawie z Protagorasem zajmuje stanowisko Prodyka. Tezę intelektualizmu moralnego przypisuje Dupréel temu ostatniemu.<sup>25</sup>

Tradycja historyczno-filozoficzna tłumaczy rozbieżności dialogów *Protagoras* i *Menon* w zakresie tematu εἰ διδασκτόν, ewolucją poglądów Platona. W dialogu *Protagoras* (chodzi przede wszystkim o końcową część tego dialogu) Platon jest jeszcze wiernym uczniem Sokratesa i właściwie reprezentuje jego pogląd, tj. tezę: cnota = wiedza. Natomiast w dialogu *Menon* Platon odstępuje od stanowiska swojego nauczyciela i wypracowuje własny pogląd. Według Dupréela, to tłumaczenie omawianych rozbieżności jest nie do przyjęcia. Nie zgadza się ono z faktem, że pogląd będący konkluzją *Menona* był w zasadzie sformułowany w *Protagorasie*, mianowicie jako pierwszy z wypowiedzianych przez Sokratesa.<sup>26</sup> Ponadto, Platon wraca jeszcze do tezy, że cnoty można się nauczyć, mianowicie w dialogu *Eutydem*.<sup>27</sup>

Na podstawie streszczonej argumentacji Dupréel wyprowadza między innymi następujące wnioski: nie może być mowy o jakiegokolwiek ewolucji poglądów Platona w zakresie tematu εἰ διδασκτόν, stwierdzić natomiast należy różne jego wariacje w zakresie tego tematu. Wariacje te przeczą istnieniu gotowej i stałej doktryny Sokratesa, leżącej u podstaw rozwoju poglądów Platona. Temat εἰ διδασκτόν dla Platona i jego generacji jest już tematem czysto akademickim, o dawno przebrzmiałej doniosłości. Platonowi chodzi wyłącznie o sam sposób alternatywnej obrony tez przeciwstawnych, o doskonałość stylu. Dialogi tego okresu są dziełem czystej retoryki dialektycznej.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Por. *Menon*, 100B, s. 72; *La légende...*, s. 37.

<sup>24</sup> Por. *Menon*, 96D, s. 65; *La légende...*, s. 39.

<sup>25</sup> Por. *La légende...*, s. 39.

<sup>26</sup> Por. *Ibid.*, s. 39–40.

<sup>27</sup> Por. *Ibid.*, s. 58–60.

<sup>28</sup> Por. *Ibid.*, s. 61.

Analogiczny charakter (i analogiczne konkluzje) do streszczonej analizy tematu εἰ διδασκῶν mają rozważania Dupréela dotyczące pozostałych tematów sokratycznych. Specjalne omawianie tych wywodów nie wydaje się przeto celowe.

W przedstawieniu dociekań Dupréela związanych z tematem εἰ διδασκῶν zwróciłem uwagę na jedną tylko grupę stosowanych przez niego argumentów, mianowicie na argumenty, których źródłem była analiza porównawcza dialogów Platona. Należy oczywiście podkreślić, że argumentacja Dupréela zarówno w zakresie omawianego tematu, jak i innych zagadnień (z wyjątkiem być może tematu *mądrość i odwaga*, czyli zagadnienia jedności cnoty), którymi zajmuje się w swojej książce, nie ogranicza się do tego źródła. Wykorzystuje on — do sprawy tej będę miał jeszcze okazję wrócić — nie mniej wnikliwie inne źródła przekazane przez tradycję historyczno-filozoficzną, jak pisma innych sokratyków (np. pisma Ksenofonta i Aischinesa)<sup>29</sup>, autorów komedii i tragików<sup>30</sup>, Arystotelesa<sup>31</sup>, różne zachowane fragmenty utworów retorycznych i poezji, pisma apokryficzne itd. Szczególną jednak doniosłość przypisuje Dupréel jednemu z tych źródeł, mianowicie anonimowemu pismu znanemu pod nazwą *Δισσοὶ λόγοι*.

Pismo to powstało około r. 400 (jest w nim mowa o zwycięstwie Spartan nad Ateńczykami w r. 404, jako o zdarzeniu aktualnym). Jest przeto wcześniejsze niż dialogi sokratyczne, jeżeli prawda, że żaden z nich nie powstał przed śmiercią Sokratesa. Cały tekst podzielony jest na 9 paragrafów, ale faktyczny materiał treściowy wyznacza cztery odrębne części. Część pierwsza obejmuje 6 paragrafów początkowych, części następne pokrywają się odpowiednio z pozostałymi trzema paragrafami.<sup>32</sup>

Część pierwsza jest rozprawką poświęconą teorii głoszącej, że na temat każdej sprawy mogą być utrzymywane sprzeczne opinie: na temat dobra i zła, piękna i brzydoty, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, prawdy i kłamstwa, głupoty i mądrości, bytu i niebytu. Jedni twierdzą, że człony odpowiednich par różnią się pod względem natury, a zatem realnie, według innych różnica jest pozorna, czyli terminy przeciwstawne są tej samej natury. Inną opozycję przedstawia paragraf szósty tej części pisma, mianowicie opozycję związaną *expressis verbis* z tematem εἰ διδασκῶν: jedni twierdzą, że mądrości i cnoty można się nauczyć, inni przeczą tej tezie. Argumenty za tezą pozytywną przedstawione są — z wyraźną preferencją — na końcu paragrafu.<sup>33</sup> Dupréel podkreśla odrębność ostatniej opozycji w porównaniu z poprzednimi, w związku z czym sądzi, że paragraf szósty *Δισσοὶ λόγοι* można traktować jako osobną część tego pisma.<sup>34</sup>

Część druga (paragraf 7) nie przedstawia dla historyka filozofii większej wartości. Jest to krótki diatryb przeciwko losowaniu sędziów.<sup>35</sup>

Część trzecia (paragraf 8) rozpatruje krótko tezę o wzajemnej zależności nauk. Zasadnicza myśl tej tezy zawiera się w twierdzeniu: Kompetencje w nauce ogólnej wymagają kompetencji szczegółowych — w sztuce dyskusji, w fizyce, w retoryce, w polityce itp.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Por. *Ibid.*, s. 339.

<sup>30</sup> Por. *Ibid.*, np. s. 412 i n.

<sup>31</sup> Por. *Ibid.*, np. s. 342 i n.

<sup>32</sup> Por. *Ibid.*, s. 18—19.

<sup>33</sup> Por. *Ibid.*, s. 19—20.

<sup>34</sup> Por. *Ibid.*, s. 20 — odnośnik.

<sup>35</sup> Por. *Loc. cit.*

<sup>36</sup> Por. *Loc. cit.*

Część czwarta (paragraf 9) jest liczącym kilkanaście wierszy tekstem, polecającym sztukę mnemotechniczną.<sup>37</sup> Dupréel dowodzi, że *Δισσοὶ λόγοι* jest tekstem opartym na pismach wielkich sofistów V w. Część czwarta tego tekstu opiera się na słynnym dziele Hippiasza z Elidy o mnemotechnice. Tezę tę potwierdza Platon, który robi wyraźne aluzje na temat propagowanej przez Hippiasza sztuki mnemotechnicznej w dialogach *Hippiasz Mniejszy* (368 D) i *Hippiasz Większy* (285 E). Na dziełach tego samego sofisty opiera się także — zdaniem Dupréela — część trzecia *Δισσοὶ λόγοι*, traktująca o jedności nauki.<sup>38</sup>

Dupréel podkreśla, że nie jest jedynym autorem, który dostrzegł związku między *Δισσοὶ λόγοι* i Hippiaszem. Na związku ten zwracają uwagę między innymi: Diels<sup>39</sup>, Taylor (wysuwa on jednakże hipotezę, że autorem omawianego pisma może być sam Sokrates)<sup>40</sup>, Dümmmler<sup>41</sup> oraz Trieber.<sup>42</sup> Ten ostatni dochodzi do następujących wniosków: *Δισσοὶ λόγοι* jest dziełem ucznia Protagorasa; istnieją poważne racje przemawiające za tym, że autorem tego pisma jest Hippiasz z Elidy. Dupréel polemizuje z tą drugą konkluzją Triebera twierdząc, że niski poziom pisma wyklucza możliwość autorstwa Hippiasza. Nie ulega natomiast wątpliwości, jego zdaniem, że treść pisma, a w szczególności ostatnich dwóch paragrafów, jest zaczerpnięta z dzieł tego sofisty.<sup>43</sup>

Zagadnienie związków omawianego tekstu z poglądami sofistów, a szczególnie z poglądami Hippiasza jest niewątpliwie bardzo ciekawe. Nie mogę jednakże zająć się tu tym problemem w całym jego zakresie. Ograniczę się w zasadzie tylko do pierwszej części *Δισσοὶ λόγοι*, ponieważ wiąże się ona bezpośrednio z rozpatrywanym tematem *εἰ διδασκόντων*. Zdaniem Dupréela ta część *Δισσοὶ λόγοι* opiera się na pismach Protagorasa (Dupréel nie wyklucza oczywiście wpływu innych sofistów, głównie Hippiasza). Dupréel sądzi, że mogą tu wchodzić w grę dwa pisma Protagorasa wymienione przez Diogenesa Laërtiosa, mianowicie *Sztuka erystyczna* (*τέχνη ἐριστικῶν*) oraz *Antylogia* (*ἀντιλογίων α, β*).<sup>44</sup>

Inspiracja Protagorasa *Δισσοὶ λόγοι* jest, zdaniem Dupréela bardzo wiadcza, głównie jednak przemawiają za tą tezą następujące argumenty: 1. Troška o poprawne stawianie pytań (unikanie problemów pozornych). *Δισσοὶ λόγοι* zawierają np. następujące zdania na temat poznawalności dobra: „Nie wiem co to jest dobro, ale staram się pokazać, że dobro i zło są czymś różnym”. Otóż Dupréel sądzi, że zdanie to zdradza wyraźnie protagorasowski styl myślenia wyrażony między innymi w słynnym zdaniu Protagorasa o bogach.<sup>45</sup> 2. Wnioski wyprowadzone z porównania z dialogiem *Protagoras*: a) oba teksty zarają (*Δισσοὶ λόγοι* § 1, *Protagoras* 334 A) tę samą relatywistyczną koncepcję dobra, b) oba teksty stosują bardzo podobną argumentację w zakresie tematu *εἰ διδασκόντων*. Argumenty za tezą negatywną (w dialogu broni jej początkowo

<sup>37</sup> Por. *Loc. cit.*

<sup>38</sup> Por. *Loc. cit.*, oraz *Les sophistes*, s. 190.

<sup>39</sup> Por. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. II, wyd. 2, b.m.r., s. 647.

<sup>40</sup> Por. A. E. Taylor: *Varia socratica*, Oxford 1911, s. 127, odn. 1.

<sup>41</sup> Por. F. Dümmmler: *Akademika*, Giessen 1889, s. 259 i n.

<sup>42</sup> Por. Trieber: *Διαλέξεις*, *Hermès* 27 1892, s. 210—248.

<sup>43</sup> Por. *Les Sophistes*, s. 191.

<sup>44</sup> Diogenes Laërtios: *Vitae philosophorum*, IX 55 (Przekł. polsk. PWN, 1966, s. 548 i n.); Dupréel: *La légende...*, s. 21—23.

<sup>45</sup> „O bogach nie mogę wiedzieć, ani że są, ani że ich nie ma; wiele rzeczy przeszkadza mi to poznać, w tym oczywiście niejasność pytania i krótkość życia ludzkiego”. Por. Diogenes Laërtios: *Vitae philosophorum* IX, 51; Dupréel: *La légende...*, s. 23. W cytowanym wyżej tłumaczeniu polskim dzieła Diogenesa L. podana jest nieco inna interpretacja rozpatrywanego zdania Protagorasa, por. *Zywoty...*, s. 546.

Sokrates przeciwko Protagorasowi) są w obydwu tekstach właściwie identyczne. Sposoby obalenia tezy negatywnej są również bardzo podobne.<sup>46</sup>

Argumenty te — zdaniem Dupréela — przemawiają nie tylko za tezą, że część pierwsza *Δισσοὶ λόγοι* opiera się na poglądach Protagorasa, lecz również za tezą, że omawiany dialog Platona ma to samo źródło. Jak już wspomniałem, Dupréel sądzi, że źródłem tym jest prawdopodobnie pismo Protagorasa streszczające polemikę tego sofisty z Gorgiaszem na temat *εἰ διδασκτόν*. Ten sokratyczny temat, podobnie zresztą jak pozostałe, nie pochodzi zatem — według Dupréela — od Sokratesa.<sup>47</sup>

Zasadnicze myśli zreferowanych dotąd poglądów Dupréela wyrażają się — jak pamiętamy — w twierdzeniu, że nie istniała gotowa, oryginalna doktryna Sokratesa leżąca u podstaw ewolucji filozofii platońskiej, oraz w twierdzeniu, że ewolucja poglądów Platona jest złudzeniem historyków filozofii. Jak łatwo zauważyć, twierdzenia te posiadają bardzo zasadnicze konsekwencje dla problemu chronologii dzieł Platona oraz dla związanych z tym problemem zagadnień tzw. dialogów nieautentycznych i dialogów — nazwijmy to tak — dla historyka filozofii kłopotliwych. Za taki „kłopotliwy” dialog uważany jest np. *Hippiasz Większy*.<sup>48</sup>

Otóż Dupréel sądzi, że jeżeli przypomniane dopiero co twierdzenia są słuszne, to problem chronologii dialogów Platona, a także zagadnienie ich autentyczności tracą swoją doniosłość dla historyka filozofii i właściwie wymykają się z zakresu jego kompetencji.<sup>49</sup> Jest to problem interesujący *stricto* historyka literatury, ponieważ — jak wiemy według Dupréela — cały dorobek pisarski Platona należy do dziedziny sztuki literackiej, a nie do filozofii. „Niech będzie mi wybaczona zuchwałość słowa: nie tylko dzieło Ksenofonta, lecz również dzieło samego Platona jest summą literacką, podobnie jak dzieło Arystotelesa jest summą naukową”.<sup>50</sup>

Tradycyjna historiografia filozoficzna, zakładająca istnienie doktryny Sokratesa i przyjmująca ewolucję filozoficzną Platona popełnia zatem, zdaniem Dupréela, poważne błędyw również w zakresie problemu chronologii dialogów. Zgodnie z poglądem tradycyjnym listę dialogów Platona rozpoczyna grupa dzieł zwanych dialogami sokratycznymi (reprezentującymi rzekomo filozofię Sokratesa). Według Dupréela, pogląd ten należy zakwestionować, już chociażby ze względu na doskonałość literacką owych *σοκρατικοὶ λόγοι*, jest bowiem mało prawdopodobne, żeby twórczość Platona rozpoczęła się od dzieł tak doskonałych.<sup>51</sup> Sądzi on, że pisma te poprzedza grupa utworów literackich znacznie słabszych. Przypuszcza, że stanowią ją cztery dialogi uznane tradycyjnie za nieautentyczne, mianowicie dialogi: *O cnocie*, *O sprawiedliwym*, *Minos* i *Hippiarchos*.<sup>52</sup> Dupréel analizuje bliżej pierwszy z tych dialogów, odnosząc następnie *mutatis mutandis* wyniki rozważań do pozostałych.

Dialog *O cnocie* jest podobny do dialogu *Menon*. Na tym podobieństwie opiera się tradycyjny wniosek (wyprowadzony zresztą już w starożytności), że *O cnocie* jest dialogiem nieautentycznym, naśladowującym *Menona*. Zdaniem Dupréela, pogląd ten nie jest słuszny. Dokonując skrupulatnej analizy porów-

<sup>46</sup> Por. *La légende...*, s. 27—28.

<sup>47</sup> Por. *Ibid.*, s. 29.

<sup>48</sup> Por. *Ibid.*, s. 190 i n.

<sup>49</sup> Por. *Ibid.*, s. 404—405.

<sup>50</sup> Por. *Ibid.*, s. 403.

<sup>51</sup> Por. *Ibid.*, s. 52.

<sup>52</sup> Por. *Ibid.*, s. 53.



nawczej obu dialogów, dochodzi on do wniosku, że dialog *O cnocie* jest dziełem wczesnej młodości Platona, wcześniejszym niż wszystkie dialogi uznane za autentyczne.<sup>53</sup> *Menon* jest dialogiem opartym w znacznej części na tym wczesnym utworze Platona. Platon po prostu powraca do młodzieńczego tematu (εἰ διδασκόν) pod wpływem nowej informacji filozoficznej pochodzenia pitagorejskiego, którą jest — jak pamiętamy — koncepcja ὁρθῆ δόξα.<sup>54</sup>

Dialog *O sprawiedliwym* jest *stricto* bliźniakiem dialogu *O cnocie*. Jego przedmiotem jest οὐδεις ἕκων ἐξαμαρτάνει, a więc temat ściśle związany z tematem εἰ διδασκόν. Dupréel podkreśla ścisły paralelizm wariacji Platona na obydwu tematy. Podobnie jak dialog *O cnocie* jest pierwszym ujęciem tematu εἰ διδασκόν, tak prawdopodobnie dialog *O sprawiedliwym* jest pierwszym ujęciem tematu οὐδεις ἕκων ἐξαμαρτάνει. Te bliźniacze dialogi musiał więc Platon napisać w krótkim odstępie czasu jeden po drugim.<sup>55</sup> Pozostałe dwa dialogi, mianowicie *Minos* i *Hipparchos* są — zdaniem Dupréela — tak podobne pod wieloma względami do dopiero co omówionych, że jeżeli tamte są autentyczne, to one również są autentyczne.<sup>56</sup>

Cechą charakterystyczną wszystkich tych dialogów jest to, że są one dwuosobowe, przy czym jedną osobą jest Sokrates, drugą jest *Przyjaciel* — osoba anonimowa.<sup>57</sup> Otóż, jeżeli σωκρατικοὶ λόγοι stanowią rodzaj literacki będący wynikiem normalnej ewolucji pisarza (Platona), a nie — jak głosi pogląd tradycyjny — imitację faktycznych debat Sokratesa, to owe dialogi dwuosobowe można — zdaniem Dupréela — uznać za prymitywną formę tego rodzaju. Faktyczne apokryfy, jakimi są np. *Axiochus* i *Eryxias* są naśladownictwem dzieł późniejszych i bardziej skomplikowanych.<sup>58</sup>

Układ chronologiczny dialogów Platona proponowany przez Dupréela składa się z czterech grup. Grupę pierwszą stanowią omówione dopiero co dialogi dwuosobowe. Na grupę drugą składają się dialogi typu *Hippiasz Mniejszy*. Liczba dwóch osób jest dowolnie przekraczana. Współrozmówcy Sokratesa są — jak on sam — postaciami historycznymi (nie anonimowymi, jak w dialogach grupy poprzedniej). Tradycja nazywa je dialogami sokratycznymi, sądząc, że zawierają autentyczne poglądy Sokratesa. Dupréel nazywa je dialogami sofistycznymi, ponieważ sądzi, że nawiązują one do sporów, jakie toczyli między sobą sofisci. Postęp w ramach tej grupy dzieł Platona polega na sztuce kombinowania różnych tematów filozoficznych. Najdoskonalszy pod tym względem jest *Protagoras*. Trzecią grupę stanowią dialogi, które Dupréel nazywa portretowymi. Są nimi dialogi, które przedstawiają postać Sokratesa przejętą przez tradycję historyczną. Należą do nich prawdziwe arcydzieła literackie Platona: *Gorgiasz*, *Uczta*, *Obrona*, *Eutydem*, *Kryton*, *Fedon*. Okres czwarty to ten, w którym Platon kładzie coraz większy nacisk na treść filozoficzną. Postać Sokratesa coraz bardziej blednie, przestaje on być głównym współrozmówcą, aż wreszcie — w ostatnich dziełach Platona — znika zupełnie.<sup>59</sup>

Łatwo zauważyć, że słuszność takiego poglądu na chronologię dzieł Platona zależy w istotny sposób od tego, czy teza stwierdzająca autentyczność dialogów typu *O cnocie* jest prawdziwa. Jeżeli ta teza jest prawdziwa, to łatwo się

<sup>53</sup> Por. *Ibid.*, s. 46 i n.

<sup>54</sup> Por. *Ibid.*, s. 50—51.

<sup>55</sup> Por. *Ibid.*, s. 133—134.

<sup>56</sup> Por. *Ibid.*, s. 53.

<sup>57</sup> Por. *Loc. cit.*

<sup>58</sup> Por. *Loc. cit.*

<sup>59</sup> Por. *Ibid.*, s. 54—55.

również zgodzić, że potwierdza ona pogląd negujący ewolucję filozoficzną Platona (przynajmniej w zakresie wymienionych wyżej tzw. tematów sokratycznych) oraz podkreślający jego ewolucję literacką. Skoro bowiem te wczesne, niedoskonałe dialogi przedstawiają te same poglądy filozoficzne, co i późniejsze od nich, literacko doskonałe dialogi sokratyczne, to prawdopodobnie Dupréel ma rację, sądząc, że w obu przypadkach Platon korzystał z tego samego źródła informacji, którym chyba nie był Sokrates.<sup>60</sup>

Z przedstawionym poglądem na zagadnienie chronologii dzieł Platona, uznającym dialogi typu *O ncoie* za dzieła autentyczne, stanowiące początek jego twórczości, wiąże się pogląd Dupréela na dialogi, które jego zdaniem rzeczywiście są nieautentyczne. Należą do nich między innymi: *Eryxias*, *Rywale* i *Pierwszy Alcybiades*. Otóż Dupréel sądzi, że tradycyjny pogląd na te dialogi, niewątpliwie apokryficzne, nie jest całkowicie słuszny. Istnieje wprawdzie dość bogata literatura świadcząca o dużym zainteresowaniu tymi pismami i zawierająca ciekawe spostrzeżenia np. na temat ich powiązań z Platonem oraz innymi sokratykami<sup>61</sup> (Ksenofontem, Antystenesem, Aischinesem i innymi), jednakże u podstaw tej literatury leży fałszywe — zdaniem Dupréela — założenie, że ostateczne źródła omawianych dialogów należą do twórczości IV w. Jak wiadomo, tradycja historyczna rozróżnia oryginalne pisma sokratyczne (pisma „pierwszej ręki”), do których zalicza dzieła rzekomych, zdaniem Dupréela, uczniów Sokratesa: Platona, Antystenesa, Aischinesa i innych, oraz dzieła apokryficzne, będące imitacją pierwszych (pisma „drugiej ręki”). Ostatecznym źródłem inspirującym pisma obu grup jest Sokrates.<sup>62</sup>

Dupréel nie neguje oczywiście ścisłych związków dialogów apokryficznych z pismami głównych sokratyków. Sądzi tylko, że zależność apokryfów od dzieł oryginalnych jest przede wszystkim natury literackiej. Natomiast źródłem treści filozoficznej są pisma sofistów, powstałe w V w. Nie jest oczywiście wykluczone, zdaniem Dupréela, że treści te autor apokryfów przejął częściowo za pośrednictwem utworów, które naśladował. Niemniej, jest prawdopodobne, że czytał on oryginalne pisma sofistów. Tak czy inaczej, ostatecznym źródłem treści filozoficznej zawartej w apokryfach są pisma tych ostatnich. Jeśli zaś idzie o związki dialogów nieautentycznych z dziełami głównych sokratyków, to na uwagę zasługuje fakt, że dialogi te opierają się nie tylko na pismach Platona i Ksenofonta, lecz również — zdaniem Dupréela w nie mniejszym stopniu — na pismach Aischinesa i Antystenesa. W świetle tego faktu wydaje się mianowicie prawdopodobna hipoteza, że wszyscy tzw. sokratycy przyjęli ten sam sposób eksploatacji skarbcza myśli V w. Do istoty tego sposobu należało — zdaniem Dupréela — przesłanianie, lub co najwyżej częściowe tylko ukazywanie wykorzystanych źródeł po to, by wzbogacić Sokratesa — bohatera filozofii ateńskiej — dorobkiem myślicieli całej Grecji.<sup>63</sup>

Przedstawiony dopiero co pogląd głoszący, że dialogi apokryficzne opierają się — pod względem treści filozoficznej — na pismach sofistów, popiera Dupréel wnikliwą analizą wymienionych wyżej trzech utworów tego typu: *Eryxias*, *Rywale* i *Pierwszy Alcybiades*. W analizie tej stara się pokazać, że omawiane dialogi wiążą się szczególnie mocno z twórczością Prodyka.<sup>64</sup>

Wspomniałem wyżej o zagadnieniu dialogów „kłopotliwych”. Ścisłe mówiąc,

<sup>60</sup> Por. *Ibid.*, s. 137.

<sup>61</sup> Por. H. D i t t m a r: *Aischines von Sphetos*, Berlin 1912.

<sup>62</sup> Por. *La légende...*, s. 160—161.

<sup>63</sup> Por. *Ibid.*, s. 161—162.

<sup>64</sup> Por., *Ibid.*, s. 163—169.

chodzi tu przede wszystkim o dialog *Hippiasz Większy* oraz — w pewnym stopniu — o dialog *Kratyl.* Nazwałem te dialogi kłopotliwymi, ponieważ nasuwają one badaczom (szczególnie *Hippiasz Większy*) poważne trudności interpretacyjne, związane z problemem chronologii dzieł Platona.

Trudność dotycząca dialogu *Hippiasz Większy* polega na tym, że: po pierwsze — jest on zaliczany do dialogów sokratycznych, a więc do grupy tych pism, w których — jak się sądzi — Platon trzyma się jeszcze ściśle doktryny swego Mistrza, po drugie — przedmiotem tego dialogu jest obrona teorii Idei, której — jak się powszechnie uważa — nie Sokrates, lecz Platon jest autorem. Jedną z prób rozwiązania tej trudności jest hipoteza negująca autentyczność omawianego dialogu. Za hipotezą tą opowiadają się między innymi: Lutosławski,<sup>65</sup> Gomperz<sup>66</sup> i Zeller.<sup>67</sup> Pogląd ten nie jest jednak przekonujący. Odrzucają go między innymi tak poważni autorzy, jak Raeder<sup>68</sup> i Ritter.<sup>69</sup> Autorzy ci uznają autentyczność dialogu *Hippiasz Większy*, nie rozwiązują jednak omawianej trudności.

Zdaniem Dupréela, trudności związane z dialogiem *Hippiasz Większy* będą nierozwiązalne tak długo, dokąd będzie się uznawać pogląd tradycyjny, przyjmujący, że istnieje oryginalna doktryna Sokratesa, że istnieje czysto sokratyczny okres w twórczości Platona oraz, że teoria Idei jest dziełem tego ostatniego, opracowanym w okresie posokratycznym. Dupréel sądzi, że trudności te znikają natychmiast, gdy się odrzuci tę tradycyjną doktrynę historyczno-filozoficzną i stanie na gruncie przyjętych przez niego hipotez. Co więcej, sądzi on, że dialog *Hippiasz Większy* zawiera elementy potwierdzające jego własne poglądy.<sup>70</sup> Ma on tu, jak się zdaje, na uwadze przede wszystkim hipotezę, że geneza teorii Idei jest znacznie wcześniejsza, niż odpowiednie dzieła Platona oraz — że te ostatnie są tylko literacką prezentacją znanych Platonowi skądinąd sporów dotyczących tej teorii. Argumentacja Dupréela związana z zagadnieniem dialogu *Hippiasz Większy* ogranicza się w zasadzie do obrony tej hipotezy. Przedstawię najważniejsze tylko myśli tej argumentacji.

Jak już wspomniałem, przedmiotem dialogu *Hippiasz Większy* jest teoria Idei. Punktem wyjścia rozważań jest pytanie o definicję piękna. W dyskusji nad tym pytaniem Sokrates broni tezy, że istnieją, jako realne substancje, czyli byty samoistne, przedmioty takie, jak: Sprawiedliwość, Mądrość, Piękno. Istnieją one niezależnie od przedmiotów kwalifikowanych jako sprawiedliwe, mądre, piękne. Odwrotnie, to przedmioty naszego świata są sprawiedliwe, mądre, piękne, dzięki partycypacji Sprawiedliwości, Mądrości, Piękna. Krótko mówiąc, Sokrates w omawianym dialogu reprezentuje realizm idealistyczny.<sup>71</sup>

Przeciwnikiem Sokratesa jest Hippiasz, który reprezentuje następującą doktrynę. Jedynymi bytami realnymi są przedmioty ndywidualne, mianowicie takie, jakie są spostrzegane i stwierdzane przez ogół ludzi. Stanowią one zintegrowane całości, w których nie można realnie oddzielić istoty (οὐσία) od zespołu jej przejawów (πάθη). Poszukiwanie jakiejś rzeczywistości poza bytami

<sup>65</sup> Por. W. Lutosławski: *The Origin and Growth of Platon's Logic*, London 1897, s. 194.

<sup>66</sup> Por. Th. Gomperz: *Les Penseurs de la Grèce*, przekł. francuski: Raymonda, t. II, s. 299.

<sup>67</sup> Por. E. Zeller: *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, II Teil, I Abteilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, Leipzig 1880, s. 480—481.

<sup>68</sup> Por. H. Raeder: *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905, s. 102.

<sup>69</sup> C. Ritter: *Platon*, I München 1910, s. 359.

<sup>70</sup> Por. *La légende...*, s. 191.

<sup>71</sup> Por. *Ibid.*, s. 199—200.

indywidualnymi jest zupełnie jałowe. Wszelka bowiem rzeczywistość, jaką odkrywamy, redukuje się bez reszty bądź do atrybutów bytów indywidualnych, bądź do okoliczności określających ich egzystencję, bądź do relacji, w które są uwikłane. Tak np. piękno nie jest samoistną substancją udzielającą swojej natury przedmiotom pięknym, lecz — bądź zwykłym przymiotem, np. cechą ładnej dziewczyny, bądź układem okoliczności określających istnienie indywidualów, jak np. warunki szczęścia, czy relacja dwóch przedmiotów (np. stosunek odpowiednio dobranej łyżki do naczynia). Pogląd przyznający samodzielne istnienie wszelkim atrybutom oznaczonym — każdy z osobna — jednym pojęciem (np. „piękno”), a przysługującym wielości przedmiotów indywidualnych oraz przyjmujący, że każdy przedmiot indywidualny jest ukonstytuowany przez dodanie do siebie wszystkich odrębnych pojęć, które się o nim orzeka, jest najbardziej radykalnym błędem.<sup>72</sup>

Jak łatwo zauważyć, doktryna ta jest bardzo podobna do odpowiednich poglądów Arystotelesa. Zdaniem Dupréela poglądy, które reprezentuje Hippiasz w omawianym dialogu, stanowią wprost samo jądro arystotelizmu. Nawet terminologia jest ta sama (οὐσία, πάθη, λόγοι), „[...] jakby się słyszało samego Arystotelesa broniącego swego systemu przeciwko teorii Idei”.<sup>73</sup>

Podobieństwo stanowiska reprezentowanego przez Hippiasza do poglądów Arystotelesa nie uszło uwadze badaczy pism Platona i — jak sądzi Dupréel — było główną podstawą uznania dialogu *Hippiasz Większy* za nieautentyczny. Autorzy ci widzą w tym dialogu echo polemiki idealizmu platońskiego z jego młodą rywalką — filozofią perypatetyką.

Pogląd ten — niewątpliwie bardzo sugestywny — jest, zdaniem Dupréela, fałszywy i prowadzi do bardzo poważnych trudności interpretacyjnych. Dupréel sądzi mianowicie, że poglądu tego nie można uznać bez zakwestionowania autentyczności dialogu *Republika*. Ściśle mówiąc, chodzi tu o fragment Rep. V, 474B — 479E. Fragment ten wykazuje tak wielkie podobieństwo z dialogiem *Hippiasz Większy* (obrona teorii Idei przeciwko pogładowi, że istnieją tylko przedmioty indywidualne; piękno jako przykład pojęcia, wokół którego toczy się dyskusja; krytyka koncepcji wszechwiedzy itp.), że zakwestionowanie jednego z tych pism musiałoby automatycznie pociągnąć negację autentyczności drugiego, a przecież autentyczność *Republiki* nie może budzić wątpliwości.<sup>74</sup>

Tak więc, zdaniem Dupréela, autentyczność dialogu *Hippiasz Większy* nie budzi wątpliwości. Czy to jednak wystarczy, by dialog ten można było uznać za potwierdzenie jego poglądów historyczno-filozoficznych? Uprzedzając jak gdyby to pytanie, Dupréel nawiązuje do pewnych poglądów Taylora, z którymi tylko częściowo solidaryzuje się.

Zdaniem Dupréela, Taylor jest tym autorem, który w zasadzie rozstrzygnął sprawę autentyczności dialogu *Hippiasz Większy*.<sup>75</sup> Interesujące nas tu poglądy są wynikiem badań na temat słów: εἶδος i ἰδέα. Poglądy te dadzą się, jak sądzi Dupréel, streścić w czterech następujących tezach: 1. Teoria Idei była rozwijana i rozpowszechniona w V w. 2. Zgodnie z tą teorią idee nie są klasami logicznymi, lecz realnymi substancjami. Stanowią one byty podstawowe w tym sensie, że rzeczy zmysłowe zawdzięczają im swoją realność dzięki partycypacji. Przedmiot zmysłowy jest połączeniem (κοινωνία) idei. 3. Teoria rzeczy utworzonych przez κοινωνία idei jest tą samą teorią, którą Platon przypisuje So-

<sup>72</sup> Por. *Ibid.*, s. 200—206.

<sup>73</sup> Por. *Ibid.*, s. 206.

<sup>74</sup> Por. *Ibid.*, s. 206—210.

<sup>75</sup> Por. *Ibid.*, s. 210; Taylor: *Varta socratica*, s. 179—190.

kratesowi w swoim *Fedonie*. Należy stąd wnosić, że Sokrates znał ją i nauczał jej. 4. Sokratesowi należy przypisać istotny postęp w teorii Idei. W pismach hippokratycznych i innych, εἶδη są jeszcze cielesne; nie ma w tych pismach mowy o ideach niematerialnych. Zimno, ciepło, wilgotność i inne jakości orzekane o ciałach są właściwie tym samym, czym dla Empedoklesa są jego cztery żywioły. To Sokrates odkrył idee niematerialne, odnosząc ten termin do pojęć takich, jak: „odwaga”, „dobro”, „piękno”.<sup>76</sup>

Dupréel uznaje dwie pierwsze tezy Taylora i częściowo trzecią, natomiast kategorycznie odrzuca czwartą z nich. Z dialogu *Hippiasz Większy* wynika — jego zdaniem — wyraźnie, że Hippiasz był przeciwnikiem teorii Idei jako doktryny dobrze określonej i szeroko znanej. Zwraca się on do Sokratesa nie jako do autora tej teorii, lecz jak do reprezentanta całej grupy jej zwolenników. Krótko mówiąc, Hippiasz — zdaniem Dupréela — polemizuje nie z Sokratesem, lecz ze szkołą zwolenników teorii Idei. Dialog *Fedon*, na który Taylor się powołuje, nie stanowi żadnej podstawy dla tezy, że Sokrates wprowadził pojęcie idei niematerialnej. Jeden z dwu przykładów rzekomych innowacji Sokratesa przytoczonych przez Taylora na podstawie dialogu *Fedon*, mianowicie pojęcie piękna, jest tym samym przykładem, wokół którego toczy się dyskusja w dialogu *Hippiasz Większy*. Zdaniem Dupréela, nie ma żadnych przeszkód, by przyjąć, że przykład ten pochodzi wprost od Hippiasza.<sup>77</sup>

Jeżeli idzie o trzecią tezę Taylora, to — jak zaznaczyłem — Dupréel w zasadzie się z nią zgadza. Teoria Idei była, jego zdaniem dość powszechnie znana, a więc nie można wykluczyć, iż była ona również znana Sokratesowi historycznemu. Dupréel sądzi jednak, że teza ta, podobnie zresztą jak i pytanie, na które jest odpowiedzią, nie ma — w świetle jego poglądów — żadnej doniosłości. Jeżeli się bowiem przyjmie, że Sokrates nie był twórcą teorii Idei, nie wniósł do niej nic twórczego, ani nie pośredniczył w przekazaniu tej teorii Platonowi, to pytanie o jego stosunek do idealizmu staje się właściwie bezprzedmiotowe.<sup>78</sup>

Dialog *Hippiasz Większy* nasuwa jednakże — jak stwierdza Dupréel — inne pytanie, mianowicie pytanie o stosunek Arystotelesa do Hippiasza z Elidy. Jak pamiętamy, dokryna, którą Hippiasz dialogu przeciwstawia idealizmowi reprezentowanemu przez Sokratesa, jest zbliżona do odpowiednich poglądów Arystotelesa. Dupréel sądzi, że podstawy filozofii, którą dzisiaj nazywamy arystotelizmem, powstały — podobnie jak teoria Idei — w V w. i że autorem ich jest sofista Hippiasz. Zdaniem Dupréela, dokładniejsze informacje, na których opiera się ta hipoteza, zawiera dialog *Kratyl*.<sup>79</sup>

*Kratyl* jest drugim z dialogów, które nazwałem wyżej kłopotliwymi. Część autorów, do których zalicza się również Lutosławski<sup>80</sup>, uważa ten dialog za pierwszą deklarację idealizmu Platona i pierwsze przekroczenie ram filozofii Sokratesa. Zdaniem Dupréela, interpretacja ta opiera się wyłącznie na końcowym fragmencie dialogu.<sup>81</sup> Sądzi on, że dialog ten — jako całość — stanowi poważną podstawę dla rekonstrukcji poglądów Hippiasza z Elidy.

Zgodnie z tradycją historyczno-filozoficzną Sokrates miał być inspiratorem kilku szkół filozoficznych, między innymi: szkoły megarejskiej Euklidesa, szkoły cynickiej Antystenesa i szkoły cyrenajskiej Arystypa. Dupréel neguje tra-

<sup>76</sup> Por. *La légende...*, s. 210—211; *Varia socratica*, s. 244 i n.

<sup>77</sup> Por. *La légende...*, s. 212.

<sup>78</sup> Por. *Ibid.*, s. 212—213.

<sup>79</sup> Por. *Ibid.*, s. 213.

<sup>80</sup> Por. W. Lutosławski: *The Origin and Growth...*, s. 220 i n.

<sup>81</sup> Por. *La légende...*, s. 242.

dycję historyczno-filozoficzną również w tym punkcie. Jest to zresztą naturalną konsekwencją jego poglądów przedstawionych wyżej. Rozpatrzmy krótko rozważania Dupréela na temat tych szkół.

Według tradycyjnych podręczników i monografii przedmiotu, twórcą szkoły megarejskiej był Euklides z Megary — uczeń Sokratesa. Doktryna szkoły była synkretyzmem filozofii Sokratesa i eleatyzmu. Wpływ Sokratesa obejmował dwa elementy tej doktryny: logikę i etykę. W logice megarejczycy zawdzięczają Sokratesowi filozofię pojęć, w etyce — twierdzenie, że najwyższym celem i przedmiotem wiedzy jest Dobro. W obydwu tych dziedzinach swojej filozofii zachowują jednakże Megarejczycy eleacką teorię bytu. W konsekwencji ich teoria poznania jest niczym innym jak radykalnym realizmem pojęciowym (teoria Idei), a etyka — metafizyką Dobra, polegającą na podstawieniu pojęcia „Dobro” w miejsce eleackiego „Byt-Jedność” z zachowaniem wszystkich atrybutów tego ostatniego.<sup>82</sup>

Zdaniem Dupréela, ta interpretacja poglądów szkoły megarejskiej opiera się na dwóch źródłach, a mianowicie: na pewnym fragmencie dialogu *Sofista*, w którym Platon mówi oprzajaciółach Idei (εἰδῶν μίτροι) oraz na fragmencie tekstu Diogenesa Laërtiosa poświęconym Euklidesowi, w którym czytamy między innymi: „Twierdził on, że dobro jest jedno, lecz ma różne nazwy; nazywa się je mądrością, bogiem, umysłem itd. Jeśli idzie o przeciwieństwo dobra, to je odrzucał i odmawiał mu wszelkiej realności” (II, 106).<sup>83</sup>

Pierwsze z tych źródeł informuje rzekomo o idealizmie Euklidesa, drugie — o jego etyce jako metafizyce Dobra. Dupréel zwraca uwagę na to rozdzielenie źródeł i podkreśla jeszcze jedno rozdzielenie, mianowicie odróżnia: źródła, które mówią zarówno o szkole, jak i o jej założycielu; źródła, które mówią tylko o Euklidesie oraz źródła, które mówią tylko o megarejczykach. Tak np. cytowany przez Diogenesa Laërtiosa wiersz Tymona z Fliuntu mówi o Euklidesie, że zaszczerpił megarejczykowi zarazę dysputowania (II, 108); Platon wymienia Euklidesa w *Fedonie* i w *Teajtecie*, nic nie mówiąc przy tym ani o jego poglądach, ani o megarejczykach; Arystoteles mówi o megarejczykach, którzy przyjmowali istnienie potencji tylko wtedy, gdy istnieje akt; nie mówi natomiast przy tej okazji ani słowem o Euklidesie (Met., 1046b, 29).<sup>84</sup>

Zdaniem Dupréela, ta klasyfikacja źródeł pozwala uznać za niewątpliwie tylko dwie tezy: 1) Megara była środowiskiem filozoficznym, które w czasach Arystotelesa rozwijało ożywioną działalność, 2) filozofowie z Megary byli zwolennikami eleatyzmu. Pozostałe twierdzenia uznawane przez tradycję historyczno-filozoficzną, w tym również twierdzenie o związku Euklidesa ze szkołą megarejską, opiera się na informacjach stosunkowo późnych (najwcześniejszy jest — jak się zdaje — cytowany wiersz Tymona z Fliuntu, prawdopodobnie z pierwszej połowy III w., następne są dopiero teksty Cycerona i Diogenesa Laërtiosa), pozostawiających dużo do życzenia z punktu widzenia krytyki naukowej, wszak powstały już w czasie, gdy legenda sokratyczna była już utrwalona. Wypowiedzi zawarte w pismach Platona nie uzasadniają poglądu tradycyjnego. Twierdzenie, że Platon, mówiąc o oprzajaciółach Idei, miał na myśli megarejczyków, wymaga dowodu. Także fakt, że zarówno w *Teajtecie*, jak i w *Fedonie* dodaje on słowo „Megarejczyk” do imienia „Euklides”, nie może stanowić poważniejszej podstawy dla stwierdzenia jakiegokolwiek związku między Euklidesem a filozofią megarejską. Wreszcie, jeżeli nawet filozofowie z Megary

<sup>82</sup> Por. *Ibid.*, s. 362—363.

<sup>83</sup> Por. *Ibid.*, s. 364.

<sup>84</sup> Por. *Ibid.*, s. 364—365.

przeszli od teorii bytu-jedności do metafizyki Dobra, to niekoniecznie stało się to pod wpływem sokratyzmu. Fakt ten tłumaczy się o wiele prościej, mianowicie spontaniczną ewolucją metafizyki eleackiej, spowodowaną zainteresowaniami moralnymi.<sup>65</sup>

Równie mało uzasadniony jest — zdaniem Dupréela — tradycyjny pogląd dotyczący Antystenesa i tzw. szkoły cynickiej. Zgodnie z tym poglądem Antystenes — najpierw uczeń Gorgiasza, a następnie Sokratesa — jest zarówno twórcą cynickiej doktryny filozoficznej, jak i inspiratorem cynickiego sposobu zachowania się. Filozofia cynicka składa się z logiki i etyki. Punktem wyjścia logiki Antystenesa jest sokratesowska filozofia pojęć. Antystenes, inspirowany przez swojego pierwszego mistrza Gorgiasza, interpretuje tę filozofię nominalistycznie i — w konsekwencji — staje na stanowisku sceptycznym, negując możliwość poznania rzeczy przez definicję. Nasze poznanie rzeczy zawiera się całkowicie w nazwie, która tej rzeczy odpowiada. Pojęcia rzeczy nie mogą ani się wzajemnie definiować, ani sobie zaprzeczać. Sceptycyzm ten posiada konsekwencje w dziedzinie etyki. Neguje mianowicie etykę jako wiedzę teoretyczną. Stąd etyka cynicka sprowadza się do pewnych postaw i wskazówek praktycznych. Głosi ona ideał moralny polegający na eliminacji potrzeb i namiętności. Podstawą szczęścia jest brak pragnień.<sup>66</sup>

Dupréel sądzi, że w tym, co na temat cynizmu głosi tradycyjna historia filozofii, dwie sprawy można uznać za niewątpliwe. Jedną z nich stanowią poglądy sceptyczne Antystenesa na temat definicji oraz postępu wiedzy na drodze dyskursywnej. Tezę tę potwierdza świadectwo Arystotelesa (*Topiki* 104b, 21; *Metaf.*, 1024b, 32; 1043b, 24), wskazują też na nią dość wyraźnie pewne aluzje w pismach Platona. Można przyjąć — bez obawy błędu — w zasadzie to wszystko, co głosi tradycja na temat jego pism i poglądów moralnych. Wszystko, co wiemy na temat jego pism, których fragmenty się zachowały, dowodzi, że w tym przynajmniej punkcie informacje Diogenesa Laërtiosa mają jakies podstawy historyczne.<sup>67</sup>

Drugim punktem historii cynizmu, w którym Dupréel zgada się z poglądem tradycyjnym, jest teza, że w IV wieku p.n.e. istniała w Atenach sekta lub szkoła cynicka. Wszystkie pozostałe punkty poglądu tradycyjnego uważa on za wątpliwe. Wątpi np. w to, że za właściwych i wystarczających reprezentantów szkoły można uznać takie postaci, jak Diogenes z Synopy lub Krates. Sprawa ta nie jest jednakże, jego zdaniem, istotna. Istotne są natomiast dwa inne punkty poglądu tradycyjnego, które Dupréel kwestionuje, a mianowicie: *primo*, że Antystenes należał do szkoły Sokratesa; *secundo*, że Antystenes jest założycielem szkoły cynickiej. Tezy te uważa on poza tym za niezależne.<sup>68</sup>

Pogląd tradycyjny, w którym te dwie tezy są zawarte, opiera się, zdaniem Dupréela, przede wszystkim na informacjach przekazanych przez Diogenesa Laërtiosa. Od niego też pochodzi informacja, że uczniem Antystenesa był Diogenes z Synopy, a uczniem tego ostatniego — Krates.<sup>69</sup> Dupréel twierdzi następnie, że tez tych nie podaje żadne źródło współczesne z Antystenesem, bądź dostatecznie bliskie. Istnieje oczywiście znaczne podobieństwo między poglądami Antystenesa a poglądami i sposobem zachowywania się cyników takich, jak

<sup>65</sup> Por. *Ibid.*, s. 365—370.

<sup>66</sup> Por. *Ibid.*, s. 372—373.

<sup>67</sup> Por. *Ibid.*, s. 373.

<sup>68</sup> Por. *Ibid.*, s. 373—378.

<sup>69</sup> Por. *Ibid.*, s. 374. Odpowiednie teksty Diogenesa Laërtiosa: VI, 1, 2 (Przekł. polski s. 312) i VI, 1, 21 (Przekł. polski s. 322).

Diogenes z Synopy lub Krates, i właśnie to podobieństwo stało się — zdaniem Dupréela — źródłem tradycyjnej fikcji, która głosi, że Antystenes był pierwszym cynikiem. Fikcja ta jest elementem legendy sokratycznej. Wiąże się ona z tą legendą w następujący sposób: Sokrates jest twórcą podstaw etyki, do których nawiązują wszystkie doktryny moralne w starożytności. Od niego zatem wywodzą się wszelkie szkoły etyczne, między innymi szkoła, którą reprezentują Diogenes i Krates. Cynicy ci nie mogli być jednak bezpośrednio uczniami Sokratesa. Lukę wypełnia osoba Antystenesa — autora pism o ubóstwie i pogardzie bogactw, bohatera dialogów Ksenofonta.<sup>90</sup>

Zdaniem Dupréela, cynizm jest prądem filozoficznym i społecznym wywodzącym się ze środowisk pozaateńskich. Powstał on niezależnie od Sokratesa i jego uczniów, w epoce wcześniejszej niż ta, na którą przypada ich działalność. Prawdopodobnie jest to prąd pochodzenia pitagorejskiego.<sup>91</sup> Argumenty, które Dupréel przytacza dla uzasadnienia tego poglądu mogą tu oczywiście naszkicować tylko bardzo krótko.

Na możliwość innej niż tradycyjna interpretacja genezy cynizmu wskazuje m.in. odpowiedzialny, zdaniem Dupréela, za tradycyjną interpretację Diogenes Laërtios. Napisawszy mianowicie o Antystenesie, że według Dioklesa on pierwszy ubierał się w płaszcz złożony we dwoje oraz nosił torbę i kij, Diogenes dodaje, że Sosikrates w księdze sukcesji twierdzi, iż pierwszym, który zapiął brodę oraz nosił torbę i kij, był Diodor z Aspendos.<sup>92</sup> Powołując się na pracę P. Tannery'ego poświęconą tej postaci<sup>93</sup>, Dupréel sądzi, że Diodor z Aspendos był ascetą pitagorejskim, żyjącym na przełomie V i IV w. Byłby on zatem współczesny Antystenesowi lub starszy od niego. W związku z tym Dupréel zgadza się z poglądem Tannery'ego, że twierdzenie Sosikratesa, według którego Diodor był inicjatorem cynickiego ubioru, jest dość prawdopodobne.<sup>94</sup>

O istnieniu w Atenach w pierwszej połowie IV w. sekty ascetów pitagorejskich świadczy wyraźnie tzw. Średnia Komedie. Autorzy komedii robią często aluzje na temat typów reprezentujących sektę, co dowodzi, że była ona dość poważnym przedmiotem zainteresowania. Komedie opisują między innymi strój omawianych ascetów, a Aristofon użył nawet słowa *κόρυκος* oznaczającego torbę ze skóry, jako tytułu jednego ze swoich utworów. Słowo to jest w zasadzie synonimem wyrazu *πήρα* oznaczającego torbę cynicką. Dupréel podkreśla za Tannerym, jako argument za swoją tezą fakt, że Średnia Komedie nie wspomina ani słowem o Cynikach z historii tradycyjnej: Antystenesie, Diogenesie itd.<sup>95</sup>

Najbardziej wymownym świadectwem ascetyzmu pitagorejskiego jest — zdaniem Dupréela — jeden z dialogów sokratycznych, mianowicie dialog Aischinesa *Telauges*. Dialog ten powstał prawdopodobnie w latach 370—360. Jest więc dowodem, że ascetyzm pitagorejski znany był w Atenach już w pierwszej ćwierci IV w. Aischines przedstawia w tym dialogu Sokratesa w rozmowie z przedstawicielem sekty — Telaugesem (według tradycji pitagorejskiej był on synem i bezpośrednim następcą Pitagorasa). Tematem dyskusji jest ubóstwo. Telauges, biedny z własnej woli, manifestuje swoje ubóstwo i chełpi się swoją postawą. Jego przeciwnikiem jest Hermogenes, który jest również ubogi,

<sup>90</sup> Por. *La légende...*, s. 374—375.

<sup>91</sup> Por. *Ibid.*, s. 375 i n.

<sup>92</sup> Por. *Ibid.*, s. 375; Diogenes L.: VI, 1, 13 (Przekł. polski s. 317).

<sup>93</sup> Por. P. Tannery: *Sur Diodor d'Aspendos*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1896, s. 176.

<sup>94</sup> Por. *La légende...*, s. 375—376; Tannery: op. cit., s. 176 i n.

<sup>95</sup> Por. *La légende...*, s. 376—377.



lecz nie z wyboru. Po prostu godzi się ze swoim ubóstwem, jako aktualną koniecznością. Aischines w osobie Sokratesa, gani ekscentryczność sekciarzy reprezentowanych przez Telauges, pochwała natomiast umiarkowaną rezygnację reprezentowaną przez Hermogenesa.<sup>96</sup> Dupréel sądzi, że omawiany dialog zasługuje na uwagę między innymi jako dowód, że sekta ascetów pitagorejskich interesowali się również sokratycy. Wskazuje on jednakże jeszcze inny powód, dla którego dialog Aischinesa zasługuje na uwagę. Dupréel sądzi mianowicie, że dialog ten jest częściowo prawozorem *Ucztu* Ksenofonta, która jest odpowiedzialna za powiązanie przez historiografię tradycyjną cynizmu z osobą Antystenesa. Ksenofont — zdaniem Dupréela — naśladuje dialog Aischinesa w tym fragmencie *Ucztu*, w którym toczy się dyskusja na temat wartości bogactw i wartości ubóstwa. Ksenofont jednak, w przeciwieństwie do Aischinesa, troszczy się o zgodność chronologiczną swoich bohaterów. Z tego względu rozmówcą Sokratesa w *Ucztu* nie mógł być Telauges, następca Pitagorasa. Miejsce jego zajmuje Antystenes, autor pism traktujących o znikomości bogactw i o wartości wyrzeczenia: „W ten sposób Antystenes zajął miejsce Cynika oryginalnego, najpierw w *Ucztu*, a następnie w *Historii*”.<sup>97</sup>

Zdaniem Dupréela, Antystenes był sofistą reprezentującym w zasadzie poglądy Gorgiasza, który prawdopodobnie był jego jedynym mistrzem. Przejął przede wszystkim sceptycyzm Gorgiasza. Poglądy te wprowadził do swoich dialogów sokratycznych, w zakresie których jest naśladowcą Platona. Dupréel sądzi, że złośliwe aluzje *Sofisty* i *Eutydemu* dotyczą właśnie tej sprawy.<sup>98</sup> Antystenes był pisarzem bardzo płodnym, lecz raczej mało oryginalnym. Był sofistą o cechach charakterystycznych dla IV w. Należał do epoki, w której sofista jest związany z jednym stałym miejscem, raczej pisze niż mówi i raczej doskonali rzeczy znane i przyswojone, niż odkrywa nowe.<sup>99</sup>

Również błędne są — według Dupréela — tradycyjne poglądy na trzecią szkołę sokratyczną, mianowicie na tzw. szkołę cyrenajską. Poglądy te można streścić krótko w następujących zdaniach. Założycielem szkoły był uczeń Sokratesa Arystyp. Wcześniej był prawdopodobnie wychowankiem sofistów, których formacja wycisnęła na nim trwałe piętno. Był, w przeciwieństwie do innych uczniów Sokratesa, filozofem-wędrowcem. Pod koniec życia osiadł jednakże na stałe w swoim rodzinnym mieście Cyrenie i tam właśnie założył swoją, sławną potem, szkołę. Jego doktryną moralną był skrajny hedonizm, logiczną — sensualizm. Filozofię tę przekazał najpierw swej córce Arete, która z kolei przekazała ją swojemu synowi Arystypowi Młodszemu. Był on następnie nauczycielem Teodora z Cyreny. Obok tej grupy wymieniana jest inna, mianowicie uczeń Arystypa Starszego — Antypater i jego uczniowie — Hegezjasz i Annikeris.<sup>100</sup> Ten tradycyjny pogląd na szkołę cyrenajską powstał według analogicznego schematu jak ten, według którego wytworzyła się tradycyjna historia szkoły megarejskiej, bowiem grupa filozofów, której historyczności nie można zaprzeczyć, została powiązana z Sokratesem osobą założyciela. Nasuwają się jednakże dwa pytania: pierwsze — jakie są i jaki mają walor informacyjny nasze dane źródłowe na temat Arystypa; po drugie — jaki jest jego związek z późniejszymi cyrenaikami.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Por. *Ibid.*, s. 377.

<sup>97</sup> Por. *La légende...*, s. 381—384; cytata — s. 384.

<sup>98</sup> Por. *Ibid.*, s. 379—380.

<sup>99</sup> Por. *Ibid.*, s. 384—386.

<sup>100</sup> Por. *Ibid.*, s. 387—388.

<sup>101</sup> Por. *Ibid.*, s. 388.

Jeśli idzie o pierwsze z tych pytań, to — według Dupréela — należy stwierdzić, że głównym źródłem naszych informacji o Artystypie jest Diogenes Laërtios. To na nim w zasadzie opiera się streszczona wyżej historia tradycyjna. Poza tym należy wymienić Ksenofonta, a także wziąć pod uwagę wzmianki zawarte w pismach Platona i Arystotelesa.<sup>102</sup>

Informacje Diogenesa Laërtiosa są — zdaniem Dupréela — fałszywe, a tym samym fałszywy jest oparty na nich tradycyjny pogląd na rolę Arystypa i filozofów z Cyreny. Sądzi on bowiem, że informacje na temat Arystypa są właściwie powtórzeniem treści odpowiednich fragmentów *Memorabiliów* Ksenofonta, naśladowujących pisma Aischinesa, a jak wiemy, ten ostatni łączy w swoich dialogach różne znane sobie postaci, nie troszcząc się bynajmniej o odpowiednie związki historyczne lub chronologiczne między nimi.<sup>103</sup>

Bardzo poważnym argumentem za tą tezą jest fakt, że informacji Diogenesa Laërtiosa nie potwierdzają teksty Arystotelesa. Arystoteles wymienia Arystypa dwukrotnie: raz w *Retoryce* (1398b, 23), cytując pewną obiegową anegdotę, drugi raz w *Metafizyce* (996a, 32). Interesujący jest oczywiście tylko drugi tekst. Arystoteles mówi w nim o powodach, dla których sofisci, np. Arystyp, odrzucają matematykę. Głównym powodem jest to, że matematyka nie mówi nic na temat dobra i zła. Dupréel podkreśla dwie sprawy związane z tym tekstem: po pierwsze, że Arystoteles nazywa Arystypa sofistą, po drugie, że nie wspomina ani słowem o jego etyce hedonistycznej. Ta ostatnia sprawa wiąże się bardzo ściśle z innym tekstem Arystotelesa, mianowicie z miejscem, w którym Stagiryta krytykuje etykę hedonistyczną. W miejscu tym wymienia Arystoteles Eudoksa jako reprezentanta tej etyki, nie wspominając ani słowem o Arystypie. Tekst ten (*Etyka Nik.* 1101b, 27) jest bardzo wymowny, tym bardziej, że — jak sądzi Dupréel — w krytyce etyki przyjemności, zawartej w *Filebie*, Platon robi aluzje nie, jak głosi tradycja, do Arystypa, lecz prawdopodobnie również do Eudoksa.<sup>104</sup>

Argumenty te przemawiają przeciwko tezie Diogenesa Laërtiosa (a także, w związku z tym, przeciwko historii tradycyjnej), że Arystyp był przedstawicielem etyki hedonistycznej. Zdaniem Dupréela, równie mało uzasadniona jest druga teza historii tradycyjnej na temat poglądów Arystypa, mianowicie twierdzenie, że był on sensualistą. Dupréel sądzi, że historia tradycyjna wiąże ten pogląd z dialogiem *Teajtet*, w którym Platon poddaje krytyce sensualistyczną teorię poznania. Wprawdzie we wspomnianym dialogu Platon przypisuje tę koncepcję Protagorasowi, ale powszechnie się sądzi, że miał on na myśli Arystypa. Otóż, zdaniem Dupréela, przekonanie to opiera się wyłącznie na informacji Diogenesa Laërtiosa.<sup>105</sup>

Laërcjańska wersja genezy szkoły cyrenajskiej, wskazująca na Arystypa jako na założyciela tej szkoły, nie ma więc, jak pisze Dupréel, żadnych podstaw w znanych nam źródłach starożytnych. Stwierdza jednak, że informacje Diogenesa Laërtiosa dotyczące tej fazy szkoły cyrenajskiej, kiedy była ona w pełnym rozkwicie, a więc dotyczą takich jej przedstawicieli, jak Teodor, Hegzjasz i Annikeris, opierają się na pewniejszych i bardziej kompetentnych źródłach. Przypuszcza w związku z tym, że zasady filozofii cyrenajskiej zostały przypisane Arystypowi w wyniku następującej dedukcji: Arystyp założył szkołę cyrenajską, szkoła ta była sensualistyczna i hedonistyczna, więc Arystyp był

<sup>102</sup> Por. *Loc. cit.*

<sup>103</sup> Por. *La légende...*, s. 389, 390, 393 i 394.

<sup>104</sup> Por. *Ibid.*, s. 389—391.

<sup>105</sup> Por. *Ibid.*, s. 391.

inicjatorem sensualizmu i hedonizmu. Zgodnie z powyższymi uwagami, Dupréel zarzuca temu sylogizmowi *petitio principii*, negując zasadność jego pierwszej przesłanki.<sup>106</sup>

Kim był Arystyp? Zdaniem Dupréela był on sofistą, nie wiadomo jednak, czy współczesnym Sokratesowi. Źródła są bardzo skąpe i niekiedy rozbieżne. Rozbieżności dotyczą przede wszystkim jego dorobku pisarskiego.<sup>107</sup>

Przeglądem tzw. szkół sokratycznych zamyka Dupréel w zasadzie swoją krytykę tradycyjnego poglądu na temat osoby i dzieła Sokratesa, a także jego roli w historii filozofii. Krytyka ta nie stanowiła celu sama dla siebie. Miała ona — zgodnie z intencją autora — przygotować drogę dla ukazania właściwych, jego zdaniem, inicjatorów głównych koncepcji filozofii greckiej, sofistów.<sup>108</sup>

### PRÓBA OCENY

Poglądy Dupréela wyłożone w *Legendzie Sokratycznej* spotkały się z bardzo surową krytyką ze strony przedstawicieli tradycyjnej historiografii filozoficznej. Krytyka dotyczyła zarówno treści dzieła Dupréela, jak i stosowanej przez niego metody. Podstawowe tezy tego dzieła zostały uznane nie tylko za paradoksalne, lecz wręcz za fałszywe. Wszak konsekwencją tych poglądów jest radykalna degradacja największych autorytetów filozofii greckiej, a także filozofii zachodniej w ogóle: Sokratesa, Platona, Arystotelesa.<sup>109</sup> Zarzucano Dupréelowi słabość argumentacji i ignorancję filologiczną ujawnioną w błędnej interpretacji tekstów greckich, pochopne wyprowadzanie radykalnych wniosków itp.<sup>110</sup>

Ta surowa krytyka, podejmowana zresztą również w późniejszej literaturze aż do najnowszych prac włącznie,<sup>111</sup> nie zdołała zaprzeczyć autentycznej wartości dzieła Dupréela. Wymownym tego wyrazem jest fakt, że bez mała pół wieku po ukazaniu się tej książki, znakomity włoski filozof i historyk filozofii, wybitny znawca greckiej filozofii starożytnej — Guido Calogero, nazwie ją arcydziełem historiografii filozoficznej.<sup>112</sup> Dowodem wartości omawianej rozprawy jest przede wszystkim fakt, że mimo upływu pół wieku od jej ukazania się, budzi ona wciąż żywe zainteresowanie historyków filozofii<sup>113</sup> i jest źródłem inspiracji badawczej po dzień dzisiejszy. Należy też podkreślić, że wśród publikacji nawiązujących do tej książki, są również takie, których tezy są podobne, a nawet bardziej radykalne.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> Por. *Ibid.*, s. 392.

<sup>107</sup> Por. *Ibid.*, s. 393.

<sup>108</sup> Por. *Ibid.*, s. 438—439.

<sup>109</sup> Por. Recenzja A. Mansion: „Revue Néo-Scholastique de Philosophie”, maj 1924, s. 214—219.

<sup>110</sup> Por. A. Diés: *Autor de Platon*, Paris 1927, s. 191—194.

<sup>111</sup> Por. np. Emile Callot: *La doctrine de Socrate*, Paris 1970. Na stronie 26 autor nazywa *La légende socratique...*, Dupréela modelem hiperkrytyki. Bardzo krytycznie ocenia książkę Dupréela Antonio Capizzi w swojej pracy pt. *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970. Na stronie 13 pracy określa on argumentację Dupréela jako nieprzekonującą i często arbitralną. Zwracam uwagę na fałszywą informację tego autora, że według Dupréela Sokrates w ogóle nie istniał.

<sup>112</sup> Por. Calogero: *op. cit.*, s. 182.

<sup>113</sup> Por. P. H. Schuhl: *Dupréel et Socrate* [w:] Eugène Dupréel — *L'homme et l'oeuvre*, s. 174 i n.

<sup>114</sup> Jako przykład może służyć książka: Olofa Gígona: *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.

Nie znaczy to jednak, że wszystkie poglądy Dupréela wyłożone w *Legendzie Sokratycznej* oparły się krytyce i mogą być uznane za słuszne. Wprost przeciwnie, należy się raczej zgodzić z opinią krytyki, że główne tezy tych poglądów są fałszywe. W każdym razie, są one nie do przyjęcia w tak radykalnej formie, jaką im nadał Dupréel w *Legendzie Sokratycznej*. Słuszne jest również twierdzenie, że argumenty, na których Dupréel opiera swoje radykalne negacje poglądów tradycyjnej historiografii filozoficznej, mają często nieporównanie słabsze podstawy źródłowe, niż tezy negowane. G. Calogero porównuje przykładowo źródła dotyczące osoby i poglądów Sokratesa z odpowiednimi źródłami dotyczącymi Hippiasa z Elidy. Porównanie wypada zdecydowanie na korzyść źródeł sokratycznych. Tymczasem Dupréel zaprzecza istnieniu autentycznej filozofii Sokratesa, nie waha się natomiast widzieć w Hippiaszu uniwersalnego geniusza — Leibniza starożytności.<sup>115</sup>

Nasuwa się oczywiście pytanie, na czym polega wartość książki Dupréela, skoro tak poważne zarzuty krytyków są słuszne? Odpowiedź na to pytanie zacznijmy od wskazania niektórych pozytywów podkreślonych w literaturze przedmiotu, w tym również w pracach polemizujących z Dupréelem.

Najwcześniejszym wyróżniona została pozytywnie hipoteza dotycząca dialogów: *O cnocie*, *O sprawiedliwym*, *Minos* i *Hipparchos*. Jak pamiętamy, Dupréel przypuszcza, że nie są to — jak sądzono dotąd — pisma apokryficzne, lecz wczesne utwory Platona. Hipotezę tę i opartą na niej teorię ewolucji pism platońskich określa jeden z pierwszych krytyków *Legendy Sokratycznej*, jako ciekawą i płodną.<sup>116</sup> Ten sam autor podkreśla, jako godne uwagi, dostrzeżenie przez Dupréela zbieżności tematycznej między  $\Delta\ισσοί\ λόγοι$  i niektórymi dialogami Platona.<sup>117</sup>

Podkreśla się ponadto oryginalność propozycji rozwiązania problemu autentyczności dialogu *Hippiasz Większy* oraz dostrzeżenie i wartościową próbę rozwiązania problemu tzw. szkół sokratycznych.<sup>118</sup>

Te i inne szczegóły wyróżnione przez krytykę jako pozytywne nie stanowią oczywiście podstaw do określenia wartości dzieła Dupréela. Wartość *Legendy Sokratycznej* polega przede wszystkim na jej ładunku inspiracyjnym. Nowa, kontrowersyjna wizja dziejów starożytnej myśli filozoficznej, jasno i ostro postawione problemy, dobrze określony program badań, wszystko to prowokuje wręcz do pracy badawczej, rewizji stanowisk, polemiki. Stosunkowo bogata literatura, poświęcona problematyce sokratycznej w ciągu ostatniego półwiecza, powstała w znacznej części z tej inspiracji. Literaturę tę reprezentują między innymi dwie znakomite książki V. de Magalhães-Vilhene'a: *Socrate et la légende platonicienne* (PUF 1952) oraz *Le problème de Socrate — le Socrate historique et le Socrate de Platon* (PUF 1952). Już same tytuły wskazują, że autor podejmuje problem postawiony przez Dupréela. Główna konkluzja tych dzieł jest następująca: musimy porzucić nadzieję odkrycia Sokratesa, którego autentyczność nie budziłaby wątpliwości. Sokrates, którego znajdziemy, jest zawsze Sokratesem kogoś: Platona, Ksenofonta, Arystofanesa, Boutroux, Dupréela, Gigona. Na próżno pytamy o Sokratesa rzeczywistego. Możemy tylko pytać o Sokratesa mniej lub bardziej prawdziwego i wtedy musimy się zgodzić, że najbardziej prawdziwy jest Sokrates Platoński.<sup>119</sup> Teza ta różni się

<sup>115</sup> Por. Calogero: op. cit., s. 188—189.

<sup>116</sup> Por. Diés: *Autour de Platon*, s. 208—209; Schuhl: op. cit., s. 176.

<sup>117</sup> Por. Diés: *Loc. cit.*

<sup>118</sup> Por. Schuhl: op. cit., s. 178—179.

<sup>119</sup> Por. drugie z wymienionych dzieł V. de Magalhães-Vilhene'a, s. 124.

oczywiście od wyłożonej w *Legendzie Sokratycznej*, lecz nie pokrywa się również z poglądem tradycyjnym.

Jak już wspomniałem, przeprowadzona w *Legendzie Sokratycznej* krytyka tradycyjnych poglądów na osobę i dzieło Sokratesa nie stanowiła celu sama dla siebie, lecz była podstawą sformułowania nowego programu badawczego. Jądem tego programu było zadanie „rozwarstwienia” rzekomego, zdaniem Dupréela, platonizmu. Realizacja tego zadania miała dać w efekcie rekonstrukcję poglądów filozoficznych wielkich sofistów V w.

Rekonstrukcji filozofii sofistów poświęcił Dupréel osobne dzieło, mianowicie wymienioną wyżej pracę pt. *Les sophistes*. Stanowi ona próbę prezentacji poglądów filozoficznych: Protagorasa, Gorgiasza, Prodyka i Hippiasza. Szczupłość miejsca nie pozwala mi dokonać nawet bardzo zwięzłego streszczenia tych poglądów. Ograniczę się do kilku bardzo ogólnych ujęć.

Protagoras z Abdery. Próbę przedstawienia poglądów tego filozofa wiąże Dupréel z dwoma maleńkimi fragmentami jego dzieł przekazanymi przez Platona, Sextusa Empiryka i Diogenesa Laërtiosa, uznanymi przez tradycję za charakterystyczne, mianowicie z tekstami: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją i nieistniejących, że nie istnieją” oraz „O każdej rzeczy możliwe są dwa zdania pozostające we wzajemnej opozycji”. Pierwszy z tych tekstów jest reprezentatywny dla poglądów ontologicznych i teorio-poznawczych Protagorasa. Dupréel odrzuca dwie znane interpretacje tego tekstu, mianowicie interpretację indywidualistyczną Platona (dialogi *Teajtet* i *Kratyl*) oraz interpretację generyczną Gomperza. Wysuwa na ich miejsce własną interpretację socjologiczno-konwencjonalistyczną. Rzeczywistość nie jest wprawdzie określona sama jako taka, lecz staje się określona dzięki nazwie stanowiącej element wspólnego języka ludzi. Podobnie przedstawia się sprawa z poznaniem, którego wartość zależy od kryteriów społecznie sprawdzonych i uznanych. Tak też jest z wartością ludzkiego działania. Jest ono dobre, jeżeli jest zgodne z normami uznanymi przez społeczeństwo. Doktryna Protagorasa uznaje nierówność kompetencji (tak poznawczych, jak i moralnych), dzięki czemu istnieje możliwość ich różnicowania i kształtuje się ich hierarchia. Wartość wiedzy stwierdza się na podstawie jej skutków praktycznych. Doktryna Protagorasa jest filozofią działań użytecznych, czyli jest po prostu pragmatyzmem.

W interpretacji filozofii Protagorasa należy koniecznie, zdaniem Dupréela, uwzględnić kontekst polemiczny tej filozofii, mianowicie doktryny fizyków, głównie eleatów, a także atomistów z Demokrytem na czele. Właśnie doktrynie eleatów przeciwstawia się wprost drugi z cytowanych tekstów Protagorasa.<sup>120</sup>

Gorgiasz z Leontinoi. Wiemy o jednym poważnym dziele filozoficznym tego sofisty, mianowicie o dziele pt. *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Znamy je na podstawie dwóch streszczeń: Sextusa Empiryka oraz zawartego w anonimowym dziele zatytułowanym *De Melisso, Xenophano et Gorgia*. Powszechnie znana jest główna teza Gorgiasza złożona z trzech negatywnych twierdzeń: 1) nic nie istnieje, 2) gdyby coś istniało, byłoby niepoznawalne, 3) gdyby coś istniało i gdyby nawet było poznawalne, to nie można by tego zakomunikować innym.

Dupréel odrzuca tradycyjną, sceptyczną interpretację tej tezy. Proponuje interpretację relatywistyczną, zgodnie z którą ontologia Gorgiasza byłaby po-

<sup>120</sup> Por. *Les sophistes*, s. 25–26.

dobna do ontologii Protagorasa i tak samo jak tamta, skierowana przeciwko poglądom tzw. fizyków, głównie eleatów.

Poglądy etyczne Gorgiasza różnią się bardzo istotnie od poglądów Protagorasa. Jego stanowisko jest antyformalizmem. Nie ma czegoś takiego, jak reguły moralne. Wartość czynu zależy wyłącznie od sytuacji, w której go dokonujemy. Cnota nie może być przedmiotem nauczania. Jest ona podobna do talentu artysty, jest darem bożym. Ci, którzy ten dar posiadają, wiedzą w każdej sytuacji, co jest dobre, a co złe. Potrafią więc kierować swoimi czynami. Mogą również kierować czynami innych dzięki retoryce. Jest ona również sztuką natchnioną. Jest równocześnie sztuką naczelną w tym sensie, że dopiero przez nią inne sztuki (np. lekarska) podnoszone są do rangi wartości.

Wyniesienie retoryki do rangi najwyższej sztuki stanowi, zdaniem Dupréela, pierwsze postawienie problemu hierarchii sztuk i nauk. Odtąd problem ten będzie występował we wszystkich ważniejszych systemach filozoficznych.<sup>121</sup>

Prodyk z Keos. Był przede wszystkim moralistą. Jego doktryną etyczną jest, według Dupréela, dokładnie ta, którą tradycyjna historiografia filozoficzna przypisuje Sokratesowi. Głosił mianowicie pogląd, że cnota jest jedna i że jest wiedzą. Polega ona na działaniu zgodnym z własną naturą, co sprawdza się do poznania tej natury. Będąc wiedzą, cnota może być przedmiotem dydaktyki. Poznanie natury człowieka jest najwyższą wiedzą — jest mądrością. Zatem nie retoryka, jak twierdzi Gorgiasz, lecz cnota-mądrość zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii sztuk i nauk. Tylko działanie cnotliwe jest użyteczne. Cnota jest dobrem bezwzględny. Wszystko inne jest dobre zależnie od sposobu użycia, a więc dobrem względnym.<sup>122</sup>

Hippiasz z Elidy. Wybitny uczoney. Historia przyznaje mu poważne odkrycia matematyczne i autorstwo mnemotechniki. Jego system filozoficzny jest — jak twierdzi Dupréel — najbardziej pełny ze wszystkich doktryn sofistycznych. Dupréel uważa Hippiasza za prekursora arystotelizmu<sup>123</sup>, gdyż sofista z Elidy głosi — jego zdaniem — m. in. następujące, zbieżne z filozofią Stagiryty poglądy: realistyczny pluralizm ontologiczny, umiarkowany realizm w teorii pojęć, postulat kompetencji merytorycznych jako warunek dobrej retoryki i dialektyki (przeciw formalizmowi Protagorasa i Gorgiasza), doktrynę postępu wiedzy, doktrynę rozróżniającą prawo pozytywne od prawa doskonałego itp.<sup>124</sup>

Druga książka Dupréela nie wywołała tak ostrej opozycji jak pierwsza. Oczywiście i w tym przypadku krytyka wysunęła wiele zastrzeżeń, lecz łączyła je zwykle z akceptacją książki, podkreślając jej walory odkrywcze i naukowo płodne. Zastrzeżenia były głównie następujące: przeprowadzona przez Dupréela rekonstrukcja filozofii sofistów nie wyczerpuje treści filozoficznych zawartych w dziełach Platona. Nie dostrzega np. Dupréel koncepcji τὸ μέγιστον ἀγαθόν — najwyższego dobra, wspólnego dla wszystkich ludzi i sytuacji, będącego bezwzględną zasadą wszelkiej koegzystencji i komunikowania się ludzi, absolutną podstawą wszelkich praw i wszelkich organizacji mających na celu obronę i rozwój obywateli. To jest właściwa doktryna Sokratesa, której w żaden sposób nie można sprowadzić do nauki sofistów. Na takiej koncepcji

<sup>121</sup> Por. *Ibid.*, s. 110—113.

<sup>122</sup> Por. *Ibid.*, s. 168 i n.

<sup>123</sup> Por. *Ibid.*, s. 213, 281 i n.

<sup>124</sup> Por. *Ibid.*, s. 193 i n., 200 i n., 204—205, 211 i n.

dobra opiera Sokrates swoją koncepcję cnoty oraz zasadę „nikt nie czyni zła dobrowolnie i świadomie”<sup>125</sup>

Zarzuca się też Dupréelowi, że pomija lub pomniejsza rolę Platona jako filozofa i poprzednika Arystotelesa, a równocześnie zbyt łatwo przypisuje nieznanym prawie filozofom (np. Hippiaszowi) dobrze określone doktryny, których treść czerpie wyłącznie lub prawie wyłącznie z tekstów Platona.<sup>126</sup>

Niektórzy krytycy nie zgadzają się z Dupréelem w określeniu rangi poszczególnych sofistów. Tak np. G. Calogero sądzi, że prekursorem Sokratesa w zakresie tematu *ὁὐδεὶς ἕκων ἐξαμαρτάνει* był raczej Gorgiasz, niż Prodyk,<sup>127</sup> zaś zdaniem P. Aubenque'a raczej Gorgiasz, niż Hippiasz mógł być prekursorem Arystotelesa.<sup>128</sup> Sądzę, że nie ma potrzeby omawiać tej sprawy bliżej. Warto natomiast zauważyć, że niektórzy znawcy antycznej filozofii greckiej przyjęli proponowaną przez Dupréela rekonstrukcję filozofii sofistów bez zastrzeżeń, jako fakt dokonany. Należy do nich polski badacz B. Wiśniewski, autor ciekawej rozprawy pt. *L'influence des sophistes sur Aristote, Epicure, Stoiciens et sceptiques* [Archiwum Filozoficzne Nr 13 (1966), Wrocław — Warszawa — Kraków].

Kończąc te uwagi należy stwierdzić, że mimo początkowo silnej opozycji Dupréel wniósł istotne wartości do badań nad filozofią starożytnej Grecji. Jego *Legenda Sokratyczna* postawiła wiele nowych problemów merytorycznych i metodologicznych, przez co stała się źródłem inspiracji dla późniejszych badaczy. Temat Sokratesa i sokratyków jest zresztą wciąż aktualny. Należy podkreślić, że Dupréel był właściwie pierwszym badaczem, który podjął poważną próbę rehabilitacji sofistów (wcześniejszy był Hegel, lecz on rzucił tylko hasło bez realizacji odpowiednich badań), a jego rozprawa *Les sophistes* stanowi pierwszą wielką próbę rekonstrukcji myśli tych filozofów i pierwszą próbę określenia ich roli w dziejach filozofii.

Nie obalił Dupréel tradycyjnych poglądów na temat osoby i dzieła Sokratesa. Przyczynił się jednak znacznie do pogłębienia naszej wiedzy o tym mędrцу i uświadomił nam charakter tej wiedzy.

## РЕЗЮМЕ

Среди многочисленных научных трудов выдающегося современного бельгийского философа и социолога Е. Дюпрееля следовало бы выделить две значительные книги по истории философии: *La legende socratique et les sources de Platon* и *Les sophistes*. Взгляды автора, представленные в первой из книг, являются радикально противоположными традиционной философской историографии. Можно их сформулировать в следующих двух тезисах: 1) Все то, что говорит о Сократе традиционная философская историография, является легендой. Сократ из платоновских диалогов — это литературный образ, который не имеет ничего общего с историческим Сократом; 2) Провозглашаемые в платоновских диалогах взгляды Сократа в действительности являются взглядами великих софистов V века: Протагора, Гиппия, Продика и Горгия. Вторая книга представляет собой реконструкцию взглядов выше перечисленных софистов.

<sup>125</sup> Por. Calogero: op. cit., s. 189—190.

<sup>126</sup> Por. Pierre Aubenque, *De l'humanisme à la métaphysique: Eugène Dupréel et la philosophie grecque* [w:] Eugène Dupréel — *l'homme et l'oeuvre*, s. 194—195.

<sup>127</sup> Por. Ibid., s. 189.

<sup>128</sup> Por. Ibid., s. 196 i n.

Настоящая статья в основном посвящена взглядам изложенным Дюпреелем в книге *La légende socratique*.

Автор анализирует дискуссию, развернувшуюся вокруг этих взглядов, и старается определить основные направления их влияния.

#### SUMMARY

E. Dupréel, a distinguished contemporary Belgian philosopher and sociologist, has written, apart from numerous works on systematics, two outstanding books on the history of philosophy: *La légende socratique et les sources de Platon* and *Les sophistes*. In the former he rejects the traditional philosophical historiography. His main arguments can be briefly summarized as follows:

1. Everything that traditional philosophy tells us about Socrates is a literary artifact having no relation to the actual Socrates.

2. The ideas put forward by Socrates in Plato's dialogues come from Protagoras, Gorgias, Prodicos and Hippias, the great Sophist of the 5th century B. C. *Les sophistes* attempts to reconstruct the ideas of those Sophists.

The main purpose of this paper is to discuss the ideas contained in *La légende socratique*. The author discusses the controversies around those views and tries to describe the basic directions of their influence.