

ARTUR PACEWICZ
Uniwersytet Wrocławski

Koncepcja Dobra (τἀγαθόν) w filozofii przedplatońskiej

Artykuł ten ma na celu rekonstrukcję i przedstawienie koncepcji Dobra pojawiających się w filozofii przed Platonem na podstawie jedynie tych fragmentów, w których występuje analizowane pojęcie. Już na wstępie więc należy zaznaczyć, iż z filozofii trzech pierwszych ‘fizyków’ – filozofów z Miletu: Talesa, Anaksymandra¹ i Anaksymenesa – takiej koncepcji nie możemy zrekonstruować albo dlatego, iż w ogóle nie podejmowali oni zagadnienia Dobra, albo z tego względu, iż do naszych czasów nie zachowały się żadne informacje umożliwiające taką rekonstrukcję. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku Ksenofanesa², Eleatów, Empedoklesa³, Anaksagorasa, Diogenesa z Apolonii oraz Leukipposa⁴. Już w tzw. racjonalnym myśleniu przedfilozoficznym prawdopodobnie pojawiał się problem Dobra w aspekcie eudajmonologicznym, moralnym czy politycznym. W epice Homera swoisty system wartości oparty jest na przekonaniu o wyższości ludzi dobrze urodzonych, których zadaniem było przede wszystkim uczestniczenie w wojnie, gdzie mogli w walce ukazać swoje męstwo nie tylko w postaci siły fizycznej (Ajas), lecz także mądro-

¹ W.Ch. Greene proponuje interpretować τὸ ἄπειρον jako Dobro, sugerując, że pojawienie się zróżnicowania w obrębie zasady jest przyczyną zła. Zob. W.Ch. Greene, *Fate, Good and Evil in Pre-Socratic Philosophy*, „Harvard Studies in Classical Philology” 47 (1936), s. 92. Jednakże za dobro może być uznane zachowanie równowagi pomiędzy przeciwieństwami, a złem zachwianie jej.

² Według Greene’a (*Fate...*, s. 95) bóg Ksenofanesa pełni rolę dobra, a zło skrywa się w świecie zjawisk. Tymczasem bóg wydaje się być naturą rzeczywistości, a więc stanowi naturę sfery zjawiskowej. Przyjmując więc tezę Greene’a należało by uznać, iż dobro jest naturą zła.

³ Arystoteles w księdze A *Metafizyki* (985a) interpretuje dwie zasady czynne Empedoklesa w kategoriach przyczyn dobra (Miłość) i zła (Waśń) wprowadzając jednakże założenie, iż Miłość jest przyczyną porządku (τἀξίς), a Waśń nieporządku (ἀταξία). Tymczasem pierwsza z zasad jest przyczyną łączenia się elementów biernych, a druga ich rozłączania. Trudno w oparciu o pozostałe fragmenty interpretować te dwa procesy w kategoriach aksjologicznych. Prawdopodobnie za tą interpretacją podąża Plutarch określając Miłość mianem ἀγαθοουργόν. Zob. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* 370d (= DK 31 B18).

⁴ Opinia taka funkcjonowała już w starożytności. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1141b 3-6 (DK 59 A 30); Platon *Fedon*, 97b-98b (DK 59 A 47).

ści (Nestor) czy przebiegłości (Odyseusz)⁵. Hezjod ujmuje rzeczywistość ludzką od strony prostego człowieka-rolnika, którego zadaniem jest praca na roli i przestrzeganie boskich praw. Takie postępowanie zapewnia takiemu człowiekowi dostatek, ponieważ światem rządzi Sprawiedliwość (Dike) i wynagradza za trud oraz karze za odejście od boskich praw. Solon w swej twórczości poetyckiej wskazuje na konieczność podporządkowania systemu wartości działalności politycznej. Cała działalność człowieka powinna zostać podporządkowana dobru państwa, które zależy od przestrzegania przez obywateli prawa, prawo zaś jest dla niego wyznacznikiem tego, co sprawiedliwe i słuszne. Do wartości związanych z dobrem państwa, z życiem zgodnym z prawami religijnymi i umiarem nawiązywali w swych moralizujących sentencjach myśliciele zaliczani do grona tzw. siedmiu mędrców. Do koncepcji sprawiedliwości karzącej odwoływali się również orficy. Myśl orficka miała też o wiele bardziej rozbudowany system moralności, który był dodatkowo ujęty w pewną postać kodeksu przykazań. Nie zezwalano w nim na zabijanie, jedzenie mięsa, nakazywano szacunek i miłość w stosunku do innych istot żywych. Konsekwencją nieprzestrzegania reguł jest albo wieczna kara i męka, albo, jeśli przewinienia nie były zbyt duże, wtrącenie w koło żywotów w celu oczyszczenia⁶.

1. Pitagorejczycy. Rozważania nad tym, czym ma być Dobro (τἀγαθόν) rozpoczęły się wraz z powstaniem filozofii pitagorejskiej. Pierwszy związek pitagorejski w formie szkoły powstał najprawdopodobniej za sprawą Pitagorasa, po jego przybyciu do Krotony. Można mówić o trzech aspektach działalności tej pierwszej szkoły filozoficznej⁷. Po pierwsze, działała ona jako stowarzyszenie religijno-kultowe, które w swych źródłach sięgało do religii orfickiej. Po drugie, szkoła ta miała charakter polityczny, tzn. za cel miała kształcenie przyszłych przywódców społecznych oraz sama uzyskała w południowej Italii spore wpływy polityczne, co najprawdopodobniej doprowadziło do jej likwidacji. Po trzecie, był to ośrodek naukowo-badawczy, w którym naukowcy (μαθηματικοί) zajmowali się matematyką oraz naukami z nią ściśle związanymi – astronomią i muzyką. Kiedy sięgniemy do fragmentu *Metafizyki* Arystotelesa, w którym przedstawia on pitagorejską tabelę przeciwieństw, to w tej samej kolumnie, która obejmuje wartości i rzeczy pozytywne, znajdują się: to, co ograniczone (πέρας), parzyste (περιττόν), Jedno (ἕν), prawe (δεξιόν), męskie (ἄρρεν), spoczywające (ἐρεμοῦν), proste (ἔυθύ), jasne (φῶς) oraz kwadratowe (τετραγώνον), znajduje się również Dobro (ἀγαθόν), którego przeciwieństwem jest zło (καχόν)⁸. Wzajemną zależność Dobra i Jedności podkreśla również Stagiryta dwukrotnie w *Etyce Nikomachejskiej*. Wskazuje on, iż dla pitagorejczyków Jedność była jednym z dóbr (τῶν ἀγαθῶν), a samo Dobro wiązali oni z tym, co ograniczone

⁵ Bardziej szczegółowe rozważania dotyczące wartości w myśleniu przedfilozoficznym można znaleźć w pracy J. Gajdy, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, WUWr, Wrocław 1992, s. 15-54.

⁶ Zob. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1947, s. 56-61.

⁷ J. Gajda, *Pitagorejczycy*, WP, Warszawa 1996, s. 64-65.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka* 986a 23-26. Zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, CUP, Cambridge 1962 s. 207 oraz 245-246. Według C.J. de Vogel związek ten jest jednym z elementów łączących tradycję pitagorejską z filozofią Platona. Zob. C.J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Van Gorcum, Assen 1966, s. 192-202.

(πεπερασμένον)⁹. Jeśli więc wierzyć tej postaci filozofii pitagorejskiej, to należałoby uznać, iż Dobra dla pitagorejczyków miało charakter zasady (ἀρχή) i podobnie jak inne zasady znajdowało się ono na „początku” systemu, czyli byłoby tą postacią bytu, ze względu na który jest wszystko, lecz on sam nie jest ze względu na nic. Obok tego, co dobre, mówili również Pitagorejczycy o tym, co najpiękniejsze i najlepsze (χάλιστον καὶ ἄριστον). Lecz w odróżnieniu od Dobra nie były one na początku, lecz na końcu, ponieważ uważane były za skutek, a nie za przyczynę i zasadę¹⁰. Tak więc można uznać, iż Dobra, πέρας, jako zasada jest przyczyną tego, co najlepsze, ponieważ to, co najlepsze jest zależne od określenia tego, co Dobre, czyli to, co najlepsze (ἄριστον) jest ze względu na Dobra, które to Dobra stają się dla niego miarą.

2. Heraklit z Efezu. W swej filozofii również wyartykułował koncepcję Dobra. W jednym z fragmentów stwierdza, iż Dobra i zło są Jednym¹¹. Najprawdopodobniej jest to jeden z przykładów ilustrujących koncepcję jedności przeciwieństw. Jest to jedyny fragment *explicite* mówiący o Dobru. W innych pojawia się pojęcie dobra w liczbie mnogiej. W swej myśli filozoficznej, która, jak pamiętamy, w przypadku ‘fizyków’ zawsze jest również teologią, na dwóch przeciwnych krańcach stawia Heraklit człowieka oraz boga, bowiem dla boga καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια¹².

Łącząc więc fragment 58 i 102 można powiedzieć, iż Dobra i zło są jednym, są Dobrem, lecz tylko w absolutnej perspektywie boga-*logosu*. Wydaje się też, iż dla człowieka możliwe jest jedynie uświadomienie sobie tej jedności, ponieważ nawet filozof będzie zdany na dokonywanie rozróżnienia między dobrem a złem. Dla Heraklita bowiem istnieją dobrzy ludzie (ἀγαθοί), jednak jest ich niewielu, ponieważ tylko niewielu spośród tłumu osiąga wiedzę o istocie rzeczy. Jeśli chodzi o ontyczny status zasady (ἀρχή) filozofii Heraklita, to wydaje się, iż nie wymaga on wyjaśnień. Czy jednak heraklitejskiego boga-*logos* można ujmować w aspekcie aksjologicznym? Heraklit w żadnym z zachowanych fragmentów nie wiąże *explicite* swojej zasady z kategoriami aksjologicznymi, wydaje się jednakże, iż można wydobyć pewien związek *logosu* ze światem wartości. Człowiek według Heraklita dochodzi do poznania istoty rzeczywistości poprzez introspekcję, która ujawnia w pierwszej chwili rozumność jako cechę odróżniającą człowieka w stosunku do innych zwierząt oraz jako cechę tożsamościową wszystkich ludzi¹³. Rozum zaś w całej starożytnej filozofii greckiej jest związany z duszą, która nie jest poznawalna w sposób pełny i bezwzględny, aczkolwiek sama przez się ujawnia właśnie poprzez rozum konieczność, którą powinni się ludzie kierować, ale nie niezbędność, ponieważ jak Heraklit to postrzega w świecie, ludzie przeważnie nie posługują się danym im rozumem¹⁴.

Konieczność manifestuje się w duszy przede wszystkim przez miarę, w jakiej podlega ona zmianie. Ta konieczność zostaje następnie odkryta w kosmosie po tym,

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1096b 5-6; 1106b 29-30. Por. Guthrie, *A History...*, vol. I, s. 245-246. Por. Archytas fr. B 5 Timpanaro Cardini.

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka* 1072b 31-34. Por. Guthrie, *A History...*, vol. I, s. 251.

¹¹ DK 22 B 58: καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἓν ἐστίν.

¹² DK 22 B 102.

¹³ DK 22 B 101; B 113; B 116.

¹⁴ Zob. DK 22 B 1. Por. DK 22 B 2.

jak człowiek, szukając źródła rozumności, odkrywa ją w rzeczywistości, która mimo iż w aspekcie poznania zmysłowego wydaje się być podległa wiecznej zmianie, to zmiana ta podporządkowana jest rozumności, którą Heraklit nazywa *logosem*. W porządku epistemologicznym mamy więc tu do czynienia przeniesieniem wyników introspekcji na całą rzeczywistość, co w rezultacie, w porządku ontologicznym, ukazuje zależność oraz odzwierciedlanie przez podmiot struktury rzeczywistości. Naczelnymi kategoriami łączącymi podmiot z uniwersum są *logos* oraz miara, które są właściwie ze sobą tożsame. *Logos* bowiem właśnie jako miara na poziomie ontologicznym organizuje rzeczywistość jako strukturę prawidłową, a na poziomie epistemologicznym organizuje czynności poznawcze człowieka, podporządkowując je rozumności. W kosmosie przekroczenie miary (np. przez Słońce¹⁵) jest niesprawiedliwością. Bycie w zgodzie z miarą będzie więc sprawiedliwością – czymś dobrym. Można więc zaryzykować hipotezę, iż to, co jest źródłem miary, jest Dobrem, a wtedy wydaje się uzasadnione określenie heraklitejskiego *Logosu* mianem Dobra, a być może nawet Dobra Najwyższego¹⁶. Wniosek ten można uzasadnić wskazując na inny wspomniany już aspekt *logosu*. Jak pamiętamy, dla Heraklita tylko nieliczni ludzie są dobrzy (ἀγαθοί), co związane jest z tym, iż tylko niewielu spośród ludzi używa *logosu*/rozumu i zna strukturę rzeczywistości. W aspekcie politycznym ujawnia się to w postaci postulatu wprowadzenia w każdym ustroju, jaki panowałby w danej *polis*, rządów ludzi, którzy znają strukturę rzeczywistości, postępują zgodnie z zasadą regulującą prawidłowość makro i mikrokosmosu oraz potrafią przełożyć prawa rządzące kosmosem na prawa dotyczące działań ludzkich.

3. Demokryt z Abdery. U Demokryta problem Dobra nie występuje w aspekcie ontologicznym. Nie można bowiem identyfikować i porównywać demokrytejskich zasad-atomów (ἄτομοι) z zasadami pitagorejczyków, czy heraklitejskim ogniem/*logosem*. A zatem u Demokryta z konieczności będziemy mieli do czynienia nie z koncepcją Dobra, lecz z koncepcją Dóbr (τὰγαθὰ), mimo iż używa on terminu „Dobro” w liczbie pojedynczej, sytuując Dobro w sferze etycznej i eudajmonologicznej.

Demokryta uważa się za tego myśliciela, który stworzył pierwszy system etyczny, oparty nie na przesłankach religijnych, lecz na rozważaniach o naturze¹⁷. Filozof ten w swym myśleniu o wartościach zajmował stanowisko obiektywne, tzn. nie relatywizował Dobra względem jednostki, np. jej wrażeń czy stanów. Uważa on bowiem, że ἀνθρώποις πᾶσι τῶντὸν ἀγαθὸν καὶ ἀλεθές; ἦδὺ δὲ ἄλλωι ἄλλω¹⁸.

Dobro jest czymś, co może służyć jako broń przeciwko złu, ale tylko wtedy, gdy nim się właściwie pokieruje¹⁹. Dobro określa on również w sposób negatywny i wiąże je ściśle z ludzką wolą, ponieważ ἀγαθὸν οὐ τὸ μὲ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ

¹⁵ DK 22 B 94.

¹⁶ Ujęcie takie jest zbieżne z koncepcją pitagorejską, w której również dobro można utożsamić z miarą.

¹⁷ D. Dembińska-Siury, *Demokrytejska nauka szczęśliwego życia* [w:] J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury, *Prawda – Język – Szczęście. Studia z filozofii starożytnej*, WUWr, Wrocław 1992, s. 113.

¹⁸ DK 68 B 69. Por. Dembińska-Siury, *Demokrytejska...*, s. 114.

¹⁹ DK 68 B 173.

ἐθέλειν²⁰.

Dobro wiąże się z trudem, jaki należy ponieść w trakcie jego poszukiwania oraz zdobycia Dobra, podczas gdy jego przeciwieństwo – zło – najczęściej zjawia się samo i nie trzeba go specjalnie poszukiwać²¹. Należy też przedkładać Dobro już osiągnięte nad to, które ma dopiero się zjawić, ponieważ to, co przyszłe związane jest z niepewnością i przypadkiem²². W świecie istnieją byty, z których mogą powstać albo Dobra (τὰγαθὰ), albo zła (κακά)²³.

Demokryt zakłada również pewien związek między koncepcją Dobra a koncepcją człowieka: człowiek może być dobrym z natury (ἄπο φύσιος), ale może też stać się takim dzięki ćwiczeniu, bowiem wychowanie (διδαχή), według Demokryta, poprawia (μεταρρυσμοῖ) człowieka, a poprzez poprawę tworzy naturę (φυσιοποιεῖ)²⁴. Etyka demokrytejska jest przez to na wskroś racjonalna, ponieważ nauczanie będzie odnosić się do poznania natury rzeczy i zdobycia mądrości, a nie do zdobywania wiadomości, gdyż erudycja (πολυμάθεια) wcale nie jest tożsama z rozumem (νοῦς). U człowieka będzie się to ujawniać w następującej trójjedności: dobrze myśleć (τὸ εὖ λογίζεσθαι), dobrze mówić (τὸ εὖ λέγειν) oraz dobrze czynić to, co należy (τὸ εὖ πράττειν ἢ δεῖ)²⁵.

4. Sofiści. Rezygnacja z przyznania Dobru ontologicznego statusu znajduje swą kontynuację w myśli intelektualnych reprezentantów tzw. ‘oświecenia ateńskiego’ – sofistów.

Ruch sofistyczny zaczął się w Grecji w V w. p.n.e. i jest jednym z najtrudniejszych do zinterpretowania i oceny nurtów zarówno jako myśl filozoficzna, jak i zjawisko kulturowe. Podobnie, jak w przypadku innych filozofów przedplatońskich, z pism sofistów nie zachowało się w całości żadne o charakterze *stricte* filozoficznym, tak więc teorie poszczególnych sofistów trzeba rekonstruować z zachowanych do naszych czasów fragmentów i świadectw²⁶. Szczególną rolę odgrywają tu pisma Platona.

4a. Protagoras z Abdery. Za pierwszego sofistę uważa się Protagorasa z Abdery. Filozof ten należy, obok Gorgiasza i Prodikosa, do najstarszego pokolenia greckich sofistów. Miał być on autorem pism m.in.: *Περὶ θεῶν*, *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*²⁷, którego treść przekazuje platoński dialog *Protagoras*, *Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες* – znanego z platońskiego *Teajteta*. Fragmenty jego pism świadczą, iż znał on filozofię Heraklita oraz eleatów, aczkolwiek brak jest świadectw umożliwiających identyfikację jego filozoficznych nauczycieli. Należy podkreślić, iż treść poglądów Protagorasa rekonstruujemy w dużej mierze na podstawie przekazów Platona, Arystotelesa i Sekstusa Empiryka. Do najsłynniejszych fragmentów na-

²⁰ DK 68 B 62. Por. DK 68 B 68 oraz DK 68 B 79.

²¹ DK 68 B 108.

²² DK 68 B 295. Por. DK 68 B 173.

²³ DK 68 B 172.

²⁴ DK 68 B 242 oraz DK 68 B 33.

²⁵ DK 68 B 2

²⁶ G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, CUP, Cambridge 1981, s. 1-4; J. Gajda *Sofiści*, WP, Warszawa 1989, s. 7-15; G. Reale *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1993, s. 235-240.

²⁷ Diogenes Laertios IX 54-55 (= DK 80 A 1).

leży słynne Protagorasowe stwierdzenie: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι²⁸.

Nazywane jest ono czasami w skrócie zasadą *homo-mensura*. Nie zawiera w swej treści explicite pojęcia Dobro – τὰγαθόν, lecz już w starożytności interpretowano je jako odnoszące się również właśnie do Dobra. Cóż to jednak znaczy, iż miarą wszystkich rzeczy jest człowiek? Przede wszystkim, warto przyjrzeć się terminowi ‘χρήμα’ w analizowanym fragmencie. Nie oznacza on bowiem ‘rzecz w ogóle’, którą Grecy nazywali πράγμα, lecz rzecz, z którą człowiek pozostaje w jakichś relacjach²⁹. Arystoteles w *Metafizyce*³⁰ interpretuje ów Protagorasowy fragment w aspekcie ontologicznym, teoriopoznawczym oraz aksjologicznym. Analizując interpretację Stagiryty można przyjąć, iż Protagoras nie negował obiektywnego istnienia rzeczy, lecz przyjmował, iż przedmiotem badań filozoficznych powinien być świat ludzkich działań. Jeśli coś nie istnieje dla człowieka, to nie znaczy, że nie istnieje w ogóle, lecz winno pozostawać poza sferą zainteresowań filozoficznych, ponieważ o tym czymś nie można orzekać. Przykładem może być słynny fragment z pisma Protagorasa Περὶ Θεῶν: περὶ μὲν Θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὁποῖοί τινες ιδέαν· πόλλα γὰρ τὰ κολύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου³¹.

Człowiek nie wchodzi bezpośrednio w kontakt z bogami, tak więc nie są oni dla niego τὰ χρήματα, podobnie zresztą jak natura rzeczywistości (φύσις τῶν πάντων), stojąca w centrum zainteresowań wcześniejszych filozofów przedplatońskich – „fizyków”. Dlatego też ani bogowie, ani natura (φύσις) nie determinują tego, co dobre i tego, co złe. Dobra (τὰγαθὰ) nie mają zatem charakteru obiektywnego. Nasuwa się więc pytanie o to, jak Protagoras mógł pojmować Dobra. Informacji o tym dostarcza nam przekazana przez Platona w dialogu Protagoras treść traktatu Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως³². Według Protagorasa człowiek został utworzony przez bogów razem ze zwierzętami. Te ostatnie zostały obdarzone różnymi przymiotami (m.in. szybkość poruszania się, futro, pazury), które umożliwiały im przetrwanie, dla człowieka nie zostało nic, dzięki czemu mógłby zachować się w istnieniu. Prometeusz dał mu więc wykradzoną od bogów mądrość (σοφία), dzięki której człowiek wykształcił mowę, odkrył sposoby zdobywania pożywienia oraz nauczył się szukać schronienia przez zimnem czy deszczem. Następnie wykształcił wiarę w bogów. Jednakże człowiek krzywdził inne jednostki oraz ginął od dzikich zwierząt, ponieważ nie posiadając umiejętności politycznej (τέχνη πολιτική) nie potrafił nie wyrządzać krzywdy innym ludziom, a przez to zjednoczyć się przeciwko wrogowi. Aby ród ludzki nie wyginał, Zeus za pośrednictwem Hermesa dał ludziom sprawie-

²⁸ Platon, *Teajtet* 151e-152a. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII 60 (DK 80 B 1). Interpretacją tego zdania zajmowało się bardzo wielu badaczy. Najciekawsze interpretacje przedstawione są w artykule B. Husa, *Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht*, „Gymnasium” 103 (1996), s. 229-257.

²⁹ Termin ‘χρήμα’ wywodzi się od czasownika χρᾶσμαι, który użyty względem rzeczy może oznaczać: ‘potrzebować’, ‘mieć’, ‘korzystać’, ‘używać’.

³⁰ Arystoteles, *Metafizyka* 1062b 12-24 (= DK 80 A 19).

³¹ DK 80 B 4.

³² Platon, *Protagoras* 320c 8 – 323a 4. Co do wiarygodności tego świadectwa zob. J. Gajda, *Sofiści*, s. 95.

dliwość (*δίλκη*) i wstyd (*ἄιδος*), która miała być wspólna dla wszystkich jednostek ludzkich. Dopiero po otrzymaniu tych darów mogły powstać drogą umowy społecznej wspólnoty obywatelskie. Z analizy tego świadectwa wynika, iż dla Protagorasa Dobro człowieka jako jednostki jest ściśle uzależnione od Dobra wspólnoty politycznej (*πόλις*) w jakiej żyje. Dobro *polis* pozostaje zaś w ścisłym związku z dobrami poszczególnych obywateli. Tak pojmowane dobra jednostki i *polis* utożsamia Protagoras z jej szczęściem. Tak więc Dobro u Protagorasa ma wymiar etyczno-eudajmonologiczny oraz polityczny. Wracając przeto do fragmentu przedstawiającego zasadę *homo-mensura* można przyjąć, iż ta sama rzecz może być dla różnych ludzi dobra i zła, jak też i to, że Jedna rzecz może być dla tego samego człowieka dobra i zła. Te aspekty koncepcji Dobra w filozofii Protagorasa pozostają w ścisłym związku z jego koncepcją *ισοσθενεία* – równoważności sądów, którą sformułował on w traktacie *Τέχνη ἑριστική: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*³³.

Koncepcja Dobra Protagorasa jako pierwszego sofisty ma charakter rewolucyjny o tyle, iż po raz pierwszy ontologia, która do tej pory stała w centrum zainteresowań „fizyków”, i która była punktem wyjścia dla tworzenia koncepcji epistemologicznych czy etycznych, zostaje wyprowadzona z subiektywistycznej teorii poznania oraz w niej zamknięta. W konsekwencji więc również do subiektywistycznej teorii poznania i wspierającej ją koncepcji człowieka sprowadzona zostaje Protagorasowa koncepcja Dobra.

4b. Gorgiasz. Sofista ten przyszedł na świat prawdopodobnie około roku 483 w Leontinoi, mieście znajdującym się na południu Sycylii. Jego filozoficznymi nauczycielami mieli być Empedokles z Akragantu oraz filozofowie eleacy. Filozoficzne koncepcje drugiego najstarszego sofisty rekonstruowane są przede wszystkim na podstawie fragmentów jego traktatu *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* oraz dwóch mów: *Ἐλένης ἐγκώμιον* i *Παλαμήδους ἀπολογία*³⁴, jak też świadectw platońskiego dialogu *Gorgiasz*. Dla nas szczególnego znaczenia nabierają wspomniane dwie mowy. *Ἐλένης ἐγκώμιον* jest typowym przykładem deklamacji o charakterze panegiryczno-pochwalnym, które to deklamacje przeważnie opierały się na fikcyjnym materiale, np. brały za swój przedmiot epizody mitologiczne. Z punktu widzenia retoryki należały one do rodzaju oceniającego (*ἐπιδεικτικὸν γένος*; *genus demonstrativum*), który patronował oratorstwu popisowemu, którego celem było upowszechnianie kryteriów wartości wykorzystywanych w perswazji deliberatywnej i osądzającej³⁵. W szkołach retorycznych służył on często ćwiczeniu technik retorycznych – stosowania figur myśli i mowy – ponieważ, jak sądził rzymski teoretyk literatury Kwintyliusz: „sam umysł ćwiczy się w niej na rozmaitym i wielorakim materiale treściowym, po wtóre przez roztrząsanie tego, co dobre i co złe, kształtuje się przy tym charakter”³⁶. Sam Gorgiasz, kończąc mowę określa ją mianem

³³ DK 80 B 6a.

³⁴ Oprócz tych pism zachowały się fragmenty *Ἐπιτάφιος*, *Ὀλιμπικὸς λόγος* oraz fragmenty zawarte w pismach Platona. Zob. J. Gajda, *Sofiści*, s. 248-252.

³⁵ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, WP, Warszawa 1990, s. 48.

³⁶ M.F. Kwintyliusz, *Kształcenie mówcy*, II 4, 20, tłum. M. Brożek, Ossolineum, Wrocław 1951: *Namque et ingenium exercetur multiplici variaque materia et animus contemplatione recti pra-*

„igraszki” (παίγνιον). Celem mowy Gorgiasza jest obrona Heleny, którą na podstawie epiki Homera i Homerydów można by oskarżać zdradę męża, a w konsekwencji o wywołanie wojny trojańskiej. Broniąc w tej fikcyjnej mowie Heleny, Gorgiasz wskazuje, iż swojego czynu mogła dokonać ona z czterech powodów:

1. przez zrzucenie losu (τύχη), wolę bogów i konieczność (ἀνάγκη);
2. porwana siłą;
3. namówiona słowami;
4. ulegając miłości³⁷.

Sofista wykazuje, iż w każdym z tych przypadków nie można za dokonany przez nią czyn winić samej Heleny. O Dobru *explicite* wspomina on wyjaśniając czwarty powód. Źródłem miłości jest bowiem wzrok (być może jest to ślad wpływu filozofii Empedoklesa), który wzniecić miał w Helenie najpierw pożądanie, a następnie miłość. Wzrok można uznać za swoistą bramę do duszy, ponieważ dzięki niemu dusza doznaje wrażeń. Kiedy jego działanie zostaje zakłócone, to staje się takim funkcjonowaniem duszy. Przez wzrok można wprawić człowieka w strach (φόβος), który sprawi, iż człowiek przestanie być posłuszny prawu, które ustala to, co jest piękne (καλόν) oraz to, co w walce stanowi Dobro (ἀγαθόν)³⁸. Warto tutaj wspomnieć, z konieczności krótko, o funkcjonującym w świadomości Greków ścisłym związku Dobra i piękna (καλοκαγαθία), który to związek *implicite* zawarty jest już w powstałej u schyłku epoki archaicznej poetyckiej twórczości Pindara (VI/V w p.n.e.). Pindar uważał, iż Dobro oraz piękno utożsamiane z urodą stanowią, obok mądrości, bogactwa i młodości, składniki chwalonej przez największego beockiego poetę arystokratycznej dzielności (ἀρετή). Tak więc można wnioskować z tego fragmentu mowy Gorgiasza, iż koncepcja Dobra, z jaką tutaj mamy do czynienia, mieści się w ramach ogólnego nauczania sofistów, które bywa charakteryzowane za pomocą przeciwstawienia sobie dwóch pojęć „z natury” (φύσει) – „z umowy” (θέσει)³⁹. Dobro w koncepcji tej nie jest związane z obiektywnie istniejącym porządkiem zasad, lecz z subiektywnie określanym porządkiem poznawczym, w którym o tym, co dobre decyduje człowiek i jego wrażenia zmysłowe, które zmieniają się wraz ze zmieniającymi się okolicznościami, a oparte na nich koncepcje dotyczące wartości są tak samo podlegają i zależą od okoliczności. Stałość zapewniają im tylko niespisane akty umowy zawierane między ludźmi (νόμοι). Jeśli uogólnimy problem rozważany w tej mowie, to można powiedzieć, iż w ogóle o winie będącej rezultatem dokonania złego uczynku osądza się w oparciu o mniemania oparte na zmiennych wrażeniach zmysłowych oraz umownie określanych wartościach – Dobru, złu i winie.

Druga mowa – Παλαμήδους ἀπολογία – przedstawia metodyczną argumentację, jaką w swojej obronie przytacza mitologiczny bohater Palamedes broniąc się przed zarzutem o zdradę ojczyzny i w retoryce należy do rodzaju osądającego (δικανικὸν γένος; *genus iudicale*)⁴⁰. W Παλαμήδους ἀπολογία nie mówi Gorgiasz o Dobru lecz

vique formatur..., Warszawa 1990, s. 48.

³⁷ Gorgiasz, *Pochwała Heleny* 31-33 (DK 82 B 11).

³⁸ *Ibid.* 98-106.

³⁹ G.B. Kerferd *The Sophistic Movement*, s. 111-130; J. Gajda, *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*, WUWr, Wrocław 1986, s. 187-222.

⁴⁰ M. Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 48.

o dobrach (ἀγαθά) i dobrych ludziach. Pierwsze okazują się po prostu możliwym skutkiem działania⁴¹. Dobra takie są czymś, co człowiek posiada i jeśli jest on mądry, a dla tego sofisty oznacza to, iż musi on być rozsądny, to nigdy nie przedłoży tych posiadanych dóbr nad jakieś zło⁴². Bycie mądrym nie wiąże się z byciem doskonałym pod każdym względem, jako że również człowiek dobry może popełnić błąd. Z tego powodu powinien on cechować się również przezornością, poszanowaniem dla prawdy oraz powinien cieszyć się dobrą opinią, która jest dla nich czymś cenniejszym nawet od życia⁴³.

Zagadnienie, jak Gorgiasz pojmuje Dobro i dobra, można również przeanalizować w platońskim dialogu, który swój tytuł zaczerpnął od imienia sofisty. Wrogowie sofistów przypisywali im deprawowanie umysłów Greków, m.in. przez to, że odrzucający koncepcję Dobra absolutnego i dóbr zależnych od Dobra absolutnego, przez nauczanie retoryki dawali ludziom do ręki narzędzie do tego, by pogląd słabszy uczynić silniejszym. Warto zaznaczyć, iż ten grecki zwrot – τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν – można rozumieć dwojako:

1. jak złą sprawę uczynić lepszą;
2. jak słabszą sprawę uczynić silniejszą.

W platońskim dialogu sofista⁴⁴ wyraźnie zaprzecza stwierdzeniu, jakoby uczył ludzi tego, jak złą sprawę uczynić lepszą, wyraźnie i kategorycznie podkreślając, iż wprawdzie retor może ludzi przekonać do wszystkiego, jednakże powinien on „posługiwać się retoryką w sposób sprawiedliwy, jak sztuką walki. Moim zdaniem, jeśli ktoś zostawszy mówcą zaczyna potem nieuczciwie posługiwać się tą władzą i sztuką, nie powinniśmy za to winić jego nauczyciela i wypędzać go z państwa. Uczył on bowiem tej sztuki, by się nią uczciwie posługiwać, tamten zaś używa jej niegodnie. Ten zatem, kto z niej uczyni zły uczynek zasługuje na potępienie, wygnanie i śmierć, nie jego nauczyciel”⁴⁵.

Pozwala to stwierdzić, że sofista wyraźnie odróżnia Dobro od zła, a powracając do zagadnienia obrony Palamedesa należy przyjąć, że za szczególnie ważne uważał Gorgiasz odróżnienie Dobra od zła w działaniach o charakterze politycznym. Nie znaczy to jednak, iż sofista Dobru czy też jego przeciwieństwu przypisywał status absolutny i bezwzględny. Dobre czy złe (właściwe i niewłaściwe) postępowanie określają i determinują okoliczności. Świadczy o tym fragment mowy Ἐπιτάφιος, w której sofista oddając hołd poległym w wojnie Ateńczykom, przypisuje im dwie pozornie sprzeczne cechy (ἀρεταί): łaskawość i okrucieństwo⁴⁶. Jak można być jednocześnie okrutnym i łaskawym? Gorgiasz powiada: Ateńczycy odznaczeni byli litością

⁴¹ Gorgiasz, *Obrona Palamedesa* 105-110 oraz 172-183 (DK 82 B 11a).

⁴² *Ibid.*, 166-171.

⁴³ *Ibid.*, 218-233.

⁴⁴ Podkreślić należy fakt, iż Platon, odmawiając sofistycie miana filozofii i oceniając sofistów jako takich negatywnie (zob. Platon, *Sofista, Prawa*), odróżniał poszczególnych przedstawicieli tego nurtu. Na podstawie platońskich dialogów możemy z całą pewnością stwierdzić, iż jego stosunek do poszczególnych sofistów jest zróżnicowany. Nie ulega wątpliwości fakt, że cenił i szanował Protagorasa i Gorgiasza, dobrodusznie kąpił z Prodikosa, natomiast Hippiasz, Eutyfron czy Dionizodoros poddawani byli przez niego ostrej krytyce.

⁴⁵ Platon, *Gorgiasz* 457b4-c3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1991.

⁴⁶ DK 82 B 6.

wobec słabszych, okrucieństwem natomiast wobec wrogów. Według sofisty zatem właściwe odróżnienie Dobra od zła i właściwy wybór zależy od rozumności, która pozwala na właściwe rozpoznanie sytuacji i ustalenie, co w takiej sytuacji będzie Dobre i złe (właściwe i niewłaściwe).

W Platońskim *Gorgiaszu* dochodzi więc do zderzenia dwóch postaw filozoficznych: sofisty oraz przemawiającego ustami Sokratesa Platona, co zarazem jest zderzeniem dwóch koncepcji Dobra: sofistycznej – Dobra wyznaczanego przez sytuację, oraz obiektywistycznej – Dobra pojmowanego jako prawdziwie istniejący byt.

4c. Prodikos z Keos. Do zrekonstruowania koncepcji Dobra, jaką można by przypisać Prodikosowi, posłuży nam przede wszystkim przypisywana mu opowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach, zawarta we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta, który to opowieść miała być fragmentem Prodikosowego dzieła Ὅραι. Do Heraklesa, będącego w odpowiednim wieku do tego, by wybrać jakiś sposób życia, podeszły dwie kobiety. Jedna z nich była wspaniała z wyglądu i szlachetnej natury, jej ciało zdobiła czystość, spojrzenie wstydlivość, a całą postać – skromność i biała szata. Druga, dobrze odżywniona i prawie opasła, o bujnych kształtach, miała twarz uszmińkowaną w ten sposób, by się wydawała bardziej biała i bardziej różowa niż była w rzeczywistości; postawę zaś taką, żeby wyglądała bardziej wyprostowana, niż była z natury, oczy szeroko otwarte, suknię tak przystrojona, by jak najsilniej promieniowała z niej uroda młodości⁴⁷.

Druga, o imieniu Nieprawość (κακία), zaproponowała mu życie pełne rozmaitych rozkoszy cielesnych, łatwe i przyjemne. Pierwsza zaś, Cnota (ἀρετή), życie wypełnione trudami, pozbawione rozkoszy, którego jednak ukoronowaniem będzie wśród pięknych i chwalebnych czyn dobry (ἀγαθὸν ἔργαστής), a dzięki wielu takim czynom Cnota będzie jeszcze wspanialsza. Trud jest przy tym o tyle niezbędnym, iż jak mówi Cnota: τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας οἱ θεοὶ διδοῦσιν ἀνθρώπους⁴⁸.

Wykazuje również, iż w życiu zaproponowanym przez Nieprawość nie ma żadnego Dobra, a ludzie uważani za dobrych gardzą nią, zaś szanują Cnotę. Warto podkreślić, iż na podstawie tej opowieści można by przypisać Prodikosowi kategoryczne rozróżnienie między ἀρετή a κακία, jakże jednak odmienne od sytuacyjnej etyki Gorgiasza. Trudno rozstrzygnąć ten problem ze względu na zbyt małą liczbę zachowanych autentycznych fragmentów pism tego sofisty. Z dużą dozą pewności można natomiast przypisać Prodikosowi przeświadczenie o tym, że Dobro nie wiąże się dla człowieka z jego stanem posiadania, lecz z trudem i pracą, które wyniosło go z pierwotnego stanu dzikości do stanu człowieka cywilizowanego.

W pseudo-Platońskim *Eryksjaszu*, który nosi podtytuł *O bogactwie*, tytułowe bogactwo ma charakter aksjologicznie neutralny, bowiem dla ludzi pięknych i dobrych (καλοὶ καγαθοί), którzy wiedzą jak z niego korzystać, będzie ono czymś dobrym (ἀγαθόν). Ogólnym natomiast z tych rozważań wyciągniętym wnioskiem, jest to, iż rzeczy (πράγματα) nabierają takiej wartości, jaką nadadzą im ludzie nimi

⁴⁷ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* II 1, 22, 1-9 (DK 84 B 2) [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967.

⁴⁸ *Ibid.*, II 1, 28, 1-2.

się posługujący (χρώμενοι)⁴⁹.

Poglądy Prodikosa najprawdopodobniej przekazuje również pseudo-Platoński dialog *Aksiochos*, w którym Sokrates przybywa do umierającego Aksiochosa, aby pocieszyć go w momencie śmierci. Opowiada mu o tym, czego nauczył się od Prodikosa – życie człowieka nie jest żadnym Dobrem i wylicza wszystkie nieszczęścia, jakim podlega istota ludzka od narodzin do śmierci. Z analizy *Aksiochosa* płynnie wniosek, iż wśród mnogości *χρήματα* nie można w nich wyróżnić żadnej dobrej ani subiektywnie, ani obiektywnie.

4d. Antyfont z Ramnus. Antyfont⁵⁰ jest reprezentantem drugiego pokolenia sofistów. Był on autorem takich pism, jak *Ἀλήθεια* czy *Περὶ ὁμοιοῦς*, z których fragmenty zachowały się w przekazach doksograficznych i słynnym papirusie z Oxyrrynchos. Dla tego przedstawiciela młodszej generacji sofistyki koncepcja Dobra wynika z przeciwstawienia sobie prawa natury (φύσει) i prawa stanowionego (νόμῳ). W przeciwieństwie do starszego pokolenia sofistów przyjmującego „umowność”, czyli powstanie drogą umowy społecznej państwa, prawa czy religii, sofista Antyfont przyjmuje, iż w epoce, w której żyje (V w. p.n.e.) w istocie ustroj polityczny, normy prawne, etyczne i moralne są wynikiem umowy (νόμος) i dlatego też są one według niego złe. Akty umowy bowiem deformują stan natury. To właśnie na mocy prawa stanowionego ludzie dzielą się np. na wolnych i niewolników. Tymczasem dla Antyfonta wszyscy ludzie z natury są równi⁵¹. Należy jednak zaznaczyć, że nie podejmował on badań nad naturą rzeczywistości (φύσις), jak podejmowali je „fizycy”. Dla Antyfonta i w ogóle dla drugiego pokolenia sofistów poddających krytyce ustroj, prawa czy moralność, koncepcja natury wynikała z tej krytyki; jeśli sofista postrzega jako zły podział na wolnych i niewolników oraz postrzega, iż oparte jest to na umowie, to z konieczności stan naturalny będzie tożsamy i równoznaczny z równością wszystkich ludzi, o czym może świadczyć np. jednakowa budowa anatomiczna, itp. To stan natury uważa sofista za Dobry. Sofista przyjmuje zatem istnienie jakiegoś Dobra, lecz nie znajdziemy u niego charakterystyki statusu ontologicznego tegoż Dobra. W aspekcie politycznym za największe Dobro (μέγιστον ἀγαθόν) w państwie uważał on zgodę (ὁμόνοια) jaka powinna panować wśród obywateli⁵².

4e. Mowy podwójne. Najprawdopodobniej około 400 r. p.n.e. powstał anonimowy traktat znany w starożytności pt. *Δισσοὶ λόγοι*, który ma w swej treści nawiązywać do Protagorasowego traktatu *Ἀντιλογίαι*. Zawiera on streszczenie nauk sofistów pierwszego pokolenia przez jakiegoś ich ucznia usystematyzowane w aspekcie problemowym. Analiza tego traktatu wskazuje, iż autor musiał słuchać Protagorasa, Gorgiasza i Hippiasza. Składa się on z dziewięciu rozdziałów, z których pięć posiada nadane już w starożytności tytuły:

1. Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ;
2. Περὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ;
3. Περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου;

⁴⁹ DK 82 B 8).

⁵⁰ O tzw. kwestii antyfontejskiej zob. J. Gajda, *Sofisci*, s. 157-158.

⁵¹ DK 87 B 44.

⁵² DK 87 B 44a.

4. Περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδους;
5. bez tytułu (podsumowuje i uzupełnia zagadnienia rozważane w poprzednich rozdziałach);
6. Περὶ τᾶς σοφίας καὶ τᾶς ἀρετᾶς, αἱ διδασκτὸν;
7. bez tytułu (obalenie tezy o konieczności obsadzania urzędów w państwie drogą losowania);
8. bez tytułu (charakterystyka sztuki sofistycznej, jej związku ze światem wartości oraz działania w społeczeństwie);
9. bez tytułu (o sztuce mnemotechnicznej)⁵³.

Na wstępie rozdziału pierwszego, Περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ, przedstawione są dwie koncepcje pojmowania Dobra i zła, jakie można odnaleźć w myśli greckiej tamtego okresu.

1. czym innym jest Dobro, czym innym jest zło;
2. Dobro i zło jest tym samym, ponieważ to samo może dla tego samego człowieka raz jawić się jako dobro, a raz jako zło⁵⁴.

Anonimowy autor tegoż traktatu w dialektycznym wywodzie opowiada się wpiery za drugą tezę i argumentuje na jej rzecz czerpiąc przykłady z otaczającej rzeczywistości albo z historii. I tak np. śmierć jest złem dla zmarłych, lecz Dobrem dla grabarzy; zwycięstwo Greków nad Persami dla tych pierwszych jest Dobrem, a dla drugich złem. Skoro jedna i ta sama rzecz może być Dobra i zła, to Dobro i zło są tym samym. Następnie stwierdza, iż również w pierwszej tezie tkwi ziarno prawdy, albowiem ludzie odróżniają Dobro od zła. Rozumowanie jest oparte na sprowadzeniu poprzedniej tezy ad absurdum. Na koniec natomiast tego rozdziału pojawia się wniosek o charakterze sceptycznym. Celem prowadzonych rozważań nie było bowiem określenie czym jest Dobro, lecz tylko uwydatnienie różnicy pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe: καὶ οὐ λέγω, τί ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τοῦτο πειρώμαι διδάσκειν, ὡς οὐ ταῦτόν εἴη τὸ κακὸν καὶ τἀγαθόν, ἀλλ' ἄλλο ἕκαστον⁵⁵.

Podsumowanie. Zmiany w koncepcji Dobra przed Platonem rysują się więc w następujący sposób: w pierwszych nurtach filozoficznych starożytnej Grecji w koncepcji Dobra w aspekcie ontologicznym dostrzec można związek Dobra z Jednym oraz uznanie tego, co najlepsze (ἄριστον) za coś, co jest zależne i wynika z Dobra. Związek ten zostaje zachowany w filozofii Heraklita, ale dokonuje on swoistego „przewrotu”, znosząc absolutną różnicę między Dobrem a złem, redukując ją do relacji obowiązującej tylko człowieka i jego sposób poznawania rzeczywistości. Demokryt w kolejnym kroku w ogóle rezygnuje z jakiegoś ontologicznego usytuowania teorii Dobra, zawężając ją tylko do sfery ludzkiej, nie rezygnując jednakże z obiektywnego znaczenia Dobra poprzez powiązanie go z prawdą, do której dostęp mają wszyscy ludzie. Ten obiektywizm zostaje przekreślony przez sofistów, którzy rezygnując z przyjęcia ontologicznego statusu Dobra dokonują subiektywizacji koncepcji Dobra, wskazując, iż to, co dobre, jest takie dzięki konkretnemu prawu, które to ustala. Dobrymi można zaś nazwać to, co jest skutkiem działania, ale powinno

⁵³ J. Gajda, *Teorie wartości...*, s. 144-149. Tłumaczenie tegoż traktatu [w:] J. Gajda, *Sofisci*, 297-309.

⁵⁴ *Mowy podwójne* 1-4 (DK 90 B 1).

⁵⁵ *Ibid.*, 49-50.

to również zostać osiągnięte przez trud. Zasadniczo rzeczy są neutralne aksjologiczne, a wartości im przypisuje człowiek jako jednostka bądź jako grupa ludzi. To przeciwko takiej koncepcji w sposób zdecydowany wystąpi w swych dialogach Platon.

SUMMARY

The Concept of the Good in the Pre-Platonic Philosophy

The aim of the article is to outline an interpretation of the philosophical understanding of the concept of the good in pre-Platonic thought. The interpretation is based on those fragments only in which the concept actually appears. As a result of the adopted assumption, the ideas of the first philosophers, i.e. Thales, Anaximander and Anaximenes, were outside the scope of the investigation, as well as those of Xenophanes, Eleatics, Empedocles, Anaxagoras and Leucippus. In the case of the first philosophical systems of the pre-Platonic philosophy one notices a connection between the good and the One. It can also be found that understanding of the 'the Best' is depended on, and results from, 'the good'. This is true also in Heraclitus, though, at the same time, he introduces an significant reversal in this respect, for he abolishes the absolute difference between the good and evil, and turns it to a subjective relation. The good has no ontological basis in the Democritus' system as well, though the good's connection with truth, accessible for every human being, allows to interpret him as arguing for an objectivistic conception of the good. The objectivity of good has subsequently been denied by the Sophists.