

Relacja pomiędzy koncepcjami politycznymi Solona a Anaksymandrowskim ujęciem ἀρχή

W jednej ze swych prac Pierre Hadot stwierdza: „Zamiarem moim jest ukazać głęboką różnicę między wyobrażeniem, jakie o *philosophia* mieli starożytni, a tym, [...] w ujęciu prezentowanym studentom na użytek kształcenia akademickiego. Ujęcie to sugeruje, że każdy kolejny filozof dążył do stworzenia nowej i odrębnej struktury, systemowej i abstrakcyjnej, która by wyjaśniła, w ten czy w inny sposób, cały wszechświat. [...] Z takich teorii [...] wypływa prawie w każdym systemie doktryna czy krytyka moralności, wyciągająca z ogólnych tego systemu zasad pewne konsekwencje dla jednostki i społeczeństwa i w ten sposób zachęcająca do pewnych wyborów życiowych, do przyjęcia określonych zachowań. Czy taki wybór okaże się owocny, to rzecz drugorzędna i akcydentalna; ona nie należy do dyskursu filozoficznego. Otóż sądzę, że powyższy pogląd jest w stosunku do filozofii antycznej błędny. [...] to dyskurs filozoficzny rodzi się z wyboru życiowego, z nastawienia egzystencjalnego – nie na odwrót. [...] Taki wybór egzystencjalny pociąga za sobą pewną wizję świata; zadaniem dyskursu filozoficznego będzie wyjaśnienie i racjonalne umotywowanie owego wyboru i wizji. A zatem teoretyczny dyskurs filozoficzny zarówno wynika z egzystencjalnego wyboru pierwotnego, jak i do niego na powrót prowadzi”¹.

Wychodząc od tak zdefiniowanego pojęcia filozofii, Hadot łączy jej początek z wystąpieniem Sokratesa, wskazuje zaś Platona jako tego,

¹ P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna*. Tłum. P. Domański. Przedm. J. Domański. Warszawa 2000, s. 24–25. Odnośnie do relacji teoria – praktyka w filozofii greckiej zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996, s. 3–19.

który w sposób pełny tak rozumianą filozofię sformułował². Nie polemizując ani z przytoczonym określeniem filozofii, ani z rolą Platona w wypracowaniu jej ostatecznych kształtów, należy jednak postawić pytanie, czy w filozofii przedsokratejskiej możliwe jest również dostrzeżenie zależności dyskursu filozoficznego od wyboru egzystencjalnego.

Nie podejmując w tym miejscu próby udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na stawiane pytanie, autor chce skoncentrować się na jednym wątku, mianowicie na polityczno-etycznych aspektach Anaksymandrowskiej zasady τὸ ἄπειρον, która do dziś stanowi przedmiot wielu interpretacji i sporów. Podstawową kwestią jest znaczenie samego pojęcia τὸ ἄπειρον. Etymologicznie rzecz ujmując, przymiotnik ἄπειρος, ἄπειρα, ἄπειρον stanowi negację bądź słowa ἡ πέρα („próba”, „doświadczenie”), bądź słowa τὸ πέρας („koniec”, „kres”, „granicca”): τὸ ἄπειρον można zatem przetłumaczyć jako „niedoświadczony”, „nieskończony”, „nieokreślony”, „nieograniczony”³. Z tej niejednoznaczności samego pojęcia τὸ ἄπειρον wynika wielość interpretacji Anaksymandrowskiej zasady.

Jedna z dwóch najważniejszych interpretacji dostrzega w *apeiron* „nieskończoność przestrzenną”. Jest to interpretacja perypatetycka: „[...] ἄπειρον Anaksymandra – i wszystkich monistów – Arystoteles rozumiał jako nieskończone przestrzennie. Rozważając pojęcie nieskończoności, Arystoteles materialnym zasadom wszystkich φυσικοί uznających nieskończone przypisuje pewną szczególną własność, w wypadku Anaksymandra – chyba cechę pośredniego pierwiastka. Jak się zdaje, Teofrast był przekonany, że Anaksymander nadał pierwotnej substancji nazwę opisującą jej przestrzenne własności, ale nazwa ta nie określała wyraźnie jej rodzaju, mogła jedynie coś sugerować (nie utożsamiono jej z późniejszymi »pierwiastkami«)”⁴. Interpretacja taka, zdaniem niektórych badaczy, zdaje się anachroniczna. W myśl krytyki perypatetyckiego ujęcia Anaksymandrowskiej zasady, pojęcie „nieskończoności” pojawi się w myśleniu greckim wraz z filozofią Melissosa i Zenona, czyli dopiero w koncepcjach eleackich. „Bezkresność” i „bezgraniczność” uosabiane przez *apeiron* traktować należałoby raczej jako „coś” przestrzennie ogromnego, analogicznie do sposobu, w jaki używa tego pojęcia Homer do opisu morza („bezkresne morze” – ὁ ἄπειρος πόντος)⁵. Takie zaś ujęcie τὸ ἄπειρον pro-

² P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna...*, *passim*, zwłaszcza s. 49–67, 72–80.

³ Zob. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 3.

⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Warszawa–Poznań 1999, s. 117.

⁵ Ibidem, s. 118.

wadzi do problematyki periechontologicznej (περιέχειν – „obejmować”, „ogarniać”, „okalać”, „otaczać”).

Korzenie periechontologii sięgają poematów Homera, w których poeta ukazuje Okeanosa jako bezkresną rzekę obejmującą (okalającą) świat⁶. W księdze XVIII *Iliady*, w opisie kucia tarczy Achillesowej przez Hefajstosa, tarcza przedstawia

[...] ziemię, niebo, morze, co się wełni,
Słoneczko niestrudzone i miesiąc w pełni,
Wszystkie gwiazdy, któremi dłoń niebios natkniona,
Plejady i Hyady i moc Oryona⁷.

Najbardziej zewnętrzną, okalającą całość obręcz zdobi wyobrażenie Okeanosa:

Zaś wykuł i nurt wielki rzeki Okeanu
Na ostatniej obręczy tarczy mocno zbitej⁸.

⁶ Zob. ibidem, s. 28–34; D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 84–85. Jak stwierdzają Kirk, Raven, Schofield, „czasem u Homera, zwłaszcza w *Odysei*, Okeanos pojawia się w już szerszym znaczeniu, jako rozległe zewnętrzne morze”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 28; dodać jednak wypada, że również w *Odysei* znajdują się określenia Okeanosa, także jako rzeki:

Synu! Jakżeś się dostał w tę noc hadesową,
Kiedyś żyw? Wam żyjącym strach patrzeć na one
Srogie rzeki wałami zdętymi pędzone!
Najbardziej na Okean, którego nie zbrodzi
Nikt a nikt piesz, chyba w wydrażonej łodzi,

τέκνον ἐμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἡρώεντα
ζωὸς ἑών; χαλεπὸν δὲ τὰδε ζωῶσιν ὀράσθαι.
μέσσω γὰρ μεγάλοι ποταμοὶ καὶ δεινὰ ῥέεθρα,
Ὕκεανὸς μὲν πρῶτα, τὸν οὐ πῶς ἔστι περῆσαι
πεζὸν ἐόντ', ἣν μὴ τις ἔχη εὐεργέα νῆα.

Homer: *Odyseja*, XI, 155–159. Przeł. L. Siemieński. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 204–205.

Por. także np. *Hymn V do Afrodyty*, 227: ναῖε παρ' Ὕκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασιν γαίης „Żyjąc na krańcach ziemi przy nurtach Okeanosa”. Tłum. W. Appel. w: *ΥΜΝΟΙ ΟΜΗΡΙΚΟΙ, czyli Hymny homeryckie*. Tekst, przekład, wstęp i opracowanie W. Appel. Toruń 2001, s. 184.

⁷ Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἡέλιον τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσσαν,
ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἑστεφάνωται,
Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τὸ τε σθένος Ὀρίωνος

Homer: *Ilias*, XVIII, 483–486. Przeł. J. Czubek. Warszawa–Lublin–Łódź–Poznań–Kraków [b.r.w.], s. 378.

⁸ Ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὕκεανοῖο
ἀντυγα παρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.
Ibidem, XVIII, 607–608, s. 381.

Obejmowanie świata nie oznacza wyłącznie aspektu przestrzennego, nadawania granic temu, co przez obejmujące jest otoczone. Okeanos jest także źródłem, zarówno wszelkich wód:

I głębokie wielkiego Okeanu łoża,
skąd biorą wszystkie rzeki początek i morze,
wszystkie studnie i wszystkie potoków źródliska⁹,

jak i samego Słońca:

Helios z nieba zbożne oświecał już łany,
W głębokiej Okeanu toni wykąpany¹⁰.

Wreszcie, jako wręcz zwieńczenie statusu Okeanosa, przypisuje mu Homer funkcję początku wszystkiego i ojca wszystkich bogów:

Odwiedzić na granicach chlebnej ziemi idę
Okeana, szczerp bogów, i matkę Tetydę
[...]
Wszystkie ja inne bogi wnet uśpię wieczyste,
A nawet Okeana uśpię nurty rwiste,
Skąd niebian wszystka rzesza początek wywodzi¹¹.

Reasumując wszystkie omówione cechy Okeanosa jako obejmującego (τὸ περιέχον), należy wskazać na:

1. Obejmowanie w sensie przestrzennym, tzn. nadawanie granic w znaczeniu wydzielenia części przestrzeni, czy wręcz stworzenia przestrzeni przez to, co ograniczające. Poza ograniczającym nie ma przestrzeni, nie ma również żadnej rzeczy.

⁹ [οὐδὲ] βαθυρρεῖται μέγα σθένος Ὀκεανοῖο,
ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν
Ibidem, XXI, 195–197, s. 419.

¹⁰ Ἡέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἄρουρας
ἐξ ἀκαλαρρεῖται βαθυρροῦ Ὀκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιών
Ibidem, VII, 421–423, s. 141.

¹¹ εἴμι γὰρ ὁψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὀκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,
[...]
ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετῶν
ρεῖα κατευνησάμι, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα
Ὀκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται
Ibidem, XIV, 200–201, 244–246, s. 277, 278.

2. Obejmowanie w sensie bycia źródłem (ἡ κρήνη). Wszelkie rzeczy, jak i bogowie wywodzą się z obejmującego, które będąc źródłem wszystkiego (πάντεσσι), wszystko w sobie zawiera (περιέχει).

Zarówno w pierwszym, jak i w drugim znaczeniu τὸ περιέχον temu, „co obejmujące”, przysługuje cecha pierwszeństwa wobec tego, co obejmowane. Τὸ περιέχον jest więc ἀρχή, „obejmujące” i w sensie przestrzennym, i źródłowym, jest „początkiem”.

Periechontologiczne ujęcie ἄπειρον wykacza zatem poza interpretację zasady z perspektywy wyłącznie nieokreśloności przestrzennej. Pojawiające się w periechontologii wskazanie na zasadę jako na źródło prowadzi do problematyki nieokreśloności rodzajowej. Ta druga interpretacja opiera się na założeniu, że skoro τὸ ἄπειρον ma być źródłem wszystkiego, nie może być czymkolwiek z tego, czego jest źródłem. Wszystko bowiem, co ma swe źródło w τὸ ἄπειρον, jest określone rodzajowo, ma cechy. Gdyby zatem „źródło-arche” było czymś z nich, również musiałoby mieć cechy, musiałoby być określonym rodzajem (np. wodą, ogniem lub powietrzem). Jeśli jednak „źródło-arche” byłoby na przykład, jak chciał Tales, wodą, odznaczałoby się cechą wilgotności. Wilgotność jednak, tak jak i każda cecha określona, ma swe przeciwieństwo – nie sposób więc zrozumieć, w jaki sposób z tego, co wilgotne (z tego, co ma określoną cechę), mogłoby powstać to, co suche (czyli to, co mające określoną cechę przeciwną ceście źródłowej). Wnioskiem takiego rozumowania musiała być teza, że źródło nie może mieć żadnej cechy określonej, musi być zatem czymś całkowicie, doskonale nieokreślonym – τὸ ἄπειρον: „Ale niemożliwe jest również, by nieskończone ciało było jedno i proste, czy byłoby to – jak mówią niektórzy – coś poza pierwiastkami, z którego pierwiastki stwarzają, czy też prosto nazwane. Są bowiem tacy, którzy nieskończonym czynią to, co jest obok pierwiastków, jednak nie powietrze lub wodę, aby inne nie zginęły od ich nieskończonej substancji. Pierwiastki są w przeciwieństwie: powietrze na przykład jest zimne, woda wilgotna, a ogień ciepły. Gdyby jeden z nich był nieskończony, pozostałe już by zginęły. Mówią więc, że jest różne, a one z niego powstają”¹².

¹² ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἀπλῶς. εἰσὶν γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἄερα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τὰλλα φθεῖρηται ὑπὸ τοῦ ἀείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἐφθάρτο ἂν ἤδη τὰλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα. Arystoteles: *Fizyka*, 204 b 22–29. Tłum. J. Lang. Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 121.

Nieokreśloność rodzajową τὸ ἄπειρον interpretowano na dwa sposoby. W myśl pierwszego, chciano widzieć w Anaksymandrowskiej zasadzie mieszaninę wszystkich składników. Tak pojęte τὸ ἄπειρον miałyby zatem wszelkie cechy określone, a mając je wszystkie, mogłoby być źródłem każdej z nich. Interpretacja taka nastrocza jednak sporo trudności. Po pierwsze, dzięki posiadaniu, obejmowaniu wszystkich cech określonych sama poniekąd stawiałaby się określona, jako suma tych właśnie wszystkich określoności. Po drugie, w ślad za takim ujęciem podąża, nawet jeśli dzieje się to w sposób milczący, założenie o istnieniu wewnętrznych granic w ramach samej zasady, rozdzielających wszystkie określoności od siebie nawzajem. W konsekwencji sama zasada podlegałaby więc określeniu wewnętrznemu, a będąc, jak powiedziano, jedynie sumą tych określeń, ograniczeń wewnętrznych, stałaby się ograniczoną w sposób również zewnętrzny. Aby obronić tę interpretację, należałoby przyjąć, że τὸ ἄπειρον jako mieszanina nie jest sumą określonych wielości, lecz pewną jednością, w której wielość określoności znajduje się w stanie, używając określenia Arystotelesowskiego, pewnej potencjalności. Najlepszą ilustracją tej interpretacji jest porównanie τὸ ἄπειρον do mieszaniny chemicznej (F.M. Cornford daje przykład mieszaniny wina i wody – wino i woda dadzą się rozdzielić, lecz dopóki są mieszaniną, tworzą nie mającą wewnętrznych granic całość)¹³.

Druga interpretacja, o Arystotelesowskim rodowodzie, ujmuje τὸ ἄπειρον jako substancję pośrednią: „To samo rozumowanie odnosi się do wszystkich pierwiastków [i dowodzi], że wśród nich nie ma takiego jednego, z którego mogłyby powstawać wszystkie. Nie ma zaiste czegoś innego poza tymi, a więc na przykład czegoś pośredniego między powietrzem i ogniem, co by było gęstsze niż powietrze i ogień, bardziej natomiast rozrzedzone niż tamte [pierwiastki]. Ono bowiem w połączeniu z odpowiednim przeciwieństwem byłoby powietrzem lub ogniem. Lecz jednym z dwóch przeciwieństw jest pozbawienie. Wobec tego to [pośrednie] nie może istnieć jako ogołocone (μονοῦσθαι), jak niektórzy twierdzą o tym, co jest bezkresne i wszechogarniające (τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον). Tak więc ono będzie albo którymkolwiek z nich, albo niczym”¹⁴.

¹³ Zob. F.M. Cornford: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge 1952, s. 178; por. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 101.

¹⁴ „Ὁ δ' αὐτὸς λόγος περὶ πάντων, ὅτι οὐκ ἔστιν ἓν τούτων ἐξ οὗ τὰ πάντα. Οὐ μὲν οὐδ' ἄλλο τί γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ ἀέρος καὶ πυρός, ἀέρος μὲν παχύτερον καὶ πυρός, τῶν δ' λεπτότερον ἔσται γὰρ ἀήρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετὰ ἐναντιότητος· ἀλλὰ στερήσις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων· ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται

Interpretacja ta ma również swoje wady, przede wszystkim tę, że jest ona bardzo mocno obciążona myśleniem Arystotelesowskim i do pewnego stopnia stanowi, rzecz można, nadinterpretację. Z zachowanych fragmentów opisujących τὸ ἄπειρον nic nie upoważnia do utożsamienia, a tak czyni to Arystoteles, tego, co różne, inne (τὸ ἕτερον), z tym, co pośrednie (τὸ μεταξύ, τὸ μέσον)¹⁵. Z kolei stwierdzenie „albo którymkolwiek, albo niczym” po pierwsze wynika z uprzednio wskazanego założenia, po drugie zaś z Arystotelesowskiego ujęcia bytu za pośrednictwem kategorii, o czym więc nie można nic orzec, to nie może być bytem, jest zatem niczym (οὐδέν).

Jeśli traktowanie τὸ ἄπειρον zarówno jako mieszaniny, jak i jako substancji pośredniej budzi pewne wątpliwości, to rodzi się pytanie, czy nieokreśloność rodzajowa zasady Anaksymandra może być ujęta precyzyjniej w inny sposób. Pewne wskazówki znajdują się również u Stagiryty. Rodzajowa nieokreśloność, różność, czy też inność wyrażają się przede wszystkim nieśmiertelnością i niezniszczalnością, w konsekwencji zatem boskością pierwszej zasady: „[...] i jest ono boskie, nieśmiertelne bowiem i niezniszczalne, jak mówi Anaksymander i większość filozofów przyrody”¹⁶.

Nieśmiertelność i niezniszczalność są wprawdzie pewnymi określeniami, pewnymi cechami, jednak przede wszystkim są tym, co odróżnia τὸ ἄπειρον od wszystkiego innego od niego. Nie należy zatem interpretować tych określeń w sensie pozytywnym, lecz wyakcentować głównie ich aspekt negatywny, podkreślający inność zasady od świata. Zasada nie podlega Czasowi, który z kolei ogranicza wszystkie inne zasady.

Powraca pytanie, w jakiej relacji wobec siebie pozostają zasada i wszystkie rzeczy. Arystoteles odnosi się do omawianej już problematyki periechontologicznej, wzbogacając ją jednak dookreśleniem za pomocą pojęcia κυβερνᾶν – „rządzić”, „kierować”, „sterować”. Stwierdza Stagiryta: „Dlatego, jak powiedziano, to (*scil.* τὸ ἄπειρον) nie ma początku, lecz samo zdaje się nim być dla innych i otaczać wszystko

μονοῦσθαι ἐκεῖνο οὐδέποτε, ὥσπερ φασὶ τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περίεχον. Ὅμοίως ἄρα ὁτιοῦν τούτων ἢ οὐδέν. Arystoteles: *O powstawaniu i ginieciu*, II, 332a 18–26. Tłum. L. Regner. Warszawa 1981, s. 62–63. Charakteryzując, w tym samym dziele, monistów, stwierdza Arystoteles: „Co do tworzywa zaś będącego ich podłożem jedni utrzymują, że jest jedno, a więc na przykład zakładają, że jest nim powietrze lub ogień, lub coś pośredniego między nimi (οἷον ἀέρα τιθέντες ἢ πῦρ ἢ τι μεταξύ τούτων)”. Ibidem, 328 b 33–35, s. 52.

¹⁵ Por. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 101–102.

¹⁶ καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων. Arystoteles: *Fizyka*, IV 4, 203 b 13–15.

i wszystkim kierować (κυβερνᾶν), jak mówią ci, którzy nie nadają cechy przyczyny czemuś innemu niż temu, co nieskończone (τὸ ἄπειρον)”¹⁷. Wyłania się jednak następna trudność, mianowicie ustalenie, jak należy rozumieć pojęcie κυβερνᾶν.

Nie sposób przecenić wagi odpowiedzi na to pytanie, rzutuje ona bowiem na interpretację nie tylko samej zasady Anaksymandra, ale również na istotę całej filozofii jońskiej, ponieważ zaś w następstwie dotyczy charakteru filozofii greckiej jako całości.

We wszystkich trzech zachowanych wersjach przekazu Teofrasta, dotyczących koncepcji Anaksymandra, znajdują się odniesienia do roli, jaką odgrywa czas w filozofii milezyjskiego filozofa. W jednej z tych wersji, mianowicie w świadectwie Simplikiosa, znajduje się domniemany cytat z Anaksymandra. Brzmi ten fragment następująco: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczą, »zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu« (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν), jak mówi w tych raczej poetyckich słowach”¹⁸.

Przytoczony fragment sprawia komentatorom wiele trudności. Najważniejszą z nich jest ustalenie, które słowa są zachowanym oryginałem z Anaksymandra¹⁹. Niezależnie od wielości naukowych ustaleń dotyczących oryginału, historycy filozofii są w zasadzie zgodni, że fragmenty dotyczące czasu, konieczności, sprawiedliwości i niesprawiedliwości są pochodzenia Anaksymandrowskiego. Jak jednak należy w przytoczonym fragmencie rozumieć te wszystkie pojęcia? Co stanowi ich kontekst?

Najogólniej ujmując to zagadnienie, stwierdzić można, że fragment Anaksymandra może być analizowany w sposób trojaki:

- 1) wyłącznie kosmologiczny,
- 2) wyłącznie etyczny,
- 3) zarówno kosmologiczny, jak i etyczny.

¹⁷ διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή· ἀλλ’αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας. Ibidem, 203 b 10–13.

¹⁸ ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Simplikios: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 24, 18–21. Tłum. J. Lang. Pozostałe dwa świadectwa – Hipolita i psuedo-Plutarcha – uwzględniają, jak już powiedziano, czynnik Czasu, lecz będąc mniej wiernym przekazem Teofrasta, nie łączą Czasu z zagadnieniem sprawiedliwości.

¹⁹ Zaznaczony cytat jest interpretacją G.S. Kirka, J.E. Ravena i M. Schofielda: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 125–126. Odnosnie do różnych interpretacji i ujęć tego zagadnienia zob. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 86–92.

Interpretacja ujmująca fragment B 1 wyłącznie w sensie kosmologicznym podejmuje przede wszystkim zagadnienie przeciwieństw i ich wzajemnej relacji, a także odniesienia przeciwieństw do τὸ ἄπειρον: „Dawno już zauważono, że aby rzeczy mogły popełnić na sobie nawzajem jakąś niegodziwość, muszą być równe, choć nie tożsame. Będą to więc zapewne przeciwieństwa tworzące zróżnicowany świat”²⁰. Interpretacja ta wskazuje na Anaksymandra jako na pierwszego filozofa podejmującego, zreinterpretowane później przez Heraklita, zagadnienie walki przeciwieństw. W ujęciu Anaksymandra walka ta prowadzi do dominacji któregoś z elementu par przeciwieństw („niesprawiedliwość” – ἀδικία), która to dominacja wywołuje reakcję drugiego przeciwieństwa, jednakże nie prowadzi to do stanu równowagi, lecz do dominacji z kolei pierwotnie poszkodowanego (kolejna „niesprawiedliwość”). Świat jest więc permanentnym polem walki przeciwieństw, miejscem wzajemnych „niesprawiedliwości”, których kres nadejdzie wprawdzie niekoniecznie w sposób natychmiastowy (lecz wraz z Czasem – ὁ χρόνος), jednak z nieuchronną i nieubłaganną mocą konieczności (τὸ χρεών) – ów kres to „sprawiedliwość” (ἡ δίκη), polega zaś ona na zrównaniu wszystkiego w τὸ ἄπειρον²¹.

Przyglądając się tej kwestii wyłącznie z perspektywy kosmologicznej, wyprowadzić można pewne wnioski związane z ogólnymi tezami dotyczącymi powstania i struktury świata. Niezbywalną cechą rzeczywistości jest bezustanny ruch wynikający z permanentnej walki przeciwieństw. Jednakże ruch ten jest „niesprawiedliwością” – przewaga jednego z elementów którejś z par przeciwieństw może doprowadzić do zniszczenia drugiego. Powraca więc argument i sposób rozumowania, który stał u podstaw przyjęcia przez Anaksymandra τὸ ἄπειρον jako zasady wszechrzeczy: aby rzeczywistość składająca się z przeciwieństw mogła zaistnieć, jej źródłem musi być „coś” od wszystkich tych przeciwieństw różne – τὸ ἄπειρον. Rola τὸ ἄπειρον nie wyczerpuje się jednak wyłącznie w byciu źródłem-początkiem. Jest ono

²⁰ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 126–127.

²¹ Wedle F.M. Cornforda wyłaniające się z τὸ ἄπειρον przeciwieństwa odpowiadają porom roku. Wpływ zmian pór roku na koncepcję Anaksymandra podkreślają także Kirk, Raven i Schofield. Wśród innych interpretacji fragmentu B 1, akcentujących aspekt kosmologiczny, wskazać należy na te, które akceptując interpretację z perspektywy walki przeciwieństw, rozszerzają ją na wszelkie rzeczy indywidualne (np. W. Jaeger, G. Burch, H.F. Cherniss, W.J. Matson, P. Seligman), a także na interpretację, której autorem jest H. Fränkel, widzącym „niesprawiedliwość” w jednych rzeczy wobec innych w tym, że „zawłaszczają one potencjalność miejsca innych rzeczy, przez co nie mogą one powstać w danym miejscu”. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 91.

także zasadą utrzymującą ład w świecie, którego jest przyczyną-źródłem-początkiem. To ἄπειρον wyrazić można w ten sam sposób w odniesieniu do jego roli jako źródła-początku, jak i zasady: jest ono różne (ἕτερον) od wszystkich przeciwieństw i wprowadza w relacje między nimi równość (ἡ ἰσότης), będącą warunkiem powstania i trwania świata.

Wprowadzanie równości między przeciwieństwami oddaje znaczenie rozważanego słowa κυβερνᾶν. Obejmująca (περιέχειν) rzeczywistość nieokreślona zasada-źródło (τὸ ἄπειρον) rządzi-kieruje wszystkim (πάντα κυβερνᾶν), używając jako narzędzia Czasu (ὁ χρόνος), w sposób konieczny (τὸ χρεὼν) wprowadzając słuszość-sprawiedliwość-wyrok-równość (ἡ δίκη, ἡ ἰσότης) w relacje między konstytuującymi świat przeciwieństwami, między którymi trwa bezustanna walka, odciskająca się krzywdami-niesprawiedliwościami (αἱ ἁδίκαι, ἡ ἁδικία), które są naruszeniem równości-równowagi (ἡ ἰσότης), stanowiącej podstawę ładu kosmicznego.

Terminologia, którą stosuje Anaksymander, jak i jego interpretatorzy, przywodzi na myśl problematykę polityczną. Rodzi się zatem pytanie, czy ta zbieżność terminologiczna to wyłącznie kwestia metafory, czy też raczej analogii. Jak stwierdza Werner Jaeger: „Anaksymander wyobraża sobie konkretnie, że »rzeczy« toczą ze sobą spór, zupełnie jak ludzie przed sądem. Widzimy przed sobą jońską polis: oto rynek, na którym wymierza się sprawiedliwość, oto sędzia, który zasiada w trybunale i ustala (*tattei*) grzywnę. Ma on na imię Czas. Znamy go już z poglądów politycznych Solona: jego władzy nic się nie wymknie”²².

Zestawienie koncepcji Anaksymandra z zachowanymi fragmentami dzieł Solona²³ zdaje się potwierdzać tezę o analogii, dotyczącej nie tylko samej terminologii, używanej przez obu autorów, lecz także wielce zbliżonego ujęcia rzeczywistości: różnica w istocie dotyczyłaby wyłącznie, choć i to w stopniu mniejszym, niżby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka, zakresu powszechności obowiązywania

²² W. Jaeger: *Paidea. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 238.

²³ Na podobieństwo między koncepcjami Anaksymandra i Solona wskazuje, oprócz Jaegera, wielu autorów. Zob. np. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 128; D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 95. Podkreślić należy, że w literaturze przedmiotu wskazuje się również na związki między Solonem i Talesem: „Chociaż porównanie Talesa do współczesnego mu poety i prawodawcy Solona może się wydawać naciągane, pozwala wskazać pewne interesujące cechy wspólne tych dwóch postaci”. G.E.R. Lloyd: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. J. Lesiński. Warszawa 1998, s. 21.

określonego porządku. Konieczne jest więc przedstawienie głównych tez koncepcji jednego z najwybitniejszych w dziejach ateńskich mężów stanu.

Głównym punktem odniesienia refleksji Solona jest ateńska *polis*²⁴. Ona to stanowi niejako odpowiednik Anaksymandrowskiego kosmosu. Na mocy wyroku Zeusa ateńska *polis* „nigdy nie zginie”, jednakże największe niebezpieczeństwo grozi miastu ze strony jego mieszkańców:

[...]

Własnym atoli szaleństwem to miasto zniszczyć wspaniałe
pragną jego mieszkańcy, własnym zyskom powolni.
Myśl i ludu, i wodzów bezbożna; z powodu zaś wielkiej
pychy niechybnie im przyjdzie liczne wycierpieć nieszczęścia,
zgoła bowiem nie wiedzą, jak strzec się, by w przesyt nie popaść,
ani jak radość obecną uczcić biesiadą w spokoju.

lecz w bogactwie wzrastają czynom bezbożnym powolni.

ani majątków świątynnych, ani publicznych nie szczędząc,
każdy skądinąd kradzieżą przywłaszczyc sobie coś pragnie.

[...] ²⁵

Nieograniczona chęć posiadania, którą powodują się mieszkańcy Aten, prowadzi w sposób nieunikniony do największego nieszczęścia dla miasta i jego mieszkańców – do wojny domowej:

[...]

Oto już nieunikniona niedola ku miastu się zbliża,
zmierza krokiem pośpiesznym czas nieszczęsnej niewoli,

²⁴ Jak stwierdza Stanisław Stabryła, „Do najwybitniejszych przedstawicieli elegii greckiej zalicza się Solon, ateńskiego męża stanu, myśliciela i poetę, którego twórczość związana była z jego działalnością publiczną i walką polityczną”. S. Stabryła: *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*. Wrocław 2002, s. 46.

²⁵ αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
ὑβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ
πλουτέουσιν δ' ἄδικοις ἔργμασι πειθόμενοι
οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,

Solon, fragm. 4, 5–13. Tłum. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, s. 304.

który wojnę domową i waśń drzemiącą obudzi –
ona dla wielu wyznaczy kres uroczej młodości.
[...]²⁶

„Nieunikniona niedola” (τὸ ἔλκος ἄφυκτον) jest spowodowaną Bezprawiem (ἡ Δυσνομία)²⁷ karą, wymierzoną przez Dike:

[...]
nawet czcigodne zasady Dike ich wstrzymać nie mogą,
która, acz milczy, i przeszłość pamięta, i zna terażniejszość,
kiedy zaś pora nadejdzie, karę za wszystko wymierzy.
[...]²⁸

²⁶ τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,
ἔς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὕδοντ' ἐπεγείρει,
ὅς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην

Ibidem, 17–19, s. 305.

²⁷ „Serce mi każe o tym pouczyć Aten mieszkańców,
jako że miastu najwięcej nieszczęść Bezprawie przynosi”
ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,
ὥς κακὰ πλείστα πόλει Δυσνομίῃ παρέχει

Ibidem, 30–31, s. 305.

²⁸ οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γινόμενα πρό τ' ἐόντα,
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἤλθ' ἀποτετισμένη

Ibidem, 14–16, s. 304–305. W innym miejscu Solon stwierdza:

„Rad bym majątek posiadać, atoli niesłusznie go zdobyć
nie chcę, za wszystko wszak później każe nam Dike zapłacić”
 χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἤλθε δίκη.

Ibidem, fragm. 13, 7–8, s. 300.

Koresponduje z tym fragm. 33:

„Niezbyt mądrym się okazał Solon ani zbyt rozsądnym,
bowiem wcale nie skorzystał, kiedy bóg mu szczęście dawał.
Chociaż wielką sieć zarzucił i go połów aż zadziwił,
nic dla siebie nie wyciągnął wraz z rozsądkiem tracąc głowę.
Gdybym ja był przejął władzę, wziąłbym bogactw moc niezmierną,
choćbym tylko jednodniowym miał w Atenach być tyranem;
później niechby darli skórę ze mnie, niechby szczelił i ród mój”.
οὐκ ἔφθ' Ὀδῶν βαθυφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνὴρ·
ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο·
περιβαλὼν δ' ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτῇ καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς·
ἤθελον γὰρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβῶν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μοῖνον ἡμέρην μίαν,
ἄσκηδ' ὕστερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι γένος.

Zob. także list Solona do Pizystrata w: Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 1988, I 2, 66–67, s. 44.

Kara jest wprawdzie nieunikniona, lecz nie znaczy to, iż natychmiastowa. Nieuniknioność, konieczność kary skorelowana musi być z Czasem, który „jest w każdej sytuacji indywidualnie zasądzany”²⁹:

[...]

Krótko śmiertelnych radują zyski, co z pychy się biorą,
Zeus wszak im wszystkim koniec wyznacza, a tak niespodzianie,
jako wiatr ów wiosenny, który chmury rozpędza
chyżo, i morską pustynię od dna samego po fale
wzburza, a potem na ziemię spada, bogatą w pszenicę,
niszcząc piękne zasiewy, ku górnej się bogów siedzibie
wzbija, by wreszcie ponownie nieba ukazał się błękit,
słońca zaś moc promieniami jaśniała pięknie nad ziemią
żyzną – chmury jakowejs dojrzeć już wówczas nie sposób –
tak i Zeusa kara się spełnia: aczkolwiek nie zawsze
bywa on, niby śmiertelny człowiek, skory do gniewu,
niemniej nikt jego pomście nie ujdzie nigdy, ktokolwiek
w sercu swym chowa występki – koniec to wszystko objawia;
jeden karę ponosi natychmiast, drugi zaś później,
ci, co sami jej ujdą, bogów wyrokiem nie tknięci,
znajdą ją później; za czyny rodziców karę poniosą
albo dzieci niewinne, albo ród ich w przyszłości.

[...] ³⁰

Jedyną możliwością uniknięcia nieszczęść, zarówno dla jednostki, jak i dla *polis*, jest postępowanie zgodne z „zasadami Dike” (τὰ

²⁹ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 128.

³⁰ οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει
ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δὲ
ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἴψα διεσκέδασεν
ἡρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτοιο
πυθμένα κινήσας, γῆν κάτα πυροφόρον
δηιώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν,
λάμπει δ' ἡελίοιο μένος κατὰ πίονα γαῖαν
καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδ' ἔν' ἔστιν ἰδεῖν.
τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι
ὥσπερ θνητὸς ἄνθρωπος γίγνεται ὀξύχολος,
αἰεὶ δ' οὐ ἐλέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχηι,
ἥλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.

Solon, fragm. 13, 16–32, s. 300–301.

Δίκης θέμεθλα). Postępowanie takie przejawia się „Praworządnością” (ἡ Εὐνομία), która wprowadza w *polis* ład, nadaje kres wszelkiej nieprawości i niezgodzie:

[...]

gdzie Praworządność natomiast, tam wszystko stosowne
i słuszne;

ona też często więzy ludziom występny nakłada,
gładzi nierówność, pychę przyćmiewa, przesyt usuwa,
sprawia także, że więdnie kwiat z zaślepienia wyrosły,
prawa wykrętne prostuje, a czyny zuchwałe nad miarę
kończy i kres też wyznacza czynom powstałym z niezgody,
gniew, co z waśni nieszczęsnej się zrodził, uśmierza,
i wszystko, dzięki niej wśród ludzi słuszne jest i roztropne³¹.

Złe prawa (Bezprawie – ἡ Δυσνομία) prowadzą do zguby *polis*, dobre (Praworządność – ἡ Εὐνομία) zaś gwarantują powodzenie. Dobrymi prawami są te, które zgodne są z postanowieniami bogów i ostatecznie ocenione zostaną „przed sądem wieków” („przed sądem Czasu” – ἐν δίκῃ Χρόνου). Rola rządzącego sprowadza się przede wszystkim do utrzymywania ładu, którego istotą jest równowaga między ludem i jego przeciwnikami (mówiąc bardziej abstrakcyjnie i ogólnie: między przeciwnościami w państwie):

Bo kiedy lud dla jego dobra zgromadziłem,
Nim rzecz się dokonała, czy przestałem działać?
Niech obok sądu wieków przyszłych świadkiem będzie
Najpotężniejsza macierz bogów olimpijskich,
Najlepsza także, Ziemia czarna, z której niegdyś
Dłużnicze słupy zniosłem wszędy powbijane,
I ja, znękaną przedtem, wolną uczyniłem.
Z powrotem do ojczystych Aten, bogów dzieła,
Przywiódłem wielu: tych sprzedanych zgodnie z prawem,
I tych bezprawnie, oraz tych, co z niemożności
Spłacenia długów uciekali, już nie pomnych

³¹ Εὐνομίῃ δ'εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα,
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραῦνει· παύει δ' ἔργα διχοστασίης,
παύει δ' ἀργαλέης ἐριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

Solon, fragm. 4, 32–39, s. 305.

Attyckiej mowy, bowiem wszędy się tułali.
 I tu na miejscu niegodziwie zniewolonych,
 Co obawiali się zachcianek swego pana,
 Wolnością obdarzyłem; to zdziałąłem,
 Złączywszy w jedno siłę oraz sprawiedliwość.
 Zrobiłem i spełniłem to, co przyrzekałem,
 Tak samo dobrym, jak i podłym dałem prawa,
 Złączywszy wszystkich łądem sprawiedliwym.
 A gdyby inny ktoś, jak ja, pochwycił oścień,
 Ktoś nierozumny, człowiek żądny bogactw,
 Nie zdołałby powstrzymać ludu; gdybym tego,
 Co lud dla swoich przeciwników, pragnał,
 Lub tego, co ludowi gotowali tamci,
 To miasto wtedy wielu by straciło mężów.
 [...] ³²

W ujęciu Solona, jak wspomniano, *polis* odpowiada strukturze kosmosu. Tym zaś, co dla *polis* odgrywa rolę miary, co wprowadza w jej funkcjonowanie ład, jest *Dike*. Prawodawca, który ma na celu dobro całej *polis*, powinien w swych działaniach i postanowieniach

³² ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον
 δῆμον, τί τοῦτων πρὶν τυχεῖν· ἐπαυσάμην;
 συμμαρτυροῖη ταῦτ' ἄν ἐν δίκῃ Χρόνου
 μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
 ἄριστα, Γῇ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε
 ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῇ πεπηγότας,
 πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη.
 πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' ἐς θεόκτιτον
 ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
 ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ
 χρεοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν
 ἰέντας, ὥς δὴ πολλαχῇ πλανωμένους·
 τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
 ἔχοντας, ἦθη δεσποτέων τρομεομένους,
 ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει
 ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας
 ἔρεξα, καὶ διήλθον ὥς ὑπεσχόμην·
 θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
 εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
 ἔγραψα. κέντρον δ' ἄλλος ὥς ἐγὼ λαβὼν,
 κακοφραδὴς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνὴρ,
 οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον
 ἅ τοις ἐναντίοισιν ἥνδανεν τότε,
 αὐτίς δ' ἅ τοῖσιν οὔτεροι φρασάιατο,
 πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἢδ' ἐξηρώθη πόλις.
 Solon, fragm. 36, 1–25, s. 313–314.

wzorować się na jej „czcigodnych zasadach”. Najważniejsza jego rola polega na ustalaniu równowagi między przeciwieństwami w *polis* – to zaś wymaga od niego zupełnej bezstronności:

A ja stanąłem murem jak wśród wrogich szyków
Pomiędzy nimi...³³

Tak rozumiana bezstronność odpowiada rodzajowo pojętej nieokreśloności. Czynniki (miara) wprowadzający ład w całość musi być różny od wszelkich elementów na tę całość się składających:

[...]
Dla tych powodów bronić zewsząd się musiałem,
Jak wilk zwijając się pomiędzy psów gromadą³⁴.

Tę bezstronność podkreśla Solon wielokrotnie, wskazując, że wszelkie działania i prawne ustalenia podejmował, zawsze mając na

³³ ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμῳ
ὄρος κατέστην.

Solon, fragm. 37, 9–10, s. 314.

Z tymi sugestiami koresponduje opinia Arystotelesa przedstawiona w *Ustroju politycznym Aten*:

εἰπὼν ὡς οὐχ ἥξει δέκα ἐτῶν. οὐ γὰρ οἶεσθαι δίκαιον εἶναι τοὺς νόμους ἐξηγεῖσθαι παρὼν, ἀλλ' ἕκαστον τὰ γεγραμμένα ποιεῖν. ἅμα δὲ καὶ συνέβαινεν αὐτῷ τῶν τε γνωρίμων διαφόρους γεγενῆσθαι πολλοὺς διὰ τὰς τῶν χρεῶν ἀποκοπὰς, καὶ τὰς στάσεις ἀμφοτέρως μεταθέσθαι διὰ τὸ παράδοξον αὐτοῖς γενέσθαι τὴν κατάστασιν. ὁ μὲν γὰρ δῆμος ᾤετο πάντ' ἀνάδαστα ποιήσιν αὐτόν, οἱ δὲ γνώριμοι πάλιν εἰς τὴν αὐτὴν τάξιν ἀποδώσειν, ἢ μικρὸν παραλλάξῃν. ὁ δὲ Σόλων ἀμφοτέροις ἠναντιώθη, καὶ ἐξὸν αὐτῷ μεθ' ὁποτέρων ἐβούλετο συστάνα τυραννεῖν, εἴλετο πρὸς ἀμφοτέρους ἀπεχθῆσθαι, σώσας τὴν πατρίδα καὶ τὰ βέλτιστα νομοθετήσας

[...] „zapowiedział, że nie wróci przed upływem dziesięciu lat. Powiedział, że nie uważa za właściwe, by miał osobiście prawa objaśniać, lecz każdy powinien postępować zgodnie z tym, co zostało zapisane. Równocześnie dołączyła się do tego i ta okoliczność, że wielu z możliwych wrogo było doń usposobionych z powodu zniesienia długów, i obydwie stronnictwa zmieniły swój stosunek do niego, ponieważ wprowadzony ustroj zawiódł ich oczekiwania. Lud bowiem myślał, że Solon przeprowadzi podział wszystkich gruntów, możni znów spodziewali się, że przywróci pierwotny stan albo nieznacznie go tylko zmieni. Solon jednak przeciwstawił się jednemu i drugiemu, i chociaż mógł wprowadzić tyranie – jeśliby się oparł na jednym czy drugim stronnictwie – wołał ściągnąć na siebie nienawiść obu stron, on, który ocalił ojczyznę i najlepsze ustanowił prawa”. Arystoteles: *Ustrój polityczny Aten*, 11, 1, 5–2, 10. Tłum. L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, s. 706.

³⁴ τῶν οὐνεκ' ἄλκῃν πάντοθεν ποιούμενος
ὥς ἐν κυσὶν πολλῇσιν ἐστράφην λύκος.

Solon, fragm. 36, 26–27, s. 314.

uwadze całość *polis*, nigdy zaś interes poszczególnych grup (wskazuje głównie dwie przeciwstawne sobie grupy: lud i arystokrację):

Bowiem tyle, co trzeba, ludowi władzy przyznałem,
ani mu czci nie ujmując, ani jej dając zbyt wiele;
tym zaś, co władzę dzierżyli i podziw budzili majątkiem,
też nakazałem wyzbyć się tego, co z hańby się bierze.
Tarczą mocną i jednych, i drugich chroniąc stanąłem,
żadnej stronie nie dałem niesprawiedliwie zwyciężyć³⁵.

Nieokreśloność miary ma jednak wymiar przekraczający aspekt wyłącznie analogiczny wobec bezstronności. Nieokreśloność, a precyzyjniej ujmując: bezkresność miary, ma także wymiar, używając terminologii filozoficznej, epistemologiczno-ontologiczny:

Miarę wiedzy, co jest niewidzialna, trudno uchwycić (*χαλεπώτατον*),
ona zaś – jedna jedyna – krańce wszystkiego ogarnia³⁶.

Dike-Miara jest zatem tym, co „krańce wszystkiego ogarnia” (*πάντων πείρατα ἔχει*), sama zaś jest nieokreślona w dwojakim znaczeniu:

1) różności od wszelkich elementów całości, odpowiadającej rodzajowej nieokreśloności *τὸ ἄπειρον*;

2) „nieuchwytności”, czy też „niedostępności” (wyrażonym w metaforycznym użyciu słowa – *ἡ χαλεπότης*, oznaczającym „trudność w rozumieniu”).

Ludzki rozum nie jest w stanie ująć najwyższej mądrości (*ἡ γνωμοσύνη*) i w pełni jej określić. Jest ona zatem czymś nieokreślonym, jednakże nie w sposób absolutnie bezwzględny, lecz w relacji do możliwości poznania przez elementy nią określone, i również z tym zastrzeżeniem, że jeżeli nie istnieje możliwość pełnego jej uchwycenia, możliwe jest stopniowe poszerzanie wiedzy na jej temat³⁷.

³⁵ δῆμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἐπαρκεῖν,
τιμῆς οὐτ' ἀφελὼν οὐτ' ἐπορεζάμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·
ἔστιν δ' ἀμφιβαλὼν κρατερόν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἶας οὐδετέρους ἀδίκως.

Solon, fragm. 5, 1–6, s. 306–307.

³⁶ γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.

Solon, fragm. 16, 1–2, s. 309.

³⁷ „Starszy z dnia na dzień – ciagle wielu rzeczy się ucze”.

γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος

Solon, fragm. 18, 1, s. 311.

Zagadnienie możliwości poznania Miary, której najważniejszymi cechami są nieokreśloność-różność i nieokreśloność-niedostępność, prowadzi do pytania, czy jednak pozytywna, choć w znacznej mierze bardzo ograniczająca ludzki potencjał w tej dziedzinie, odpowiedź Solona nie stanowi pewnej sprzeczności wewnątrz jego koncepcji. Wszak jeśli Miara jest, choć nie w pełni, możliwa do uchwycenia, to czy można dalej uznawać ją za nieokreśloną? To pytanie należy analogicznie odnieść także do Anaksymandrowskiej zasady. Wydaje się, że w przypadku Solona trzeba podkreślić pewien aspekt praktyczny. Mądrość, o której wspomina, wynika nie tyle z poznania teoretycznego, ile z doświadczenia. Solon mówi przede wszystkim z perspektywy męża stanu. Tym zaś, co dla męża stanu najważniejsze, co rzeczywiście stanowi najobszerniej poruszane przez niego zagadnienie, to powodzenie państwa. I ta perspektywa prowadzi Solona do wniosku, że największym dobrodziejstwem dla *polis* jest ład, najgorszym zaś nieszczęściem – jego przeciwieństwo: bezład. Dostrzega także, że tym, co ład wprowadza, jest Praworządność (ἡ Εὐνομία), Bezprawie (ἡ Δυσνομία) zaś odpowiada za bezład. Nie sposób wprowadzić sformułować ostatecznie pod względem treściowym Prawa, jednakże, o czym wspomina przywoływany już fragment 4, praktyczne skutki świadczą za Praworządnością i Bezprawiem.

W ramach *polis* prawo odgrywa rolę czynnika obejmującego i określającego. Podkreślić jednak należy, że pod terminem „Praworządność” (ἡ Εὐνομία) Solon rozumie nie tylko zgodność postępowania rządzących i rządzonych z ustalonym w danej *polis* prawem, lecz odnosi to pojęcie również do treści prawa, które musi być zgodne z „czcigodnymi zasadami” Dike – musi być słuszne, sprawiedliwe. Koncepcja Solona, choć punktem jej wyjścia i najważniejszym celem jest ład w *polis*, wykracza poza wyłącznie polityczną perspektywę. Dike-Miara pozostaje jednak niezależna od ludzkiego poznania, stanowi czynnik boski. Człowiek powinien dążyć do jak najlepszego zrozumienia jej zasad i na niej oprzeć prawo *polis*. Najogólniej formułując te „czcigodne zasady”, sprowadzić je można do równowagi i ładu między wszelkimi elementami całości.

Z zachowanych fragmentów pism Solona nie wynika wprawdzie wprost, że rozciągnął on swą koncepcję również na pozaludzką część kosmosu³⁸, jednakże oparcie politycznego ładu na czynniku boskim (Dike-

³⁸ Choć, jak wielokrotnie podkreślano, Solon prezentuje głównie punkt widzenia męża stanu, to jednak swą fundamentalną tezę o rozumnym ładzie rozciąga na całość ludzkiego życia. Zob. fragm. 27, w którym ukazuje ludzkie życie podzielone na siedmioletnie okresy i właściwe każdemu z nich cnoty i godne starań przedsięwzięcia. Por. S. Stabryła: *Historia literatury starożytnej...*, s. 46, gdzie stwierdza:

-Miara) pozwala na takie rozszerzenie. I na tym zasadniczo polega, wedle Wernera Jaegera, filozoficzna koncepcja Anaksymandra: „Myśl Solona była następująca: Dike jest niezawisła od ludzkiej, ziemskiej sprawiedliwości, nie przychodzi też z zewnątrz jako doraźna interwencja karzącej sprawiedliwości bogów, [...] lecz spełnia się immanentnie jako wyrównanie, które następuje bezwarunkowo – i to właśnie ta jej nieuchronność jest »karą Zeusa« i »pochodzącą od bogów odpłatą«. Anaksymander idzie jeszcze dalej. On dostrzega to wieczne spełnianie się sprawiedliwości nie tylko w życiu ludzkim, ale w całym świecie, w kręgu wszelkich spraw. Objawiająca się w sferze ludzkiej nieuchronność tej sprawiedliwości nasuwa mu myśl, że także porządek natury, jej siły i sprzeczności równie jak ludzkie podlegają jakiemuś immanentnemu prawu i że wedle niego dokonuje się ich wzrost i zanik”³⁹.

Tabela 1 jest próbą zastawienia głównych tez koncepcji obu myślicieli.

Tabela 1

Główne tezy koncepcji Solona i Anaksymandra

Główne elementy koncepcji	Solon	Anaksymander
Najwyższa zasada i jej cechy	Dike – bezstronność – różna od elementów jej podlegających – nieokreśloność w znaczeniu nieuchwytności poznawczej	Apeiron – nieokreśloność rodzajowa – różna od wszelkich rodzajów – nieokreśloność przestrzenna
Sposób oddziaływania zasady	konieczny, obejmuje wszystko i rządzi wszystkim	konieczny, obejmuje wszystko i rządzi wszystkim
Czynnik wspomagający zasadę	Czas	Czas
Funkcja zasady	wprowadzanie ładu	początek wszystkiego i wprowadzanie ładu
Przedmiot władzy zasady	<i>polis</i>	kosmos
Istota realizacji funkcji	wprowadzanie równowagi między przeciwieństwami w <i>polis</i>	wprowadzanie równości między przeciwieństwami w kosmosie

dza: „W elegiach Solona propaganda polityczna przeplata się z refleksją moralną i filozoficzną na temat sytuacji człowieka i jego losu”. Zob. też np. A. Szastyńska-Siemionowa: *Solon*. W: *Słownik pisarzy antycznych*. Red. A. Świerkówna. Warszawa 2001, s. 465–467.

³⁹ W. Jaeger: *Paideia...*, s. 238.

W obu koncepcjach niezwykle istotną rolę odgrywa konieczność. Nie oznacza ona jednak absolutnej niemożności sprzeciwiania się, oporu wobec postanowień Dike-Apeiron. Zarówno Anaksymandrowskie przeciwieństwa, jak i obywatele *polis* Solona walczą z koniecznością (na tym właśnie polega ich wina). Ostatecznie jednak zatrumfuje Dike-Apeiron. Możliwość sprzeciwienia się postanowieniom Dike uwypuklił szczególnie Solon – wszak jest ona podstawą złych działań człowieka, przede wszystkim złych rządów w *polis*. Tabela 2 ukazuje główne cechy dobrych (Praworządnych) i złych (Bezprawnych) rządów w państwie, stanowi zarazem ilustrację możliwości poruszania się człowieka (a w odniesieniu do koncepcji Anaksymandra – wszelkich elementów kosmosu) w ramach wszechpanującej konieczności mówiąc inaczej, ukazuje granice ludzkiej wolności.

Tabela 2

Główne cechy dobrych i złych rządów w państwie

Główne cechy	Praworządność	Bezprawie
Istota	zgodność z Dike	niezgodność z Dike
Cel	korzyść <i>polis</i> jako całości	korzyść pewnych elementów <i>polis</i> ze szkodą dla całości
Sposób realizacji	wprowadzanie sprawiedliwości (<i>dike</i>), której istotą jest równowaga między elementami <i>polis</i>	niesprawiedliwe wywyższanie jednych elementów <i>polis</i> ponad inne
Skutki dla <i>polis</i>	ład, słuszność, roztropność, pokój	beład, wojna, niezgoda, gniew

Wnioski, jakie wypływają z dotychczasowych analiz, są wielorakie. Przede wszystkim wydaje się, że zestawienie koncepcji Solona i Anaksymandra wskazuje na wyraźne analogie między nimi, choć nie sposób nie dostrzec także różnic, głównie zaś tej, która dotyczy powszechności ich ważności. Niemniej prowadzi to do konstatacji, że spośród zarysowanych trzech zasadniczych sposobów interpretowania myśliciela z Miletu (zob. s. 266) najwłaściwszy wydaje się ten, który ujmuje jego koncepcję jako etyczno-kosmologiczną. Co jednak godne szczególnego podkreślenia, tym, co pierwotne, nie jest pewna opcja kosmologiczna, do której dochodzi się na drodze czysto teoretycznych spekulacji, a których cele sprowadza się wyłącznie do bezinteresownego, poznawczego zadania. Punktem wyjścia jest myśl etyczno-prawno-polityczna, którą następnie niejako rozciąga się na

całość kosmosu, tworząc tym samym, rzecz można, kosmologiczne uzasadnienie myśli stanowiącej pierwszą refleksję.

Jak zatem najbardziej syntetycznie ująć koncepcję jońskiego myśliciela? Kontynuując rozpoczęte przez Talesa poszukiwanie zasady wszechrzeczy, Anaksymander dochodzi do następujących ustaleń:

1. Świat jako całość zdaje się pewną uporządkowaną strukturą na wzór *polis*, panuje w nim ład rozumiany jako zgoda i pokój.

2. Tym, co zapewnia w świecie ład, jest zasada, która aby móc pełnić swą funkcję, musi zostać z tego świata wyodrębniona zarówno pod względem przestrzennym (zasada jest bezkresna i jednocześnie obejmuje kres wszystkiego), jak i rodzajowym. To swoista analogia do czynnika wprowadzającego ład w *polis*: czynnikiem tym jest prawo (które, aby pełniło należycie swą funkcję, musi pozostawać w zgodzie z Prawem, czyli z Dike); tak jak τὸ ἀπείρον wobec kosmosu, tak ono obejmuje i kieruje wszystkim w *polis*. Prawo jest bezstronne i jako Dike, nie w pełni ujmowalne przez ludzki umysł.

3. W świecie panuje ład, jednakże dostrzec można również zjawiska jemu przeciwne – tak samo jak w *polis*, gdzie dochodzi do sporów, konfliktów, a nawet wojen. Przyczyna tych zjawisk wywołujących bezład tkwi w ścieraniu się przeciwieństw i zachwianiu równowagi między nimi. Jednakże te zaburzenia zostają przewyciężone przez Dike, w sposób nieunikniony, z pomocą Czasu.

4. W kosmosie zatem, analogicznie do *polis*, panuje sprawiedliwość, która z jednej strony utożsamiona zostaje z równowagą między wszelkimi elementami całości, z drugiej zaś, na wzór sądowego wyroku, jest wymierzana wedle pewnej absolutnej miary: można by więc mówić o kosmicznej sprawiedliwości dystrybtywnej, tak jak w przypadku koncepcji Solona sprawiedliwe prawa *polis*, wzorujące się na „czcigodnych zasadach” Dike, mają również charakter dystrybutywny.

Koncepcja Anaksymandra nie tylko więc stanowi próbę ustalenia zasady wszechrzeczy, a jej autor nie tylko czyni to z wielu perspektyw: fizycznej, etycznej, politycznej, lecz co nie mniej ważne, koncepcja jest próbą wytłumaczenia wzajemnych relacji i ujęcia w pewien system dwóch, zdawałoby się, wykluczających się interpretacji rzeczywistości: kosmosu oraz chaosu. Ludzkie poznanie przynosi przesłanki zarówno jednej, jak i drugiej interpretacji. Anaksymander, opowiadając się zasadniczo po stronie kosmosu, próbuje jednak wytłumaczyć również przyczyny postrzegania chaosu; co więcej, zasadności tegoż postrzegania. I znów analogia do koncepcji Solona jest w tym przypadku bardzo widoczna. Solon mówi o ładzie Zeusa i Dike, wskazuje również fundamentalną dla ładu *polis* rolę Praworządności. Do-

strzeża jednak także tendencje przeciwne, przejawiające się chęcią zdominowania *polis* przez poszczególne jednostki czy grupy, co prowadzi do niezgody i wojny, a co wynika właśnie z odrzucenia boskiego ładu przez ludzi. To odrzucenie nie niszczy jednak trwale ładu, jest tylko kwestią *Czasu*, kiedy decyzją Zeusa, w zgodzie z „czcigodnymi zasadami” Dike, ład zostanie na powrót przywrócony, a sprawiedliwość wszystkim sprawcom chaosu wymierzona. Anaksymander przenosi tę koncepcję na całą rzeczywistość: w świecie panuje ład, lecz czy to przeciwieństwa, czy też wszelkie elementy kosmosu prowadzą z sobą bezustanną walkę o dominację. Walka ta w sposób czasowy zdaje się podważać ład i wprowadzać niesprawiedliwość, jednak nieuchronność „należytej odpłaty”, i wraz z nią triumfu sprawiedliwości, przywraca porządek w świecie.

Wydaje się, że w świetle przedstawionych uwag dotyczących relacji między koncepcjami politycznymi Solona a filozofią Anaksymandra interpretacja filozofii greckiej Pierre’a Hadota zdaje się zasadna również wobec jej jońskich początków⁴⁰. Oczywiście, przede wszystkim ze względu na ubóstwo materiałów źródłowych, dotyczących filozofii jońskiej, nie sposób pokusić się o bardziej wnikliwą analizę Anaksymandra z perspektywy zarysowanych tu możliwości interpretacji wątku etyczno-polityczno-kosmologicznego. Niemniej, przez analogię do koncepcji Solona, teza, że filozofia jońska nie jest wyłącznie filozofią przyrody w rozumieniu filozofii zjawiska fizycznego, wydaje się w pełni zasadna.

Anaksymandrowska koncepcja τὸ ἄπειρον najpełniej zinterpretowana jest w ujęciu periechontologicznym. Τὸ ἄπειρον obejmuje wszystko (περιέχει) i wszystkim kieruje (κυβερνᾷν), przy czym wydaje się, że pojęcie κυβερνᾷν należy uznać nie za metaforę, lecz raczej za analogię do roli prawa w *polis*. Jak widać filozofia i polityka zostały związane już w koncepcjach pierwszych filozofów greckich.

⁴⁰ „Jego (*scil.* Anaksymandra) Dike jest pierwszym przykładem rzutowania stosunków panujących w *polis* na wszechświat”. Ibidem, s. 240.

Piotr Świercz

The relationship between Solon's political conception and Anaximander's perspective of ἀρχή

Summary

The aim of the article is a comparison of Solon's political doctrine and Anaximander's philosophical conceptions. The fact that there's an analogy between these two conceptions was many a time recorded in the literature of the subject. The analogy concerns not only terminology as such used by both authors, but also a very similar perspective of reality. The difference, in fact, although to a lesser extent that could be expected at first glance, would lie in the scope of universality of the application of a given order. Generally speaking, the Solon's perspective is *polis*, and Anaximander's is *cosmos*. However, it must be stressed that in the case of Solon's thought *polis* constitutes a component of *cosmos*. The structure of these orders is analogic. While *apeiron* constitutes the principle in Anaximander's conception, Solon's doctrine is ruled by *Dike* (Law-Justice), an important element of which is Impartiality. Anaximander's conception το *απειρον* is at best interpreted from the periechontological perspective. Το *απειρον* embraces all (περιέχει) and directs all (κυβερνᾶν), however, it seems that the notion of κυβερνᾶν. Should be treated not metaphorically, but analogically to the role of law in *polis*. Thus, philosophy and politics are intertwined with each other already in the conceptions of the first Greek philosophers.

Piotr Świercz

Das Verhältnis zwischen den politischen Konzeptionen von Solon und der Anaksymanders Auffassung von ἀρχή

Zusammenfassung

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es, die politische Doktrin von Solon mit philosophischen Konzeptionen von Anaksymander zu vergleichen. Die Analogie zwischen den beiden Konzeptionen war schon in der Fachliteratur mehrmals bestätigt. Diese Analogie betrifft nicht nur die von den beiden Autoren angewandte Terminologie, sondern sehr ähnliche Auffassung der Wirklichkeit; ein Unterschied würde ausschließlich, und nur in geringerem Maße als man auf den ersten Blick vermuten könnte, darauf beruhen, dass der Bereich der Allgemeingültigkeit von einer bestimmten Ordnung unterschiedlich ist. Im Großen und Ganzen für Solon ist *polis* und für Anaksymander *Weltall* eine Perspektive. Es muss aber betont werden, dass bei Solon *polis* ein Element des Weltalls ist. Die Struktur der beiden Ordnungen ist ganz ähnlich. Während bei Anaksymander *apeiron* das Grundprinzip ist, spielt in Solons Doktrin *Dike* (Recht – Gerechtigkeit), deren wichtiger Bestandteil Objektivität ist, dieselbe Rolle. Die Anaksymanders Konzeption το *απειρον* wird am besten in periechontologischer Auffassung ausgedrückt. Το *απειρον* umfasst alles (περιέχει) und leitet alles (κυβερνᾶν), wobei der Begriff κυβερνᾶν nicht als ein Metapher, sondern eher als eine Analogie zur Rolle des Rechtes in *polis* verstanden werden sollte. So wurden Philosophie und Politik schon in Konzeptionen der ersten griechischen Philosophen miteinander verbunden.